

88.1  
8055



В.И. Добренков

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ  
СОЦИОЛОГИЯ  
ЭРИХА ФРОММА

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ  СЕРИЯ «СПЕЦКУРС»

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

ЭРИХА ФРОММА



**Редакционный совет:**

Декан социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, завкафедрой истории и теории социологии доктор философских наук, профессор *В.И. Добреньков* (председатель), замдекана по научной работе профессор *И.П. Рязанцев* (заместитель председателя), замдекана по учебной работе доцент *Е.К. Прокудина*, замдекана по УМО профессор *Л. Г. Костюченко*, завкафедрой методологии социологических исследований профессор *Ю.П. Аверин*, завкафедрой экономической социологии и социологии труда профессор *Н.Р. Исправникова*, завкафедрой социальной информатики доцент *О.В. Иванов*, завкафедрой социологии культуры, образования и воспитания профессор *Е.В. Халилова*, завкафедрой политологии и социологии политических процессов профессор *Н.С. Федоркин*, завкафедрой социологии международных отношений профессор *П.А. Цыганков*, завкафедрой социологии коммуникативных систем доцент *М.К. Башаратьян*, завкафедрой социологии семьи профессор *А.М. Антонов*, завкафедрой социологии организаций и менеджмента профессор *Г.Н. Бутырин*, завкафедрой государственного и муниципального управления доцент *В.П. Васильев*, завкафедрой социологии безопасности член-корр. РАН *В.Н. Кузнецов*

**Серия основана в 2003 году**

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ ИМ. М.В. ЛОМОНОСОВА

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

**В.И. Добреньков**



**ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ  
СОЦИОЛОГИЯ  
ЭРИХА ФРОММА**

Допущено Учебно-методическим  
объединением по классическому  
университетскому образованию  
к изданию в качестве учебного пособия  
для студентов высших учебных  
заведений, обучающихся по  
специальности 040201 «Социология»  
и другим гуманитарным  
специальностям

**Москва • Альфа-М • 2006**

УДК 159.964.2(075)  
ББК88.Г  
Д55

**Р е ц е н з е н т ы :**

доктор социологических наук *Г. Г. Силласте*,  
кандидат социологических наук *В. Г. Николаев*

Д55 **Добреньков В.И.**  
Психоаналитическая социология Эриха Фромма:  
Учебное пособие. - М.: Альфа-М, 2006 (Серия «Спец-  
курс»). — 448 с.

**ISBN 5-98281-099-1**

Дается анализ теоретических работ американского психоаналитика, социального психолога и социолога Э. Фромма, философские, социологические и психологические взгляды которого представляют критическое направление в современной социальной мысли. Рассматривается эволюция психоанализа от З. Фрейда к Э. Фромму и освещается психологическая интерпретация Фроммом взаимодействия человека и общества. В приложении впервые опубликованы материалы из личного архива автора — его переписка с Э. Фроммом. В хрестоматии приводятся фрагменты из важнейших работ Э. Фромма.

Для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальности 040201 «Социология» и другим гуманитарным специальностям.

**УДК 159.964.2(075)  
ББК 88.1**

**ISBN 5-98281-099-1**

© Добреньков В.И., 2006  
© «Альфа-М». Оформление, 2006



## СПЕЦКУРС

- ◆ **Психоанализ и его социально-философская эволюция  
(от Фрейда к Фромму)**
- ◆ **Человек и история**
- ◆ **Психологическая интерпретация взаимодействия человека и общества**
  
- ◆ **Критика и оценка взглядов  
Эриха Фромма**



# 1 ПСИХОАНАЛИЗ И ЕГО СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ (ОТ ФРЕЙДА К ФРОММУ)

Формирование философских и социологических взглядов Эриха Фромма происходило в сложное и противоречивое время, между двумя мировыми войнами, в эпоху революций и социальных потрясений, которая рождала новые парадигмы и направления научной мысли. Комплексу его идей очень трудно однозначно определить место в системе традиционных взглядов и школ философии. Фромм как-то сказал: «...я атеистический мистик, социалист, который находится в оппозиции к большинству социалистических и коммунистических партий, психоаналитик, который является крайне неортодоксальным фрейдистом»<sup>1</sup>. Научное мировоззрение Фромма испытывало влияние классического психоанализа Зигмунда Фрейда, марксизма, особенно раннего Карла Маркса, экзистенциализма, дзен-буддизма доктора Судзуки. Его друзьями и соратниками были Карен Хорни и Гарри Стэк Салливан, последователи реформированного психоанализа. Взгляды Эриха Фромма нередко относят к «неофрейдизму», хотя сам ученый всегда был против наклеивания ярлыков, против построения искусственных границ философских школ<sup>2</sup>. Свое учение Фромм называл «гуманистическая диалектика».

Терапевтическая методика классического психоанализа не произвела на Фромма особого впечатления. Что действительно поразило Фромма, так это пристальное внимание к бессознательному, к тем запутанным лабиринтам психики, которые определяют направленность всех человеческих поступков и о существовании которых индивид даже не подозревает.

Эрих Фромм не был лично знаком с Зигмундом Фрейдом и ни разу в течение своей жизни с ним не встречался. Он был также одним из немногих, чуть ли ни единственным из крупных психоаналитиков, не имеющим специального медицинского образования. Психоанализ определил характер и стиль первых исследований Эриха Фромма.

## § 1.1. Истоки социально-философских идей психоанализа

В истории западной социально-философской мысли вряд ли можно найти более популярную, оказавшую такое

<sup>1</sup> Цит. по: *Hausdorff D. Erich Fromm. N.Y., 1972. Preface.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 26*

же сильное влияние на все сферы духовной жизни западного общества теорию, какой является теория психоанализа австрийского психиатра Зигмунда Фрейда.

Психоанализ как определенное теоретическое направление возникает в первом десятилетии XX в. из потребностей медицинской практики. Представляя собой с самого начала лишь своеобразный метод лечения неврозов, применяемый в клинических условиях вместо гипноза, психоанализ в дальнейшем становится основанием для нового направления в психологии, а затем превращается в своеобразную философию, претендующую на универсальность, всеобщность своей методологии в решении не только медико-психологических, но и социальных проблем.

Психоаналитический подход к изучению человека и общества оказал сильное влияние на гуманитарные науки. В противоположность господствовавшему в XIX в. взгляду на человека как на существо разумное и осознающее свое поведение, он выдвинул концепцию внутренней конфликтности человека. Источник конфликтности — не сознание, а более обширная сфера психической жизни — бессознательное, сложный комплекс неосознаваемых побуждений. Фрейд сравнивал сознание с айсбергом, у которого только ничтожно малая часть выступает над поверхностью воды.

В психоанализе необходимо различать несколько проблемно-теоретических аспектов.

Первый аспект непосредственно связан с медицинской, практическим лечением неврозов, методами: свободных ассоциаций, толкования сновидений и др. Цель практического психоанализа — лечение неврозов и коррекция психики.

Второй аспект — это теория личности. Зигмунд Фрейд создал оригинальную и завершенную психодинамическую теорию личности, которая складывалась на основе практического психотерапевтического опыта и теоретических размышлений. Эта теория взаимодействует с другими теориями в психологии, такими, как гештальт-терапия, рефлексология, когнитивная психология.

С момента своего возникновения психоанализ прошел значительную эволюцию, главной особенностью которой явилось возрастание социально-философской, социокультурной ориентации. Под социально-философской ориентацией подразумевается возникновение и постепенное развитие в рамках психоанализа

стремлений психоаналитиков использовать свою методологию в изучении и объяснении сущности социальных явлений.

При рассмотрении эволюции социально-философских идей в рамках психоанализа представляется целесообразным выделить в истории психоанализа два этапа: биopsихологический, в рамках которого возникает собственно социологическая концепция Фрейда, и антропологически-психологический, в рамках которого рождается социально-философская концепция Эриха Фромма.

Фрейд, создавая свою теорию происхождения невроза и соответствующую технику лечения, рано или поздно, но обязательно должен был выйти за пределы чисто медицинских интересов, поскольку в анализе причин возникновения нервного заболевания он с самого начала обращает внимание на роль и значение моральных, социальных факторов, хотя сферу их действия ограничивает рамками семьи. Изучая причины и характер симптомов истерических заболеваний, Фрейд делает заключение о том, что патологические феномены возникают на основе процесса вытеснения из сферы сознания в подсознательную сферу эмоций, влечений или реакций, которые нежелательны или неприятны сознательному человеческому Я.

Изучение различных невротических заболеваний привело Фрейда к рассмотрению социальных условий человеческого существования как главных препятствий на пути к психическому здоровью человека. Проблему происхождения невроза он выводил из конфликта двойственности природы человека — биологического (инстинкты) и социального.

Первая работа Фрейда, посвященная социальным проблемам, - «"Цивилизованная" сексуальная мораль и современные нервные заболевания» (1908) — содержит те положения, которые стали ядром психоаналитической социологии и социальной психологии. В этой работе Фрейд излагает свой взгляд на взаимоотношение человеческих инстинктов и общества. Он утверждает, что сексуальные и агрессивные импульсы человека, присущие ему от природы, всегда действуют вопреки социальной необходимости и противоречат моральным требованиям и ценностям любого общества. Главной причиной происхождения и прогрессирования невротических заболеваний Фрейд считал чрезмерное подавление и ограничение общественной моралью сексуальных

инстинктов. Социальная регуляция поведения вступает в конфликт с биологически заданными влечениями. Фрейд позднее сместил акценты: рядом с сексуальным влечением поставил столь же изначально агрессивное влечение — «инстинкт смерти». Каждый человек по отдельности является антиобщественным существом, стремящимся к удовлетворению своих влечений. Всякая общественная жизнь строится на принуждении и запрете на непосредственное удовлетворение влечений, изначально асоциальных.

Теория Зигмунда Фрейда носит ярко выраженный биopsихологический, инстинктивистский характер. На основе теории неизменных биологических врожденных инстинктов, а также гипотезы о вечной непримиримой борьбе между жизнью и смертью в каждом организме Фрейд пытался найти источник психической деятельности человека. В его представлении психическое биологично по своей природе и совершенно не зависит от внешнего мира, от социальной действительности. Считая, что структура инстинктов детерминирует человеческое поведение, Фрейд полностью отрицал возможность влияния окружающей среды на изменение психической структуры человека.

Если с помощью теории инстинктов Фрейд пытается вскрыть причины психической деятельности человека, то с помощью «теории вытеснения» он пытается объяснить динамику человеческого поведения. По Фрейду, человек в силу строгой необходимости самосохранения в условиях общественного существования вынужден подавлять свои инстинкты и направлять их энергию по социально приемлемым каналам. «Наша цивилизация основана на подавлении инстинктов»<sup>1</sup>, психическая энергия которых отводится от первоначальной сексуальной цели и перераспределяется на различные социально полезные нужды. «Именно благодаря этому, — пишет он, — накапливается и создается общий фонд материального и идеального богатства цивилизации»<sup>2</sup>. Способность человека под воздействием общественных требований переключать сексуальные побуждения на другие пути Фрейд называет сублимацией. «Сублимация инстинктов — особенно ярко выражен-

<sup>1</sup> Freud S. «Civilized» Sexual Morality and Modern Nervousness // Sexuality and the Psychology of Love. N.Y., 1963. P. 25 (Фрейд З. Будущее одной иллюзии) // Фрейд З. Избранное. М., 1990. Кн.2. С. 106; а также см.: Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. М., 1990).

<sup>2</sup> Freud S. Sexuality and the Psychology of Love. P. 25.

ная черта культурного развития; именно она дает возможность высшим формам психической деятельности — научной, художественной и идеологической — играть в культурной жизни значительную роль<sup>1</sup>. Степень сублимации определяется возможностью того или иного индивида, которая в свою очередь зависит от силы его сексуального инстинкта. В том случае, когда требования цивилизации превышают по своей силе способность индивида к сублимации, тогда, считает Фрейд, появляются преступники или невротики.

По Фрейду, в обществе перед человеком под напором сильных инстинктов, которые требуют своей реализации, открываются три возможности. Если его внутренние побуждения получат беспрепятственный выход, то он превратится в преступника; если они будут вытеснены, то он станет невротиком; наконец, если они будут сублимированы в социально полезную деятельность, он сможет жить в данном обществе без всяких трений. Чтобы устранить первые две «возможности», которые вносят определенную дисгармонию в социальную жизнь, необходимы, по мнению Фрейда, терапевтические меры двойского рода:

- ◆ каким-то образом заставить общество понизить требования, предъявляемые к индивиду, и тем самым ослабить слишком сильный процесс вытеснения инстинктов;
- ◆ усилить власть человеческого сознания в борьбе с инстинктами и посредством усиления рационального контроля увеличить способность индивида к сублимации.

Единственно приемлемое решение в конфликте между биологической человеческой природой и обществом Фрейд видел в отыскании способа оптимальной адаптации индивида к социальным требованиям. По его убеждению, все качественное многообразие человеческого поведения сводится к особенностям и характеру процесса вытеснения инстинктов, к различным видам конфликтов между биологическим началом в человеке и социальной средой.

Описанные Фрейдом конфликты социального и биологического, которые происходят на бессознательном уровне, на самом деле не отражают сложных, а главное реальных, взаимоотноше-

<sup>1</sup> Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // З. Фрейд Избранное. М., 1990. Кн. 2. С. 36-37.

ний внешних и внутренних факторов, определяющих психическую деятельность человека, не вскрывают действительных движущих сил его поведения. Неизменяемой системе внешних условий общества у Фрейда противостоит статичная система внутреннего мира человека в форме неизменяемых инстинктов. Взаимодействие между внешним и внутренним тоже оказывается статичным.

Конфликт между человеческой природой и обществом, по Фрейду, представляет собой не диалектическое единство и взаимопроникновение противоположностей, а лишь сопоставление сторон, независящих друг от друга. Внешние социальные условия человеческого существования, полагает он, не определяют психическую деятельность, а только препятствуют ее проявлению, тормозят реализацию инстинктивных влечений. Такая социально-психологическая интерпретация взаимоотношения человеческой природы с обществом приводит Фрейда к дилемме, которую он не может решить: с одной стороны, ограничение и отказ от инстинктов выступают для него как необходимые условия существования общества, цивилизации вообще, с другой — беспрепятственное и полное их удовлетворение рассматривается им как необходимое условие психического здоровья человека.

Общество, по мнению Фрейда, является продуктом трех независимых переменных: 1) необходимости (Ананке), исходящей от природы; 2) дуалистической пары инстинктов: любви и смерти (Эрос и Танатос); 3) различных институтов и идеалов, представляющих собой социальную среду, общество. Развитие цивилизации определяется взаимодействием этих трех переменных. Общество Фрейд считает глубоко трагичным феноменом, так как оно неустойчиво, ненадежно, потому что синтезирование и примирение этих трех компонентов не только никогда не завершается, но и вообще в принципе невозможно. Несмотря на то что общество стремится извлечь пользу из инстинктивных побуждений человека с целью сохранения и упрочения социальной жизни, все, что оно может сделать, — это лишь установить сомнительное равновесие, которому всегда грозит опасность со стороны необузданных инстинктов человека. Фрейд неоднократно обращает внимание на внутренние противоречия, присущие обществу, и не раз подчеркивает их неустранимость. Процесс культуры является делом Эроса, который стремится объединить отдельных индивидов, за-

тем семьи, затем племена, расы и нации в один большой союз — в человечество, считает Фрейд. «Почему это так должно происходить — мы не знаем; просто такова активность Эроса. Человеческие массы должны быть либидинозно связаны; одна необходимость, одни преимущества объединения в труде не могли бы их удержать вместе»<sup>1</sup>.

Природный инстинкт агрессивности, заложенный в человеке, враждебность каждого против всех и всех против каждого противоречит программе цивилизации. Этот инстинкт является главным представителем и производным инстинкта смерти, который мы находим рядом с Эросом. Оба они правят миром. Существование различных социальных и культурных систем, наглядно отражает эту «конфликтную амбивалентность, вечную борьбу между Эросом и инстинктом разрушения»<sup>2</sup>. В связи с этим американский психолог Н. Браун совершенно справедливо отмечает, что в понимании Фрейда «история делается не нашими сознательными намерениями, не хитростью разума, а хитростью влечения»<sup>3</sup>.

Социальная жизнь, по Фрейду, это беспрестанная, никогда не затихающая борьба между инстинктами и моралью, биологическими потребностями индивида и требованиями той группы, общества, к которым он принадлежит. Общество, утверждает Фрейд, не имеет какой-либо реальной основы в природе человека. Отсюда парадоксальный до абсурдности вывод: человек не создан для общества, но в то же время он в нем нуждается. Идеалом Фрейда является общество, в котором отсутствует какое-либо принуждение по отношению к индивиду и предоставляется простор для удовлетворения и реализации его инстинктов. Но поскольку последнее невозможно, так как инстинкты по своей природе антагонистичны обществу, поскольку основанием любого реально существующего общества вполне закономерно являются насилие и принуждение.

Каждого индивида Фрейд рассматривает как потенциального врага общества не только потому, что он несет в себе деструктивные желания, но и потому, что подавляющее большинство людей, полагает он, лениво, неразумно и не приспособлено для того, что-

<sup>1</sup> Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. С. 58.

<sup>2</sup> Там же. С. 67.

<sup>3</sup> Brown N.O. Life against Death. N.Y., 1959. P. 16.

бы жить совместно. Общество, согласно Фрейду, утверждает себя, постоянно преодолевая сопротивление и инертность масс, и задача его заключается не только в том, чтобы подавить деструктивные влечения, но и в том, чтобы заставить людей примириться с теми ограничениями и жертвами, которые оно требует от них, предлагая взамен всевозможные компенсации. Последние составляют своеобразный «психический инвентарь культуры», который включает в себя мораль, искусство, религию, политику. В силу того что человеческие инстинкты — либидо и агрессия — рассматриваются Фрейдом как асоциальные по своей сущности, он отводит обществу чисто негативную, дисциплинарную роль в развитии человека. Влияние общества на человека исчерпывается большей или меньшей степенью подавления его инстинктов. Общество, по его мнению, обеспечивает специфический контроль над инстинктами для того, чтобы сделать возможным существование социальных человеческих отношений. Оно возникает из потребности обуздывать непокорные сексуальные и агрессивные желания человека, сдержать и очистить его инстинктивные импульсы.

Фрейдовская теория человеческого существования, человеческой природы близка к концепциям Н. Макиавелли, А. Шопенгауэра. Человеческой сущности чуждо какое-либо добре начало, поэтому зло, разрушительная тенденция господствуют в мире. По мнению Фрейда, в человеке никогда не было и нет никаких гуманных чувств, побуждений и только страх перед насилием сдерживает и обуздывает антисоциальную человеческую природу.

Так же пессимистична точка зрения Фрейда на перспективы развития цивилизации. Он считает, что по мере развития цивилизации необходимость в вытеснении инстинктов становится все большей и большей и история в конце концов неизбежно превратится во всеобщий невроз. Успехи, которые делает общество в своем развитии, достаются ему дорогой ценой, ценой постепенного возрастания у человека чувства неудовлетворенности, которое пропитывает всю историю цивилизации. Выражаясь фрейдовским языком, «ценой прогресса цивилизации... является увеличение чувства вины»<sup>1</sup>.

Считая, что у человека нет надежды на изменение существующего положения, Фрейд советует подчиниться неизбежному. Не-

<sup>1</sup> Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. С. 67-68.

обходимо мужественно принимать жизнь такой, какая она есть, — вот вывод, к которому он приходит. С точки зрения Фрейда, мир, в котором мы живем, является лучшим из миров только потому, что он единственno возможный мир. Будущее — иллюзия, поэтому все жизненные идеалы и вера в прогресс человечества являются тоже иллюзорными. Единственная цель жизни — сам процесс существования, т.е. вечная борьба за выживание. Этот пессимизм Фрейда органически вытекает из его психоаналитической теории происхождения и развития цивилизации.

Фрейд экстраполирует выводы, полученные на основе анализа поведения отдельного больного индивида, на группы людей, нации, народы. Снимая качественное различие между нормой и патологией, он считает, что здоровый человек отличается от невротика одним — он имеет социально полезную форму невроза. В его представлении невротические явления носят не случайный характер, а всеобщий, универсальный, присущий всем людям без исключения в любые времена. Историю общественного развития Фрейд рассматривает через призму своей психоаналитической теории. Отсюда его уверенность в том, что можно «рассматривать народы подобно тому, как мы рассматриваем отдельного невротика»<sup>1</sup>. Выводы, полученные из анализа индивидуального поведения, он использует для характеристики социальных явлений, для истолкования законов исторического развития. В результате универсализации патологического феномена фрейдовская интерпретация истории выглядит как прогрессирующий невроз всего человечества.

Доктрина универсального невроза всего человечества выступает своеобразным психоаналитическим аналогом теологической доктрины первородного греха.

Философской основой, на которой возникла психоаналитическая теория Зигмунда Фрейда, в частности его социология, являются принципы западноевропейской традиции в философии (И. Кант, Э. Гартман, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон). Хотя сам Фрейд не считал себя приверженцем какой-то одной философской доктрины, тем не менее его внимание притягивали те философские системы, которые выражали откровенный иррационализм. У Гартмана и Бергсона он заимствует идею бессозна-

<sup>1</sup> Freud S. Moses and Monotheism. N.Y., 1939. P. 129.

тельного. Ницше и Шопенгауэр привлекали его тем, что постоянно подчеркивали значение бессознательных эмоций и сексуальности в определении различных сторон человеческой жизни. В ряде произведений он неоднократно признает влияние их идей на свое творчество.

Работа З. Фрейда «Неудовлетворенность культурой» (1930) вышла практически одновременно с «Двумя источниками морали и религии» А. Бергсона и «Человеком и техникой» О. Шпенглера. При всех различиях они имеют общие сходные предпосылки. Во-первых, инстинктивные влечения находятся в конфликте с ныне существующей культурой, которая в свою очередь является продуктом спонтанной активности, «жизни». Во-вторых, западноевропейская культура рассматривается как предел отчуждения от жизненных истоков, насилие над природой человека; говоря словами Х. Ортеги-и-Гассета, как «всеобъемлющее лицемерие», крушение «вitalности». Сходные рассуждения можно найти и у Г. Зиммеля в «Конфликте в современной культуре», и в «Переписке из двух углов» В. Иванова и М. Гершензона, и в поздних произведениях М. Шелера.

В работе «Основные психологические теории в психоанализе» Фрейд писал: «Можно указать на знаменитых философов как на предшественников, прежде всего великого мыслителя Шопенгауэра, бессознательную "волю" которого в психоанализе можно отождествить с душевными влечениями»<sup>1</sup>.

Исследуя психические расстройства мелкого и среднего буржуа австрийской столицы, он сделал вывод, что причиной большинства из них являются чрезмерные ограничения моралью естественных сексуальных влечений человека. Этому частному выводу он придал характер всеобщности и построил на этой основе претенциозную теорию универсальной человеческой природы. Фрейд правильно констатировал связь многих изученных им неврозов с конфликтом в сознании между сексуальными стремлениями человека и моральными требованиями общества. Но он был не прав, распространив черты, наблюдаемые в одном определенном обществе, притом у части населения, на все прошлое и будущее человечества.

<sup>1</sup> Цит. по: Курчин И. Т. Критика фрейдизма в медицине и физиологии. М.; Л., 1965. С. 22.

Наряду с клинической терапевтической областью Фрейд использовал психоаналитическую теорию при изучении социальных проблем; все более и более широкое ее применение для этой цели привело к тому, что она стала выступать в роли метода для объяснения различных явлений общественной жизни. Фрейд был твердо уверен в том, что, не изменяя сущности психоанализа, его можно применять с таким же успехом и к истории культуры, к науке о религии и к мифологии, как и к учению о неврозах<sup>1</sup>. Социологическая концепция Фрейда — это не просто побочный продукт психоаналитической теории; это логическое завершение внутреннего развития теории, неотъемлемая ее составная часть. Биологизм, пансексуализм, гипертрофизация роли бессознательного составили основу социальной философии Зигмунда Фрейда.

За долгие годы активной научной деятельности и клинической практики Фрейд создал: одну из первых развернутых теорий личности; систему клинических наблюдений, основанных на его терапевтическом опыте и самоанализе; оригинальный метод лечения невротических расстройств; метод исследования тех психических процессов, которые почти невозможно изучить какими-либо другими способами.

Независимо от того, принимаем мы или отвергаем какие-то идеи психоанализа, невозможно оспорить тот факт, что влияние Фрейда на западную цивилизацию и науку XX в. было значительным и глубоким. Американский психолог Л. Триллинг писал в 1955 г.: «Фрейдистские идеи прочно обосновались в нашей культуре... Они имеют решающее влияние на образование и воспитание, чрезвычайно важны в антропологии, социологии, литературе, роведении. Мы можем сказать, что они стали интегральной частью нашего современного интеллектуального аппарата»<sup>2</sup>.

В истории человечества очень немногие идеи оказали столь широкое и разнообразное воздействие. Взгляды Зигмунда Фрейда на природу человека — сложный путь понимания таких аспектов психической жизни человека, которые считались темными, скрытыми, недоступными. Это — серьезный вклад в комплекс наук о Человеке.

<sup>1</sup> См.: Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. М.; Пг., 1922. Т. 2. С. 177.

<sup>2</sup> Цит. по: Соколов Э.В. Введение в психоанализ. Социокультурный аспект. СПб., 1998. С. 9.

## § 1.2. Возникновение неофрейдизма

Тот факт, что различные положения теории Зигмунда Фрейда противоречат достижениям экспериментальной психологии, антропологии и социологии, послужил толчком к возникновению в 1930-х гг. неофрейдистского направления в психоанализе (социокультурного психоанализа), для представителей которого характерен повышенный интерес к социально-философской и культурологической проблематике. Именно с возникновением так называемой культурной школы в психоанализе начинается второй этап в развитии социально-философской ориентации психоанализа. Для этого этапа характерен переход от биopsихологизма в трактовке человеческого поведения к своеобразному социологизму и антропологическому психологизму.

Отечественная социологическая и психологическая наука объединяет это направление общим понятием «неофрейдизм». Неофрейдизм, к которому относят Э. Фромма, Г.С. Салливана, К. Хорни, А. Кардинера и др., представляется как попытка соединить учение Карла Маркса о социально-экономических факторах и учение Зигмунда Фрейда о бессознательных влечениях с тем, чтобы объяснить специфику человеческого бытия через взаимоотношения индивида и общества. Центральное понятие неофрейдизма — человеческая природа, которая определяет закономерность исторического процесса<sup>1</sup>. На наш взгляд, идеи Фромма нельзя строго относить к тому или иному направлению. Сам Фромм по этому поводу писал: «Я никогда не соглашался с тем, что меня причисляли к новой школе психоанализа, как бы ее ни называли — "культурной школой" или "неофрейдизмом"»<sup>2</sup>. Фромм создал самостоятельную социально-философскую концепцию.

Рассматривая творчество Эриха Фромма, мы не можем пройти мимо взглядов основных представителей этого направления и охарактеризовать эту научную школу в целом.

Неофрейдисты отвергают инстинктивизм, пансексуализм, теорию агрессивных и сексуальных влечений, критически переоце-

<sup>1</sup> Су: Добреньков В. И. Неофрейдизм в поисках «истины». М., 1974; Верченое Л.Н. Социальная теория Эриха Фромма: Научно-аналитический обзор. М., 1980; Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М., 1990; и др.

<sup>2</sup> Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 14.

нивают ряд положений классического психоанализа. Для неофрейдистов характерно убеждение в том, что сущность человеческого поведения нельзя объяснить только универсальной биологической природой человека. Для этого необходимы анализ социальных факторов и исследование их влияния на процесс становления личности. Неофрейдисты едины в следующем:

- ◆ для понимания человеческой природы намного важнее рассмотрение факторов социальных и культурных, нежели биологических;
- ◆ теории инстинктов и либидо устарели, т.е. эдипов комплекс, образование суперэго и др. — это культурные особенности, а не универсальные характеристики;
- ◆ возможные биологические причины возникновения оральной и анальной фаз могут значительно видоизменяться под действием культурных факторов;
- ◆ в изучении образования характера, тревожности и неврозов акцент смещен на межличностные взаимоотношения;
- ◆ не характер является результатом сексуального развития, а наоборот, характер определяет сексуальное поведение<sup>1</sup>.

Хорни, Салливан и др. отвергли постулаты об однозначно анатомической детерминации различий между полами, о стадиях психосексуального развития и эдиповом комплексе и указали на важность межличностных взаимоотношений и социокультурного влияния на личность. Зачатки интерперсональной теории в психоанализе появились в работах Ференчи, но основателями ее современной формы являются Хорни, Фромм и Райх.

Опираясь на новые научные данные, представители этого направления пересматривают устаревшие интерпретации природы человека, создают свои оригинальные конструкции, дающие ответ на проблемы, с которыми сталкиваются современный человек и общество. Их волнуют проблемы насилия и агрессии, столь характерные для современного общества, причины социальных конфликтов, войн и всеобщей моральной деградации. Является ли конечной причиной всех бед современного общества сама природа человека, в структуре которой могут налишествовать некие губительные элементы (инстинкты, влечения, первичные потребности и т.п.), или же в основе социальных неустроев лежат со-

<sup>1</sup> См.: *Браун Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты. М., 1997.*

вершенно иные по своей природе факторы — социально-экономические и культурные? Поиск ответа на этот вопрос заставил ученых данного направления по-другому посмотреть на природу человека, особенности человеческого существования.

Вместе с тем, отказавшись от концепции классического психоанализа Фрейда, неофрейдизм (социокультурный психоанализ) не отверг базового методологического принципа Фрейда — идеи бессознательного, а ввел в исследования новые векторы — социальную среду и культуру, показав их значение в процессе формирования личности.

Представители данного направления при построении своих конструкций учитывают достижения, полученные конкретными науками при исследовании определенных сторон человека и его природы, и те глубокие изменения в социальной действительности современного общества, которые произошли со времени создания Фрейдом своего учения. Оригинальность подхода — в соединении социально-психологического, философско-антропологического и социально-исторического анализа.

Одной из причин возникновения неофрейдизма, несомненно, явился процесс постепенного приспособления методов психотерапии классического психоанализа к потребностям американского пациента 1930-х гг. Зигмунд Фрейд и его учение — явление европейской культуры. В 1930-е гг. произошел «исход» психоаналитиков из Европы в США, которые стали второй родиной психоанализа. Но американское общество и человек в нем значительно отличались (и отличаются) от европейского, поэтому некоторые психоаналитики были вынуждены пересматривать принципы учения Фрейда. Неофрейдизм стал ярчайшим выражением американизации классического психоанализа, его модификации и адаптации к условиям американской действительности.

Пересмотр принципов классического психоанализа, понимание решающего значения социальных и культурных факторов — это не что иное, как разрыв с метафизическим подходом Фрейда к объяснению человеческого поведения. Благодаря этому картина взаимоотношения человека и общественных условий его существования становится более адекватной реальности

Однако некоторые исследователи неофрейдизма считают, что социальная среда для них является лишь фоном, на котором происходит вся «бессознательная» психическая деятельность человека.

ка. И на самом деле неофрейдисты далеки от действительного понимания сущности реального взаимодействия человека с социальной средой, далеки от подлинно научного анализа роли общества в развитии человека. Социальная среда, считает американский исследователь неофрейдизма Г. Уэллс, является для них «только "декорацией" для развертывающейся внутри психики напряженной драмы противоречивых эмоций»<sup>1</sup>.

Неофрейдизм оставляет в неприкосновенности фундаментальный тезис классического психоанализа о решающей роли бессознательного в жизни человека. Последователи неофрейдизма просто констатируют зависимость проявления бессознательного от специфики и качественных особенностей общества. Отвергая биологизм психологической теории Фрейда, неофрейдисты не порывают с инстинктивизмом как таковым. На место определяющих поведение человека фрейдовских биологических инстинктов они ставят субстанциализированные психические потребности человека, которым разные представители неофрейдизма дают разные названия.

Несмотря на критику и пересмотр ряда положений классического психоанализа, неофрейдизм не порывает с основополагающими принципами психоаналитической теории и представляет собой не что иное, как его модернизированный вариант. Неофрейдисты откровенно признают, что, критикуя классический фрейдизм, они видят свою цель не столько в том, чтобы показать и подчеркнуть ошибочное в психоанализе, сколько в том, «чтобы, устранив из психоанализа все сомнительные положения, позволить ему развиваться в полную меру его возможностей»<sup>2</sup>. Следовательно, цель критики ими фрейдовской теории не в опровержении ее методологических основ, а в содержательной реинтерпретации, реконструировании психоаналитической теории в соответствии с требованиями научного знания и духом времени.

Например, Эрих Фромм считал, что в основе развития любой научной теории лежит принцип постоянной «конструктивной реинтерпретации ее основных положений, а не повторение и отбрасывание их»<sup>3</sup>. «На пути величайших открытий Фрейда — эдипова

<sup>1</sup> Уэллс Г. К. Фрейдизм и его современные «реформаторы» // Вопросы философии. 1959. № 12. С. 55, а также см.: Уэллс Г.К. Крах психоанализа. М., 1969.

<sup>2</sup> Homey K. New Ways in Psychoanalysis. N.Y., 1939. P. 8.

<sup>3</sup> Fromm E. Individual and Social Origins of Neuroses // Personality in Nature, Society and Culture. N.Y., 1959. P. 516.

комплекса, нарциссизма и инстинкта смерти — стояли его миро-воздренческие установки и, если эти открытия освободить от старой и перенести в новую систему, они станут более убедительными и значительными<sup>1</sup>. Такой системой он считает свою философию диалектического гуманизма. Идеи Э. Фромма существенно отличаются от идей ортодоксального психоанализа, тем не менее их основание составляют фундаментальные открытия Фрейда.

Пересматривая принципы классического психоанализа, неофрейдисты устраниют из него лишь то, что не затрагивает сути этой теории. Отвергая биологизм и пансексуализм теории Фрейда, они сохраняют неизменными фундаментальные принципы психоаналитической теории:

- ◆ примат бессознательного в детерминации поведения человека;
- ◆ концепцию вытеснения;
- ◆ концепцию сопротивления и перемещения;
- ◆ терапевтическую технику.

В связи с этим уместно привести высказывание К. Хорни из книги «Невротическая личность нашего времени», где она излагает свою теоретическую концепцию:

Поскольку большинство из моих интерпретаций отличается от фрейдовских, некоторые читатели могут спросить, являются ли они психоанализом. Ответ зависит от того, что считать главным в психоанализе. Если понимать под психоанализом все до одного положения, выдвинутые Фрейдом, тогда то, что представлено в этой книге, не есть психоанализ. Если же считать, что основные идеи психоанализа заключаются в определенной системе взглядов относительно роли бессознательных процессов и путей их выражения, а также в определенной форме терапии, с помощью которой эти процессы доводятся до сознания, то тогда то, что я представляю здесь, является психоанализом<sup>2</sup>.

Неофрейдисты пришли к социокультурной форме психоанализа различными путями. Если отправной точкой в реформировании классического психоанализа для Хорни была преимущественно психоаналитическая практика, то для Фромма исследования в области социологии.

Стремление Хорни провести «критическую переоценку психоаналитической теории имеет своим источником неудовлетворенность

<sup>1</sup> Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 15.

<sup>2</sup> Horney K. The Neurotic Personality of Our Time. N.Y., 1964. P. IX.

ренность ее терапевтическими результатами<sup>1</sup>. Практика убедила Хорни в том, что нельзя объяснить все многообразие и особенности психической деятельности человека его биологической природой, что такой подход препятствует пониманию реальных сил, которые определяют установки и действия человека. Хорни настаивает на «социологической ориентации» психоанализа, считая, что центральное место в теории развития личности должна по праву занять культура как решающий, определяющий фактор формирования ее психологического характера<sup>2</sup>.

Теоретические взгляды Хорни складывались под влиянием: сопротивления антифеминизму Фрейда; марксизма и социалистов; индивидуальной психологии А. Адлера. Немаловажную роль сыграл и тот факт, что формирование Хорни как личности и психолога происходило в американской культуре. Различия с Европой с ее меньшей свободой и большей приверженностью догматичным верованиям убедили Хорни в том, что многие невротические конфликты, в конечном счете, определяются культурными условиями.

В своих работах Хорни обратила особое внимание на культурные детерминанты человеческого поведения, социальные аспекты жизнедеятельности людей и специфику взаимоотношений между индивидами. Хотя ее теория относится к больным неврозами в большей степени, чем к здоровым личностям, многие ее идеи привели к значительным открытиям в понимании индивидуальных различий и межличностных отношений. Хорни следовала основополагающим принципам теории Фрейда, однако возражала против его теории инстинктов, считая, что психоанализ должен придерживаться более широкой социокультурной ориентации. Отказавшись от биологического детерминизма, она открыла перспективы для развития культурно- и социологически ориентированного психоанализа. Ее критический подход к психоаналитическому учению сопровождается не исключением психоанализа как метода исследования личности и культуры, а неприятием тех постулатов Фрейда, которые свидетельствуют об излишней биологизации и инстинктивной обусловленности внутристихических процессов.

<sup>1</sup> Homey K. New Ways in Psychoanalysis. P. 7.

<sup>2</sup> Ibid. P. 9.

Хорни, считая, что основные взгляды Фрейда несут на себе отпечаток философских воззрений XIX в., критикует Фрейда за биологический детерминизм, игнорирование антропологии, социологии, дуалистичность мышления и называет мышление Фрейда механицистско-эволюционистским. Если по Дарвину сегодняшние вещи прошли эволюцию через ряд ступеней развития, то по Фрейду они не только обусловлены прошлым, они не содержат в себе ничего, кроме прошлого. Хорни отмечает, что, следуя теории либido, можно прийти к выводу, что не только стремление к власти, но и любое проявление самоутверждения можно интерпретировать как скрытое проявление садизма, любую симпатию - как проявление либидозного желания, а любое проявление терпимости по отношению к другим вызывает подозрение в пассивной гомосексуальности<sup>1</sup>.

Неофрейдизм (социокультурный психоанализ) приобрел достаточно большую группу последователей, взгляды каждого из которых характеризуются определенной спецификой. Кроме К. Хорни нам хотелось бы остановиться на взглядах Гарри Стэк Салливана. Этого ученого, как и Хорни, связывали с Фроммом личные и профессиональные взаимоотношения.

Гарри Стэк Салливан известен как психиатр-практик, редактор журнала «Психиатрия», автор концепции межличностной психиатрии (интерперсональной теории в психоанализе). При жизни ученого вышла только одна его книга — «Концепции современной психиатрии» (1940). Салливан в отличие от Фрейда считал, что основную роль в развитии человеческой психики играют не биологические факторы, а специфические модели интерперсонального взаимодействия. Концепция Салливана — форма социализированного психоанализа. Ее основу составляет тезис о роли межличностных отношений в формировании личности и в процессе ее развития. Люди неотделимы от своего окружения. Личность формируется только в рамках межличностного общения, только в отношениях с другими людьми, при этом — с разными людьми по-разному. «Личность проявляется исключительно в ситуациях межличностного общения», а сама личность — это «сравнительно прочный стереотип повторяющихся межличностных ситуаций, которые и являются особенностью ее жизни»<sup>2</sup>. Салли-

<sup>1</sup> См.: Браун Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты. М., 1997.

<sup>2</sup> Салливан Г.С. Интерперсональная теория в психиатрии. М.; СПб., 1999. С. 8.

ван приходит к выводу, что человеческое поведение заключено не «внутри» индивида, а генерируется в процессе межличностного общения. Итак, личность определяется как «относительно устойчивая модель повторяющихся межличностных ситуаций, характеризующих человеческую жизнь»<sup>1</sup>.

Исследуя межличностные процессы, Салливан выдвинул гипотезу, согласно которой решающим фактором в формировании отношений и чувств индивида выступает страх. В дальнейшем он разработал теорию, по которой страх является основным патологическим фактором в процессе формирования девиантной личности и регуляции специфических видов ее общения с окружающим миром. Страх не имеет конкретного адресата и внутренних причин, не является реакцией на растущее напряжение. Страх, по Салливану, провоцируют окружающие<sup>2</sup>. Эти положения концепции Салливана сыграли важную роль в изучении проблемы агрессии и агрессивности личности.

Невозможно изолировать личность от интерперсональных отношений, человек всегда член «социального поля» и может быть понят только в этом контексте. Человек вступает в межличностные отношения уже с момента рождения под влиянием организических потребностей, потребности в нежности, стремления освободиться от беспокойства, возникающего от недоброжелательного отношения. В процессе этих отношений складывается персонификация, т.е. образ человека (себя и других). Персонификации, сложившиеся в раннем детстве, в последующем определяют все отношения человека к другим людям. Источником активности, полагает Салливан, является энергия, свойственная организму изначально. Все психические процессы, все приобретенные привычки и формы поведения являются способами трансформации энергии и называются динамизмами. В сумме они составляют Я-систему, которая образуется в раннем детстве. Социализации ребенка способствует овладение языком, с помощью которого происходит образование «синтаксического опыта», открывающего возможности освоения общезначимого специального опыта (синтаксису предшествуют протаксис и паратаксис — формы дочеревого опыта).

<sup>1</sup> Флоренская Т.А. Социологизация фрейдизма в теориях личности К. Хорни и Г.С. Салливана// Вопросы психологии. 1974. № 3. С. 163.

<sup>2</sup> Салливан Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии. С. 9.

Салливан развивает важные идеи о значении и месте связей и отношений человека с другими людьми, оставаясь при этом в рамках психоаналитических учений о человеке. Он считал, что в основе душевных заболеваний, девиантного (агрессивного и деструктивного) поведения лежат нарушения межличностных отношений.

### § 1.3. Теоретические основания мировоззрения Эриха Фромма

Рассматривать Фромма в качестве неофрейдиста можно только в широком смысле, лишь постольку, поскольку он пытается модифицировать классический (ортодоксальный) психоанализ. Эрих Фромм не является неофрейдистом в строгом смысле этого слова, как, например, К. Хорни, А. Кардинер или Г.С. Салливан, которые не только пересмотрели ряд теоретических положений учения Фрейда, но и внесли серьезные изменения в психотерапевтическую практику психоанализа. Фромму действительно свойственна одна общая для неофрейдистов черта — признание роли культурных факторов в развитии индивида. Однако надо отметить, что Фромм сильнее других акцентирует значение социальной, культурной и экономической структуры общества в детерминации поведения.

Фромм убежден, что, если психоанализ ставит задачу сохранять и развивать фундаментальные открытия Фрейда, ему следует пересмотреть с гуманистической и диалектической позиции многие из его теорий, задуманных в духе философского материализма XIX в. Подобная трактовка Фрейда в новом ключе должна основываться на динамичном взгляде на человека, основанном на понимании специфических условий человеческого существования. Целью фрейдизма был контроль иррациональных влечений с помощью разума: освобождение человека от влечения в рамках человеческих возможностей. Фрейд изучал источник влечений для того, чтобы помочь человеку господствовать над ними. Цель — истина, познание реальности; цели — традиционные для рационализма. Фромм считал, что гениальность Фрейда заключается в том, что он связывал их с новым психологическим пониманием в

области скрытых и иррациональных источников человеческого поведения<sup>1</sup>.

Фромм стремится избежать ограниченности механистического материализма — главного момента в мировоззрении З. Фрейда. По мнению Фромма, дальнейшее развитие теории Фрейда требует другой философской системы отсчета. «Нужно поправить и углубить концепцию Фрейда путем перевода его инсайтов из физиологического в биологическое и экзистенциальное измерение»<sup>2</sup>.

Научное мировоззрение Фромма испытalo влияние марксизма, особенно раннего Маркса, экзистенциализма, дзен-буддизма доктора Судзуки, но именно психоанализ определил характер и стиль первых исследований Эриха Фромма. Психоаналитическое образование Фромм получил в Берлинском психоаналитическом институте. Его учителями были друзья, соратники и ученики Зигмунда Фрейда, такие видные психоаналитики, как Карл Абрахам (K. Abramam), Теодор Райк (T. Reik), Шандор Радо (S. Rado) и др.

В 1927 г. в журнале «*Imago*», основанном Фрейдом, появляется первая научная статья Фромма «*Der Sabbath*»<sup>3</sup>. Фромм анализирует канонические тексты, посвященные иудейскому празднику «Черной субботы». Молодой ученый дает психоаналитическую интерпретацию противоречий и несоответствий в Библии. По его мнению, библейская концепция труда отражает фундаментальные отношения, которые возникают между человеком и природой. Они могут быть экономическими и символическими. В Библии, полагает Фромм, подавляются те идеи, которые были про-зрачно ясными в старых вавилонских мифах. Надо признать, что сам анализ далек от подлинно исторического рассмотрения проблемы.

Следующая статья Фромма «Психология преступника и наказывающего общества» также выходит в журнале «*Imago*». Фромм разделил все преступления на две категории — рационально-эгоистические (экономические) и иррационально-сексуальные. Проблема состоит не в том, почему люди совершают преступле-

<sup>1</sup> Фромм Э. Психоанализ — наука или партийное направление? // Э. Фромм. Догмат о Христе. М., 1998. С. 123-124.

<sup>2</sup> Фромм Э. Искусство любить // Э. Фромм. Душа человека М., 1992. С. 151.

<sup>3</sup> См.: Fromm E. Der Sabbath // *Imago*. 1927. № XIII; *Hausdorff*. Erich Fromm. N.Y., 1972.

ния, а в том, почему они их не совершают, ведь многие из них находятся в столь сложном экономическом положении, что не могут удовлетворить даже свои вполне нормальные естественные потребности. Общество, по мнению Фромма, навязывает людям определенные стандарты, заставляя их предпочитать бедность нечестности, и только для некоторых структуры Сверх-Я оказываются недостаточно сдерживающими, чтобы уберечь их от асоциальных поступков. У здорового человека бессознательный импульс необычайно рационализирован, а в психологии преступника все лежит ближе к поверхности.

В первых работах Фромма сильно проявляется влияние психоаналитического учения Зигмунда Фрейда. Не совсем обычно для психоанализа обращение к экономической стороне рассматриваемых явлений. Однако соблюдаются дух и буква классического (ортодоксального) психоанализа. Фромм оперирует таким и понятиями, как эдипов комплекс, сублимация, теория детской сексуальности и т.д.

С 1929 г. Фромм начинает посещать лекции в Институте социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, а в 1930 г. становится штатным экзаменатором по психоанализу в этом Институте. Здесь он сотрудничает с Максом Хоркхаймером, Гербертом Маркузе, Теодором Адорно. Эти ученые оказали значительное влияние на формирование философских взглядов Эриха Фромма. Основной задачей Института являлось, по определению М. Хоркхаймера, создание социальной философии как синтеза философской теории и эмпирических наук об обществе и человеке в процессе комплексного системного изучения общества, человека, фактов исторической реальности<sup>1</sup>. Особый интерес Институт проявляет к процессам, затрагивающим большие массы людей. Анализ социума, культуры, исторического развития способствовал социологизации психоанализа Фроммом.

**Психология религии.** Близкое знакомство Фромма с М. Хоркхаймером, Г. Маркузе, В. Райхом повлияло на его увлечение идеями Маркса. Наряду с марксистской философией Фромма привлекала и психология религии. Как результат, в 1930 г. выходит работа «Догмат о Христе». Фромм считал, что религиозные идеи — итог

<sup>1</sup> Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских взглядов Франкфуртской школы. М., 1977. С. 17.

сложного взаимодействия культуры и экономических, социальных структур. В этой работе Фромм выступает как социальный психолог, психоаналитик, занимающийся проблемами истории религии и истории вообще. Историю он рассматривает как объективный процесс, подчеркнута роль социально-экономических факторов. Эти положения противоречат классическому психоанализу.

Фромм подчеркивает методологическое значение психоанализа в психологии. «Одним из существенных достижений психоанализа является то, что он преодолел ложное различие между социальной психологией и индивидуальной психологией<sup>1</sup>. Открытие Фрейда позволило понять психологическое развитие наиболее ранних социальных отношений человека.

Психология группы может быть понята исходя из психологии индивида, а не наоборот. В этом смысле анализ индивидуальной психики совпадает с исследованием психических процессов в социуме, так как устойчивые комплексы индивидуальных реакций человека задают соответствующую реакцию всего коллектива. Общество, социум нельзя рассматривать как коллективного индивида, сумму психологических характеристик его членов. «Социальная психология может делать утверждение лишь в отношении психологических установок, общих для всех; таким образом, ей необходимо знание жизненных ситуаций, общих для всех и характерных для всех»<sup>2</sup>.

Работа «Догмат о Христе» посвящена узкой проблеме социальной психологии, психоистории, вопросу формирования религиозных взглядов людей, статусу взаимоотношений Бога-Отца и Бога-Сына — Иисуса Христа от первых христианских общин до Никейского Собора (IV в.).

Это исследование ставит целью выяснить, в какой степени изменение в определенных религиозных идеях является выражением психического изменения участвующих в нем людей и в какой степени эти изменения обусловлены условиями их жизни... будет сделана попытка понять эти идеи с точки зрения внутреннего мира людей и их образа жизни и показать, что эволюцию учения можно понять только познанием бессознательного, на которое воздействует внешняя реальность и которое определяет содержание сознания<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Фромм Э. Догмат о Христе. М., 1998. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

<sup>3</sup> Там же. С. 20.

Фромм в своей работе полемизирует с Теодором Райком, который незадолго до этого (1927) опубликовал труд «Догма принуждения», где пытался исследовать людей не в реальной жизненной ситуации; он рассматривал массу людей как одно целое, как индивида, интерпретировал идеологии не как произведенные человеком, а реконструировал человека, исходя из идеологии.

Первоначально христианство возникает, по мнению Фромма, как религия беднейших слоев Иерусалима, страдающих от гнета наместников Римской империи и местной знати. Христианские верования — это, полагает Фромм, своеобразная идеологическая компенсация изменений, которые не произошли в обществе. «Чем безнадежнее становилась борьба против Рима на политическом уровне, чем более сдавал свои позиции средний класс и становился все более склонен к компромиссу с Римом, тем решительнее становились низшие классы... движение перемещалось на уровень религиозных фантазий и мессианских идей»<sup>1</sup>. Идея о мессии - Христе, который вознесся на небо и вернется с тем, чтобы покарать неверных, становится все более популярной. Фромм подчеркивает, что «концепция Иисуса, которой придерживались ранние христиане, гласила, что он был человеком, избранным Богом и возвышенным Им как "мессия", а позднее как "Сын Бога"»<sup>2</sup>. Бог избрал за его страдания и наделил своими качествами. В фантазиях людей отражается мечта о том, что человек за какие-то неординарные качества может быть избран и сам будетвести высший суд. Мировоззренческие изменения отражают, по мнению Фромма, не только определенные социально-экономические условия. Также в них воплотилась одна из сторон комплекса Эдипа. «Отличительная черта ранней христологии — это ее усыновительный характер. Вера в то, что человек станет рядом с Богом, была выражением бессознательного чувства враждебности, испытываемого низами к патриархальным верхам и соответственно к Богу-Отцу»<sup>3</sup>.

Изменения социально-экономической ситуации во II в. приводят к переменам и в христианстве. Оно перестает быть исключительно религией бедных. Из общины обездоленных и притесняе-

<sup>1</sup> Фромм Э. Догмат о Христе. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 48.

<sup>3</sup> Там же. С. 53.

мых христианство превращается в важный социальный институт, церковь, приобретает значительное общественное влияние. Изменяются эсхатологические ожидания, составлявшие центр веры. «Вера в безотлагательное установление царства постепенно все больше исчезала... Надежда на реальное, историческое освобождение было замещено верой в уже свершившееся спиритуальное освобождение»<sup>1</sup>. Теологические изменения носили социологический характер, обусловленный изменениями социальной функции христианства. Христианство — государственная религия, а не религия восстаний и мятежей.

Изменения коснулись и догмата о Христе. Они тесно связаны с социально-психологической ситуацией верующих масс. Идея замещения человеком Бога постепенно трансформируется в иную концепцию божественного — в концепцию высшего неприкосненного существа. Импульс ненависти по отношению к Отцу замещается покорной любовью. «...Безнадежно свергать отца, более удобным психологическим выходом было подчиниться ему, любить его и удостаиваться любви от него»<sup>2</sup>. Но сама ненависть от этого не исчезает. Человек направляет существующий как элемент эдипова комплекс импульс ненависти на себя. Э. Фромм отмечает самоуничтожительный характер христианства.

Кроткая сыновья любовь приводит к тому, что Бог-Отец в христианстве постепенно становится все более женственным. «Строгий, могущественный Отец превратился в предоставляющую приют и защиту мать; когда-то мятежный, затем страдающий и пассивный сын превратился в маленького ребенка... появилась божественная фигура Великой Матери и стала доминирующей фигурой средневекового христианства»<sup>3</sup>. Это способствовало становлению культа пресвятой девы Марии. В психоаналитических интерпретациях истории развития религии Фромм опирается во многом на работы своего учителя Шандора Радо, преподававшего в Психоаналитическом институте.

В заключение Фромм делает следующий вывод:

Главное значение веры ранних христиан в страдающего человека, ставшего Богом, заключалось в подразумеваемом желании свергнуть

<sup>1</sup> Фромм Э. Догмат о Христе. С. 60—61.

<sup>2</sup> Там же. С. 66.

<sup>3</sup> Там же. С. 69.

Бога-Отца или его земных представителей. Фигура страдающего Христа возникла из идентификации страдающих масс... Изменение экономической ситуации и социального состава христианской общины вы-доизменяло психологическую позицию верующих. Догмат развивался: представление о человеке, ставшем Богом, превратилось в представление о Боге, ставшем человеком. Отца же не надо свергать; виноваты не правители, а страдающие массы. Агрессия направлена уже не против власти, а против личности самого страдающего...

Методология исследования, раскрывающая внутренние пружины истории, весьма показательна не только для Фромма, но и для всего нарождающегося движения в психоанализе неофрейдизма. Стоит отметить методологический дуализм Фромма. Ученый подходит к объяснению фактов истории как с позиций психоанализа, так и с помощью обращения к причинам социально-экономического порядка. Работу «Догмат о Христе» еще можно отнести к исследованиям классического (ортодоксального) психоанализа, но в ней уже брошены зерна будущего раскола, которые прорастут позже.

**Аналитическая социальная психология Э. Фромма.** Фромм пытается применить психоанализ к философии и социологии, выходя за узкие рамки психоанализа. Прекрасно ориентируясь в философии и психологии, Фромм создает самостоятельное направление — аналитическую социальную психологию, призванную выяснить, в какой мере и каким образом психика человека реагирует на формирование и развитие общества.

В 1929 г. Фромм начал исследования привычек, установок и политического поведения рабочих и служащих Германии. Совместно с Эрнстом Шахтелеем (E. Schachtel) и другими провел исследование в Рейнланде «Характер германских рабочих и служащих в 1929—1930 гг.», которое имело целью выявить вероятность прихода к власти национал-социалистов. Результаты социологической выборки показали, что 10 % опрошенных присущ «авторитарный» характер, 15 % — «демократический», для основного массива характерны смешанные черты. Через все исследование красной нитью проходит мысль, что авторитет устанавливает связи, цементирующие общество. Полевое исследование Фромма послужило эмпирической базой для его теоретических обобщений в со-

<sup>1</sup> Фромм Э. Догмат о Христе. С. 87.

циально-психологической части сборника «Исследование авторитета и семьи» (1936) Института социальных исследований. Это исследование было одной из первых в мире попыток анализа психологии фашизма и первое крупное социально-психологическое исследование<sup>1</sup>.

В статье «Политика и психоанализ» (1931) Фромм пытается выявить глубинные психические связи общих позиций, ориентиров, ценностей социальной группы с экономическими, социальными, культурными и политическими условиями, определяющими ее образ жизни. Классический психоанализ сводит сознание, мышление, чувства, поступки к инстинкту, сексуальному влечению, поэтому необходимо по-новому осмыслить и даже отвергнуть какие-то основные положения учения Фрейда. Этот подход вызвал резкую критику коллег-психоаналитиков. Фромм настаивает на своем подходе, указывая, что Маркс убедительно доказал взаимозависимость «надстройки» от экономических факторов, показал, что общество формирует человека. Поэтому корни патологии человека нужно искать в социально-экономическом и культурном взаимодействии.

Вышедшая в 1932 г. работа Фромма «Методика и функции аналитической социальной психологии (Заметки о психоанализе и историческом материализме)<sup>2</sup>» знаменует его окончательный разрыв с классическим (ортодоксальным) психоанализом. Фромм считает неправомерным распространять выводы, полученные на основе результатов клинических исследований психики душевнобольных, на человечество в целом, объясняя это стремлением ортодоксальных фрейдистов желанием полностью отказаться от исследования динамики социальных структур. Ученый полагает, что можно использовать психоанализ в исследованиях общества, его структур, но при этом необходимо учитывать сложный комплекс экономических, социальных и культурных факторов. Только аналитическая социальная психология может показать, какие либидозные, подсознательные связи, существующие внутри общества, способствуют сплоченности, стабильности общества, а также сделать понятными и ясными отклонения от ожидаемых направлений, перспектив развития.

<sup>1</sup> Функ Р. Эрих Фромм: Страницы документальной биографии. С. 49—50.

<sup>2</sup> См.: Фромм Э. Кризис психоанализа. СПб., 2000. С. 127-151.

Фрейдо-марксизм. Фромм пытается объединить психоанализ с другими теориями, исследующими общество. Такой теорией для него выступает марксизм, несмотря на имеющиеся определенные разногласия. От объединения, по мнению Фромма, выигрывают обе концепции. Марксизму всегда был чужд психологизм. Маркс и Энгельс не смогли объяснить, как материальный базис отражается на внутреннем мире человека. Для этой цели Фромм разрабатывает теорию либидной структуры общества, понимая под ней некое среднее звено, посредством которого экономика осуществляет свое влияние на человеческие интеллектуальные и психические проявления. Экономическое и инстинктивное начала не существуют в отрыве друг от друга. Не бывает «чистых» инстинктов без их удовлетворения, как не существует экономики, которая не опиралась бы в конечном счете на человеческие потребности. В реальной жизни всегда представлен некоторый сплав того и другого, разделить «либидную структуру» общества на ее составляющие возможно только в теоретической абстракции. Можно сказать, что Фромм пытается социологизировать классический психоанализ и психологизировать социологию марксизма.

В психоаналитическом наследии «фрейдо-марксизм» представлен целой группой ученых; в первую очередь это С. Бернфельд, В. Райх, О. Фенишель, М. Хоркхаймер, причем Вильгельм Райх и Отто Фенишель входили в Международную психоаналитическую ассоциацию. Фрейдо-марксизм оказал огромное влияние на психоанализ, во многом предопределив направление его развития<sup>1</sup>.

«Теория материнского права и ее значение для социальной психологии» была впервые опубликована в 1934 г. в журнале «Zeitschrift für Sozialforschung» (Hirschfeld-Leipzig). Здесь Фромм обращается к работе Баховена «Материнское право» (1861) и дает глубокий философский, социально-психологический анализ патриархального и матриархального начал в обществе. Фромм жестко критикует патриархально-авторитарную систему, которая «не в силах выполнить свое назначение», за «ее неспособность предотвратить крупные и разрушительные войны...»<sup>2</sup>. Патриархату про-

<sup>1</sup> Fine R. A History of Psychoanalysis. N.Y., 1979. P. 108.

<sup>2</sup> Фромм Э. Теория материнского права и ее значение для социальной психологии // Э. Фромм. Кризис психоанализа. СПб., 2000. С. 96.

тивостоит матриархат. «Принцип матриархата — принцип всеобщности... Поскольку женщина заботится о своем ребенке, она оказывается способна любить не только себя, но и других людей...»<sup>1</sup> Но вместе с тем Фромм делает вывод: «Чисто матриархальное общество мешает полному развитию индивида, что делает невозможным прогресс в области рационального, в области техники и искусства. Чисто патриархальному обществу нет дела до любви и равенства; его заботят только установленные человеком законы, государство, абстрактные принципы, повиновение... патриархальный и матриархальный принципы образуют синтез, каждый... оказывает влияние друг на друга»<sup>2</sup>.

Приход фашистов к власти в 1933 г. и эмиграция в Соединенные Штаты в 1934 г. оказали сильное влияние на мировоззрение Фромма. Ему как практикующему психоаналитику пришлось переключиться на совершенно новую клиентуру. Именно практика психотерапии в США привела его к выводу о том, что неврозы XX в. невозможно объяснить исключительно биологическими факторами, что влечение и инстинкты — это совершенно недостаточная детерминанта поведения людей в индустриальном обществе.

В 1930-е гг. классический психоанализ получает широкое распространение в США. Следует отметить, что пациенты существенно отличались от тех, с которыми сталкивался Зигмунд Фрейд в Европе в XX в. «В США аналитики с самого начала имели дело прежде всего с кругом деловых людей, практиков, с представителями среднего класса и специалистов-профессионалов и даже с верхушкой рабочего класса и служащих. Умозрительный, в высшей степени эзотерический, отвлеченный и пессимистический характер фрейдизма резко контрастировал с практичностью, оптимизмом и здравым смыслом многочисленных клиентов»<sup>3</sup>. Изменился также характер заболеваний и соответственно их симптомы. Если Фрейд лечил в основном ярко выраженные функциональные расстройства психики и связанные с ними рельефно проявляющиеся двигательные дисфункции и различного рода фобии, то теперь такая клиника становится редкостью. Зато мас-

<sup>1</sup> Фромм Э. Теория материнского права и ее значение для социальной психологии // Э. Фромм. Кризис психоанализа. СПб., 2000. С. 95.

<sup>2</sup> Фромм Э. Значение теории материнского права для современности // Э. Фромм. Кризис психоанализа. СПб., 2000. С. 99.

<sup>3</sup> Уэллс Г. Крах психоанализа (от Фрейда к Фромму). М., 1968. С. 41.

совый характер приобретают невротические расстройства скрытого, латентного свойства, такие, как неопределенное беспокойство, неудобство, ощущение дискомфорта, страха, подавленности. Изменяются социально-экономические условия. Экономическая депрессия 1929 г., увеличение роли образования и профессионального обучения, появление нового феномена — массовой культуры, стандартизация потребностей и многое другое поставили проблему о роли социального в личностной детерминации. Все это затрагивает и психоанализ. Акценты переносятся с бессознательного, инстинктивного Оно на Я и на всесторонний анализ этого Я. Смещение интереса происходит в пользу сознательных механизмов психики, таких, как восприятие, память, другие ментальные способности, связанные с обучением, ориентацией и т.д. Проявлялось это по-разному. Так, Анна Фрейд в Англии и Хайнц Гартман в Германии пытались согласовать новые идеи с постулатами классического психоанализа. В 1936 г. А. Фрейд опубликовала книгу «Эго и механизмы защиты», где рассматривала Я как некую развивающуюся структуру, которая в силу различного рода внешних опасностей вырабатывает особые механизмы защиты. Наряду с сублимацией она называет такие механизмы, как формирование реакции, изоляция, уничтожение, компромисс, смещение и т.д. Адаптационными процессами Я интересовался также и Х. Гартман<sup>1</sup>. Идеи А. Фрейд и Х. Гартмана стали частью классического психоанализа.

Другие изменения в психоанализе связаны с именами Э. Фромма, К. Хорни (эмигрировала из Германии в США в 1932 г.), а также Г.С. Салливана. Они создали социокультурный психоанализ, который принято называть неофрейдизмом. Термин этот довольно неудачен. Сам Э. Фромм был «не в восторге от этого ярлыка». Многие исследователи отмечают, что даже в работах начала 1930-х гг. идеи, высказанные данной группой, гораздо ближе к К. Юнгу или А. Адлеру, чем к самому З. Фрейду. Некоторые западные теоретики склонны считать, что Хорни, Салливан, Фромм могут быть названы скорее «неоадлерианцами», нежели «неофрейдистами» (P. Kline, F. Wittels)<sup>2</sup>. К тому же употребление термина «неофрейдизм» неявно предполагает, что это своеобразное

<sup>1</sup> См. об этом подробнее: Уэллс Г. Крах психоанализа. С. 50-53.

<sup>2</sup> Лейбин В.М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977. С. 183.

продолжение психоанализа, в то время как ситуация на самом деле представляется более сложной. В действительности это скорее постфрейдизм, чем неофрейдизм<sup>1</sup>.

Особый импульс и широкую известность в США в 1930-х гг. неофрейдизм получил во многом благодаря работам К. Хорни и Г.С. Салливана, а также антропологов Р. Бенедикт, Д. Холловела, С. Мак-Кила, психиатров А. Хили, А. Мейера, социологов Д. Долларда, Ф.Б. Карпфа, Х.Д. Лассуэлла. Лейтмотив новых исследований — социокультурная ориентация. Отрицание бисексуальной природы человека, инстинктивной энергии либидо, детских сексуальных фаз, эдипова комплекса, утверждение социальной природы невроза — новое направление исследований, выходящих по многим пунктам за рамки классического психоанализа.

Таким образом, многие идеи Э. Фромма обрели на американском континенте благодатную почву. Первые его статьи в США появились в журнале Г.С. Салливана «Психиатрия» и были выдержаны полностью в духе его европейских работ начала 1930-х гг. В статье «Социальная философия "Терапии волей"»<sup>2</sup> Фромм критикует известного теоретика фрейдизма Отто Ранка, многие идеи которогоозвучны творчеству Хорни. В работе «Эгоизм и себялюбие»<sup>3</sup> Фромм пытается под новым углом взглянуть на известную дилемму эгоизма и альтруизма, предпочтения служения своим интересам или интересам другого.

Сложные взаимоотношения сложились у Фромма с Институтом социальных исследований (М. Хоркхаймер, Ф. Поллак, Т. Адорно). Ученые данного направления пытались превратить учение Фрейда (попытки «биологически» обосновать культуру, нравственное, духовное измерение человеческого существования) в инструмент критики культуры в духе Ф. Ницше, объединить автора «По ту сторону принципа удовольствия» с автором «По ту сторону добра и зла», искусственно создавая пропасть между «глубинной психологией» и культурой<sup>4</sup>. Э. Фромм же рассматривает взаимовлияние культуры и психологии. В центре кри-

<sup>1</sup> См.: *Brown J. Freud and the Post-Freudians*. Baltimor, 1961.

<sup>2</sup> *Fromm E. The Social Philosophy of «Will Therapy» // Psychiatry*. 1939. № 2.

<sup>3</sup> *Fromm E. Selfishness and Self-Love // Psychiatry*. 1939. № 11.

<sup>4</sup> Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских взглядов Франкфуртской школы (Критические очерки). М., 1977. С. 127.

тики культуры у Э. Фромма стоит технократическая цивилизация, опутавшая мир сетью ложных ценностей и представлений. Он призывает не к отрицанию ценностей, которые якобы скрывают под собой подлинного, природного человека, а к утверждению высших ценностей, поскольку именно они и сделают из примитивного природного человека развитую гуманную личность.

Представителем Франкфуртской школы Эриха Фромма можно считать лишь потому, что он стоял у истоков достаточно мощного интеллектуального импульса. В 1939 г. он покидает Институт социальных исследований<sup>1</sup>.

В 1941 г. в США выходит первая значительная работа Фромма «Escape from Freedom», которую можно отнести к фрейдо-марксистскому этапу его философской эволюции, хотя, конечно, границы между неофрейдистским и фрейдо-марксистским этапами философских исканий Фромма весьма условны.

В русском переводе название книги звучит как «Бегство от свободы». Но перевод английского термина «escape» нуждается все же в некоторых уточнениях. В понимании Фромма escape — это скорее не бегство, а избегание, игра в прятки. Человек вроде бы искренне стремится к свободе, но смысл его действительного неосознанного поведения состоит как раз в том, чтобы скрыться, ускользнуть от нее.

В своей работе Фромм дает исторический анализ условий существования человека и их изменений — с конца Средневековья (конец XV в.) до современного ему этапа. Исторический процесс — это прогресс индивидуации, освобождение человека от власти природы, рода, традиционного общества, обретение свободы, независимости и права самостоятельно принимать решение. Толчок развитию индивидуации дало рождение сознания, разделение сознательного и бессознательного. Человек ощутил страх смерти, понял свою уязвимость и ограниченность. Каждый шаг по пути свободы рождает чувство страха, покинутости, бессилия. «Усиление индивидуации означает усиление изоляции, неуверенности, а следовательно, становится все более сомнительным место человека в мире и смысл его жизни»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Knapp CP. Erich Fromm. Berlin, 1982. P. 92.

<sup>2</sup> Фромм Э. Бегство от свободы//Э. Фромм. Догмат о Христе. М., 1998. С. 208.

Еще в средние века человек чувствовал себя защищенным. Социальная иерархия, религия создавали четкую систему ориентации. «В то время не существовало индивидуализма в современном смысле неограниченного выбора путей... зато было достаточно много проявлений конкретного индивидуализма в конкретной жизни». Община, цех защищали отдельную личность. Церковь давала морально-нравственные координаты оценок. «Средневековое общество было структурировано и давало человеку ощущение уверенности... — держало его в оковах. Однако эти оковы имели совсем не тот характер, какой присущ авторитаризму и угнетению последующих веков»<sup>2</sup>.

Серьезными социально-экономическими изменениями — ростом городов и развитием капитализма отмечены XV—XVI вв. Человек отрывается от земли, общины, церковного прихода. Реформация, учения Лютера и Кальвина рождают новую концепцию свободы. Философский рационализм, гуманизм способствовали осознанию индивидуальной свободы. Активность человека приобретает принудительный характер: индивид должен быть деятелен, чтобы побороть свое чувство сомнения и бессилия. Это попытка избавиться от тревоги.

Фромм проводит параллель между Реформацией и нацизмом. Социальный и духовный кризис, крушение старых ценностей и традиций, страх и неуверенность заставляют людей искать мифы, идеологии, лидеров, которые смогли бы стать основой социальной солидарности и веры в будущее.

В исследовании Э. Фромм говорит о значимости открытий З. Фрейда, которые составляют целую эпоху в психологии как науке, и отмечает неоправданно узкую интерпретацию данных его открытий. Ученый акцентирует внимание на недостаточности и ограниченности фактора сексуальности, указывает на односторонность взгляда на развитие культуры как результат сублимации. Существует множество других вытеснений, которые не учтены в психоанализе, полагает Фромм<sup>3</sup>. Фрейд рассматривает человека самодостаточно, а межличностное общение считает лишь способом удовлетворения внутренней биологической потребности, челове-

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 213.

<sup>2</sup> Там же. С. 213.

<sup>3</sup> Там же. С. 188-189.

ческая природа статична, Сверх-Я функционирует только как подавляющее начало. Но психологическая теория должна учитывать социальные и культурные изменения в развитии цивилизации.

Фромм утверждает, что следует опасаться не только крайности биологического детерминизма, но и крайности социологического релятивизма, в котором человек не более чем кукла, которой управляют социальные обстоятельства. Он отвергает биосубстанциализм Фрейда, рассматривающего человеческое как неизменную сумму инстинктивных желаний.

Человеку присущи такие желания, как голод, жажда, потребность во сне и т.д. Когда неудовлетворенность этих желаний переходит определенную грань, то они становятся всепоглощающими и начинают диктовать свою волю. Вторую составляющую человеческой природы, согласно Фромму, можно было бы назвать социально ориентированной: «необходимость соотнесения с внешним миром, желание избежать одиночества». Обращаясь к проблеме «природы человека», Фромм начинает разрабатывать концепцию социального характера, который согласно Фромму, представляет собой определенное передаточное звено между экономическим базисом и изначальной психофизиологической природой человека.

Посредством социального характера биологическое наследственное вступает во взаимодействие с социально-историческими условиями.

Некоторые исследователи считают работу «Бегство от свободы» очень характерной для фрейдо-марксистского этапа философской эволюции Фромма<sup>1</sup>. Безусловно, работа фиксирует значимые тенденции в философском развитии Фромма и в эволюции всего психоанализа в целом. Но вместе с тем идеи, «аналитической социальной психологии» весьма далеки от классического психоанализа; исторический анализ методологически отличается от марксизма.

Но марксизм оказал существенное влияние на творчество Фромма. Он посвятил творчеству Карла Маркса несколько поздних работ - «Концепция Человека у Маркса» (1961), «Из плена иллюзий» (1962), доклад на симпозиуме о влиянии К. Маркса на современную науку «Вклад Маркса в познание Человека» (Па-

<sup>1</sup> Эрёш Л. Очерк концепции Э. Фромма// Вопросы философии. 1970. № 6. С. 86.

риж, 1968). Фромм считает, что современные исследования и интерпретации творчества Маркса «искажили реальную картину того, каким представлялся человек Марксу, и помешали осмыслить вклад Маркса в психологию»<sup>1</sup>.

В работе «Вклад Маркса в познание Человека» Фромм утверждает, что динамическую психологию впервые изложил в своих произведениях Маркс, при этом его концепция в некотором отношении более предпочтительна, чем концепция З. Фрейда. Понимание Марксом человеческой природы, пишет Фромм, противостоит всякому бихевиористскому представлению, т.е. показывает человека как существо деятельное, влекомое страстями и стремлениями, которые сам человек может не сознавать. Главное преимущество динамической психологии Маркса перед психологией Фрейда, которая также является динамической, он выразил следующим образом: «Динамическая психология Маркса основана на первичности соотнесенности человека с миром, с другим человеком, с природой, в противоположность теории Фрейда, которая основана на представлении о человеке как обособленном *homme machine*»<sup>2</sup>.

Фромм считает, что разделение у Маркса влечений, потребностей Человека на постоянные и относительные — идея, наиболее плодотворная для психологии. «Постоянные влечения существуют при всех условиях и могут изменены социальными условиями только в том, что касается их формы и направленности; относительные влечения обязаны своим появлением лишь определенному типу социальной организации... Постоянные влечения — это секс, голод, инстинкт самосохранения». Относительные же «не являются неотъемлемой частью человеческой природы, а обязаны своим появлением определенным социальным структурам... условиям производства и системам коммуникаций»<sup>3</sup>.

В этом отношении Маркс заложил основы динамической психологии. В последующем концепция социального характера Фромма базировалась именно на данных взглядах Маркса.

Фромм излагает свою интерпретацию учения Маркса о человеке, обращая особое внимание на проблему природы побужде-

<sup>1</sup> Фромм Э. Вклад Маркса в познание Человека // Кризис психоанализа. СПб., 2000. С. 56.

<sup>2</sup> Там же. С. 59.

<sup>3</sup> Там же.

ний, которые приводят человека в движение. Ключевым служит высказывание Маркса: «Страсть — это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека». Побуждение здесь, пишет Фромм, не есть внутренняя потребность, вызванная химическими процессами, как считал Фрейд, но сама способность человека, или сущностная сила, наделенная свойством стремиться к объекту, с которым она может быть связана. «Динамизм человеческой природы коренится прежде всего в этой потребности человека применять свои способности по отношению к миру, а не в необходимости использовать мир как средство удовлетворения своих физических нужд»<sup>2</sup>.

Маркс говорит: «Поскольку у меня есть глаза, я испытываю потребность видеть; поскольку у меня есть уши, я испытываю потребность слышать; поскольку у меня есть мозг, я испытываю потребность мыслить; поскольку у меня есть сердце, я испытываю потребность чувствовать; поскольку я человек, я испытываю потребность в другом человеке и окружающем мире». Эти способности человека Маркс называет природными силами, или жизненными силами, которые существуют в человеке в виде «задатков и способностей, в виде влечений»<sup>3</sup>.

Человеческие стремления, делает вывод Фромм, являются выражением фундаментальной и специфически человеческой потребности быть связанным с человеком и природой и утверждать себя в этой связи. Эта потребность может быть также определена как потребность в самоосуществлении, развертывании в себе природных сил. «Потребность человека в самоосуществлении лежит в основе специфически человеческого динамизма»<sup>4</sup>. Чем более богат человек способностями, тем больше он нуждается в том, чтобы осуществить всю полноту своих возможностей.

Подобное понимание природы потребностей человека, продолжает Фромм, проявляется у Маркса в различении животной и человеческой стороны в неизменных потребностях, таких, как голод, жажда, секс... Если брать эти потребности вне прочей человеческой

<sup>1</sup> Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 91.

<sup>2</sup> Фромм Э. Вклад Маркса в познание Человека. С. 60.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 г. С. 163.

<sup>4</sup> Фромм Э. Вклад Маркса в познание Человека. С. 61.

деятельности и превращать их в самодостаточные цели, то они носят животный характер. Будучи включенными в человеческие отношения к миру, эти стремления выражают человеческую сущность. Этим активным выражением человеческих стремлений является деятельность (в ранних работах Маркса — самодеятельность). Свободная сознательная деятельность человека, подчиненная не животным потребностям, а необходимости реализовать свои сущностные силы, составляет, по Марксу, родовую характеристику человека<sup>1</sup>. Еще одну идею Маркса подчеркивает Фромм — различие подлинных и мнимых человеческих потребностей. Мнимые потребности вызваны к жизни интересами производства: «Каждый человек старается пробудить в другом какую-нибудь новую потребность, чтобы вынудить его принести новую жертву, поставить его в новую зависимость и толкнуть к новому виду наслаждения... Каждый стремится вызвать к жизни какую-нибудь чуждую сущностную силу, господствующую над другим человеком, чтобы найти в этом удовлетворение собственной своекорыстной потребности... Вместе с тем человек становится все беднее как человек...»<sup>2</sup>

Все эти представления Маркса о человеческой природе, считает Фромм, явились важным открытием, которое, однако, заметили немногие. Фромм утверждает, что философия самореализации личности как вполне гуманистическая философия оказала на него значительное влияние, тем более что идеи Маркса во многом сходны с идеями ветхозаветных пророков, И. Гёте, И. Экхарта, Д. Судзуки, которые повлияли на жизнь и творчество Фромма, по его собственному признанию<sup>3</sup>.

Итак, философское развитие Эриха Фромма - довольно сложный процесс. Сформировавшись как психоаналитик, ученик все больше внимания уделяет анализу роли социального воздействия на формирование личности. Это противоречит ортодоксальному фрейдизму. При этом основной акцент делается на проблемы индивидуальной и социальной психологии.

Следующим значимым философским течением был экзистенциализм. Именно через обращение к экзистенциализму Фромм пытается понять «человеческую природу».

<sup>1</sup> Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 г. С. 93.

<sup>2</sup> Там же. С. 128-129.

<sup>3</sup> Фромм Э. Во имя жизни // Психоанализ и этика. М., 1993. С. 368-369, 371.

## ГЛАВА 2 ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ

Проблема сущности человека является одной из главных проблем самых различных наук — философии, социологии, психологии, этики, эстетики и др. На протяжении многих тысячелетий человек пытался раскрыть тайну своего Я. В различные исторические времена проблема человека ставилась и решалась по-разному, поскольку в ходе исторического развития, с изменением социальных условий жизни постепенно изменялся и сам человек.

Учение Эриха Фромма о «природе человека» занимает центральное место в творчестве ученого и опирается на богатое философское наследие. Проблему природы человеческого Э. Фромм пытается рассматривать под новым углом зрения, оценивает историко-философскую традицию ее решения.

Среди философов, видевших в человеческой природе ключ к проблемам культуры, Фромм называет Аристотеля, Б. Спинозу, Л. Фейербаха. Спиноза был первым среди философов Нового времени, который выводил нравственные нормы из природы человека.

В XIX в. господствовала позитивистская парадигма. Ученые-позитивисты стремились исключить человека как субъективный фактор из гуманитарных наук. В XX в. гуманитарная наука отходит от принципов социально-экономического детерминизма. Не в системе социально-экономических координат, а в самом человеке, в особенностях его жизненной, экзистенциальной ситуации — ключ к пониманию истории цивилизации, современного кризиса культуры и к определению путей выхода из него. Философская традиция XX в. определяет Человека через способ существования. Это — впечатляющее открытие философии XX в., рожденное экзистенциальной философией.

Фромм подчеркивает, что к понятию «экзистенциального» он пришел независимо от философии существования, в ходе развертывания вполне самостоятельного подхода к феномену человека.

### § 2.1. Эрих Фромм о природе человека

Фромм считает, что современная гуманитарная наука должна ориентироваться на духовно-этические, культурные, а не на биологические, социальные и экономические факты человеческой природы. Центром личности являются экзи-

стенциальные ценности — свобода, разум, ответственность, любовь, забота, надежда и вера.

Антропологическая парадигма XX в. включает несколько составляющих. Человек как «символическое животное» — открытие Э. Кассирера. Человек выстраивает между собой и миром символическую среду, перемещает центр своего бытия в символическую сферу. Ни одно существо в мире не делает этого. В творчестве М. Шелера человек предстает как «незавершенное, открытое», эксцентрическое существо. Человек слабо укоренен в природе, биологически, физиологически не совершенен. Осознавая это, он постоянно пытается восполнить свою ущербность с помощью культуры, творчества, мыслительной деятельности.

Заслуга Фромма в том, что он показал стихийность, естественность, непредсказуемость поведения человека. Заданность, детерминированность — принципы, с помощью которых невозможно понять человека. В центре бытия человека — свобода. В человеке скрыты созидательные и разрушительные стремления. Человек постоянно меняется. Человеческое бытие свободно. Человек — не то, что он есть, а то, чем он может стать. Сквозь призму биологического и социального природу человека не объяснить. Человека можно понять только через способ его существования, т.е. экзистенциально. Натуралистическое понимание человека Фрейдом и социологическое Марксом в полной мере не раскрывает природу человека. Человек — это разнообразие страстей и стремлений, душевных переживаний.

В работе «Революция надежды» Фромм рассматривает атрибутивный подход в истории философии, когда человек определялся с помощью универсальных характеристик, метафизического «нечто»: «человек как животное, которое может производить» (*homo faber*), «человек как животное, производящее символы» (Э. Кассирер), «человек играющий» (*homo ludens*), «человек надеющийся» (*homo esperans*). Формула «человек как разумное существо» (*homo sapiens*) казалась бесспорной до открытий глубинной психологии, внутренней человеческой иррациональности, которую Фрейд сделал предметом эмпирического анализа. Фромм не оспаривает формулу «человек как социальное существо», но считает ее слишком общей, чтобы с достаточной точностью охарактеризовать природу человека. Фромм расширяет данное определение, придавая ему психоаналитическую направленность: чело-

век — это социальное животное, подавляющее свой сексуальный инстинкт и развивающее культуру на основе вытеснения энергии либидо.

В целом можно сказать, что почти каждая философская школа, то или иное направление в истории социологии и психологии пытались определить формулу Человека. Фромма не устраивают данные определения. «Они подчеркивают лишь некоторые элементы человеческого бытия, не пытаясь дать более полного и систематического ответа<sup>1</sup>. Каждой характеристике может быть найдена противоположность: рациональности может быть противопоставлена иррациональность, разуму — бессознательное, трудулюбию — паразитизм и т.д. «Все эти проявления человеческой природы не отвечают на вопрос, что же такое быть человеком. Они лишь отвечают на вопрос, насколько мы можем различаться, будучи людьми. Если мы хотим знать, что значит быть человеком, надо быть готовым к тому, чтобы искать ответ не в области многообразных человеческих возможностей, а в сфере самих условий человеческого существования...»<sup>2</sup> Их невозможно постичь метафизически, только диалектически, комплексным и системным анализом данных различных наук.

Очевидно, что бесполезно и неоправданно искать универсальную, общую для всех людей, на все времена характеристику. Поиски детерминант человеческой природы бесплодны. Наиболее стабильные характеристики человеческого — его морфологические признаки, органическая структура — не могут служить основой исторического бытия или основой человеческой психики.

Природа человека — разнообразна, включает в себя всевозможные существенные атрибуты человеческого. «Природа или сущность человека не является такой специфической субстанцией, как добро или зло, а является противоречием, которое заложено в условиях самого человеческого существования», — пишет Эрих Фромм<sup>3</sup>.

В работе «Бегство от свободы» потребности, стремление к колективности, непереносимость одиночества провозглашались в виде основы человеческого естества. Подобные рассуждения

<sup>1</sup> Фромм Э. Революция надежды // Психоанализ и этика. М., 1998. С. 352.

<sup>2</sup> Там же. С. 353.

<sup>3</sup> Фромм Э. Душа Человека. М., 1992. С. 87.

означают фактический разрыв не только с фрейдизмом, но и критическое переосмысление всей «фрейдо-марксистской» антропологии. Поиски субстанциональной человеческой природы ни к чему не привели, и Фромм переходит во многом на позиции экзистенциализма. Человеческое рассматривается в терминах определенных условий существования. Здесь взгляды Фромма перекликаются с классиками экзистенциализма.

Ж.П. Сартр в свое время писал: «...хотя невозможно найти в каждом человеке некоторую универсальную сущность, которая оказалась бы человеческой природой, и тем не менее существуют универсальные человеческие условия».

Было бы ошибочно считать, что развитие социально-философских взглядов Фромма шло по пути переложения на психоаналитический лад экзистенциалистских идей (преимущественно французской традиции). В своих работах Фромм не просто продолжает экзистенциальные темы, а активно перерабатывает, творчески осмысливает экзистенциалистское наследие, использует его в проблемном контексте, который вовсе не имели в виду сами создатели философии существования<sup>1</sup>.

В середине 1950-х гг. Фромм приходит к экзистенциалистской идее человеческой ситуации. Однако в отличие от других теорий экзистенциализма взгляды Фромма более жизненны. Стремясь вскрыть истинные мотивы человеческих поступков, он избегает сложных онтологических построений. Поиск скрытых пружин психического приводит его к идее «базовых» условий человеческого существования. Фромм проводит сложный синтез социальной антропологии, социокультурного психоанализа и экзистенциалистской философии, ориентируясь при этом на решение сложных психологических проблем.

У Фромма человек — это космос неповторимого, незаместимого, это мир страстей.

Концепция «природы человека» Эриха Фромма носит бытийный, онтологический характер. Главное противоречие человеческого бытия, по Фромму, в том, что человек — существо, которое не имеет своей ниши; человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Инстинктивное начало отказывается вы-

<sup>1</sup> Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм и Франкфуртская школа // Вопросы философии. 1975. №4. С. 68.

поднять роль регулятора поведения. Человек властвует над природой и в то же время является ее частью. Все в человеке двойственno, двусмысленно, все ускользает от окончательных определений. Каждый конкретный индивид заново читает книгу Жизни и открывает истину своего бытия.

Человек необычен не в качестве особой формы жизни, а в своем особом, эксцентрическом способе бытия. Именно с осмысления форм человеческого бытия начинается философская антропология, подлинная наука о Человеке, считает Фромм. Человек, постоянно постигая глубочайшую драму своего бытия, раскрывает собственную субъективность. Человека вообще невозможно объяснить в терминах натуралистического мышления или исследовать эмпирическими методами. Невозможно наблюдать человеческую природу как таковую. Однако специфические ее проявления можно зафиксировать в конкретных ситуациях.

## § 2.2. Человеческая ситуация

Понятие «человеческая ситуация» является одним из исходных в социальной антропологии Фромма, и анализ этого понятия открывает путь к пониманию и уяснению ее сущности.

Именно с анализа «человеческой ситуации» начинает излагать Фромм проблему человеческой природы. С его точки зрения, генетической предпосылкой появления человека был возникший на определенной стадии эволюции природы процесс ослабления биологической приспособляемости животного к окружающей среде. Факт появления человека, по его мнению, является следствием негативного процесса естественной эволюции. Чем менее совершенным становится биологический аппарат инстинктивного приспособления животного к миру, тем более развиваются его мозг и способность к мышлению, к сознательной ориентации в мире.

По мнению Фромма, эволюционное учение Ч. Дарвина — серьезный вклад в изучение понятия «человеческая природа»; оно позволило описать специфическую природу человека с позиций анатомии, нейрофизиологии и психологии. Представителями

эволюционного направления Фромм помимо Ч. Дарвина считает К. Маркса, Р. Бурке, Т. де Шардена и себя.

На сегодняшний момент, благодаря развитию биологии, мы имеем общепризнанное определение человека как биологического вида (особое строение тела, структура мозга и др.).

С биологической точки зрения, человек — это особый вид животного. Как всякое животное, он обладает определенным набором витальных потребностей, обусловленных его физиологической организацией, а именно: потребность в пище, питье, сне, потребность в продолжении рода.

«Жизнь животного... "проживается" по биологическим законам природы; оно остается частью природы и никогда не выходит за ее пределы... Животное существует в гармонии с природой... природа обеспечивает животное всем необходимым для преодоления обстоятельств, с которыми ему приходится сталкиваться...»<sup>1</sup>.

Однако человек отличается от всех других животных. «Первый признак, отличающий человеческое существование от животного... недостаточность инстинктивистской регуляции в процессах адаптации к окружающему миру»<sup>2</sup>.

Человек как особый вид появляется на пересечении фундаментальных эволюционных процессов — процесса постоянного уменьшения роли инстинктивной детерминации поведения и процесса увеличения объема мозга, особенно коры головного мозга.

При всем многообразии взглядов на инстинкты, пишет Фромм, большинство исследователей разделяют мнение о том, что чем выше уровень развития живого существа, тем меньшую роль в его жизни играют жесткие филогенетически запрограммированные модели поведения. «Чем менее совершенна и устойчива инстинктивистская организация животных, тем более развивается их мозг... Происхождение человека... можно связать с тем моментом в процессе эволюции, где адаптация с помощью инстинктов достигла минимального уровня»<sup>3</sup>. У вида «человек» инстинктивная детерминация находится на самой низшей отметке.

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество// Мужчина и женщина. М., 1998. С. 146—147.

<sup>2</sup> Фромм Э. Человек для самого себя // Психоанализ и этика. М., 1998. С. 59.

<sup>3</sup> Там же. С. 60.

В определенный момент эволюции животных произошел уникальный прорыв, сравнимый с возникновением материи, с рождением жизни... когда в ходе эволюции действие перестало определяться преимущественно инстинктом... перестало быть закрепленным наследственно передаваемыми механизмами. Когда животное возвысилось над природой и, преодолевая чисто пассивную роль «твари», стало (с точки зрения биологии) самым беспомощным животным, — произошло рождение человека<sup>1</sup>.

«Человек — самое беспомощное животное из животных, но именно эта его биологическая беспомощность — основа его силы, главная причина развития его специфических человеческих качеств»<sup>2</sup>. Всеобщая, единственная для всех людей любых времен проблема человеческого существования, в которой концентрируются все исторически конкретные проблемы, выводится Фроммом из естественных условий человеческой эволюции. «Проблему выдвигает, — утверждает он, — сам факт рождения человека»<sup>3</sup>.

Другое важное направление эволюционного развития — рост объема мозга, особенно неокортикса (коры головного мозга). Увеличившаяся кора головного мозга — основа сознания, воображения, речи, символов, которые отличают человеческое существование. «Самосознание, разум и воображение разрушили "гармонию", свойственную животному существованию»<sup>4</sup>.

Эти две тенденции эволюционного развития обусловили появление человека, которого Фромм определяет как «примата, который начинает свое развитие в тот момент эволюции, когда инстинктивная детерминация становится минимальной, а развитие мозга достигает максимального уровня». С биологической точки зрения это совершенно новый феномен<sup>5</sup>.

Таким образом, с самого начала своего развития человек в не значительной мере определялся инстинктивными программами, представляя собой самое беспомощное с биологической точки зрения существо. У него нет безошибочного «знания», которое

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество//Мужчина и женщина. М.,1998. С. 147.

<sup>2</sup> Фромм Э. Человек для самого себя. С. 60.

<sup>3</sup> Fromm E. Psychoanalysis and Zen Buddhism // Zen Buddhism and Psychoanalysis. N.Y.,1960. P. 87.

<sup>4</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 147.

<sup>5</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 194—195.

определяет поведение животного, он сам должен принимать решения. Человек сталкивается с необходимостью выбора, и в каждом решении есть риск неудачи. Человек — «единственное животное, считающее собственное существование проблемой, которую ему надо решить и от которой не уйти»<sup>1</sup>.

В какой-то степени развитость мозга (и связанный с этим разум) компенсирует недостаток инстинктивного начала. Принимая решения, человек руководствуется разумом. Однако, пишет Фромм, разум — это инструмент еще недостаточно развитый и не-надежный, подверженный влиянию страстей и влечений, перед которыми человек не может устоять. «Разум — и благо, и проклятие одновременно»<sup>2</sup>.

Определяя особенности человеческой ситуации, Фромм противопоставляет ей условия жизнедеятельности животного. Хотя животные ведут жестокую борьбу за выживание, они живут в гармонии с природой. Действия животного в той или иной ситуации задаются механизмом наследственных инстинктов. У животного отсутствует самосознание, его не мучают вопросы о смысле жизни, правде, доброе и зле, справедливости. Бытие животного всегда тождественно природе и никогда не трансцендентно ей.

Человек никогда не освободится от двойственности своего существования: он не может освободиться ни от своего тела, ни от души. В отличие от инстинкта разум не является жестко детерминированным механизмом, он базируется на иных принципах, чем изначально предопределенные инстинктивные реакции, рациональное поведение может изменяться, гибко следовать за изменением ситуации. Но разум рождает противоречия, которые имеют и отрицательную сторону. «Самосознание, разум и воображение разрушали "гармонию", свойственную животному существованию. Их появление превратило человека в аномалию, причуду мироздания. Человек — часть природы, он подчинен ее физическим законам и не может изменить их, но тем не менее он выше остальной природы»<sup>3</sup>. Человек является частью целого и в то же время отделен от него. Природа — дом человека. Но обладание самосознанием делает его бездомным. Брошенный в случайное вре-

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 148.

<sup>2</sup> Фромм Э. Человек для самого себя. С. 61.

<sup>3</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 147.

мя и в случайное место в этот мир, он выталкивается из него опять же случайно. «Обладая самосознанием, он осознает собственное бессилие и ограниченность своего существования. Он предвидит собственный конец — смерть»<sup>1</sup>.

Образ человеческой ситуации повторяется у Фромма из книги в книгу. Человек осознает свою конечность — это отличает его от животного, но в то же время он остается частью природы. Проблема в том, что сознание, отделяющее человека от остальной природы, выступает элементом физического существования человека, включено в процесс жизни. Фромм как философ привычно отделяет сознание от природы, рассматривая его в качестве внеприродного феномена. Фромм как психолог рассматривает сознание, самосознание, предвидение в качестве реального механизма выживания.

Проблема таких внутренних детерминант поведения, как установка, мотив, ожидание, образ, была в центре исследований фрейдистской и гештальтистской школ в психологии в 1930—1940-х гг. и возникшего под их влиянием операционизма Э. Толмена и К. Халла (1930—1950-е гг., США). Толмен на основании многочисленных экспериментов на крысах пришел к выводу, что поведение животных регулируется центральными детерминантами, в число которых он включил систему потребностей, систему мотивов (предпочтение одного объекта перед другим) и ситуацию, в которой совершается действие<sup>2</sup>.

С появлением разума в существовании человека появляется противоречие, толкающее человека к поиску путей его преодоления. Динамизм человеческой истории связан именно с наличием разума и вызванным им к жизни противоречием, которое побуждает человека создавать новый мир вокруг себя взамен утраченной гармонии с природой, мир, в котором человек чувствовал бы себя как дома. Иными словами, сознание служит посредником, орудием связи человека с миром. Но каждая следующая достигнутая им ступень развития оставляет человека неудовлетворенным, он ищет все новые и новые решения. Это принудительное развитие вызвано стремлением преодолеть свою внутреннюю раздвоенность и вызванное ею напряжение и обрести относительное равновесие.

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 147.

<sup>2</sup> Ярошевский Б.Г. История психологии М., 1985. С. 386—396.

Таким образом, динамика общественного развития в значительной степени основана на динамике человеческой природы, которая подчинена определенным законам.

Несмотря на то, что фиксированной «человеческой природы» не существует, пишет Фромм, «мы не можем рассматривать человеческую натуру как нечто беспредельно пластичное; как нечто готовое приспособиться к любым условиям без развития своей психической изменчивости. Хотя натура человека является продуктом исторической эволюции, она включает в себя и определенные наследственные механизмы, имеет определенные законы; психология должна эти механизмы и законы раскрыть»<sup>1</sup>.

Для объяснения понятий психических механизмов и законов, Фромм вводит понятия статической и динамической адаптации<sup>2</sup>. *Статическая адаптация* не приводит к изменению характера (появлению каких-то новых стремлений), а порождает новые обычай и привычки. Например, китаец, приехав в Америку, ест уже при помощи вилки и ножа, а не палочек, но это ничего не меняет в его личности.

*Динамическая адаптация* — такое приспособление индивида к внешним условиям, которое порождает новые стремления, новые черты его личности. Например, у послушного ребенка, который боится отца и не решается ему противоречить, может возникнуть враждебное чувство к отцу или бунт против жизни вообще.

Развитие индивида у Фромма — это всегда появление каких-то новых стремлений или потребностей, т.е. динамическая адаптация.

Для потребностей неизменных, обусловленных физиологической организацией человека (голод, жажда, сон...), существует порог, за которым их неудовлетворение становится непереносимым. Данные потребности Фромм объединяет в единую *потребность самосохранения*. Это такая часть природы человека, которая требует удовлетворения при любых условиях и поэтому является первичным мотивом человеческого поведения<sup>3</sup>.

Физиологические потребности — не единственные императивные потребности человека. Еще одна, столь же непреодолимая

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 22—23.

<sup>2</sup> Там же. С. 23.

<sup>3</sup> Там же. С. 24-25.

потребность, составляющая сущность человеческого бытия, — это потребность в связи с окружающим миром, потребность избежать одиночества.

Человек не может жить без сотрудничества с другими. Необходимость в помощи особенно ощущается в раннем детстве. Кроме того, обладая самосознанием и сознавая свою отдельность, свою смертность, беззащитность перед старостью и болезнями, человек чувствует свою незначительность по сравнению с остальным миром. «Человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая направляла бы его жизнь и придавала ей смысл; в противном случае его переполняют сомнения, которые в конечном счете парализуют его способность действовать, а значит, и жить»<sup>1</sup>.

Потребность в самосохранении и потребность в связи с миром Фромм определяет как первичные и неизбежные мотивы человеческого поведения уже в работе «Бегство от свободы». В более поздних работах потребность в связи с окружающим миром конкретизируется в различных наборах экзистенциальных потребностей.

Полагая положение человека в природе противоречивым в силу появления разума, Фромм анализирует противоречия человеческого существования. Если эти противоречия (как общественного бытия, так и индивидуального) имеют исторический характер, тогда они преходящи и могут быть преодолены человеком. Таким, например, является наблюдаемое ныне противоречие между изобилием технических благ и невозможностью использовать их исключительно в мирных целях.

Другую группу составляют экзистенциальные противоречия, само название которых указывает на их укорененность в экзистенции — существовании человека как человека. Они не могут быть устранины из жизни человека. Более того, они составляют саму сущность или специфику человеческого бытия. В принципе сущность человеческого существования может быть определена как противоречие<sup>2</sup>.

Но в конечном счете все противоречия сводятся к «основной биологической дилемме между инстинктами, которых человеку недостает, и самосознанием, которого бывает в избытке»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 28.

<sup>2</sup> Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 84.

<sup>3</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 196.

Для Фромма важно, что эти противоречия вызывают напряженность в психике индивида, составляя источник его активности и являясь основой мотивации поведения. Понимание динамики человеческого поведения через принцип разрядки мотивационного напряжения характерно для многих психологических школ, в том числе психоанализа Фрейда<sup>1</sup>. Очевидно, что Фромм также придерживается этой точки зрения, рассматривая поведение через разрядку напряжения. Однако его понимание данного вопроса отлично от понимания Фрейда. Для Фрейда человек представляет собой замкнутую систему, поэтому мотивы его поведения, полагает Фрейд, детерминированы химико-физическими процессами в организме, которые стремятся поддержать психологическую энергию в организме на оптимальном уровне. Для Фромма человек включен в сложные связи с другими людьми и миром вообще, вследствие чего мотивы поведения возникают скорее в психологическом поле межличностных отношений. Иначе говоря, энергия мотива не замкнута в пределах организма. Здесь наблюдается переход от биологических потребностей организма к собственно психологической мотивации, которая основана на отношениях между людьми (намерение может создаваться как самим человеком, так и другими людьми)<sup>2</sup>. Подобные представления были развиты Куртом Левином в теории «поля», работы которого публиковались в 1930—1940-х гг. в США<sup>3</sup>.

Человек — это двойственная реальность. Природа обременяет человека, требует удовлетворения своих естественных, чисто физиологических потребностей. Но в отличие от животного, горизонт жизненных интересов которого полностью исчерпывается подобными потребностями, для человека их удовлетворение является не более чем предпосылкой существования. Наиболее сильные страсти, считает Фромм, не те, которые коренятся в теле человека, а те, которые вытекают из других особенностей его существования. Поэтому индивид должен определить собственное отношение к жизни, должен самостоятельно прожить жизнь в отличие от животного, которое пассивно ведомо обстоятельствами.

<sup>1</sup> Ярошевский М.Г. История психологии. М., 1985. С. 422.

<sup>2</sup> Фромм Э. Вклад Маркса в познание человека // Психоанализ и этика. М., 1993. С. 346-347.

<sup>3</sup> Ярошевский М.Г. История психологии. С. 419—424.

«Человеческую жизнь нельзя прожить путем простого повторения образцов поведения, свойственных виду; человек должен жить сам. Он единственное животное... считающее собственное существование проблемой, которую ему надо решить и от которой не уйти»<sup>1</sup>.

С помощью самосознания человек глядит на мир со стороны, видя себя в нем как некую «отделенность», отличность от природы и других людей. Такое положение неизбежно порождает у человека ощущение непереносимого одиночества, потерянности, беспомощности, поскольку масштабы его конечного бытия несопоставимы с беспредельным космосом, как песчинка несопоставима с пустыней, а мгновение с вечностью.

Само рождение человека — появление существа, обладающего самосознанием, задает проблему. «В момент рождения жизнь задает человеку вопрос, и на этот вопрос он должен дать ответ. Он должен отвечать на него в каждый момент; не разум, не тело, но он, индивид, который думает и мечтает, который спит и ест, плачет и смеется, — тотальность человека должна отвечать на него»<sup>2</sup>. Практически для всех последователей экзистенциализма появление человека в мире представляется как проблема. «Возможно мы прояснили бы это, — пишет известный теолог-экзистенциалист Габриэль Марсель, — указав, что каждый из нас с самого начала представляется другим и самому себе как определенная проблема, для которой обстоятельства, каковы бы они ни были, не являются достаточными, чтобы указать решение»<sup>3</sup>.

Ситуация человеческой жизни в каждый конкретный момент, начиная с рождения, является крайне неопределенной. Человек не может сказать ничего безусловного по поводу своего настоящего и будущего, кроме одного: несмотря на выбор любой из имеющихся жизненных программ, в конце его все равно ждет смерть. Перед лицом бесконечного мира человек одинок и беспомощен, без определенного руководства к действию.

На наш взгляд, нельзя сказать, что Фромм пытается представить рождение человека как негативный акт, как отрицание, разрыв изначальных связей с природой. Фромм дает онтологический

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 148.

<sup>2</sup> Fromm E. Psychoanalysis and Zen Buddhism. P. 87.

<sup>3</sup> Marcel G. Homo Viator. P., 1963. P. 28.

анализ, бытийную интерпретацию человеческой ситуации, используя базовые идеи экзистенциализма. С одной стороны, человек находится в ситуации, от которой он не может уйти, а с другой — он трансцендентен ей. Он появляется на арене действия небремененным, пустым.

Если использовать сартровскую терминологию, можно сказать: человек появляется в мире как «ничто», но в то же время он включен в этот мир, слит с ним, подчинен его жестким законам и поэтому представляет собой «нечто». Эта открытая неопределенная ситуация трагична в силу такой двойственности.

Идеи Фромма — своеобразная параллель основным положениям экзистенциализма. В творчестве М. Хайдеггера, Ж.П. Сартра и других экзистенциалистов человек начинает свой путь в этом мире как человеческая реальность, но не как сущность. Человек существует, растет, появляется на месте действия и только затем определяет себя. Если человек неопределен, это потому, что вначале он ничто. Только затем он станет чем-то и сам сделает из себя то, чем он будет<sup>1</sup>. Начало есть абсолютная бессодержательность. Переход от бессодержательности к содержанию у Сартра осуществляется благодаря свободному самосознанию действию. Нет реальности, кроме как в действии. Человек — план, он существует лишь в той степени, в какой выполняет себя. Таким образом, он не что иное, как ансамбль своих актов, не что иное, как своя жизнь<sup>2</sup>.

Для человека неизбежна альтернатива между регрессом и прогрессом, между возвращением к животному состоянию и прибытием в человеческое существование. Именно в этом противопоставлении Фромм видит подлинную экзистенциальную суть гипотезы З. Фрейда об инстинктах жизни и смерти. В то же время Фромм подчеркивает, что его «точка зрения на психоанализе ни в коем случае не является желанием подменить теорию Фрейда так называемым «экзистенциальным психоанализом»<sup>3</sup>. В отличие от других постфрейдистов Фромм высоко оценивал заключительный, последний этап творчества З. Фрейда, связанный с понятиями Эроса и Танатоса.

<sup>1</sup> Sartre J.P. Existentialism and Human Emotions. N.Y., 1957. P. 15.

<sup>2</sup> Ibid. P. 32.

<sup>3</sup> Фромм Э. Душа человека. С. 15.

Фромм считает, что возвращение к животному состоянию невозможно. Качественный скачок от животного к человеческому можно сравнить с первородным грехом, актом неподчинения-свободы. Остается путь только вперед — к человеческому, и он очень нелегок. Каждый шаг в неизведенном болезнен и опасен. Но человек каждый раз с необходимостью делает этот шаг. Человек никогда не может оставаться в ситуации пассивной адаптации к природе. Удовлетворение его инстинктивных потребностей не разрешает его человеческой проблемы.

Движение человеческой истории — поиск утерянного равновесия, утерянной гармонии, попытка разрешить принципиально неразрешимую проблему человеческой ситуации, от которой человек не может ускользнуть. Рождение — лишь аванс. Человек — «чистый лист бумаги», устремленный в будущее, и только сама его жизнь может показать, насколько он выполнил свою первую и самую трудную задачу — полностью реализовать себя. Человек, с одной стороны, оказывается вовлеченным в процесс бытия, а с другой — привносит в мир возможность отрицания.

Вообще отношение Фромма к экзистенциализму довольно сложное. Ученый считает, что психологические идеи Сартра «хотя и блестяще сформулированы, все же поверхностны и не имеют солидного клинического фундамента». Подвергается критике этическая составляющая наследия экзистенциализма. «Сартр остается представителем духа общества беззакония и эгоизма, которое он критикует и хочет изменить... Сартр и его сторонники теряют важнейшее достижение теистических и нетеистических религий и гуманистической традиции, когда утверждает, что нет объективных ценностей, имеющих значение для всех людей, и существует понятие свободы, вытекающее из эгоистического произвола... Экзистенциализм Сартра, как и Хайдеггера, — это не новое начало, а конец»<sup>1</sup>.

Философская эволюция Фромма — сложный и многогранный процесс. Характерная черта философии Эриха Фромма — антропоцентризм. Проблема Человека — центральная в нашем сложном технологичном, информационном мире. Фромм гениально уловил общие тенденции в развитии гуманитарного знания и науки.

<sup>1</sup> Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 15.

Сциентизм, позитивизм не смогли ответить на многие вопросы, стоящие перед Человеком и Цивилизацией в целом. Поэтому возникает необходимость привлечения новых научных ресурсов познания. Психоанализ, философия экзистенциализма, новое прочтение марксизма дают возможность Фромму по-новому взглянуть на мир и Человека. Фромм никогда не использует готовые научные схемы известных научных направлений. Ученый сам ставит вопросы и пытается найти ответы на них. Проблемы смысла жизни и смерти, сознательного и бессознательного, идеала и ценностей, одиночества требуют новых гуманитарных парадигм. Уникальность, неповторимость мира личности нуждается в привлечении новых ресурсов познания.

## ГЛАВА 3 ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

Социальная теория Фромма, с помощью которой он пытается раскрыть и объяснить законы функционирования и развития общества с психологической точки зрения, отражает широко распространенное в западной философии, социологии и психологии XX в. мнение о том, что в современную эпоху с ее исключительным социальным динанизмом, затрагивающим судьбы каждого человека, «психологические проблемы неизбежно превращаются в политические проблемы, частный беспорядок отражает более чем когда-либо беспорядок целого и что лечение этого индивидуального беспорядка опять-таки более чем когда-либо зависит от лечения общего беспорядка»<sup>1</sup>. В теории Фромма, представляющей попытку применения чисто психологического подхода к интерпретации сущности исторического развития, нашла своеобразное отражение потребность осмыслить те социальные процессы, которые происходят в обществе.

Фромм, придавая огромное значение субъективному фактору в истории, во многих своих работах непосредственно обращается к рассмотрению различных социально-психологических явлений как к средству объяснения исторического процесса. На общем фоне субъективно-идеалистических и метафизических концепций исторического развития концепция Фромма содержит элементы научного анализа. К ним относится постановка ряда важных социально-психологических проблем, таких, как выяснение основы социально-психологической типизации личности (социальный характер), роли и значения «бессознательных» моментов в исторической деятельности людей (социально-бессознательное), анализ механизма формирования бессознательного (вытеснение), правильное решение которых может внести определенный вклад в понимание социально-психологических условий функционирования и развития общества.

### § 3.1. Концепция социального характера Э. Фромма

Анализируя психологический уклад различных конкретно-исторических обществ, Фромм приходит к выводу,

<sup>1</sup> Marcuse H. Eros and Civilization. N.Y., 1958. P. XVII.

что в каждом из них есть нечто устойчивое. Индивиды любого общества, несмотря на индивидуально-психологические различия, всегда, по его мнению, имеют нечто общее в своих психологических свойствах и поэтому выступают как типичные представители данного общества. Характер, типичный для общества, Фромм называет социальным характером, подразумевая под ним «ядро структуры характера, которое присуще большинству членов одной и той же культуры в отличие от индивидуального характера, который различен у людей той же самой культуры»<sup>1</sup>.

С его точки зрения, в любом обществе независимо от его социальной природы существует единая присущая только ему структура характера, общая для большинства групп и классов этого общества. Сам характер Фромм рассматривает как такую психологическую основу личности, которая обусловливает не только поведение человека, но и образ мыслей, чувств, вообще весь способ восприятия и отношения человека к внешнему миру. По его мнению, «система характера может быть рассматриваема как своеобразный человеческий заменитель инстинктивного аппарата животного»<sup>2</sup>, приспособительная роль которого имеет очень большое значение для человека.

Поскольку поведение индивида должно отвечать требованиям общества, постольку, полагает Фромм, главная функция социального характера заключается в том, чтобы «направить активность членов общества по такому руслу, когда их поведение не является результатом сознательно обдуманного решения, следовать или не следовать социальному эталону, а является следствием желания действовать так, как они должны действовать, получая в то же время удовлетворение от того, что их поведение соответствует требованиям общества»<sup>3</sup>. Другими словами, функция социального характера состоит в том, чтобы «превращать и канализировать человеческую энергию данного общества для целей непрерывного его функционирования»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Fromm E. Beyond the Chains of Illusion. N.Y., 1962. P. 83; Fromm E. The Sane Society. P. 78.

<sup>2</sup> Fromm E. Man for Himself. P. 59.

<sup>3</sup> Fromm E. Beyond the Chains of Illusion. P. 85.

<sup>4</sup> Fromm E. The Sane Society. P. 79.

Именно поэтому социальный характер можно рассматривать как психологический фактор, способствующий стабилизации функционирующего общества. Значение социального характера для самого индивида, по мнению Фромма, состоит в том, что он позволяет индивиду психологически безболезненно и наиболее эффективно приспособиться к требованиям общества.

Социальный характер складывается, с одной стороны, под воздействием таких социальных факторов, как система образования, религия, литература и искусство, традиции, а с другой — в процессе воспитания детей в семье. Последний фактор имеет особое значение, потому что семья является «психическим агентом общества», главная задача которого состоит в том, чтобы «передать требования общества подрастающему ребенку». Непосредственное воздействие сформировавшегося социального характера самих родителей, методы воспитания, санкционированные данной культурой, — те факторы, которые позволяют семье довольно успешно справляться с решением этой задачи и формировать у детей характер, желательный обществу.

Следует отметить, что взгляды Фромма на роль периода детства в формировании характера индивида несколько изменились в последние годы его жизни, о чем свидетельствует его последняя книга, которую Фромм написал совместно со своим учеником-психологом М. Маккоби, «Социальный характер в мексиканской деревне. Социально-психоаналитическое исследование», где анализируются результаты многолетнего социологического исследования типов социального характера. Фромм отказывается от слишком категорического утверждения Фрейда о том, что характер человека полностью и окончательно формируется в ранние годы развития индивида — до пяти—шести лет и в дальнейшем не подвергается изменениям. Не отрицая в принципе важной роли этого периода в формировании характера человека, Фромм вместе с тем признает возможность «позднейших изменений в характере»<sup>1</sup> взрослого, которые он связывает с воздействием на него постоянно меняющихся внешних условий.

<sup>1</sup> Fromm E., Maccoby M. Social Character in a Mexican Village. A Sociopsychological Study. N.Y., 1970. P. 21.

Много раз Фромм повторяет мысль о том, что «человек — существо прежде всего социальное», что структура общества и функция индивида в социальной структуре могут быть рассмотрены в качестве конкретного содержания социального характера, который есть не что иное, как результат динамической адаптации человеческой природы к структуре определенного общества.

Форма этой адаптации, а значит, и социальный характер различны и зависят от типа социальной структуры. Анализируя историю человеческого общества, Фромм постулирует существование следующих типов социальных характеров: рецептивного, эксплуататорского, накопительского, рыночного. В основе каждого из них лежат своеобразные психологические механизмы, способы, при помощи которых индивиды решают проблему человеческого существования, — мазохистский, садистский, деструктивный, конформистский. Фромм называет их защитными механизмами — реакциями индивида на фрустрирующую ситуацию, суть которой заключается в невозможности человека реализовать свою природную сущность в данной социальной структуре.

Поскольку каждый из типов характера — это лишь особый аппарат социальной адаптации индивида к обществу, специфическая реакция индивида на те социальные условия, в которых невозможна реализация потенций человеческой природы, поскольку каждый из них, в принципе не решая проблемы человеческого существования, является непродуктивным.

Единственно верным и разумным способом решения проблемы человеческого существования является любовь и базирующийся на любви продуктивный тип характера, полагает Фромм. В любви осуществляется такая связь человека с миром, другим человеком, при которой полностью сохраняется «его собственная целостность, индивидуальность». Главными элементами любви выступают «забота, ответственность, уважение и знание» объекта любви<sup>1</sup>. Это такой способ решения проблемы человеческого существования, при котором человек обретает свое настояще耶, реализует свою природу. По Фромму, в истории человечества еще не существовало такой социальной организации

<sup>1</sup> Fromm E. The Art of Loving. L., 1964. P. 21-25.

общества, при которой господствовал бы продуктивный тип социального характера.

С его точки зрения, все известные исторические типы социальных характеров, определяемые как непродуктивные, олицетворяют консервативную психологическую силу в истории, действие которой направлено на укрепление данной социальной структуры. Эти исторические типы социальных характеров авторитарны по своей структуре, так как внутренним, подсознательным регулятором их поведения является «авторитарная совесть», представляющая интернализацию всякого «внешнего авторитета», совокупности социальных норм, требований данного общества.

Рассматривая взаимоотношение социального характера с обществом, которое его порождает, Фромм делает вывод, что при неизменности социальных условий социальный характер всегда выполняет стабилизирующую функцию. Отводя социальному характеру главным образом стабилизирующую роль в историческом процессе, Фромм вместе с тем допускает, что при определенных условиях он может выполнять и отрицательно разрушительную роль. Это происходит тогда, когда социальные условия существенным образом изменяются и возникает ситуация, при которой прежний социальный характер не соответствует происшедшем в обществе изменениям и возникающим в связи с этим новым требованиям. Традиционный характер еще продолжает существовать и функционировать, хотя он уже перестал соответствовать совершенно новым социально-экономическим условиям. Это противоречие социального характера изменившимся социальным условиям, считает Фромм, превращает его стабилизирующую функцию в дезинтегрирующую и приводит общество к дезорганизации.

Однако нельзя свести роль психологического фактора в истории только к консервативной функции социального характера. Чтобы объяснить действие психологического фактора в позитивном направлении, которое способно коренным образом преобразовать, изменить социальные условия человеческого существования, Фромм обращается к потребностям абстрактно-психологической природы человека.

По его мнению, творческое, позитивное направление действия психологического фактора определяется человеческой природой и проявляется в деятельности лишь отдельных личностей, которые сумели подняться над убогостью социального существова-

вания и осознать потребности и цели человеческой природы. Внутренним регулятором их поведения выступает «гуманистическая совесть», представляющая собой внеисторические требования человеческой природы.

Таким образом, в представлении Фромма социальный характер и человеческая природа играют роль активных психологических факторов, обуславливающих исторический процесс. Различие между ними состоит только в том, что активность социального характера направлена на стабилизацию и укрепление существующего общества, активность человеческой природы — на изменение его. С помощью концепции человеческой природы Фромм объясняет непрерывность поступательных изменений человеческой истории. На основе концепции социального характера он пытается показать, каким образом функционирует то или иное конкретно-историческое общество. Рассматривая процесс развития истории, он полагает, что на одном ее полюсе действует «социальный характер, который формируется типом существующего общества»<sup>1</sup>, на другом — «человеческая природа, которая определяет социальные условия, в которых существует человек»<sup>2</sup>.

Созданием концепции социального характера Фромм окончательно завершает построение своей теории исторического развития. С помощью этой концепции Фромм пытается не только раскрыть психологические условия функционирования того или иного общества, но и объяснить, почему в этом обществе получают распространение определенные идеи и идеалы. Социальный характер, считает он, может объяснить связь, которая существует между экономическим укладом и культурой. Социальный характер играет селективную роль: среди множества распространенных в обществе идей и идеалов он позволяет отобрать такие, которые соответствовали бы его психологической основе. Те идеи и идеалы, которые не отвечают ей, не только не будут приняты индивидом, но даже не будут поняты им. Те идеи и идеалы, которые выражаются на почве определенного социального характера, в свою очередь интенсифицируют и укрепляют его.

<sup>1</sup> Fromm E. Escape from Freedom. P. 296.

<sup>2</sup> Fromm E. Beyond the Chains of Illusion. P. 87.

### § 3.2. Природа и роль социального бессознательного в историческом процессе

Э. Фромм был твердо убежден в том, что механизм функционирования и изменения социальных систем невозможно понять не только без анализа содержания и функции социального характера, но и без раскрытия так называемой негативной функции общества, суть которой заключается в том, что любое общество с помощью специфических средств может регулировать и определять степень осознания человеком окружающей его социальной реальности. Именно поэтому такое большое внимание Фромм уделяет рассмотрению роли бессознательного начала в историческом процессе.

Фромм пытался снять покровы таинственности с проблемы бессознательного, которая уже много десятилетий обсуждается на страницах академических журналов по психологии и психоанализу.

Сам термин «бессознательное», по мнению Фромма, «представляет в действительности некоторую мистификацию. Нет такой вещи, как бессознательное; есть только те чувства, которые мы осознаем, и те, которые не осознаем»<sup>1</sup>.

В психоанализе как системе представлений можно выделить несколько фундаментальных положений:

- ◆ утверждение о том, что человек, хочет он того или нет, вынужден в своей жизненной практике подавлять осознание многих чувств и эмоций;
- ◆ представление о том, что между содержанием бессознательного и сознанием возникает конфликт, который почти всегда вызывает невроз;
- ◆ уверенность в том, что этот конфликт исчезнет тотчас, как только бессознательное достигает порога человеческого сознания.

Оставляя в неприкосновенности исходные положения классического психоанализа о бессознательном и о механизме вытеснения (repression), Фромм ставит задачу реинтерпретировать и истолковать их в неофройдистском духе. Он иначе трактует содер-

<sup>1</sup> Fromm E. Beyond the Chanes of Illusion. P. 106.

жание бессознательного и по-другому описывает механизм вытеснения.

В противоположность Фрейду, который считал бессознательное внеисторичным, асоциальным, биологичным по своей природе феноменом, Фромм утверждает, что «бессознательное, подобно сознанию, является тоже социальным феноменом»<sup>1</sup>.

В своей теории он главное внимание уделял социально-бессознательному, содержание которого составляет вытесненный психический материал, являющийся не индивидуальным, а «общим для большинства членов данного общества»<sup>2</sup>. Общество, препятствуя с помощью «социально обусловленного фильтра» осознанию этого материала членами общества, само при наличии определенных внутренних противоречий обеспечивает возможность своего стабильного функционирования. «Чувственно переживаемый опыт не может быть осознан, — утверждает он, — если он не смог пройти через этот фильтр»<sup>3</sup>. Только то, что проникает через этот фильтр, входит в сферу сознания. Однако большая часть жизненного человеческого опыта оказывается за его пределами, т.е. остается бессознательной.

Составными частями этого социально обусловленного фильтра являются: язык, логика, социальные табу. Наиболее важной из них, по мнению Фромма, является третья часть, которая «не позволяет определенным чувствам достигнуть сознания и стремится вытолкнуть их из этой сферы, если они достигли ее. Она состоит из социальных табу, которые объявляют отдельные идеи и чувства неправильными, запрещенными, опасными и которые всячески мешают им достигнуть порога сознания»<sup>4</sup>.

Существуют чувства, мысли, которые общество, по Фромму, стремится не допустить до осознания их человеком, имеются такие вещи, которые не только «нельзя делать», но о которых не позволяет даже думать. С точки зрения неофрейдизма, общество стремится подавить, воспрепятствовать осознанию человеком такого чувственно переживаемого опыта, содержание которого не-

<sup>1</sup> Fromm E. The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's theory // Socialist Humanism. 1961. P. 218.

<sup>2</sup> Fromm E. Beyond the Chanes of Illusion. P. 95

<sup>3</sup> Ibid. P. 125.

<sup>4</sup> Ibid. P. 131.

совместимо с требованиями данного общества и грозит нарушить стабильность его функционирования. Наличие табу — специфической системы социальных запретов — помогает обществу успешно формировать такой социальный характер, который укрепляет его и в своем действии постоянно воспроизводит существенные черты этого общества. Общество не может уничтожить действия скрытых человеческих переживаний, чувств, которые имеют антисоциальную направленность, но оно может вытеснить их из сознания, что оно и делает с помощью социально обусловленного фильтра, выполняющего роль своеобразного цензора в общественном сознании.

Главным фактором, препятствующим осознанию человеком того реального чувственно-переживаемого опыта, который противоречит требованиям общества, является, по Фромму, страх перед изоляцией и остракизмом. Человек боится оказаться в положении, отличающем его от других, поэтому мнение общества приобретает для него подчас большее значение, чем его собственные суждения. Санкционируемые обществом нормы и правила, разделяемые подавляющим большинством его членов, определяют, по мнению Фромма, содержание и направленность социальной деятельности человека. «То, что человек часто принимает за истинное, реальное, разумное, есть не что иное, как клише, принятые в обществе, и все то, что не подходит под это клише, исключается из сознания, является бессознательным»<sup>1</sup>. Но общество не может «дегуманизировать» и «репрессировать» человека беспредельно, так как «человек не только член общества, но он также и представитель человечества»<sup>2</sup>. Человек боится изоляции не только от своей социальной группы, общества, он также боится оказаться оторванным от человечества, от того родового начала, которое он несет в себе и которое представляет человеческую природу. Именно поэтому общество не может полностью подчинить себе человека.

Бессознательное Фромм по существу разделил на два вида. К первому виду он относит тот реальный чувственно-переживаемый опыт человека, осознание которого способно внести элементы дезорганизации в функционирование данного обще-

<sup>1</sup> Fromm E. Beyond the Chanes of Illusion. P. 137.

<sup>2</sup> Ibid. P. 138.

ства. Под этим видом бессознательного он подразумевает лежащие в основе социального характера социально-психологические механизмы поведения. Если человек осознал, что жизнь его бес смысленна, что все то, чем он занимается, неинтересно и скучно, что он не имеет настоящей свободы, не может вести себя и думать так, как ему хочется, то ему было бы трудно правильно функционировать в обществе. Поэтому осознание человеком такого рода чувств подавляется обществом.

Ко второму виду бессознательного он относит все то, что составляет содержание человеческой природы. Оба вида бессознательного, по Фромму, социальны по своей природе, так как всегда являются результатом негативной функции общества, следствием подавления обществом нежелательных для него реально переживаемых индивидами чувств и мыслей.

Осознание человеком содержания первого вида бессознательного вызывает такого рода поведение, которое определенным образом дезорганизует общество. Осознание содержания второго вида бессознательного, которое он называет «универсальное бессознательное», вызывает такого рода активность человека, которая приводит к изменению существующей действительности и созданию общества, более соответствующего человеческой природе. Таким образом, с точки зрения Фромма, содержание бессознательного всегда находится в противоречии с обществом.

Из неофрейдистского анализа проблемы «бессознательного» становится ясно, что потенциальные потребности человеческой природы, мотивирующие социальное поведение индивида в позитивном направлении и определяющие в целом поступательный ход истории, относятся им к бессознательному. Сознанию Фромм отводит подчиненную роль в исторической деятельности людей, считая, что оно, «представляя все социальное в человеке»<sup>1</sup>, насквозь фальшиво, иллюзорно и не содержит ничего истинного и позитивного, отвечающего действительной природе человека. Социальное в человеке есть проклятие для него самого, все истинно человеческое заключено в его природной сущности. То, что выходит за рамки практических нужд существующего общества, в конечном счете мыслится Фроммом как внеисторическое по своему происхождению, как бессознательное по характеру.

<sup>1</sup> Fromm E. Beyond the Chanes of Illusion. P. 139.

Оставаясь верным исходным началам классической психоаналитической теории Фрейда, Фромм гипертрофирует роль бессознательных моментов в человеческом поведении, возводит их в абсолют и придает им решающее значение в определении психической деятельности человека. Многообразие форм и сложность человеческой деятельности Фромм сводит и объясняет или универсальным бессознательным, которое выражает в отличие от фрейдовских биологических инстинктов экзистенциальные потребности человеческой природы, или бессознательными защитными психологическими реакциями, которые формируют мотивационную основу социального характера. Хотя истолкование природы бессознательного у Фрейда и Фромма различно, они оба представляют сущностные силы человеческого Я в виде бессознательных, внеисторических потребностей, которые реализуются в процессе человеческой эволюции. История, по их понятиям, всецело является продуктом реализации бессознательного.

### § 3.3. Теория деструктивности Э. Фромма

Книга «Анатомия человеческой деструктивности», опубликованная, когда автору было уже за семьдесят, стала своеобразным итогом научного творчества выдающегося исследователя. Как признается автор, материал для этого издания он собирал более 40 лет. Сопреживание человечеству подвигло ученого взяться за решение столь сложной проблемы: «Я занялся изучением агрессии и деструктивности не только потому, что они являются одними из наиболее важных теоретических проблем психоанализа, но и потому еще, что волна деструктивности, захлестнувшая сегодня весь мир, дает основание думать, что подобное исследование будет иметь серьезную практическую значимость»<sup>1</sup>. В работе «Анатомия человеческой деструктивности» Фромм дал целостную картину самых разнообразных проявлений агрессивности.

Фромм обобщил идеи и положения реформированного, социокультурного психоанализа, показал специфику философско-антропологической рефлексии. Это — первый том задуманной уче-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 15.

ным многотомной систематизации психоанализа. Энциклопедический характер книги позволяет раскрыть широкую панораму биологических, социально-психологических, антропологических учений. Деструктивное и агрессивное в человеке философски переосмыслено Фроммом как проблема зла в индивиде, в социуме, в истории, в жизни человеческого рода.

Проблема деструктивности вытекает из феномена бегства от свободы, занимающего важное место в творчестве Фромма. В наиболее известной книге «Бегство от свободы» рассматривается механизм такого «бегства», который «состоит в тенденции отказаться от независимости своей личности, слить свое Я с кем-нибудь или чем-нибудь внешним, чтобы таким образом обрести силу, недостающую самому индивиду»<sup>1</sup>. Само нежелание принять свободу имеет многочисленные следствия. Вовсе не свобода порождает разрушительность, как предполагалось ранее. Воздержание от собственной воли, неготовность пользоваться плодами человеческой субъективности парадоксальным образом приводят к деструктивности. Задушенная внутренняя свобода рождает синдромы насилия. Фромм усматривает рождение разрушительности не в первородном грехе, не в человеческом своеобразии, а в предумышленном отказе человека от самого себя, от собственной уникальности. Опасна не сама свобода как особый дар, а воздержание от нее. Фромм считает, что деструктивность не врожденное понятие, и обосновывает это и психологически, и социально. Человеческие страсти носят не столько изначальный, соприродный характер, сколько являются продуктом человеческого творчества. Психологическое истолкование обретает историческое измерение.

Разносторонность и разнообразие идей, выдвинутых Фроммом, говорят о том, что этот мыслитель состоялся не только как философ, социолог и культуролог, но и как оригинальный социальный психолог, попытавшийся выявить наиболее сложные и значимые механизмы человеческой психики. «Обратиться к творчеству Фромма тем более уместно, — пишет отечественный философ Л.Н. Вечернов, — что он может рассматриваться как один из создателей аналитической дисциплины... которая действительно утвердилась благодаря его трудам как социальная психология»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 124.

<sup>2</sup> Верченов Л.Н. Предостережения Эриха Фромма//Коммунист. 1990. № 16. С. 124.

Фромм в своих исследованиях исходит из тезиса о первичности психических процессов, которые во многом определяют структуру социальных феноменов. Исследователь видит перед собой не обособленного, внесоциального индивида, как у Фрейда, а человека, включенного в реальный социально-исторический контекст. Это позволило Фромму превратить психоанализ в социальную философию, перейти от истолкования индивидуальных переживаний и психологических механизмов к философскому размышлению о человеке и обществе. Фроммовский психологизм ориентирован не только на постижение интимного мира человека. Неповторимый экзистенциальный склад личности вписывается в социокультурное окружение, оказывающее воздействие на индивида, преображая его потребности. Начиная рассматривать проблему деструктивности, Фромм подчеркивает, что исходит из биосоциальной точки зрения.

Феномен деструктивности — проблема философско-социально-антропологического характера. В значительной степени Фромм пытается метафизически опростить проблему зла, избавить ее от спекулятивных абстракций. Тема разрушительности рассматривается не абстрактно, а конкретно антропологически. Деструктивность — это свойство, рожденное человеком. Нет никаких оснований полагать, что человек приговорен к разрушительности. Она результат выбора человека, экзистенциальности человека.

Исходной посылкой фроммовской теории деструктивности является положение о некорректности сравнения человека с животным. «Человек отличается от животных именно тем, что он убийца. Это единственный представитель приматов, который без биологических и экономических причин мучит и убивает своих соплеменников и еще находит в этом удовольствие»<sup>1</sup>. Ученый открывает человечеству нелицеприятную правду:

По мере цивилизационного прогресса степень деструктивности возрастает (а не наоборот). На самом деле концепция врожденной деструктивности относится скорее к истории, чем к предыстории. Ведь если бы человек был наделен только биологически приспособительной агрессией, которая роднит его с животными предками, то он был бы сравнительно миролюбивым существом; и если бы среди шимпанзе

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 23.

были психологи, то проблема агрессии вряд ли беспокоила бы их в такой мере, чтобы писать о ней целые книги<sup>1</sup>.

Фромм критикует расхожий тезис, согласно которому агрессивное поведение людей имеет филогенетические корни, оно за-программировано в человеке, связано с врожденным инстинктом. При такой постановке проблемы возникает опасность потери зоны индивидуальной ответственности: можно возложить вину за собственные поступки на биологическую природу или исторический опыт. Поэтому столь важен анализ Фромма человеческой природы.

Анализируя обширную социологическую и психологическую литературу по проблемам насилия и агрессии, Фромм обнаружил две, казалось бы, диаметрально противоположные точки зрения. Одну позицию он определяет как *инстинктивистскую*, возводящую все разрушительное в человеке к досознательному, докультурному, животному началу. Другую позицию Фромм определяет как *бихевиористскую*, всецело выводящую деструктивность из социального окружения. Фромм убедительно критикует эти два крайних научных направления. Но он не склонен толковать эти установки как альтернативные и предлагает соединить их в контексте биосоциального существования человека. По мнению исследователя, одинаково заблуждаются как те, кто видит истоки агрессивности лишь в биологических инстинктах, так и те, кто отрицает значимость этих инстинктов и интерпретирует человека как марионетку социальной среды. Ученый считает, что агрессивность — весьма сложный феномен, компоненты которого имеют разную генетическую природу и различную причинную обусловленность: «Если обозначать словом "агрессия" все "вредные" действия, т.е. все действия, которые наносят ущерб и приводят к разрушению живого или неживого объекта (растения, животного и человека в том числе), то тогда, конечно, поиск причины утрачивает свой смысл, тогда безразличен характер импульса, в результате которого произошло это вредное действие. Если назвать одним и тем же словом действия, направленные на разрушение, действия, предназначенные для защиты, и действия, осуществляемые с конструктивной целью, то, пожалуй, надо расстаться с надеждой

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 15.

выйти на понимание "причин", лежащих в основе этих действий»<sup>1</sup>.

Огромную методологическую ценность имеет дифференциация Фроммом феномена агрессии на *доброкачественную*, которая отчасти восходит к миру человеческих инстинктов, и *злоказчественную*, которая коренится в человеческом характере, в человеческих страстиах и за которыми стоят побуждения отнюдь не природного, но экзистенциального свойства. Проявления злоказчественной агрессии — человеческая страсть к абсолютному господству над другим живым существом и желание разрушать. Фромм называет это качество деструктивностью и полагает, что ее природа социальна. Истоки деструктивности — особенности культуры и образа жизни человека. Ни у животных, ни у далеких предков человека (первообытных охотников и собирателей) деструктивность не выявлена. В отличие от животных человек бывает деструктивным независимо от наличия угрозы самосохранению и вне связи с удовлетворением потребностей.

Доброкачественная агрессия. Поведение, связанное с обороной, ответной реакцией на угрозу, Фромм называет доброкачественной агрессией, потому что смысл, сверхзадача, заложенная в нее природой, заключается в сохранении жизни. Механизм доброкачественной агрессии передается человеку генетически, у человека и у диких зверей он практически аналогичен. Согласно наблюдениям биологов, данный вид агрессии весьма редко ведет к уничтожению соперника (ее главная функция в отпугивании нападающего).

Вообще под термином «доброкачественная агрессия» Фромм понимал три различные категории поведения: защитное поведение; псевдоагрессия; поведение, которое подразумевает нанесение вреда другому, но изначально не мотивировано этим.

Рассматривая первую категорию защитной агрессии, Фромм считает, что все виды должны иметь филогенетическую программу ответа на угрозу. Существует два ответа: гнев (ярость и атака); страх и бегство. Фромм, опираясь на данные физиологии, приходит к выводу, что особая часть головного мозга мобилизуется, когда животному или человеку что-то угрожает. Оба ответа биологически адаптивны и необходимо реактивны. Фромм не ве-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 17.

рит во внутренний драйв в агрессии. Потенциальные возможности для сражения или бегства появляются только перед лицом непосредственной угрозы. Когда она возникает, в живом существе рождается беспокойство — обеспокоенность за свои жизненные интересы. Это агрессивное поведение не мотивировано разрушением ради разрушения. Основной мотив — защитить себя. По Фромму, защитная агрессия встроена в животный и человеческий мозг и служит функцией защиты жизненных интересов.

Сознание разделяет человека и животного, поэтому формируются разные механизмы защитной агрессии. У человека более значимы сознательный и эмоциональный уровни. Если животные воспринимают только настоящую опасность, то человек наделен даром предвиденья, может осознать надвигающуюся опасность. Человек иногда реагирует и сопротивляется навязываемым идеям, пропаганде. И наконец, человек имеет более широкий, чем другие виды, уровень жизненных интересов, распространяющихся от необходимости в пище и крови до необходимости защиты своих ценностей и идеалов. Поэтому Фромм относит защитное агрессивное поведение к доброкачественной агрессии.

Во вторую категорию доброкачественной агрессии Фромм выделяет псевдоагрессию (непреднамеренная агрессия, игровая агрессия, агрессия как самоутверждение). Он пишет: «Под этим понятием я понимаю действия, в результате которых может быть нанесен ущерб, но которым не предшествовали злые намерения<sup>1</sup>. Эти действия включают непредумышленное причинение вреда в спорте или в игре и агрессию самоутверждения. Последний термин соотносится с желанием людей двигаться к заданной цели без колебаний, сомнений и страха. По Фромму, агрессия самоутверждения больше характерна для мужчин, чем для женщин. С тех пор как мужская способность выполнять сексуальную функцию стала основным требованием для выживания видов, можно предположить, что природа обеспечила мужчину некоторым агрессивным потенциалом. «Главное различие между мужчиной и женщиной заключается в их разных функциях во время полового акта»<sup>2</sup>. Обширные данные из области биологии, физиологии, генетики привели Фромма к размышлению, что муж-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 164.

<sup>2</sup> Там же. С. 249.

чинам внутренне присуще быть охотниками, генералами, хирургами, а женщинам учительями и докторами. Необходимость и желание достигать возможно большего характеризует в первую очередь мужчин.

Третью категорию немногие решатся назвать доброта-честивной агрессией. Она включает в себя: конформистскую агрессию, инструментальную агрессию и войну. Фромм писал: «К конформистской агрессии относятся различные агрессивные действия, которые обусловлены не разрушительными устремлениями нападающего, а тем, что ему предписано действовать именно так, и он сам считает своим долгом подчиняться приказу...»<sup>1</sup> Источник конформистской агрессии коренится в иерархической социальной системе ценностей. Послушание и подчинение — самые яркие черты человеческого общества. Послушание всегда ассоциировалось с добродетелью, непослушание — с грехом. Фромм приводит пример из библейской истории, когда Авраам готов покорно принести в жертву своего единственного сына Исаака. Или: солдат убивает и калечит людей, исполняя свой долг, выполняя приказ. В таких ситуациях поступками людей не обязательно руководят деструктивность и жестокость.

Инструментальная агрессия характеризуется тем, что «разрушение само по себе не является целью, оно лишь вспомогательное средство для достижения подлинной цели»<sup>2</sup>. Важнейшим случаем инструментальной агрессии является война. Почему Фромм выводит за рамки злочестивной агрессии такой человеконенавистнический и разрушительный социальный феномен, как война? Войны не возникают вследствие деструктивных побуждений. Источник войн — сложный комплекс мотиваций, берущий начало в широком спектре интересов людей, человеческом поведении и эмоциях. Фромм жестко критикует тех, кто дает упрощенное объяснение войны: «Утверждение, что причины войн следует искать в человеческой агрессивности, не только не соответствует действительности, но и является вредным»<sup>3</sup>. Фромм считает абсурдным видеть причину войны в человеческом инстинкте разрушения, во врожденной склонности к ведению войн. Сама история опровер-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 271.

<sup>2</sup> Там же. С. 272.

<sup>3</sup> Там же. С. 277.

гает этот тезис. «Первобытные охотники и собиратели вовсе не отличались воинственностью, кровожадностью или разрушительностью, как таковой... по мере развития цивилизации возросло не только число захватнических войн, но и их жестокость. Если бы причина войн коренилась во врожденных деструктивных импульсах, то все было бы как раз наоборот»<sup>1</sup>. Фромм отмечает парадокс истории: чем ниже уровень цивилизации, тем реже и менее кровопролитны войны. Это свидетельствует о том, что природа агрессивности и деструктивности человека и общества чрезвычайно сложна. Научные основания инстинктивизма слишком шаткие, когда пытаются объяснить социальные феномены. Не надо путать историю с биологией. В своей работе Фромм цитирует известного психоаналитика д-ра Мичерлиха, который сказал, что история «выбросит на помойку все наши теории, если психоанализ не повернется в сторону социальных проблем».

На примере Первой мировой войны Фромм доказывает, что она была вызвана экономическими интересами и политическими амбициями элиты ведущих мировых держав, а не необходимости различных наций дать выход своей агрессии. Война — это не только стратегия достижения экономических и политических целей. Она обеспечивает воюющие стороны очень тонкими и сложными эмоциональными мотивациями, приводит к серьезной переоценке ценностей, позволяет уйти от рутинной повседневной жизни. На первое место выходят такие чувства, как альтруизм, солидарность и многие другие. «Это некий вариант косвенного протesta против несправедливости, неравенства и скуки, которыми пронизана общественная жизнь в мирные дни»<sup>2</sup>. О причинах войн Фромм пишет: «...войны прошлых эпох были обусловлены не накопившейся энергией биологической агрессивности, а инструментальной агрессией политических и военных элитарных групп»<sup>3</sup>. Он подтверждает это данными о частоте войн — от первобытных культур до высокоразвитых. Поэтому неправильно и слишком примитивно возлагать ответственность за деструктивность и агрессивность на человеческие инстинкты. Причины де-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 277.

<sup>2</sup> Там же. С.281.

<sup>3</sup> Там же. С. 282.

структурности носят сложный социокультурный характер и непосредственно связаны с развитием цивилизации.

Для обоснования своей концепции Фромм использует обширную аргументацию из разных областей науки — нейрофизиологии, психологии животных, палеонтологии, антропологии. К данным нейрофизиологии ученый прибегает для того, чтобы опровергнуть сложившееся под влиянием фрейдизма расхожее мнение, будто имеющийся у человека инстинкт агрессивности является главным наряду с сексуальностью и попытки ограничить этот инстинкт с помощью культурных импульсов часто обречены на неудачу (этим объясняется изобилие насильственных преступлений). Опираясь на исследования нейрофизиологов, Фромм опровергает данное мнение. Экспериментальные исследования особенностей функционирования различных зон мозга показывают, что как реакция на угрозу мозгом генерируются не только импульсы агрессивности, но и импульсы бегства. Существенно и то, что бегство является более распространенной формой реагирования на опасность (не считая тех случаев, когда возможность бегства исключена и животное вступает в бой ради выживания). «На уровне физиологии мозга оба импульса имеют совершенно одинаковую степень интеграции, и нет никаких оснований предполагать, что агрессивность является более естественной реакцией, чем бегство. Почему же исследователи инстинктов и влечений твердят об интенсивности врожденных рефлексов агрессии и ни словом не упоминают о врожденном рефлексе бегства?»<sup>1</sup>

Данные нейрофизиологии говорят о том, что человека в одинаковой степени правомерно оценивать как агрессивное существо и как существо, уклоняющееся от конфликтов. «Если рассуждения этих "теоретиков" о рефлексе борьбы перенести на рефлекс бегства, то едва ли не придется констатировать следующее: человека ведет по жизни врожденный рефлекс бегства; он может попытаться взять его под контроль, но это даст лишь незначительный эффект, даже если он найдет способы для приглушения этой "жажды бегства"»<sup>2</sup>. У хищников импульсы агрессивности преобладают над импульсами бегства. Однако к хищникам относятся лишь представители семейств кошек, гиен, волков и медведей. Ни

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 94.

<sup>2</sup> Там же.

человек, ни его предки, ни приматы вообще к хищникам не относятся. Палеонтологические исследования также не дают никаких оснований считать хищником первобытного человека.

Исследователи психологии животных констатируют весьма значимый научный факт: «Нет ни одного доказательства того, что у большинства млекопитающих якобы существует спонтанный агрессивный импульс, который накапливается и сдерживается до того момента, пока "подвернется" подходящий повод для разрядки». «Человек — это единственная особь среди млекопитающих, способная к садизму и убийству в огромных масштабах»<sup>2</sup>.

В плане исследования деструктивности особый интерес представляет изучение поведения животных в неволе. Биолог Ганс Куммер установил, что агрессивность обезьян в зоопарке значительно выше, чем в естественных условиях: у самок в 9 раз, у самцов в 17,5 раза. Наблюдалась в неволе агрессивность не проявляется у тех же животных в естественных условиях. «Наблюдения показывают, что приматы на воле малоагрессивны, хотя в зоопарке их поведение нередко деструктивно. Это обстоятельство имеет огромное значение для понимания агрессивности человека, ибо на протяжении всей своей истории, включая современность, человека вряд ли можно считать живущим в естественной среде обитания. Исключение составляют разве что древние охотники и собиратели да первые земледельцы до V тысячелетия до н.э. "Цивилизованный" человек всегда жил в "зоопарке", т.е. в условиях несвободы или даже заключения разной степени строгости. Это характерно и для самых развитых социальных систем»<sup>3</sup>. Процессы урбанизации противоречат человеческой природе: «Обитатели клетки превращаются в злобную массу: напряженность в ней никогда не ослабевает, никто никогда не выглядит довольным, постоянно слышны шипение, рычание»<sup>4</sup>.

Жизнь в социальном зоопарке, где решетки невидимы, но столь же прочны, является некоторым аналогом раскрытоей Э. Дюркгеймом аномии:

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 97.

<sup>2</sup> Там же. С. 98.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 99.

Человек нуждается в такой социальной системе, в которой он имеет свое место, сравнительно стабильные связи, идеи и ценности, разделяемые другими членами группы. «Достижение» современного индустриального общества состоит в том, что оно пришло к существенной утрате традиционных связей, общих ценностей и целей. В массовом обществе человек чувствует себя изолированным и одиноким, даже будучи частью массы; у него нет убеждений, которыми он мог бы поделиться с другими людьми, их заменяют лозунги и идеологические штампы, которые он черпает из средств массовой информации. Он превратился в A-tom (греческий эквивалент латинского слова «in-dividuum», что в переводе значит «неделимый»). Единственная ниточка, которая связывает отдельных индивидов друг с другом, — это общие денежные интересы (которые одновременно являются и антагонистическими). Эмиль Дюркгейм обозначил этот феномен словом «аномия»<sup>1</sup>.

Концепция перенаселения была впервые выдвинута Мальтусом, который считал панацеей от всех драм человечества уменьшение численности населения (гуманными и негуманными способами). Фромм в отличие от Мальтуса видит решение этой проблемы совершенно в иной плоскости:

От аномии индустриального общества можно будет избавиться лишь при условии радикального изменения всей социальной и духовной структуры общества, т.е. когда индивид не только получит возможность жить в приличной квартире и нормально питаться, но когда его интересы будут совпадать с интересами общества, т.е. когда основными принципами нашей общественной и личной жизни станут не потребительство и враждебность, а дружелюбие и творческая самореализация. А это возможно и в условиях большой плотности населения, но при этом нужны другая идеология и другая общественная психология<sup>2</sup>.

Значительный интерес представляет исследование первобытных культур. Фромм изучил 30 первобытных культур, описанных антропологами, с позиции агрессивности (или миролюбия). Ученому удалось выявить очень важную закономерность: «При изучении 30 обществ сразу обнаруживаются системы трех разных типов (A, B, C)»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Фромм Э. Аномия человеческой деструктивности. С. 101.

<sup>2</sup> Там же. С. 103.

<sup>3</sup> Там же. С. 148.

Система А — жизнеутверждающие общества. Характерной их чертой является доброжелательность во взаимоотношениях людей. Деструктивность в них отсутствует, фактов убийств люди не знают. Единственной формой конфликта остаются ссоры на почве ревности. Однако серьезного вреда эти ссоры не причиняют. Проблема накопления капитала в таком обществе практически отсутствует. Конфликты из-за собственности являются большой редкостью и быстро улаживаются. Личный авторитет представляет наименьшую ценность. Хорошим человеком считается дружелюбный, мягкий, уступчивый и добросовестный. «В этой системе все идеалы, институты, обычаи и нравы направлены на сохранение и развитие жизни во всех ее сферах. Враждебность, насилие, жестокость встречаются в минимальных проявлениях, практически отсутствуют репрессивные институты: нет ни преступлений, ни наказаний, институт войны отсутствует полностью либо играет минимальную роль. Детей воспитывают в духе дружелюбия, телесные наказания не практикуются»<sup>1</sup>.

Система В — недеструктивное, но все же агрессивное общество. Деструктивность в нем также отсутствует, однако в обществе распространены индивидуализм, соперничество, иерархичность, а агрессивность, война считаются нормальными явлениями.

Система С — деструктивные общества. Для членов этих обществ характерны агрессивность, жестокость, разрушительные наклонности. «В обществе царят воинственный дух, враждебность и страх; широко распространены коварство и предательство. Большую роль в целом играет частная собственность»<sup>2</sup>.

Дифференцированное исследование феномена агрессии позволило ученому доказать, что у человека биологически запрограммирована лишь оборонительная агрессия. Наиболее крайние проявления жестокости — деструктивность — социальный продукт. Этот вывод имеет огромное методологическое значение для всех социальных наук: если злочачественная агрессия не является врожденной, значит, она не может считаться неискоренимой.

Кроме того, Фромму удалось обнаружить еще один факт, имеющий важное методологическое значение: проявление доброта-чественной агрессии у человека гипертрофировано социальными

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 148.

<sup>2</sup> Там же. С. 149.

условиями бытия; их изменение также может значительно снизить уровень агрессии.

Добропачественная (оборонительная) агрессия является фактором биологической адаптации. Нейрофизиологический механизм агрессии сходен у человека и животного. Однако Фромм вскрывает весьма важную особенность: при одном и том же нейрофизиологическом устройстве у человека проявляется более сильная агрессия, чем у животного. Причин этого несколько:

1. Животное воспринимает как угрозу только явную опасность... Механизм оборонительной агрессии у человека мобилизуется не только тогда, когда он чувствует непосредственную угрозу, но и тогда, когда явной угрозы нет. То есть чаще всего человек выдает агрессивную реакцию на свой собственный прогноз.
2. Человек обладает не только способностью предвидеть реальную опасность в будущем, но еще позволяет себя уговорить, допускает, чтобы им манипулировали, руководили, убеждали. Он готов увидеть опасность там, где ее в действительности нет... Только у человека можно вызвать оборонительную агрессию методом «промывания мозгов»...
3. Человек, как и зверь, защищается, когда что-либо угрожает его витальным интересам. Однако сфера витальных интересов у человека значительно шире, чем у зверя. Человеку для выживания необходимы не только физические, но и психические условия. Он должен поддерживать некоторое психическое равновесие, чтобы сохранить способность выполнять свои функции. Для человека все, что способствует психическому комфорту, столь же важно в жизненном смысле, как и то, что служит телесному комфорту<sup>1</sup>.

Отсюда такие дополнительные поводы к агрессии, как унижение или оскорбление, противоречия во взглядах, покушение на объект духовного почитания. Человек ограничивает возможность использования механизма бегства от угрозы из-за желания сохранить свое лицо. Кроме того, экономические основы современного общества посредством создания чрезвычайного изобилия товаров (истинная ценность которых и соответствие человеческой природе весьма сомнительны), а также с помощью их рекламы развивают патологию потребительства. У человека умышленно создают иллюзию, что ему нужно все, производящееся на прода-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 171 — 172.

жу. Жадность рождает агрессивность. «В нашей культуре жадность значительно усиливается теми мероприятиями, которые призваны содействовать росту потребления... алчущий, у которого нет достаточных средств для удовлетворения своих желаний, становится нападающим»<sup>1</sup>.

Социальные условия способствуют подавлению у людей уверенности в себе. Угнетенное психическое состояние может продуцировать беспрчинное чувство страха. «Страх, как и боль, - это очень неприятное чувство, и человек пытается любой ценой от него избавиться... одним из самых действенных приемов вытеснения страха является агрессивность»<sup>2</sup>.

Важным фактором, сдерживающим агрессию у животных, является нейрофизиологический механизм, который биологи называют «Не убивай!» и который препятствует нерациональному гипертрофированию агрессивности. Внутренний запрет на убийство человека опирается на ощущение общности с другими людьми и сочувствие им. Современное общество, разрушая социальные связи, создает затруднения для функционирования данного механизма. Отчуждение между людьми может быть: спонтанным (негативное следствие процессов урбанизации, научно-технической революции) и сознательно культивируемым.

Развитие индивидуализма в современном обществе также способствует росту агрессии человека. Индивидуализм, развиваясь, трансформируется в эгоцентризм. По Фромму, эгоист — это человек-нарцисс, который интересуется только собой. У него утрачиваются способности к объективной оценке самого себя и окружающих. Ценность чужой человеческой жизни становится все меньше и меньше. В процессе межгрупповых конфликтов (идеологическая обработка солдат на войне или восприятие криминальной субкультуры) используются механизмы деперсонаификации человека. Все, кто не входит в группу, деперсонаифицируются. Они уже не люди, а объекты. Им присваиваются соответствующие прозвища, главное назначение которых затруднить видение в противнике человека.

В отношении оборонительной агрессии Фромм констатирует: поскольку она генетически запрограммирована, то изменить ее

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 182.

<sup>2</sup> Там же. С. 173.

биологическую основу невозможно, даже если ее поставить под контроль и модифицировать. Поэтому главным условием снижения оборонительной агрессии является уменьшение количества факторов, реально провоцирующих ее. Материальные условия жизни должны стать такими, чтобы было непривлекательно стремление к господству человека над человеком, одной группы над другой. Данная предпосылка, по мнению ученого, может быть в ближайшем обозримом будущем реализована путем изменений в обществе потребления. Человек должен перестать быть «вещью». «Создание системы, которая будет гарантировать удовлетворение основных потребностей населения... Человек не может жить в «условиях зоопарка», т.е. ему должна быть обеспечена полная свобода, а господство и эксплуатация в любых видах и формах должны исчезнуть»<sup>1</sup>. Фромм говорит также об опасности идеологического и психологического насилия: «...оборонительная агрессия — это реакция не столько на реальную, сколько на воображаемую угрозу, раздуваемую пропагандистским "промыванием мозгов" и массовым внушением»<sup>2</sup>.

**Злокачественная агрессия.** Принципиальное положение концепции Фромма - «биологически адаптивная агрессия служит делу жизни». Это инстинкт, который свойствен человеку, как любому живому существу. Биологами, физиологами это положение воспринимается как аксиома (хотя и нуждается в дополнительном изучении). Но только человек подвержен влечению мучить и убивать и при этом испытывает удовольствие. «Это единственное живое существо, способное уничтожать себе подобных без всякой для себя пользы и выгоды»<sup>3</sup>. Фромм считает, что злокачественная агрессия свойственна исключительно человеку и не порождается животными инстинктами, являясь важной составной частью его психики. Суть гипотезы Фромма — деструктивность (злокачественная агрессия) как результат взаимодействия различных социальных условий и эзистенциальных потребностей человека<sup>4</sup>.

К формам злокачественной агрессии (деструктивности) в рассматриваемой теории отнесены садизм и некрофилия. Традици-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 188.

<sup>2</sup> Там же. С. 189.

<sup>3</sup> Там же. С. 286.

<sup>4</sup> Там же. С. 287.

онно было принято считать эти феномены сексуально-психическими аномалиями. Фромм рассматривает данные понятия намного шире, показывая, что их детерминанты коренятся в социальном характере человека, экзистенциальной ситуации, онтологическом.

В концепции деструктивности одно из главных мест отводится понятиям социального характера и экзистенциальных потребностей. С их помощью Фромм доказывает социальную сущность садизма и некрофилии. Он полагает, что деструктивность — результат взаимодействия различных социальных условий и экзистенциальных потребностей человека.

Возможности удовлетворения экзистенциальных потребностей, которые предоставляет людям определенное общество, формируют у них структуру личности — то, что Фромм называл основными ориентациями характера. Более того, в теории Фромма, как и у Фрейда, ориентации характера человека рассматриваются как стабильные и не меняющиеся со временем.

Как личность удовлетворяет эти экзистенциальные потребности, зависит от двух уровней. Первый уровень относится к собственному личностному эмоциональному опыту, второй уровень — особенности социума и культуры, в которых живет человек<sup>1</sup>. Эти два уровня диктуют стратегию индивидуального выбора — конструктивную или деструктивную. Злочаественная агрессия возможна только тогда, когда стратегия с очевидностью деструктивна. Для Фромма злочаественная агрессия всегда возможность, но не внутренняя, несмотря на укорененность в человеческом существовании. Когда люди не способны удовлетворить свои экзистенциальные потребности позитивно — в любви, стремлении к справедливости добру и правде, они уходят в деструктивность, рождая ненависть, садизм, нарциссизм и некрофилию. Поэтому центральное место во фроммовской концепции агрессивности и деструктивности занимают экзистенциальные потребности.

Определенные условия формирования человека и его бытия могут стать причиной доминирования в структуре его личности таких страстей, как садизм или некрофилия. Страсти обычно су-

<sup>1</sup> Siann G. Accounting for Aggression: Perspectives on Aggressions and Violence. Boston, 1985. P. 118-119.

ществуют не отдельно, они сочетаются, формируя своеобразный комплекс. Фромм называет комплекс деструктивных страстей (садомазохизм, жадность, зависть, нарциссизм) синдромом ненависти к жизни.

Деструктивность в социальных отношениях, по Фромму, рождает ситуация, когда человек сталкивается с невозможностью реализовать свои потребности, в результате чего возникают деформированные стремления и влечения. Фромм выделяет характерные психологические механизмы, которые создают основу каждого классифицированного им типа ориентации — мазохистского, садистского, деструктивного и конформистского.

*Одержаные мазохистскими тенденциями* люди стремятся не утверждать себя, не делать то, что им хочется самим, а подчиняться действительным или воображаемым приказам внешних сил. Часто они попросту не способны испытывать чувство «я хочу», чувство собственного Я. Жизнь в целом они ощущают как нечто подавляющее сильное, непреодолимое и неуправляемое. Мазохизм — это стремление «избавиться от собственной личности, потерять себя; иными словами, избавиться от бремени свободы»<sup>1</sup>.

*Садистские наклонности* можно обнаружить в авторитарном характере. Они проявляются сильнее или слабее, могут быть осознанными или полуосознанными, но чтобы их вовсе не было — такого не бывает. Открытие Фромма, обоснованное им во многих работах, состоит в том, что подлинные корни садизма отнюдь не в деформации полового чувства. Данная склонность, так же как и мазохизм, имеет личностное выражение. Иначе говоря, человек оказывается садистом вовсе не потому, что его любовное чувство подверглось деформации. Он таков по природе и за пределами любви. Человек хочет контролировать, мучить, унижать другого. Это его сокровенное побуждение. По Фромму, садизм — «стремление полностью овладеть другим человеком, превратить его в беспомощный объект своей воли, стать его абсолютным повелителем, его богом, делать с ним все, что угодно»<sup>2</sup>. «Сущность садизма составляет наслаждение своим полным господством над другим человеком (или иным живым существом)»<sup>3</sup>. А «самый ради-

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 132.

<sup>2</sup> Там же. С. 135.

<sup>3</sup> Там же. С. 136.

кальный способ проявить свою власть» заключается для садиста в том, чтобы причинить страдание «объекту» своего господства. «Ибо нет большей власти над другим человеком, чем власть причинять страдание, больному, кто не в состоянии себя защитить». «Садизм — один из возможных ответов на вопрос, как стать человеком (если нет других способов самореализации)»<sup>2</sup>.

Сущностью садизма является «ожажда власти, абсолютной и неограниченной власти над живым существом, будь то животное, ребенок, мужчина или женщина. Заставить кого-либо испытать боль или унижение, когда этот кто-то не имеет возможности защищаться, — это проявление абсолютного господства»<sup>3</sup>. Садизм есть превращение немощи в иллюзию всемогущества.

Ученый приходит к выводу: «Садизм (и мазохизм) как сексуальные извращения представляют собой только малую долю той огромной сферы, где эти явления никак не связаны с сексом. Несексуальное садистское поведение проявляется в следующем: найти беспомощное и беззащитное существо (человека или животное) и доставить ему физические страдания вплоть до лишения его жизни»<sup>4</sup>.

Садизм произрастает из самой сущности эксплуататорского общества: «Власть, с помощью которой одна группа притесняет и эксплуатирует другую группу, часто формирует у эксплуатируемых садистские наклонности (хотя есть много индивидуальных исключений). И поэтому, вероятно, садизм (за исключением особых случаев) может исчезнуть лишь тогда, когда будет устранена возможность господства одного класса над другим, одной группы над другой»<sup>5</sup>.

Положение в социуме очень тесно коррелирует с ситуацией в семье. По мнению Фромма, социальный климат, способствующий развитию деструктивности в обществе, по очень многим критериям напоминает атмосферу в семьях, которая продуцирует аномалии психики. «Если ребенок не получает положительных стимулов, если ничто не будит его, если он живет в безрадостной

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 136.

<sup>2</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 252.

<sup>3</sup> Там же. С. 251.

<sup>4</sup> Там же. С. 247.

<sup>5</sup> Там же. С. 258.

атмосфере черствости и душевной глухоты, то ребенок внутренне "замерзает". Ведь нет ничего, где бы он мог оставить свой след; нет никого, кто бы ему ответил на вопрос или хотя бы выслушал его. И тогда в его душе поселяется чувство отчаяния и полного бессилия<sup>1</sup>. Такая ситуация, утверждает Фромм, является одной из главных причин, которая способствует развитию садизма как на индивидуальном уровне, так и на общественном.

При описании способности к деструктивности Фромм опирается на анализ двух противоположных жизненных ориентации и соответственно двух типов поведения — некрофила и биофила. Сущность биофила — любовь к жизни. Его подход к жизни, противоположный механистическому, можно рассматривать как функционально-органический: в явлениях и процессах биофил прежде всего видит целое в неразрывном единстве, а не механическую сумму отдельных составляющих частей. «Чистые» биофилы, как и «чистые» некрофилы, встречаются очень редко; Фромм считает возможным отнести к таковым М. Швейцера, А. Эйнштейна и папу Иоанна XIII.

Фромм дает широкое определение понятию «некрофилия», выделяя несексуальную сферу этого феномена. Некрофилия как любовь к мертвому носит онтологический, социально-философский характер. В психике человека можно обнаружить конфликт двух начал, при этом сам человек далеко не всегда имеет реальное представление о накале этой борьбы, о ее фактическом течении. Живя в мертвом царстве, человек убежден, что существует в царстве жизни. В этих сплетениях, по мысли Фромма, можно найти ключ к анализу многих жизненных ситуаций. «Некрофилию в характерологическом смысле этого слова можно определить как страстное влечение ко всему мертвому,льному, гнилостному, разлагающемуся; одновременно это страстное желание превратить все живое в неживое, страсть к разрушению ради разрушения, а также исключительный интерес ко всему чисто механическому (небиологическому). Плюс к тому это страсть к насилиственному разрыву естественных биологических связей»<sup>2</sup>. В этом описании обращают на себя внимание мотив и желание некрофила воспринимать окружающий мир через призму механического и

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 259.

<sup>2</sup> Там же. С. 285.

строить свои отношения с другими людьми, как если бы они были вещью или предметом.

Фромм представил страсть к уничтожению как трудноутолимую потребность человека. Некрофилы неудержимо влечет ко всему, что не растет, не меняется, ко всему механическому. Его поведением движет не только тяга к омертвленному, но и стремление разрушить жизнеспособное. Поэтому все жизненные процессы, чувства, побуждения он хотел бы определить, превратить в вещи. Жизнь пугает и даже страшит некрофилов из-за ее внутренней неконтролируемости — ибо в ней нет механического устройства. Он скорее расстанется жизнью, нежели с вещами, поскольку последние обладают для него наивысшей ценностью. Для некрофилов смерть — единственно достоверное во всей жизни.

В концентрированном проявлении некрофилия встречается редко. Но некрофильские тенденции отчетливо просматриваются в обезличивающих межличностных отношениях, характерных для современного общества. Явное свидетельство некрофильской патологичности — привязанность современного человека к вещам в ущерб привязанности к людям.

Некрофильские тенденции, подчеркивает Фромм, демонстрируются не только отдельными людьми, но и деперсонализирующим укладом повседневной жизни. Эти тенденции глубочайшим образом внедрились во внутренний строй индустриальной культуры, для которой характерно патологическое «низкопоклонство» перед вещами. Не случайно наиболее эффективная современная техника создается не столько в сфере жизненных интересов людей, сколько в области массового человеческого убийства.

Некрофильское предпочтение неживого, механического проявляется в отношении к технике, ее обожествлении, характерном для современного технократированного общества.

Не человек творит машины. Механизмы и технологии диктуют ему свои законы. Он тянется к искусственным структурам, потому что верит: пересовранный мир, вздыбившийся над природой, окажется более комфорtableм, управляемым. Человек сам взращивает в себе комплексы некрофилов. Немотивированная жестокость, безверие души, дистрофия интуиции и чувств, технократированный мир, мертвящая рутина бюрократии,

деперсонификация — таковы приметы той среды, в которой обитает некрофил.

Обожествление техники — источник некрофилии. И хотя современных технократов интересуют не трупы, однако они теряют интерес к жизни, к людям, к природе. Идеал живого человека заменяется идеалом робота:

Мир живой природы превратился в мир «безжизненный»: люди стали «нелюдями», вместо белого света мы видим «тот свет», вместо живого мира — мертвый мир. Но только теперь символами мертвечины становятся не зловонные трупы и не экскременты — в этой роли отныне выступают блещущие чистотой автоматы... Безжизненный мир тотальной автоматизации — всего лишь другая форма проявления мира запустения и мертвечины<sup>1</sup>. Многие из современных явлений, по поводу которых мы возмущаемся, — преступность, наркомания, упадок культуры и духовности, утрата нравственных ориентиров — все это находится в тесной связи с ростом притягательности всякой мерзости и мертвечины<sup>2</sup>.

В принципе Фромм разделяет точку зрения таких западных мыслителей, как Ж. Эллюль и Л. Мэмфорд, описывающих разрушительное воздействие техницизированного общества на человека: «Призрак бродит среди нас... призрак полностью механизированного общества... В этом обществе человек превращается в винтик тотальной машины и, хотя он хорошо питается и живет в хороших условиях, он пассивен, лишен подлинной жизни и почти всех высоких человеческих чувств»<sup>3</sup>.

Однако Фромм не идет с ними до конца в их пессимизме. Современное техницизированное общество для Фромма совпадает с феноменом «мегамашины» Л. Мамфорда: это в высшей степени организованная социальная система, в которой людям отводят роль винтиков; основными характеристиками ее являются постоянное увеличение порядка, власти и в первую очередь контроля. Безжизненный мир всеобщей техницизации есть не что иное, как специфическая форма смерти<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 301—302.

<sup>2</sup> Там же. С. 302.

<sup>3</sup> Фромм Э. Революция надежды. С. 294.

<sup>4</sup> См.: Mumford L. The Myth of the Machine. Technics and Human Development. N.Y., 1967; Casillo R. Lewis Mumford and the organicist concept in social thought // Journal of the History of Ideas. 1992. Vol. 53. № 1. P. 91-116.

Развитию некрофилии способствует господство в обществе принципа вещизма: «Вещи господствуют над человеком; "иметь" господствует над "быть", обладание над бытием, мертвое — над живым». Интересен проведенный Фроммом анализ трансформации накопительства в садизм и некрофилию. Поданным психоаналитиков, гипертрофированной страсти к накопительству нередко (хоть и не всегда) сопутствует садизм. Дело в том, что страсть к накопительству имеет тенденцию трансформироваться во враждебность к окружающим (даже самым близким людям). «Даже садисты все-таки способны к существованию: они стремятся властвовать над другими людьми, но не уничтожать их. Следующая ступень враждебности, нарциссизма и человеконенавистничества — это уже некрофилия. У некрофила одна цель — превратить все живое в неживую материю; он стремится разрушить все и вся, включая самого себя; его врагом является сама жизнь»<sup>2</sup>. По мнению Фромма, рыночная экономика, где все сущее (не только вещи, но и сам человек, его знания, мнения и даже улыбка) превращается в предмет купли-продажи, продуцирует деструктивный континуум: нормальный накопительский характер — садистский характер — некрофильский характер.

Сотворив надприродный мир, человек стал утрачивать естественные корни и устремился в мир артефактов. Природа оказалась растерзанной, а человек вдруг обнаружил в себе поразительный синдром разрушительности.

В условиях современного информационного отчужденного общества вполне понятные и рационально объяснимые ситуации нередко переплетаются с агрессивными и деструктивными стремлениями. Особенно опасно, считает Фромм, когда области «понятного» и «рационального» по мере научно-технического развития все более и более насыщаются потенциалом разрушительности, а деструктивные и агрессивные стремления в свою очередь берут на вооружение навыки рациональной организации и рационального мышления. Но самое опасное — сознательная ориентация человека на ненависть, которая открывает неограниченные возможности разрушительности и насилия.

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 291.

<sup>2</sup> Там же. С. 300.

Индустриальное общество располагает особой техникой инспирирования массовых некрофильских страстей. Здесь все сферы человеческой жизнедеятельности машинизированы и омертвлены. Современная цивилизация порождает миллионы отчужденных людей, каждый из которых воспринимает себя и свое тело как отвлеченные средства достижения собственных успехов. Без мобилизации некрофильских тенденций немыслим ни один террористический акт. Некрофильство — потенциальная опора диктатора.

Антропологический анализ различных общественных систем не оставил у Фромма сомнений в том, что характер человека — это субъективное отражение культуры социума. В жизнеутверждающем социуме нет садистов и некрофилов, их продуцирует культура деструктивного социума.

Современные общественные системы, по мнению Фромма, деструктивны. Он считает, что человечество соскользнуло с оптимального пути развития в IV—III тысячелетиях до н.э. Тогда развитие средств производства позволило сделать «открытие», что человека можно использовать в хозяйстве как орудие труда (его можно обратить в раба). Прогресс, как ни парадоксально, привел к развитию вредных для жизни черт характера. «Чтобы обеспечить себе свободное время для создания культурных ценностей: для занятий наукой, философией и искусствами, человек был вынужден держать рабов, вести войны и завоевывать чужие территории. Чтобы достигнуть высоких результатов в отдельных областях (особенно в интеллектуальной деятельности, науках и искусствах), он должен был создать такие условия, которые калечили его самого, ибо препятствовали его совершенствованию в других областях (прежде всего в эмоциональной сфере)»<sup>1</sup>.

Одной из экзистенциальных потребностей является потребность в возбуждении. Еще И.М. Сеченов доказал, что нервная система обладает потребностью в действии, т.е. должна иметь определенный минимум возбуждения. Удовлетворение этой потребности возможно при помощи простых и сложных стимулов.

Сложные стимулы, которые дает творчество, никогда не вызывают чувства пресыщения, их не может быть слишком много. Однако для создания сложных стимулов человек должен прило-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 229.

жить много усилий. Чтобы основная масса людей могла производить такие стимулы, требуется определенный тип культуры (не обязательно высокого уровня — и первобытные охотники создавали такие стимулы).

Современная цивилизация не способствует этому, и человек идет по пути наименьшего сопротивления:

Оказывается, у человека гораздо более сильное возбуждение (волнение) вызывают гнев, бешенство, жестокость или жажда разрушения, чем любовь, творчество или другой какой-то продуктивный интерес. Оказывается, что первый вид волнения не требует от человека никаких усилий: ни терпения, ни дисциплины, ни критического мышления, ни самоограничения; для этого не надо учиться, концентрировать внимание, бороться со своими сомнительными желаниями, отказываться от своего нарциссизма. Людей с низким духовным уровнем всегда выручают «простые раздражители»; они всегда в изобилии: о войнах и катастрофах, пожарах, преступлениях можно прочитать в газетах, увидеть их на экране или услышать о них по радио. Можно и себе самому создать аналогичные «раздражители»: ведь всегда найдется причина кого-то ненавидеть, кем-то управлять, а кому-то вредить<sup>1</sup>.

Самое драматичное, что общество, игнорируя возможные негативные последствия, нацеливает человека именно на эти стимулы: «Современное индустриальное общество ориентировано почти исключительно на такого рода "простые стимулы": секс, накопительство, садизм, нарциссизм, деструктивность»<sup>2</sup>.

У человека есть две реальные возможности: или полностью развернуть свои способности и превратиться в творца, или остановиться в своем развитии и стать порочным существом. Преступника можно считать экзистенциальным отступником — человеком, которому не удалось стать тем, кем он мог бы стать в соответствии со своими экзистенциальными потребностями. Отдельным личностям и в современном обществе удается полностью развернуть свои способности, однако для искоренения деструктивности необходимо, чтобы все члены общества были включены в творческий процесс.

«Лихорадочное» стремление «вновь обрести уверенность, сбросив с себя бремя своего Я личности авторитарного типа, ста-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 211.

<sup>2</sup> Там же. С. 210.

новится источником мазохизма и садизма (толкование носит глубинно-психологический и онтологический характер).

Социально-философский и антропологический анализ Фромма сделал проблему деструктивности одной из наиболее актуальных сегодня.

Начиная исследование деструктивности, Фромм продекларировал в качестве главной задачи поиск путей избавления человечества от этого порока. Этой задаче был подчинен и метод ученого: «Достаточно провести серьезное исследование нашей социальной системы, чтобы сделать вывод о причинах роста деструктивности в обществе и предсказать средства ее снижения. Инстинктивистская теория избавляет нас от нелегкой задачи такого глубокого анализа. Она успокаивает нас и заявляет, что даже если все мы должны погибнуть, то мы по меньшей мере можем утешить себя тем, что судьба наша обусловлена самой "природой" человека и что все идет именно так, как должно было идти»<sup>1</sup>.

Фроммовская концепция — прорыв вперед в решении проблемы оценки агрессии. Классификация Фромма не уровневая, так как иерархия этих видов аффессии не задается. В основе такой классификации лежит функциональный подход. В данном случае он связан с дифференцирующим критерием: необходимо (полезно) — не нужно (вредно). Злокачественная аффессия действительно рассматривается как вредная, а ее синонимами являются «деструктивность» и «жестокость». Концепция Фромма дает прямые основания для преодоления противоречия в оценке аффессии между этикогуманистическим и эволюционно-генетическим подходами.

**Противоречия и неопределенность в проблеме оценки агрессии** не снижают оригинальности найденного Фроммом решения и основательности его построений.

Первый вопрос связан с определением того, какие именно интересы объективно относятся к витальным, а какие — не являются витальными. Это вопрос принципиальный, так как «защита витальных интересов» есть критерий различия доброкачественной и злокачественной агрессии. Однако круг витальных интересов довольно широк. И Фромм констатирует, что сфера витальных интересов у человека значительно шире, чем у животно-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 21.

го, и включает в себя не только физические, но и психические условия<sup>1</sup>. К сожалению, современная гуманитарная наука не дает бесспорного перечня витальных интересов человека. Например, потребности в свободе и самоактуализации, в психическом комфорте и социальном успехе, в уважении, признании, любви и в сохранении своей системы ценностей относятся к витальным интересам личности. Без решения проблемы объективизации сферы витальных интересов человека практическое разведение добропачественной и злопачественной агрессии невозможно.

Второй вопрос состоит в определении того, какой уровень агрессивных действий достаточен для защиты витальных интересов, а какой уже избыточен. Этот вопрос еще более сложен для решения, чем первый.

Третий вопрос связан с субъективностью восприятия личностью витальных интересов, т.е. субъективностью отнесения тех или иных интересов к сфере витальных. В связи с этим, так же как и при решении предыдущих вопросов, возникают трудности с практической дифференциацией добропачественной и злопачественной агрессии. По нашему мнению, преодоление этой трудности в рамках «усредненной», типологической психологии личности вообще невозможно. Проблема субъективности отнесения интересов к витальным каждый раз должна решаться индивидуально, т.е. с использованием методов экспертно-психологического оценивания.

Четвертый вопрос связан с субъективностью определения личностью каких-либо внешних действий как уфожающих ее витальным интересам. Этот вопрос также вносит свои трудности в различие добропачественной и злопачественной агрессии. Разработка данной проблемы требует проведения исследований в области социально-перцептивных механизмов агрессии. Но реально конкретные выводы могут быть сделаны лишь на основе эксперто-психологического исследования личности. Однако все равно остается вопрос: является ли достаточным основанием для интерпретации агрессии как добропачественной то, что субъект воспринимал чьи-то действия угрожающими его витальным интересам, хотя в действительности они таковыми не являлись.

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 72.

Пятый вопрос — антиципации угрозы. Человек отличается от животного в том числе и тем, что механизм оборонительной агрессии срабатывает и тогда, когда явной угрозы нет. Но она может присутствовать неявно или не присутствовать вовсе: представление о неявной угрозе может быть ошибкой антиципации. Ответ на вопрос, как в этом случае квалифицировать агрессию (оборонительная или злокачественная), далеко не очевиден. Конечно, в таких случаях «человек выдает агрессивную реакцию на свой собственный прогноз»<sup>1</sup>, будучи убежден, что этот прогноз адекватен и его витальные интересы находятся в потенциальной опасности. Но более важным здесь является другой вопрос: ошибка антиципации — это проблема агрессивной готовности личности или проблема интеллекта? Иначе говоря, обусловлена ли такая ошибка готовностью личности воспринимать ситуацию как потенциально угрожающую и соответственно готовностью к оборонительной агрессии или же за ней стоит недостаточная способность к «просчитыванию ситуации», анализу ее развития и прогнозу возможных последствий для себя?

Шестой вопрос связан с субъективностью оценивания уровня достаточности—недостаточности действий для защиты витальных интересов. Определенный уровень агрессивных действий, направленных на устранение реальной угрозы витальным интересам, может быть объективно явно избыточным, но субъективно он может восприниматься личностью как необходимый и адекватный. Является ли в данном случае агрессия добропачественной, а если является, то может ли она оцениваться также, как и более адекватные варианты этого вида реагирования?

Седьмой вопрос заключается в оценке такой формы поведения, как мщение. Проблема носит более частный по сравнению с другими характер. Этую форму поведения Фромм относит к деструктивной и считает ее проявлением злокачественной агрессии. Мщение не выполняет функции защиты от угрозы, так как всегда осуществляется уже после того, как нанесен вред, поэтому оно деструктивно<sup>2</sup>. Однако проблема здесь состоит в том, что отчасти мщение направлено именно на нейтрализацию того вреда, который был нанесен. Дело в том, что сфера витальных интересов человека чрезвы-

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 171.

<sup>2</sup> Там же. С. 360-364.

чайно широка и вовсе не сводится прямо к биологическим интересам. В большинстве культур к таким интересам относятся, в частности, социальное признание, уважение в микросоциуме, любовь близких. Однако, как известно, что в тех культурах, где распространен обычай кровной мести, отказ от ее осуществления представляет прямую угрозу реализации названного выше витального интереса. Причем угроза потерять уважение, признание, стать изгоем нависает не только над самим «отказником», но и в целом над его семьей, родом. Антиципация такой угрозы и агрессия как реакция на это предвидение есть месть или это поведение следует обозначать иным понятием? Может быть, в дальнейших исследованиях феноменологии мести выяснится, что отсроченная агрессия может носить как оборонительный доброкачественный характер, так и иметь деструктивную, злокачественную природу. По крайней мере само понятие «месть» нуждается в серьезном уточнении.

Очень трудно согласиться с тем, что вообще все формы наказания (в том числе определенные законодательно) есть выражение деструктивной мести. То, что наказание по времени следует за нанесением вреда («опаздывает»), вовсе не служит доказательством его деструктивной природы. Адекватное наказание — это фактор, ориентирующий личность, а не дезориентирующий. Правовое наказание (без чего невозможно правовое регулирование), кроме того, является фактором обеспечения стабильности общества и безопасности его граждан. Потенциальная возможность наказания, выполняя ориентирующую функцию, играет роль превентивного механизма относительно контрнормативного, асоциального поведения личности, в том числе предупреждает проявление злокачественной агрессии. Предвидение правовых последствий не может не воздействовать на индивидуальное сознание<sup>1</sup> и требует от человека более внимательно относиться к последствиям своих поступков, а отсутствие правовой идеи наказания ослабляет это внимание. Необходимость отчета, как показывают экспериментальные данные<sup>2</sup>, повышая индивидуальную ответственность личности, снижает проявление агрессивности даже при групповых формах агрессии.

<sup>1</sup> См.: Карбонье Ж. Юридическая социология. М., 1986.

<sup>2</sup> Rabbie J., Goldenbeld Ch. Modelling and accountability in group aggression // Aggress. Behav. 1989. № 1. P. 106.

### § 3.4. «Здоровое общество» (программа построения нового общества, понятие коммунитарного социализма)

Человек, его сущность, его социальная природа — центральная тема творчества Эриха Фромма. Ученый исследует жизнь человека в «незддоровом», «больном» обществе, пытается выявить корни и причины авторитарности человека, его отчужденности, агрессивности, деструктивности и «бегства от свободы».

Особое место в исследованиях Фромма занимает поиск путей к «здравому обществу», которое требует изменения характера человека. Условиями таких изменений является осознание и понимание человеческих страданий. Человек должен осознать, что для освобождения от страданий он должен следовать определенным нормам и изменить свой образ жизни. Но рост самосознания станет возможен, станет по-настоящему эффективным, если будет сделан следующий шаг — «изменение практики жизни, основанной на невротической структуре и постоянно ее воспроизводящей». Человек должен изменить реальную жизненную ситуацию таким образом, чтобы она не воспроизвела постоянно тенденции отчуждения и подчинения. Изменений требует также система ценностей, норм и идеалов<sup>1</sup>.

Понятие «здравое» Фромм заимствовал из психиатрии. Он хотел показать, что можно создать общество с нормальной психической структурой. Ключ к пониманию «здравого общества» — социальный характер. Новое общество должно способствовать возникновению человека, обладающего качественно новым социальным характером, продуктивной ориентацией. «Здоровая личность — это личность продуктивная и неотчужденная; личность относящаяся к миру с любовью и использующая свой разум для объективного постижения реальности»<sup>2</sup>. Человеку следует отказаться от всех форм обладания ради того, чтобы в полной мере осуществлять бытие; он должен иметь внутреннюю потребность в привязанности, заинтересованности, любви, единении с миром и основанной на этом уверенности в себе. Человек должен осознавать, что никто и ничто не может придать смысл его жизни и что только полная независимость

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 372.

<sup>2</sup> Там же. С. 373.

и отказ от обладания вещами могут стать условиями плодотворной деятельности, направленной на служение ближнему; он должен получать радость от служения людям, а не от стяжательства и эксплуатации. Человек должен любить и уважать жизнь во всех ее проявлениях, развивать способность к любви, как и способность к критическому, реалистическому мышлению. «Здоровое общество — это общество, в котором такие качества, как алчность, склонность к эксплуатации и обладанию, самолюбование невозможно использовать для материальной выгоды и личного престижа»<sup>1</sup>.

Однако, прежде чем будет возможна полная реализация личности такого человека, необходимо осознание почти непреодолимых трудностей, с которыми люди столкнутся на пути к нему. Именно «смутное осознание этих трудностей» является главной причиной того, что предпринимается слишком мало попыток осуществления необходимых изменений.

Реализовать их, по мысли Фромма, смогут только те, кто, отбросив иллюзии, в полной мере осознают все трудности такого перехода. Люди должны быть «деятельными утопистами», ибо только утописты в состоянии представить, каким должно быть новое общество.

Фромм в последней части своей книги «Иметь или быть?» указывает черты нового общества. Среди них он называет: сочетание всеобщего планирования с высокой степенью децентрализации; отказ от «экономики свободного рынка»; создание таких условий для работы, при которых основной мотивацией было бы духовное, а не материальное обогащение работающего; дальнейший прогресс науки и в то же время предотвращение опасности злоупотребления практическими применениями научных достижений; создание таких условий жизни, при которых люди испытывали бы счастье и радость, а не просто удовлетворяли свою потребность в наслаждении. К этому же необходимо обеспечить безопасность индивидов в том смысле, чтобы они не зависели от бюрократического аппарата в удовлетворении своих основных потребностей. «Нам в довершение ко всему нужна Гуманистическая Наука о Человеке как основа для Прикладной Науки и Прикладного Искусства Социальной Реконструкции»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 374.

<sup>2</sup> Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 180.

Общество будущего Фромм называет «человеческой утопией», «утопией мессианского времени» и говорит, что она может быть осуществлена только в том случае, если люди приложат к ее осуществлению столько же интеллекта и энтузиазма, сколько было затрачено на организацию технических утопий.

Перед человечеством стоит задача — создание общества, целью которого является единение с природой и отказ от ее подчинения, покорения и эксплуатации, стремление понять природу и жить в гармонии с ней, не господство над природой, а господство над техникой и иррациональными социальными силами и институтами. В этом залог выживания человеческого общества.

Для того чтобы представить новые социальные формы, необходимо множество проектов, моделей, исследований и экспериментов, которые помогли бы преодолеть пропасть между тем, что необходимо, и тем, что возможно. А это, считает Фромм, в конечном счете приведет к широкомасштабному, долгосрочному планированию. Модель нового общества должна строиться в соответствии с потребностями неотчужденного и ориентированного на бытие индивида. Это значит, что люди, с одной стороны, не будут жить в нищете и бедности, но с другой — не превратятся в Homo consumers в силу действия законов капиталистического производства. Поэтому необходимо создать «здоровую экономику для здоровых людей».

Первым шагом в этом направлении должно стать здоровое потребление, когда ценность предметов потребления и предлагаемых услуг определяет совет, в состав которого вошли бы высококвалифицированные психологи, антропологи, социологи, философы, теологи. Человеку должен быть предложен другой тип потребления, более привлекательный, чем тот, к которому он привык.

Для этого нужно провести фундаментальные исследования природы человеческих потребностей. «Необходимо определить, какие потребности являются потребностями нашего организма, а какие — результатом культурного развития, какие потребности служат выражением развития индивида, а какие являются искусственными, т.е. навязанными индивиду производством, какие потребности «активизируют» деятельность человека, а какие — делают его пассивным, какие потребности обусловлены патологической, а какие — здоровой психикой»<sup>1</sup>. Человек должен по-

<sup>1</sup> Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 180.

нять, что потребление порождает пассивность, что потребность в быстрой смене впечатлений и в новизне, удовлетворяемая только коньюмеризмом, является отражением внутреннего беспокойства человека, бегством от самого себя.

Поскольку желания потребителей формируются производителем, постольку здоровое потребление возможно лишь в том случае, если будет исключено право производителей определять характер своей продукции на основании одной лишь прибыльности и интересов расширения производства. Эти изменения, по мысли Фромма, приведут к новой форме экономической системы, отличающейся как от современного капитализма, так и от советского централизованного государственного капитализма, и от шведской бюрократической системы всеобщего благополучия. Даже те остатки демократии, которые еще сохранились, обречены уступить место технократическому фашизму, если не будет ослаблено мощное давление гигантских корпораций на правительство и на население, предупреждает мыслитель.

Фромм выдвигает требование «индустриальной демократии участия», которая предполагает, что каждый работник крупной промышленной или какой-либо другой организации играет активную роль в жизни этой организации; что каждый получает полную информацию о ее работе и участвует в принятии решений на всех уровнях, начиная с уровня рабочего процесса работника, мер по охране здоровья и техники безопасности и по возможности участвуя в принятии решений на более высоком уровне, где формируется генеральная политика организации. Важно, чтобы сами работники, а не официальные профсоюзные деятели, функционирующие вне организаций, представляли их интересы.

Политическая система (хотя она и называется демократией) во всех промышленно развитых странах носит отчужденный, манипулятивный характер. Способы организации и функционирования этой «демократии» только способствуют общему процессу отчуждения. Человек превращается в вещь под названием «избиратель», население — в абстрактное понятие «электорат», объект манипулирования. Сама система формирует отчужденного индивида, у которого «есть мнения и предрассудки, но нет убеждений; у него есть симпатии и антипатии, но нет воли»<sup>1</sup>. Такой человек

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 429.

очень мало осведомлен, мир для него не имеет реального смысла. Фромм считает, что сам принцип современной демократии подчинения меньшинства большинству предполагает процесс абстрагирования и отчуждения. «Если бы мы судили о ценности идеи по количеству выступающих за нее людей, то мы жили бы до сих пор в пещерах»<sup>1</sup>.

Демократия может противостоять авторитарной угрозе только в том случае, если она из пассивной демократии, «демократии наблюдателей» превратится в активную — «демократию участия», при которой дела общества будут столь же близки для отдельных граждан, как и их личные.

Фромм считает, что политическая свобода сама по себе весьма довольно иллюзорная. «Человек, живущий под экономическим гнетом в течение шести, если не семи дней в неделю, не становится свободным от того, что раз в пять лет ставит крестик на избирательном бюллетене»<sup>2</sup>. Политическая свобода должна включать промышленную свободу, реализуемую через самоуправление. Самоуправление в промышленности должно предшествовать изменениям в политике. Только тогда подлинная демократия, «демократия участия», станет реальностью. Такая демократия, по мнению Фромма в отличие от «народной демократии» или «централизованной демократии» по самой своей сути является антибурократической и создает атмосферу, практически исключающую возможность появления демагогов.

Для того чтобы граждане имели собственные, а не навязанные тем или иным способом убеждения, необходимо выполнение по крайней мере двух условий — наличие адекватной информации и сознание, что принятное решение будет реализовано.

Активное участие граждан в политической жизни требует максимальной децентрализации промышленности и политики. Фромм предлагает передать функции управления не государству, а сравнительно небольшим районам, где люди знают друг друга и могут судить друг о друге, а значит, могут активно участвовать в управлении делами собственного сообщества. Он считает, что при децентрализации индустрии следует предоставлять большую

<sup>1</sup> Там же. С. 430.

<sup>2</sup> Там же. С. 382.

власть подразделениям внутри данного предприятия, а гигантские корпорации разделить на мелкие единицы.

Активное и ответственное участие в делах общества, по его мнению, должно привести к замене бюрократического способа управления гуманистическим.

Бюрократический метод управления — манипулятивный. Фромм определяет его как метод, при котором с людьми обращаются, как с вещами, и о вещах судят скорее по их количеству, нежели по их качеству. Бюрократическая система носит ярко отчужденный и односторонний характер. «Приказы, предложения, планы исходят с верху пирамиды и направляются к низу. Индивидуальной инициативе нет места. Личности — это "случай"... случаи, которые можно записать на компьютерную карту, проигнорировав те индивидуальные черты, которые составляют разницу между "личностью" и "случаем"»<sup>1</sup>. Бюрократическая система руководствуется строго установленными формальными правилами и не принимает во внимание живых людей, с которыми имеет дело, не отвечает нуждам, запросам и потребностям конкретного человека. Бюрократия безответственна и безынициативна. Бюрократ боится брать ответственность на себя, боится принимать решения. При этом бюрократия дает почувствовать человеку, что без нее он ничего не может предпринять, организовать, парализует инициативу и порождает глубокое чувство бессилия<sup>2</sup>.

По мнению Фромма, ученым — представителям новой социальной науки следует разработать планы развития новых форм небюрократического широкомасштабного управления. «Небюрократическое управление вполне возможно, если мы примем во внимание способность к спонтанным реакциям у администратора и не станем делать фетиша из экономики»<sup>3</sup>. Фромм считает, что гуманистическое управление — «это улица с двухсторонним движением». Вполне возможно сочетать оптимальную централизацию и участие простых людей в управлении<sup>4</sup>.

Кроме того, он призывает запретить все методы «промывания мозгов», используемых в промышленной рекламе и полити-

<sup>1</sup> Фромм Э. Революция надежды. С. 394—395.

<sup>2</sup> Там же. С. 395.

<sup>3</sup> Фромм Э. Иметь или быть? С. 199.

<sup>4</sup> Фромм Э. Революция надежды. С. 396—397.

ческой пропаганде; все формы гипнотического воздействия, применяемые пропагандой в области как потребления, так и политики.

Одна из главных задач — уничтожить пропасть между богатыми и бедными странами. Фромм предупреждает: если этого не случится, то могут распространиться эпидемии либо голод доведет население бедных стран до такого отчаяния, что они, возможно не без помощи сочувствующих в индустриально мире, прибегнут к насилию и даже применят ядерное или биологическое оружие.

Эту катастрофу можно предотвратить только при условии, что будут устранены голод и болезни, а для этого жизненно необходима помочь высокоразвитых стран. Определять наиболее эффективные пути оказания такой помощи — дело специалистов в области экономики.

При этом Фромм отмечает: для того чтобы собрать таких специалистов и следовать их рекомендациям, необходимо, чтобы чувство солидарности и заботы пришло на смену человеческому эгоизму, о котором свидетельствует непрекращающееся расхищение природных ресурсов и отравление Земли. Однако он признает, что пока не существует ответа на вопрос, возможно ли внутреннее изменение людей, которое способствовало бы осознанию и решению этих проблем.

В проекте много внимания уделяется введению гарантированного годового дохода. Фромм предполагает, что благодаря этому шагу исчезнут многие пороки, присущие капиталистическому и коммунистическому обществам. Гарантированный годовой доход обеспечит реальную свободу и независимость, поэтому он несовместим с любой системой, основанной на эксплуатации и контроле, особенно с различными формами диктатуры. По мнению Фромма, содержание огромного современного бюрократического аппарата, занимающегося вопросами социального обеспечения, стоимость лечения больных, особенно психосоматическими заболеваниями, стоимость борьбы с преступностью и наркоманией значительно превышает стоимость содержания любого индивида. Тем, кто убежден, что люди по своей природе ленивы, эта идея покажется неосуществимой и опасной. Фромм считает, что «лень — это далеко не нормальное качество, а симптом психопатологии». Расхожие представления о природе лености людей на са-

мом деле не имеют никаких оснований. Эта формула служит рационализацией сопротивления изменениям в обществе<sup>1</sup>.

Фромм предлагает также создать верховный совет по вопросам культуры, на который будет возложена обязанность консультировать правительство, политических деятелей и граждан страны по всем вопросам, требующим специальных знаний. Этот совет должен щедро финансируться с тем, чтобы иметь возможность проводить специальные исследования по различным проблемам.

Большое значение мыслитель придает созданию эффективной системы распространения информации. Информация выступает у него решающим элементом в формировании подлинной демократии. Одна из первейших и наиболее важных функций совета по культуре — сбор и распространение информации, которая будет отвечать потребностям всего населения и, в частности, служить основой для обсуждения среди групп непосредственно взаимодействующих между собой людей в условиях демократии участия. В случае расхождения взглядов будут публиковаться и мнение большинства, и мнение меньшинства; данная информация будет доступна каждому человеку, прежде всего группам взаимодействующих между собой граждан.

Фромм считает, что научные исследования следует отделить от их практического применения в промышленности и в обороне. Верховный совет по культуре должен иметь право формировать состав совета, без разрешения которого будет невозможно использование на практике новых теоретических открытий, которые неприемлемы для здорового общества.

В своем проекте Фромм предупреждает, что технократическое мировоззрение вообще не видит необходимости создания нового общества. Но именно из-за технократического мировоззрения дегуманизированный человек станет настолько безумным, что окажется в коночном счете не в состоянии поддержать существование жизнеспособного общества, а впоследствии не сможет удержаться от самоубийственного применения ядерного или биологического оружия.

Но наряду с этим он отмечает и несколько обнадеживающих факторов.

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 387; *Он же. Иметь или быть?* С. 190.

Во-первых, многие люди осознают реальную угрозу, на-вящую над человечеством, осознают необходимость создания нового отношения к природе, необходимость человеческой солидарности и сотрудничества между людьми. А осознание угрозы вызывает защитную реакцию.

Во-вторых, растет число людей, которых не удовлетворяет нынешняя социальная система. Болезнью века Фромм называет депрессию — состояние, которое испытывает практически каждый современный человек. В западном мире большая часть населения изведала радости потребления, но множатся ряды тех, кто вкусили благ и не получил удовлетворения. Люди начинают понимать, что обладание материальным богатством не делает их счастливыми, а следовательно, старое этическое учение остается верно. Старая иллюзия о счастье через благополучие, по мнению Фромма, сохранила свою привлекательность лишь для мелкой буржуазии Запада и населения социалистических стран. Буржуазная надежда на счастье через потребление оченьживучая в тех странах, которые еще не осуществили эту мечту.

Фромм настаивает, что алчность и зависть сохраняются вовсе не из-за своей врожденной силы, а потому что человеку трудно противостоять давлению общества. Стоит изменить социальный порядок, изменить саму систему ценностей, и переход от эгоизма к альтруизму будет не так уж труден, поскольку ориентация на бытие является огромной силой человеческой природы. Фромм не считает, что новый человек должен отличаться от старого, как небо от земли, но настаивает на необходимости изменения вектора развития.

В-третьих, увеличивается степень отчуждения, которая характерна для большинства населения, в том числе для лидеров и руководителей общества и государства. Он говорит, что Маркс жил вто время, когда только рабочий класс был многочисленным, зависимым и самым отчужденным классом. Сегодня зависимым является подавляющее большинство населения, практически все, кто работает по найму. В США, замечает Фромм, именно рабочий класс выступает носителем традиционного буржуазного накопительского характера, а наиболее отчужденным и, следовательно, способным к изменениям является средний класс, который сейчас самый многочисленный.

Даже при наличии этих обнадеживающих факторов вероятность того, что в человеке и обществе произойдут изменения к лучшему, крайне незначительна. Но тем не менее Фромм считает, что новые идеи обладают притягательной силой и со временем захватят умы большинства. «Утопическая» цель более реалистична, чем «реализм» сегодняшних руководителей.

Создание нового общества и изменение человека возможны только в том случае, если на смену рыночному характеру и кибернетической религии придут продуктивный характер и радикально-гуманистический дух. Но потребность в новой религиозности ни в коей мере не является наступлением на существующие религии. Фромм выражает надежду, что римско-католическая церковь, прежде всего ее бюрократия, сама обратится к духу Евангелия. В книге «Здоровое общество» он утверждает, что Европа никогда не была христианской (за исключением начала средних веков в некоторых странах), в той мере, в какой религиозны, например, страны, исповедующие буддизм.

Социалистические страны, по мысли Фромма, не должны переставать быть социалистическими, но их общественный строй должен стать подлинно гуманистическим социализмом. Еще в книге «Бегство от свободы», вышедшей в свет в 1941 г., он писал, что «социализм» превратился в слово-приманку, которую использовали в тактических целях различные политические силы. Несмотря на обобществление средств производства, «социализм» стал в СССР лживым, потому что там широкими массами населения манипулирует всесильная бюрократия; если такая система управления и способна действовать в экономических интересах большинства народа, она препятствует развитию свободы и индивидуализма<sup>1</sup>.

Но выход из создавшейся ситуации Фромм видит в появлении подлинно социалистического общества. Идея социализма — самая значительная и серьезная попытка ответа на угрозы человеку со стороны капитализма. По мнению Фромма, надо избавиться от извращенного толкования подлинно социалистических идей, прийти к истинному социализму, который является наиболее значительным идеологическим и моральным движением современной эпохи. Маркс ошибался, когда рассматривал обобществ-

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 227.

ление средств производства не только как необходимое, но и как достаточное условие для превращения капиталистического общества в социалистическое. Фромм считает, что успешное строительство социализма возможно лишь в том случае, если в центр внимания будет поставлен Человек, его психическое и социальное здоровье. Человек должен перестать быть «вещью», инструментом, средством для достижения какой-то цели. Человек должен жить полной жизнью, превратится в деятельного члена общества, творческую личность, полноправного хозяина собственной судьбы.

В книге «Здоровое общество» Фромм выдвигает свою концепцию социализма, называя его «коммунитарный социализм». Так или иначе человек поймет всю ложность своего существования в капиталистическом обществе и будет стремиться к его реконструкции на социалистических началах, поскольку только в условиях социалистического общества человек может обрести подлинную свободу.

Но для Фромма неприемлема та форма социализма, которая была установлена в СССР и ряде стран Восточной Европы. Советская система едва ли имеет что-либо общее с подлинным социализмом, как он был рассмотрен Марксом, поскольку Марксставил целью развитие индивидуальности человеческой личности, а «советский социализм» акцентирует внимание лишь на наращивании экономической мощи. «Согласно марксистскому социализму, социалистическое общество строилось на двух предпосылках: обобществлении средств производства и распределения и централизованной плановой экономике... если бы эти цели удалось осуществить, то автоматически произошло бы освобождение всех людей от отчуждения и наступило бы бесклассовое общество братства и справедливости»<sup>1</sup>. Неудача марксистского социализма коренится в переоценке значения права собственности и чисто экономических факторов. Не учитывается такая сложная система, как человек, совокупность духовного и психического мира человека. Между тем Фромм отмечает, что советская система вовсе не означает реализацию социализма в том смысле, как понимали его Маркс и Энгельс, хотя классики марксизма ошибались, полагая, что смена типа собственности и плановая, централизованная

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 375.

экономика - достаточные условия для осуществления социальных и человеческих изменений.<sup>1</sup>

Фромм утверждает, что явления отчуждения присущи как капиталистическим странам, так и странам социализма. Советская система — это тоталитарная система управляющих (государственный менеджеризм). Централизованное планирование породило еще более сильную степень регламентации и авторитарности. Фромм считает, что Сталин ликвидировал социалистическую революцию и установил административную систему. «Целью Сталина был высокоиндустриализованный централизованный русский государственный менеджеризм<sup>2</sup>. В советской экономике отсутствует частная собственность на средства производства, а всеми предприятиями управляет административная бюрократия, назначенная государством. Советская бюрократия ничем не отличается от капиталистической. В обеих системах человек, работник отчужден от средств производства, процесса производства и конечной цели производства - потребителя. Человек — винтик как в частнокапиталистической корпорации, так и в гигантской корпорации под названием «советское государство».

Еще в 1950-е гг. Фромм выдвинул идею коммунитарного социализма, основным принципом которого является не упразднение частной собственности на средства производства, а «соуправление», участие рабочих в процессе принятия определенных решений на промышленных предприятиях. Цель коммунитарного социализма, считал Фромм, состояла «в создании такой организации промышленности, в которой каждый работающий был бы активным и ответственным участником, где работа была бы привлекательной и осмысленной, где не капитал бы нанимал труд, а труд — капитал»<sup>3</sup>.

По мнению Фромма, коммунитарный социализм решит ту основную задачу, которую не решил «неистинный» социализм, — снимет историческое и частично экзистенциальное отчуждение человека. Коммунитарный социализм представляется Фромму в виде небольших организованных коммун, связанных в рамках капиталистического общества. Человек в этих коммунах должен иметь

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 376.

<sup>2</sup> Фролш Э. Может ли человек преобладать//Ради любви к жизни. М., 2000. С. 235.

<sup>3</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 381—382.

постоянный контакт с другими людьми и оказывать непосредственное влияние на хозяйственную и политическую жизнь коммуны. Только с организацией такого коммунитарного социализма, по убеждению Фромма, будет ликвидировано отчуждение человека.

Центральная проблема коммунитарного социализма — «не собственность на средства производства, а участие в управлении и принятии решений»<sup>1</sup>. Фромм считает необходимым создать такое положение на производстве, при котором человек отдает свое время и энергию тому, что имеет для него смысл. Рабочий должен чувствовать единство не только с товарищем по производству, но и с потребителем. Этого можно достичь с помощью новых принципов организации и управления производством. Так, Фромм считает, что рабочие должны быть организованы в достаточно малые группы даже на многотысячном предприятии. «Это позволит индивиду соотносить себя с группой как реальному человеческому существу...» Необходимо, чтобы рабочий был осведомлен не только о результатах своей работы, но и о работе предприятия в целом. «Если рабочий понимает процесс производства... тогда даже монотонная техническая работа, которую он выполняет, приобретает другой смысл»<sup>2</sup>. Более того, рабочему нужно понимание экономической функции данного предприятия и его отношение к экономическим потребностям и проблемам общества.

Но преодолеть отчужденность от труда полностью можно лишь в том случае, если человек перестанет быть наемником капитала, объектом приказаний, а станет ответственным субъектом, нанимающим капитал<sup>3</sup>. Фромм выдвигает принцип совместного управления и участия рабочих. При этом необходимо пройти по очень тонкой грани, разделяющей централизацию и децентрализацию. «Альтернатива между централизованным авторитарным управлением и бесплановым нескоординированным рабочим управлением вовсе не является неизбежной. Решение следует искать в сочетании централизации и децентрализации, в синтезе между принятием решений сверху вниз и снизу вверх»<sup>4</sup>. Фромм считает, что и потребитель должен участвовать в принятии реше-

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 415.

<sup>2</sup> Там же. С. 414.

<sup>3</sup> Там же. С. 415

<sup>4</sup> Там же.

ний и планировании. Это вытекает из того принципа, что целью любой работы является служение людям, а не получение прибыли. «Те люди, которым служат, должны иметь право влиять на процесс труда тех, кто служит»<sup>1</sup>.

Коммунитарный социализм предполагает значительное ограничение прав собственности. «Владелец или владельцы предприятий имеют право на значительную ставку процента, но они не имеют право командовать людьми, которых они наняли на работу с помощью капитала»<sup>2</sup>. Это приведет к исчезновению отчуждения как такового. Так, в сущности должна разрешиться та «историческая» дилемма, о которой писал Фромм в книге «Человек для себя».

Одновременно с этим, считает Фромм, до некоторой степени должна разрешиться и «экзистенциальная» дилемма, так как, с одной стороны, методы психоанализа помогут раскрепостить «врожденные» способности человека к любви, вере и рассуждению посредством подавления агрессивных импульсов и освобождения добрых начал в человеке, а с другой стороны, создание коммунитарного социализма будет содействовать подлинному расцвету данных способностей человека. И в том, и в другом случае развитие всех способностей индивида должно основываться на вновь созданной религии любви, которая в противовес всем предшествующим религиям действительно отвечает истинным потребностям человека.

Коммунитарный социализм Фромма основывается на таких преобразованиях, которые предполагает в основном моральное совершенствование самого человека с последующим раскрытием истинной его природы. Основной акцент делается на изменении культурного климата отдельного человека, а не на коренном преобразовании социальных институтов общества.

\* \* \*

Идея построения коммунитарного социализма была выдвинута Фроммом в 1955 г. в книге «Здоровое общество». Несколько лет спустя он пересмотрел свою позитивную программу по оздоров-

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 416.

<sup>2</sup> Там же.

лению буржуазного общества, учитывая те изменения, которые наблюдались в американском обществе в конце 1960-х гг.

Как и большинство философов, социологов, психологов, исследующих возможные альтернативы развития общества, Фромм обращается к 2000 г. Поставив вопрос о том, что нас ожидает в ближайшем будущем, Фромм вместе с тем признает, что большинство людей просто не представляет тех последствий, которые возможны в 2000 г. Они полагают, что 2000-й будет годом кульминации развития творческих сил человека, борющегося за свободу и счастье, но они не видят, что данный период, если атомная война не погубит человечество раньше, может быть началом периода, в котором человек перестанет быть человеком и превратится в машину без чувств и собственных мыслей<sup>1</sup>. Опасность дегуманизированного общества осознавали (хотя и интуитивно) выдающиеся умы предыдущих столетий. Сейчас опасность поглощения человека гигантской «мегамашиной» (Фромм использует термин Л. Мамфорда) как никогда велика. «Мегамашина» — это полностью организованная гомогенная социальная система, в которой общество как таковое функционирует, подобно машине, а люди — подобно частям<sup>2</sup>.

Фромм выражает надежду на возможность построения такого общества будущего, в котором технологические и социальные структуры могут контролироваться человеческим разумом. Надежда, по мнению Фромма, основывается на таких факторах, как возможность познания «человеческой природы», познания всего комплекса человеческих проблем, т.е. того, что Фромм называет «система Человек»; последующее изменение человеческого фактора; анализ и конструирование новой социальной системы; расширяющееся движение протеста против существующего образа жизни, представители которого сочетают стремление к радикальным изменениям социальной и экономической систем и стремление к изменениям в психологическом и духовном подходе к жизни.

В работе «Революция надежды» Фромм выдвигает проект движения для реализации идей гуманистического общества и описывает три различные формы (уровни) его организации, полагая, что

<sup>1</sup> Фромм Э. Революция надежды. С. 320.

<sup>2</sup> Там же. С.322.

движение не должно быть бюрократическим и связанным с политическими механизмами.

Первый шаг — образование национального совета, который можно назвать, например, «Голос совести Америки», в составе около 50 человек, способности и репутация которых не вызывают сомнения. Такие же советы можно сформировать и на местном уровне. Члены совета проясняли бы проблемы, показывали реальные возможности и альтернативы и рекомендовали предполагаемые решения, исходя из рациональности и гуманистических ценностей. «Советы уравновешивали бы структуру, основанную на политической власти, представленной правительством, законодательными органами и политическими партиями. Они были бы голосом разума и совести, взывающим к органам власти и к населению в целом»<sup>1</sup>.

Следующие два уровня — это «клубы» (численностью от 100 до 300 человек), перемешанные в возрастном и классовом отношении, и «группы» (общности численностью до 25 человек), имеющие свою собственную культуру и свой стиль жизни. Как «клубы», так и «группы» должны создавать новые отношения между людьми, основанные на общих «психодуховных ориентациях и духовных привязанностях». Цель этих социальных групп нового типа — установить менее отчужденные отношения между людьми, удовлетворить не только потребность человека в активном труде, но и потребность делать нечто, по своему значению превосходящее ежедневное «делание денег», например информационный и культурный обмен, публичные дебаты по самым насущным проблемам общества, различные общественные функции. Причем «клубам» и «группам» не следует быть частью какой-либо политической партии. Это вытекает из природы самого движения. Отношения между национальным советом, «клубами» и «группами» не должны носить формально-бюрократического характера<sup>2</sup>.

Локальные общности Фромма во многом напоминают организацию Homo colonies социалиста-утописта Роберта Оуэна. Аналогия небольших общностей Фромма с оуэновскими колониями внутри страны напрашивается еще и потому, что оба автора возлагают надежду на то, что в этих локальных группах сможет

<sup>1</sup> Фромм Э. Революция надежды. С. 449-450.

<sup>2</sup> Там же. С. 452, 459.

развиваться новый тип человека, соответствующий «истинной человеческой природе». Правда, в отличие от Оуэна, который более 150 лет назад попытался на практике воплотить теоретические идеи, Фромм лишь теоретически развивает свои соображения. Наше сравнение взглядов Фромма и Оуэна не случайно. Да, во многом идеи Фромма утопичны. Но очень часто в истории утопия помогает правдиво взглянуть на проблемы, стоящие перед обществом и человеком.

Идея Фромма относительно создания небольших общностей со своей собственной культурой, языком и моральными ценностями на практике реализуется в виде молодежных субкультур с их особым восприятием мира и прославлением наркомании и экзистенциальной музыки. Образование групп хиппи, байкеров, рокеров и многих других как аналога организаций малых «общностей» внутри страны до некоторой степени отражает дух поиска молодежью новых форм психодуховной ориентации.

Теоретическая программа «здравого общества», идея коммунистического социализма заслуживает особого внимания. Фромм, как никто другой из философов и социологов XX в., осознал кризис современной цивилизации (как капиталистической системы, так и социалистической) и показал резко и образно ее дегуманизирующее воздействие на человека. Все творчество ученого — это призыв к осознанию, пониманию и действию во имя человека. «Мы находимся в эпицентре кризиса современного человека. У нас в запасе не так много времени. Если мы не начнем сейчас, может оказаться слишком поздно»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Фромм Э. Революция надежды. С. 460.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### **Критика и оценка взглядов Эриха Фромма в контексте развития современной гуманитарной науки**

Философские, социологические и психологические взгляды Эриха Фромма представляют критическое направление в современной социальной мысли. В своих произведениях он критикует современное западное общество с позиций абстрактного натуралистического гуманизма.

Рассматривая процесс исторического развития через призму противоречия между потребностями человеческой природы и возможностью их реализации в определенных общественных условиях, противоречия между необходимостью реализации сущности человеческой природы и сдерживающими внешними социальными факторами, Э. Фромм пытался на конкретно-историческом материале показать характер этого противоречия.

Анализируя современное капиталистическое общество, он показывает его несовместимость с требованиями человеческой природы, ценности которой, по его мнению, носят абсолютный гуманистический характер. Свою концепцию человеческой природы он использует в качестве специфического средства для социальной критики этого общества.

Критический подход Фромма к анализу современной цивилизации, общества и культуры позволил ему показать господство в нем алогизма, а точнее, «логики навыворот», когда всеобщность самообмана носит видимость всеобщей правды, ненормальность кажется нормой, болезнь — здоровьем.

Как мыслитель и гуманист, Фромм не мог пройти мимо проблемы кризиса современного общества и путей его преодоления.

Приложив значительные усилия для осознания и развенчания ряда опасных социальных иллюзий, Фромм пришел к выводу, что причины кризиса предопределены экономическими и психологическими противоречиями самой индустриальной системы. Отдавая должное ее разнообразным достижениям, ученый вместе с

тем критически проанализировал великие обещания и большие надежды на безграничный прогресс, которые были характерны для ряда поколений индустриальной эпохи. Вывод Фромма был однозначен: большие надежды на достижение материального изобилия, неограниченной личной свободы, счастья для наибольшего количества людей и господства над природой потерпели крах. Цивилизация оказалась на грани самоуничтожения. Осуществляя поиск новых альтернатив планетарной катастрофе, Фромм пришел к мысли о том, что обязательным условием физического выживания человечества является создание нового человека («радикального изменения человеческого сердца») и нового общества, соответствующего потребностям «неотчужденного и ориентированного на бытие индивида».

Фромм разработал довольно подробный проект изменения человека и общества. Согласно данному проекту, спасение человечества от психологической и экономической катастрофы предполагает коренное изменение характера человека, выражющееся в переходе от доминирующей установки на обладание к господству установки на бытие, а также переход от индифферентного и патологического потребления к здоровому, максимальную децентрализацию промышленности и политики, осуществление индустриальной и политической демократии соучастия и замену бюрократического способа управления гуманистическим.

Определенный интерес представляет соотнесение наследия Фромма с общенаучными критериями оценки: верифицируемость, эвристическая ценность, внутренняя согласованность, широта охвата, функциональная значимость и др.

*Верифицируемость.* Критерий верифицируемости требует, чтобы теория содержала концепции, которые ясно и точно определены, логически связаны между собой и поддаются эмпирической проверке. Многие идеи и концепции Фромма основаны на непосредственной исследовательской практике и широкой экспериментальной базе. Не надо забывать, что у Фромма почти всегда была большая психоаналитическая практика, а такие концепции, как социальный характер и авторитарная личность, ученый строил на фундаменте серьезных социально-психологических исследований, проведенных им в Германии. Но Фромм всегда подчеркивал сложность и неоднозначность такой системы, как Человек. Мы имеем дело с «человекоразмерным» предметом исследования, и

эмпирические методы бывают мало применимы. В связи с этим возникает вопрос: можно ли в принципе теоретические концепции проверять эмпирическим путем? Теория Фромма основана на социальном и философско-антропологическом анализе, и методы, которые он применяет, мало связаны с эмпирией. Это — психоаналитический, герменевтический, сравнительно-исторический методы исследования.

*Эвристическая ценность.* Критерий эвристической ценности имеет отношение к тому, в какой степени теория непосредственно стимулирует различные исследования. Это способность теории стимулировать исследовательскую деятельность по различным направлениям в гуманитарной науке (философии, социологии, политологии, антропологии, психологии и др.). Творчество Фромма, его научные взгляды, идеи довольно хорошо удовлетворяют критерию эвристической ценности. Наследие Фромма стимулировало развитие новых отраслей знаний — характерологии, персонологии (теория личности), агрессологии, вайленсологии (от англ. *violence* — насилие), психоистории и др.

*Широта охвата* относится к диапазону и многообразию явлений, охватываемых теорий. В своих работах Фромм анализирует, сопоставляет взгляды К. Маркса, З. Фрейда, Б.Ф. Скиннера, К. Лоренца, У. Мак-Дугалла, У. Джеймса и др., привлекает большой фактологический материал из различных отраслей знаний — истории, антропологии, этологии, физиологии и т.д., оперирует различными понятиями философского, социологического, психологического характера, например природа человека, бессознательное, социальный характер, потребности, направленность и тип личности, экзистенциальность.

*Функциональная значимость.* Это выход знания за рамки академической науки, оценка с позиций применимости к практическим нуждам. Знания о человеке как таковом, его характере, потребностях и противоречиях, об агрессивном поведении и деструктивности, процессе социализации личности необходимы в различных областях — педагогике, психотерапии, юриспруденции, политической сфере. В своем творчестве Фромм огромное внимание уделяет процессу формирования определенных качеств личности в семье, в современном обществе.

На наш взгляд, Фромм продолжает гуманистические традиции классической этики, формулируя проблемы современного

мира'. Сходство между взглядами Э. Фромма и принципами А. Швейцера вырисовываются в определении добра и зла. В био-философской этике Фромма добро определяется как все то, что служит жизни, а зло — что служит смерти. «Добро — это благоговение перед жизнью, все то, что способствует развитию и раскрытию жизни»<sup>2</sup>. Здесь Фромм почти дословно повторяет Швейцера: «Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей»<sup>3</sup>.

*Как соотносятся психоанализ и этика!* Ответ на этот вопрос Фромм дает в работе «Человек для самого себя». Учение З. Фрейда по сути дела устраивает автономность этики. Классический психоанализ рассматривает ценностные ориентации человека не в качестве жизненных и практических установок, рожденных нравственным выбором, а как своеобразную кристаллизацию всего злого, иррационального и деструктивного в психике человека. Для Фрейда совесть не что иное, как интернализованный авторитет.

Фромм предлагает и развивает совершенно иную концепцию морали. Он далек от мысли, что этические нормы носят трансцендентный характер. Однако Фромм считает, что менее всего нормы выводятся непосредственно из действия психологических механизмов. Ценности вырастают не из разума и не из глубин бессознательного, богатейшего мира человеческой субъективности, спонтанности. Ценности упорядочивают действительность и вносят элемент оценки в жизнь человека, они отражают совершенно иные аспекты действительности, жизни человека, нежели наука. Ценности соотносятся не с истиной, а с представлениями об идеале, желаемом, нормативном. Утверждая самостоятельность ценности, Фромм тем самым сохраняет за этикой ее самостоятельное значение.

Этические проблемы вообще приобретают особое звучание в работах Фромма. Этика — важное звено в системе наук о человеке. Фромм дает широкое понимание этики, считая, что неверно сводить этику к определенным правилам и нормам поведения. «Если мы взглянем на этику как на особую часть философской и религи-

<sup>1</sup> Шварцман К.Л. «Гуманистическая этика» Э. Фромма // Вопросы философии. 1971. №6. С. 89.

<sup>2</sup> Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 43.

<sup>3</sup> Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 307.

озной традиции, то она не представляет собой совокупность норм поведения в определенных обстоятельствах... Этика — не набор моральных норм, это — вопрос совести<sup>1</sup>. В понимании Фромма этика — это индивидуальная ориентация человека, заложенная в нем изначально вне зависимости от обстоятельств и конкретной личности, относящаяся ко всем людям. Особое значение в этических проблемах Фромм придает совести. «Это внутренний голос, рождающийся в недрах нашей собственной души. Это выработанное нами самими нравственное сознание, которое составляет суть человека».<sup>2</sup>

Патологические изменения в физическом здоровье человека рождают боль, неприятные ощущения. Точно так же нарушения укоренившегося порядка вещей человеческой природы рождают страдания в душе человека, возникает то, что порой называют «боль души». Современная культура создала много способов для успокоения больной совести. «Тем не менее больная совесть может обнаруживать себя в форме бессознательных психических процессов и проявлять себя по-разному, возникает беспокойное, мучительное состояние, столь же неприятное, как физическая боль»<sup>3</sup>.

Фромм считает, что стремление к доброму и «преклонение перед жизнью» характеризуют любого человека. Это соответствует изначальной, подлинной «природе человека». Даже такие «люди зла», как Г. Геринг, Г. Ягода, не могли выносить бесчеловечность своего существования<sup>4</sup>.

Этические проблемы Фромм обязательно связывает с социокультурным взаимодействием и историческим развитием. «Каждая эпоха и каждая культура имеют свои особые черты и, следовательно, свои этические цели»<sup>5</sup>. Для XIX в. характерны такие моральные проблемы, как эксплуатация, авторитаризм, накопительство, неравенство. И в XX в. эти проблемы не были решены. Борьба с авторитаризмом привела к отсутствию иерархии, поверхности суждений, размытости оценок. Оригинальное, индивидуальное знание вынуждено подчиняться стандарту. Накопи-

<sup>1</sup> Фромм Э. Медицина и этическая проблема современного человека. С. 143.

<sup>2</sup> Там же. С. 144.

<sup>3</sup> Там же. С. 144-145.

<sup>4</sup> Там же. С. 146.

<sup>5</sup> Там же. С. 147.

тельство превратилось в потребительство. Потребительское отношение стало распространяться из сферы экономики на все сферы жизни человека. Человек стал вечным потребителем, ориентированным на то, чтобы только потреблять. Равенство превратилось в единобразие. «Фактически мы боимся быть непохожими, опасаясь, что в подобном случае мы окажемся на обочине»<sup>1</sup>. Человек стал воспринимать себя и других людей как вещи, как товар. «Человек — не вещь» — стержень этической проблемы современного человека. Основные этические требования к человеку, выдвигаемые Фроммом, — преодоление «вещизма», достижение нового смысла самоощущения в мире и становление творческой личности<sup>2</sup>.

*Критика*, звучащая в адрес творчества Фромма, сводится к обвинениям в идеалистичности и морализаторстве. В мире, потрясенным двумя мировыми войнами, в котором идут постоянно локальные войны, не считая других многочисленных форм насилия и иррациональности людей, — образ разумного, сознательного, социализированного индивида удивляет странным несоответствием и недостоверностью. В этом плачевном положении вещей можно, конечно, обвинить не людей, а общество; именно так и поступают теоретики. Именно разумные человеческие существа создали тот тип социальной организации, который ответствен за то, что человек неразумен и несчастен. Таков парадокс этих теорий. Если люди столь сознательны, столь разумны, столь социальны, то почему они создали столько несовершенных социальных систем?

Философ Исаак Франк отмечает, что концепция Фромма в меньшей степени проистекает из исследований, а в большей выступает следствием его нормативных представлений. Он не учений, а моралист. Франк утверждает, что человеческие склонности и черты этически нейтральны, и потому этические предписания нельзя выводить из того, что касается человеческой реальности. Однако трудно найти теоретика — от Фрейда до Фромма — кто не высказал бы — явно или скрыто — моральных суждений<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Фромм Э. Медицина и этическая проблема современного человека. С. 151.

<sup>2</sup> Там же. С. 155-156.

<sup>3</sup> См.: *Franck I. The concept of human nature: a philosophical analysis of the concept of human nature in the writings of W. Allport, S.E. Asch, E. Fromm, A.H. Maslow, and C.R. Rogers. Univ. of Maryland, 1966; Холл К.С., Линдсей Г. Теории личности. М., 1999.*

Одна из первых обобщающих работ о Фромме — монография Дж. Шаара «Escape from Authority». Автор выделяет в творчестве Фромма три основных раздела — исследование человеческой природы, исторический подход и футурологическая концепция. Шаар останавливается в первую очередь на социально-психологических и этических воззрениях Фромма. По его мнению, идеи Фромма очень просты и привлекательны, однако в его концепции содержится множество противоречивых принципов. Шаар обвиняет Фромма в ненаучности, указывая, что он не использует современные социологические методы, а также в натурализме в понимании человеческой природы. Фромм создал свою оригинальную концепцию человеческой природы, считая ее и биологической, и социальной. Нелепы и упреки в ненаучности его подхода, так как прикладные исследования демонстрируют применение прогрессивных методов. А многие положения его наследия получили историческое подтверждение. В то же время Шаар четко прослеживает отличие концепции Фромма от классического фрейдизма, отмечает ее историзм. Положительную оценку получают и трактовка отчуждения в творчестве Фромма, его социальный критицизм<sup>1</sup>. Наиболее серьезное исследование творчества Фромма принадлежит Д. Хаусдорфу. Он полагает, что взгляды Фромма нужно рассматривать в контексте развития и реформаторства фрейдистского учения, и прослеживает эволюцию взглядов Фромма и его разрыв с традицией классического психоанализа. В то же время он помещает имя ученого в одном ряду с другими неофрейдистами (К. Хорни, Г.С. Салливан, А. Адлер и др.). Заслугами Фромма и чертами, которые отличают его от других психоаналитиков, Хаусдорф считает следующие: серьезная эмпирическая база; междисциплинарный подход к социальным проблемам; индивидуализм, стремление уйти от каких-либо «школ», независимость взглядов<sup>2</sup>. Такая оценка творчества Фромма представляется наиболее адекватной.

*Вклад творчества Фромма в методологию научного познания* трудно переоценить. Особенность современного этапа развития гуманитарной науки, социологии и психологии — это чрезвычай-

<sup>1</sup> См.: Schaar J.H. Escape from Authority. The Perspective of Erich Fromm. N.Y., 1964.

<sup>2</sup> См.: Hausdorff D. Erich Fromm. N.Y., 1972. P. 148.

ная широта и многообразие подходов к исследованию человека, феноменов социального и психического. «Человека нельзя разобрать на части и снова сложить их вместе, вещь можно. Вещь предсказуема, человек — нет. Вещь не способна созидать, человек способен... Вещь не своевольна, человек — да». Фромм отмечает, что в исследованиях человека и всего того, что с ним связано, нельзя использовать те же методы, которые приняты в общественных науках<sup>1</sup>.

В современной методологии выделяется системный подход. На наш взгляд, Фромм максимально приблизился к этому подходу. Системный подход ориентирует исследователя на познание целостности объекта, выявление всей совокупности его внутренних и внешних связей и в конечном счете на сведение знаний об объекте в единую теоретическую картину. Суть этого подхода — систематизация и классификация данных, накапливаемых в разных областях знаний и дисциплинах, выявление их связей и разработка переходных концепций или «концептуальных мостов» между ними. Человек — сложнейшая из известных науке систем, обладающая уникальными характеристиками. Как отмечал И. Павлов, «человек есть, конечно, система, как и всякая другая в природе, подчиняющаяся неизбежным и единым для всей природы законам, но система, в горизонте нашего современного научного видения, единственная по высочайшему саморегулированию»<sup>2</sup>. Трудно назвать другую систему-объект научного исследования, сопоставимую по уровню сложности с человеком.

Проблема человека — комплексная. Фромм подходит к проблеме с позиции как биологической эволюции, так и всего многообразия социальных, культурных, психологических отношений, пытаясь показать, как обширные социокультурные влияния взаимодействуют с уникальными человеческими потребностями в процессе формирования личности. Человек включен во многие системы реальной действительности. Связи и отношения человека с окружающим миром многообразны, поэтому многообразны и его качества.

Фромм не рассматривает социокультурные и социально-психологические свойства как материально-структурные (что харак-

<sup>1</sup> Фромм Э. Медицина и этические проблемы современного человека. С. 153—155.

<sup>2</sup> См.: Павлов И.П. Полное собрание трудов. М.; Л., 1951. Т. III. Кн. 1.

терно для вульгарного материализма). Изучение проблемы человека закономерно приводит к необходимости рассматривать ее в многообразии сложных систем, в которых живет человек и которые образуют его мир. Человеческое бытие многопланово, многоуровнево и многослойно. Чтобы раскрыть все многообразие качеств человека, свойств его психики, нужно рассмотреть совокупность систем, образующих бытие человека и являющихся основаниями его качеств.

Соотношение социального и биологического в решении различных проблем — один из центральных вопросов, который Фромм ставит в своих работах. Универсального ответа не существует. В разных условиях жизнедеятельности человека, на разных этапах его развития (и филогенетического, и онтогенетического) соотношение социальной и биологической детерминации складывается по-разному. Говоря о социальном, нельзя забывать, что человек выступает и как природное существо, прежде всего биологическое. Принадлежность человека к биологической системе (и к природе в целом) определяется самим фактом его происхождения, она остается и всегда останется необходимым условием его существования и развития. Биологические закономерности не изменяются социальным бытием человека, однако изменяются условия их действия, поэтому они проявляются специфическим для человека образом.

Многие проблемы — отчужденности, бегства от свободы, социального характера, потеря другого, агрессивного и деструктивного поведения и многие другие, поставленные в работах Фромма,озвучны современному научному поиску. Сегодня гуманитарной наукой выдвинута гуманистическая философско-историческая и социально-антропологическая парадигма. Изучение традиционного и техногенного типов цивилизаций, проблемы деструктивного влияния современного мира на человека и природу. Одна из наиболее характерных тенденций современной социальной философии и социологии в вопросе о причинах деструктивности, немотивированной жестокости, современного варварства — поиск глубоких и долговременных, именно цивилизационных источников насилия и жестокости<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Мотрошилова Н.В. Варварство как оборотная сторона цивилизации // Философия, наука, цивилизация. М., 1999. С. 263—264.

Проблема «культурного насилия» — одна из актуальных проблем современной гуманитарной науки. Теория деструктивности, концепция социального характера, проведенный Фроммом социокультурный анализ агрессии — серьезный вклад в исследование проблемы. В нормах, образе жизни, традициях общества, его политической культуре закреплено так называемое структурное насилие, которое так или иначе получает общественное признание и одобрение. В любом обществе оформлены, закреплены соответствующие модели поведения, в том числе в конфликтных ситуациях. При возникновении конфликтов субъекты обращаются прежде всего к традиционным, привычным способам и средствам их разрешения. Естественно, что укоренившиеся формы структурного насилия подталкивают их к использованию принуждающих, насильственных, агрессивных способов и средств поведения. «Культурное насилие» как насильственная форма очень важна для понимания современных проблем. «К культурному насилию относится любой аспект культуры, который может использоваться для легализации насилия в его прямой или структурной форме»<sup>1</sup>. «Культурное насилие» способствует тому, что структурное и манифестное насилие оправдывается, рассматривается обществом как справедливое и воспринимается индивидами как вполне приемлемый способ разрешения конфликтов. Особое значение здесь имеет аспект морали, нравственной оценки.

Современное общество и цивилизация не способны создать новые рамки социальной интеграции и если не преодоления, то смягчения конфликтов, которые обусловлены трансформациями и вызовами новейших стадий цивилизационного, культурного развития. Об этом говорит, например, Ш. Айзенштадт, профессор Иерусалимского университета: наступление цивилизации против самой себя есть процесс, запрограммированный в самой цивилизации<sup>2</sup>.

Деструктивность в ее грубых и в ее замаскированных формах вновь мощно заявила о себе сегодня. Философы, социологи, психологи должны разработать конкретные рецепты преодоления

<sup>1</sup> Галтунг Й. Культурное насилие // Социальные конфликты: экспертиза, прогнозирование, технологии разрешения. Вып. 8. Насилие: тенденции и альтернативы. М., 1995. С. 34.

<sup>2</sup> Offe C. Moderne «Barbarei»: Der Naturzustand im Kleinformat // Modernität und Barbarei. S. 268-269.

или предупреждения человеческой агрессивности, способствовать формулированию цивилизационных императивов, направленных против различных видов деструктивности.

Трудности и противоречия концепций в научном наследии Фромма не предполагают отказ от его идей и взглядов — проблемы свободы и отчуждения, социального характера, доброкачественной и злокачественной агрессии, в целом системного подхода к проблемам. В философско-методологическом плане творчество Фромма неразрывно связано с философией ненасилия, с гуманистической парадигмой.

Философия и социология Фромма — один из наиболее значительных элементов современной западной интеллектуальной культуры. Она придала существенный импульс развитию не только психосоциологических доктрин, но и всей современной западной социологии, одной из вершин которой она, безусловно, является.

Книги Эриха Фромма не утратили своей популярности как в профессиональной среде, так и среди обычных читателей во всем мире. Бесчисленное множество людей считают его убедительные и наталкивающие на размышления комментарии по широкому спектру социальных проблемозвучными современности.



# ПРИЛОЖЕНИЯ

- ♦ Жизненный путь Эриха Фромма
- ♦ Из личного архива



## Жизненный путь Эриха Фромма

Эрих Фромм (Erich Fromm) родился 23 марта 1900 г. во Франкфурте-на-Майне (Германия) в еврейской семье, где царствовал дух трудолюбия, религиозности и обрядоверия. Эрих был единственным ребенком. Его отец, Нафтали Фромм, торговал виноградным вином, был удачлив в делах. Мать, Роза Краузе, из русских эмигрантов, нежно любила сына и воспитала Эриха общительным, привила ему веру в свои силы. Предки по отцовской и материнской линии были раввинами. В детстве Эрих Фромм хотел во чтобы то ни стало идти по стопам своих предков и стать учителем Талмуда. Он так никогда и не смог простить своему деду д-ру Зелигману Фромму его отказа от поста раввина ландграфства Бада Хамбург ради возможности больше зарабатывать домашним учителем.

Фромм вырос, зная два разных мира — ортодоксальный еврейский и христианский. Сам Фромм называл мир, в котором прошли его детство и юность, докапиталистическим, досовременным, а иногда и просто средневековым. Воплощением этого мира был «Вюрцбергский рабби», о котором так любил рассказывать Фромм в старости. Всю свою жизнь Фромм ориентировался на духовную и жизненную практику еврейских знатоков священных текстов. Современный мир, ориентированный на добывание денег, был всегда чужд Эриху Фромму. Для него это означало прожить жизнь впустую и утратить возможность спасения души<sup>1</sup>. Ортодоксальный религиозный мир евреев оказал сильнейшее влияние на Фромма как на человека, ученого, мыслителя.

«Это был именно тот мир, в которым я чувствовал себя своим. Хотя я вырос целиком в современном мире, что касается школы и т.д., но я никогда не чувствовал себя в нем своим. Моей родиной был, собственно говоря, добуржуазный мир... В принципе это сохранилось и по сей день, т.е. я все еще чувствую себя чужим в ми-

<sup>1</sup> Функ Р. Эрих Фромм: страницы документальной биографии // Э. Фромм. Мужчина и женщина. М., 1998. С. 9-11.

ре, целью которого является заработать как можно больше денег. Именно это я всегда ощущал как извращение<sup>1</sup>.

Взаимоотношения в семье Фроммов были не простые. В целом Фромм описывал своих родителей как «очень невротичных», а себя как «невыносимо невротичного ребенка»<sup>2</sup>.

79-летний Эрих Фромм вспоминал, что отец баловал его, как трехлетнего, и больше всего хотел, чтобы он оставался ребенком. Эрих не смог реализовать свое желание изучать Талмуд на Востоке или в Литве, потому что отец боялся отправить сына одного в чужие края. Отец хотел, чтобы сын получил классическое университетское образование и стал юристом. Мать Эриха мечтала о том, что сын будет пианистом, музыкантом. Самые хорошие черты в характере Эриха она приписывала семье Краузе, а те, что ей не нравились, — Фроммам. В детстве Эрих не мог противостоять нарциссическим наклонностям матери, но с годами религиозный мир отца стал оказывать на него все более сильное влияние.

Эриху Фромму было 14 лет, когда в Европе вспыхнула Первая мировая война. Его поразили людская иррациональность, агрессивность и деструктивность. Позднее он писал: «Я был глубоко озабоченным молодым человеком, которого мучил вопрос, как оказалась возможной эта война, а также желание понять иррациональность поведения человеческих масс и страстное желание мира и понимания между народами»<sup>3</sup>.

Во Франкфурте Эрих Фромм посещал школу Велера, изучал латынь, английский, французский. В 1918 г., сдав экзамен на аттестат зрелости, Фромм поступает во Франкфуртский университет, где изучает право. Однако перспектива стать адвокатом не радовала Фромма, и он переходит в Гейдельбергский университет, чтобы изучать философию, социологию, психологию. В Гейдельберге преподавали Карл Ясперс (психологию), Генрих Риккерт (филосовскую аксиологию), Альфред Вебер (социологию). В 1922 г. Фромм получил степень доктора философии в Гейдельбергском университете на кафедре Альфреда Вебера. Тема диссертации «Об иудейском Законе. К социологии еврейской диаспоры». В это

<sup>1</sup> Функ Р. Указ. соч. С. 9-11.

<sup>2</sup> Функ Р. Эрих Фромм: страницы документальной биографии. С. 16—17.

<sup>3</sup> Фромм Э. Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Э. Фромм. Душа человекам., 1992.

время Фромм в первый раз сталкивается с психоанализом. Это происходит в салоне «Терапойтикум» Фриды Райхманн. Она стала первым психоаналитиком Фромма. Впоследствии (16 июня 1926 г.) Фрида Райхманн и Эрих Фромм станут супругами.

Сильное влияние на мышление Эриха Фромма оказали этика Аристотеля и Спинозы, социология Карла Маркса. Занятия психоанализом позволили осмысливать проблемы соотношения биологического и социального, характер человека, ценностный мир человека как проблемы социально-психологические.

В 1920-е гг. Фромм познакомится с учением буддизма и с этого времени до конца жизни в своей религиозной практике ориентируется прежде всего на буддизм в его дзэн-буддийской («чань») версии доктора Судзуки, у которого Фромм учился в последний период жизни.

В Мюнхене Эрих Фромм начинает активно изучать теорию Зигмунда Фрейда под руководством профессора В. Витгенберга. Затем продолжает свое психоаналитическое образование в Берлинском психоаналитическом институте. Надо заметить, что к концу 1920-х гг. Берлинский институт становится ведущим центром психоанализа и даже оспаривает первенство у Венского психоаналитического института. Тогда же он получает диплом психоаналитика, а в 1925 г. становится врачом. Тогда же он начинает врачебную практику, расширяя лечебную процедуру психоанализа, превращая ее в доверительное, дружеское общение с пациентом. Также в Берлинском психоаналитическом институте Фромм ведет большую научную работу. Исследовательская деятельность Фромма носит междисциплинарный характер: он проводит регулярные семинары по пограничным проблемам философии, психологии и социологии. В 1927—1929 гг. Фромм начинает печататься. Доклад «Психоанализ и социология» приносит ему известность. Далее Фромм публикует статью «О методе и задачах аналитической социальной психологии: замечания о психоанализе и историческом материализме». В 1928 г. в Берлине выступает с докладом «Психоанализ мелкого буржуа». Доклад вызвал оживленную дискуссию в психоаналитическом научном сообществе. Фромм знакомится и активно общается с такими видными психоаналитиками, как Карен Хорни и Вильгельм Райх.

Почти 10 лет (1930-1939) Фромм связан с Франкфуртским институтом социальных исследований. Хоркхаймер (руководи-

тель института), Левенталь и Маркузе сыграли определенную роль в восприятии Фроммом идеи Маркса. В 1929 г. Фромм начинает исследования привычек, установок и политического поведения рабочих и служащих, а в 1932 г. на основе эмпирических исследований делает вывод о вероятном приходе Гитлера к власти. Прогноз Фромма сбывается. И Фромму по национальности — еврею, а по профессии — психоаналитику больше нельзя оставаться в Германии. Фромм эмигрирует в Соединенные Штаты Америки, сначала живет в Чикаго, а затем переезжает в Нью-Йорк, куда вскоре перебазируется и Хоркхаймер со своим институтом. Фромм ведет частную психоаналитическую практику, но продолжает сотрудничать с Институтом социальных исследований как руководитель отдела социальной психологии. Институт выпускает периодическое издание «Журнал социальных исследований», проводит большое исследование авторитета и семьи. Фромм подготовил социально-психологическую часть исследования, в которой он излагает свою концепцию авторитарного характера. По результатам этих исследований Фромм пишет работу «Бегство от свободы» (1941). Эта книга сделала имя Эриха Фромма очень известным в Америке. В это время Фромм открыто критикует ортодоксальный психоанализ, особенно его фундамент — теорию либидо. В 1938 г. происходит разрыв с Институтом социальных исследований, рвутся личные отношения с Хоркхаймером, Левенталем, Адорно. По поводу разногласий Хоркхаймер писал: «Психология без либидо — это не психология... Психология в подлинном смысле — это всегда психология индивида... Фромм и Хорни ударились в психологию "здравого смысла" и психологизировали даже культуру и общество»<sup>1</sup>. В книге «Бегство от свободы» Фромм показал особое значение способов, какими общественные силы и идеологии формируют структуру социального характера индивида. Это направление, получившее развитие во многих последующих книгах, принесло ему известность в научном сообществе. В конце 1930-х — начале 1940-х гг. Фромм активно общается с Хорни. Ученые оказали друг на друга сильное влияние. Их объединил общий взгляд на социальные и культурные факторы формирования психики и характера человека. Фромм и Хорни поддерживали отношения с Маргарет Мид и Дж. Доллардом.

<sup>1</sup>Функ Р. Указ. соч. С. 81-82.

25 мая 1940 г. Эрих Фромм получает американское гражданство, а 24 июля женится второй раз (жена — Хенни Гурланд). В 1945 г. Фромм, став сотрудником Института психиатрии Уильяма Алансона Уайта, активно включается в систематическую подготовку специалистов в области психоанализа. Но Фромм никогда не был ординарным профессором какой-либо кафедры, его курсы носили междисциплинарный характер, связывая воедино данные биологии, антропологии, социологии, психологии и клинической практики.

В 1949 г. Фроммы переезжают в Мексику, в город Куэрно-Вако на берегу моря для лечения жены. В 1952 г. Хенни Фромм умирает. Ранняя смерть жены потрясает Фромма.

Переезд в Мексику не означал, что Фромм отказался от научной и преподавательской деятельности в США. Он продолжает читать лекции как приглашенный профессор в различных американских университетах. Так, в Йельском университете им был прочитан курс по психологии религии. В 1950 г. лекции были опубликованы в виде книги «Психология и религия». Он поддерживает отношения как профессор с Мичиганским и Нью-Йоркским университетами.

В 1950-е гг. выходят книги: «Психоанализ и этика» (1951), анализ эпоса «Сказки, мифы и сновидения» (1951), философские работы «Здоровое общество» (1955) и «Современный человек и его будущее» (1959).

Фромм занимается преподавательской деятельностью и в Мексике. Так, он ведет семинар о подсознании и его языке на курсах повышения квалификации по психиатрии. В 1951 г. он занимает должность профессора на медицинском факультете Национального автономного университета Мексики с целью подготовки Мексиканской группы по исследованию в области психоанализа. В 1956 г. по инициативе Фромма было основано Мексиканское психоаналитическое общество. Открываются дополнительные курсы по подготовки психоаналитиков. В 1965 г. Фромм основывает журнал по психологии, психоанализу и психиатрии. В 1967 г. организует постоянный цикл лекций на тему «Человек в современном мире». Фромм прожил в Мексике более 25 лет и внес огромный вклад в развитие психологии, психоанализа, социологии в этой стране. В 1968 г. Фромм начинает исследование проблемы агрессивности и деструктивности. Результат исследования — публикация в 1973 г. большой работы «Анатомия

человеческой деструктивности». Фромм принимает активное участие в международных форумах по проблемам психоанализа.

В 1950—1960-е гг. в Мексике Фромм выступает прежде всего как ученый, психоаналитик и социопсихолог, а в США — как социальный критик и политик. Он активно участвует в общественно-политической жизни США и мира в целом. Он становится членом социалистической партии США, автором ее программных документов, в частности «Социалистического манифеста», выступает против войны во Вьетнаме. Фромм критикует деструктивный характер американского антикоммунизма и в то же время бюрократическую тоталитарную систему СССР. В 1962 г. Фромм участвует в качестве наблюдателя в Московской конференции по разоружению. Социалистические взгляды, экзистенциалистское мироощущение, критика буржуазного истеблишмента, талант публициста сделали Фромма любимцем движения молодежи «новых левых» 1960-х гг. Еще в 1953 г. была готова рукопись книги «Здоровое общество» (немецкий вариант «Пути из больного общества»). Фромм выдвигает глобальную концепцию неотчужденного общества, которую называет «коммунитарным социализмом», а впоследствии — «гуманистическим социализмом».

С 1960 по 1973 г. Фромм каждое лето проводит в Локарно (Швейцария). В 1974 г. он перебирается в Швейцарию, где проводит остаток жизни. Но ученый не чувствует себя стариком, и в жизни и в творчестве переживает подлинный расцвет. Фромм пишет по-английски и по-немецки, печатается во всех странах мира, выступает перед немецкоязычной аудиторией. В 1960-е гг. он пишет две важнейшие работы, которые сам назвал «труды моей души»: «Психоанализ и дзэн-буддизм» (1960) и «Душа человека» (1964). Последняя большая работа Фромма, воспринятая мировым ученым сообществом как оригинальная теория личности, — книга «Иметь или быть» (1976).

В 1980 г., за пять дней до своего 80-летия, Фромм скончался от сердечного приступа.

В Германии посмертно издано 10-томное собрание сочинений Эриха Фромма. Швейцарский журналист Ханс Юрген Шульц воспроизвел запись 10 радиобесед с Фроммом и издал их в книге «О любви к жизни». Свой архив Фромм завещал доктору Райнери Функу, впоследствии президенту Всемирного общества Эриха Фромма в Тюбингене.

## Из личного архива

К изучению теоретических работ американского психоаналитика, социального психолога и социолога Эриха Фромма я впервые обратился в 1963 г. В то время Эрих Фромм уже был всемирно известным ученым, книги которого выходили огромными тиражами во многих странах мира, но в Советском Союзе он оставался неизвестным. Мое знакомство с его творчеством началось с его выдающейся работы «Бегство от свободы», в которой он раскрыл природу тоталитаризма, свободы и демократии. Гуманистический пафос его идей, профетический стиль мышления увлекли меня целиком, и я начал серьезно заниматься изучением не только его работ, но и трудов тех ученых, которые имели отношение к психоанализу (начиная, конечно, с З. Фрейда), социальной психологии и социологии.

Изучение работ Э.Фромма доставляло мне не просто удовлетворение, но чисто человеческое удовольствие. Он обладал редкостным даром, талантом убеждать читателя в своей правоте и заставлял влюбляться в него.

Мои студенческие курсовые работы, дипломная работа и кандидатская диссертация были посвящены анализу неофройдистской концепции Э. Фромма.

Итогом моей многолетней работы явилось издание монографии «Нео-фройдизм в поисках истины» (М.: Прогресс, 1974) на русском, немецком и английском языках. Чуть позже она была переиздана на португальском языке в Бразилии. Полагаю, что я был первым среди исследователей в Советском Союзе, кто открыл Фромма для русского читателя. Через всю свою творческую жизнь и до настоящего времени я несус в своем сердце величайшую благодарность моему научному наставнику, учителю, профессору Московского государственного университета Галине Михайловне Андреевой за то, что она подтолкнула меня, вдохновила и помогала на протяжении многих лет в моей научной работе по изучению теории Э. Фромма.

Еще будучи студентом, я взял на себя смелость написать письмо известному уже в то время на весь мир ученыму. Честно признаться, я не думал, что он ответит мне, да и вообще не верил в то, что мое письмо дойдет до него. Каковы же были мое удивление и радость, когда я получил ответ от Э. Фромма.

Состоялся обмен письмами, которые я храню в своем личном архиве и сейчас, ряд из них представляю читателю. Думаю, что ознакомление с этими письмами, которые публикуются впервые, будет представлять определенный интерес для тех, кто увлечен и любит творческое наследие Эриха Фромма, а также для тех, кто занимается историей мировой социологической теории.

TELEPHONES:  
MEXICO CITY: 28-16-75  
CUERNAVACA: 2 30-43

ERICH FROMM

MAILING ADDRESS:  
PATRICIO SANZ 748-5  
MEXICO 12, D. F.

10th March, 1969

Mr. Vladimir Dobrenkov  
Volgograd 46  
Shalyapina 12  
U.S.S.R.

Dear Mr. Dobrenkov,

Many thanks for your letter which arrived a few days ago. I now want to answer this and your previous letter.

I was very happy to hear that you intend to write a monograph on my work, and to develop your own ideas and revisions. Naturally I am very glad to explain myself as best I can, and this I shall do now in my long-promised answer to your long letter. I have read it again very thoroughly and made a number of notes, but it covers so many points of theory that it would require a little book to answer adequately. So I can only try to answer the main points, hoping that where I am not clear or where you disagree you will write me again so that our dialogue can be continued, and possibly things can be cleared up still further. I am of course aware that it may not be possible to clear up everything as you or I would wish; you carry with you certain premises of your own thought and of your own tradition, just as I do, and there is always the

ERICH FROMM  
PATRICIO SANZ 748-5  
MEXICO 12, D. F.

1. bonopag, 46  
USSR  
Dobrenkov, B.



Mr. Vladimir Dobrenkov  
Volgograd 46  
Shalyapina 12

U.R.S.S.

CERTIFICADO

CHARGÉ AÉRIE - VIA AIR MAIL

Господину В.И. Добренькову  
МГУ  
Москва  
СССР

Почтовый адрес:  
Патрицио Санз 748-5  
Мексика 12. Д. Ф.  
Мехико  
9 декабря 1964 года

*Дорогой господин В.И. Добреньков!*

Спасибо Вам за Ваше письмо от 14 ноября.

Я очень рад, что Вы интересуетесь моей работой. Я был немножко удивлен, что Вы читали «Забытый язык», поскольку обнаружил, что эта книга случайно не была послана в Институт философии, когда я посыпал туда все мои книги; тем не менее я рад, что экземпляры этой книги есть, по-видимому, не только в библиотеке Института. Я думаю, Вам будет интересно ознакомиться с книгой «Марксова концепция человека», которую я тоже послал в Москву.

Недавно были опубликованы моя книга «Избавление от иллюзий», посвященная сравнению взглядов Маркса и Фрейда, а также моя последняя книга «Душа человека, ее способность к добру и злу», где анализируется разрушительный характер человека. Кроме того, вышел в свет сборник статей «Догмат о Христе», в который вошла также небольшая работа «Догмат о Христе», написанная в 1931 г. и посвященная анализу развития догмата о Христе с точки зрения марксистского психоаналитического подхода. Другая часть этого сборника — мои последние статьи по различным философским и культурологическим проблемам.

Кстати, может быть, Вы читали статью в «Литературной газете» от 24 октября 1964 г., написанную профессором Константиновым?

С удовольствием пошлю Вам любую из книг, с которой Вы еще не ознакомлены, если Вы сообщите, что у Вас есть время, чтобы их прочитать, и адрес, куда их можно отправить. В любом случае я отправлю три свои последние книги профессору Константинову в библиотеку Института.

Буду рад получить Ваше письмо и постараюсь высказать свое мнение по любому вопросу, который может заинтересовать Вас в связи с Вашей диссертацией и Вашей работой в целом.

Хотел бы отметить некоторых западных авторов, которые занимаются теми же проблемами, что и я. Это Эрих Калер («Мера — человек», «Башня и бездна»), архитектор и философ Льюис Мэмфорд и, конечно, Райт Миллз, социолог, который умер несколько лет назад. Среди его наиболее значимых работ: «Властвующая элита», «Причины Третьей мировой войны» и др. Я не уверен, что Калера и Мэмфорда знают в Советском Союзе и переведены работы Миллза. Эти ученые принадлежат к левым радикалам в США, хотя, как ни странно, никто из них не является социалистом или марксистом (только Калера можно назвать социалистом).

С удовольствием пошлю Вам любые книги или библиографические сведения.

Искренне Ваш,  
*Эрих Фромм*

Профессор Эрих Фромм  
Патрицио Санз 748-5  
Мехико 12. Д. Ф.  
Мексика

СССР  
Волгоград

23 марта 1968 г.

*Дорогой профессор Эрих Фромм,*

прошло три с лишним года с тех пор, когда я впервые дал вам знать о себе. Ваше письмо от 9 декабря 1964 г. мне бесконечно дорого, и я храню его как реликвию. То внимание и готовность прийти на помощь, которые Вы проявили, откликнувшись на мое письмо, заставили меня отнестись с чрезвычайной требовательностью к самому себе. Испытывая все время огромное желание написать Вам письмо, я вместе с тем чувствовал, что моя недостаточная компетентность по многим специальным вопросам не дает мне морального права вести с Вами деловую научную переписку. Мне просто было неловко беспокоить и отнимать у Вас дорогое время, к тому же я опасался в Ваших глазах показаться человеком, обнаруживающим скорее любопытство, чем серьезный научный интерес. Мне было необходимо время для того, чтобы почувствовать себя достойным Вашего внимания. И вот на протяжении этих прошедших лет я старался приложить максимум усилий, чтобы войти основательно в круг тех проблем, которые Вы ставите в своих работах, для этого мне пришлось изучать не только Ваши произведения, но и все те, которые так или иначе имели какое-либо отношение к ним.

Сейчас я с удовлетворением могу констатировать тот факт, что знакомство с вашей теорией оказалось для меня очень и очень плодотворным, так как оно стимулировало мой интерес к самым различным областям социальных наук — антропологии (R. Benedict, M Mead, B. Malinowski, Boas, Kardiner, Linton), социологии (Mills, Riesmen, Arendt, W. White, Parsons, Merton), психологии (Allport, Maslow, Goldstein, Lewin). Но самая главная область, к которой я часто обращался при изучении Ваших трудов - это, конечно, психоанализ (Freud, Adler, Jung, Reich, Hartmann, Anna Freud, Bettelheim, Homey, Sullivan, Reik, Erikson, Menninger). Трудно отметить все те области научного знания и все те работы, с которыми мне пришлось познакомиться при изучении Вашей те-

ории гуманистического психоанализа (я совершенно не касаюсь вопросов истории и религии, не упоминаю различные европейские научные источники, которыми я пользовался).

В 1966 г. окончив с отличием философский факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, я был оставлен в аспирантуре там же. Предметом моей диссертационной работы стала Ваша теория, главным образом ее социологический аспект. Как Вы сами понимаете, анализ основных ее положений (человеческая природа, социальный характер, социально-бессознательное, проблема дерепрессированной культуры и т.д.) не является для меня самоцелью. Меня интересует действительно позитивная проблема *стыковки, синтеза некоторых достижений мировой психологической мысли с достижениями социологии, в частности использования социально-психологической теории личности для анализа как микро-, так и макросоциальных систем*. Мне представляется, что Ваша теория наиболее ярко и выпукло отражает тенденцию социологизации традиционного общего психологизма и стоит как раз на рубеже слияния социологии и психологии, что в ней наиболее концентрированно выражаются и положительные моменты, и те трудности, и противоречия, которые неизбежны как издержки при создании цельной синтетической социальной теории, отвечающей самым высоким требованиям современных научных знаний, именно этим объясняется тот факт, что я избрал ее темой своего диссертационного исследования.

Все эти годы я не просто изучал Ваши произведения, но долго и упорно вживался в них, стараясь уловить и понять саму суть их, внимательно следил за всеми Ваши вновь выходящими произведениями, одновременно собирая и обрабатывая большой библиографический материал, главным образом все то, что относится к истории и развитию психоанализа как в Америке, так и в Европе. С некоторыми трудностями я сумел достать все Ваши работы: Escape from Freedom, Man for Himself, The Sane Society, The Art of Loving, May Man Prevail?, Psychoanalysis and Religion, Sigmund Freud's Mission, Beyond the Chains of Illusion, Psychoanalysis and Zen Buddhism, The Dogma of Christ, The Heart of Man, Socialist Humanism, You Shall Be As Gods, которые составляют сейчас самую лучшую и ценную часть моей личной библиотеки.

Что поразило меня с самого начала в Ваших работах, что постоянно будоражило и оплодотворяло мою собственную мысль,

так это глубоко гуманистическая направленность, оригинальность и свежесть самой постановки проблем — человеческой свободы, нормативности человеческой природы, социальной патологии и нормативности, компульсивных социально-психологических механизмов бегства от своей сущности и проч.

Огромный гуманистический настрой, социально-критическое содержание Вашей теории не только удивляют, но восхищают и привлекают к себе всех тех, кому чужды консерватизм и статичность, кому дороги движение, жизнь, гуманистические идеалы человечества. Если пять—шесть лет назад в нашей стране Ваши произведения знало очень ограниченное число специалистов — философов, социологов, психологов, то сейчас я с радостью могу сообщить Вам, что Ваши работы знают и ценят очень многие, хотя их переводов у нас нет.

Мои собственные взгляды на Вашу теорию изменились и уточнялись по мере того как я все полнее и глубже проникался ею. Многое из того, что раньше казалось совершенно бесспорным, постепенно подвергалось сомнению. Если характеризовать мое отношение к ней в целом, то оно глубоко положительно и вместе с тем критично. В своем подходе к исследованию я всегда руководствуюсь Вашим же принципом, о котором Вы говорите в статье «Индивидум и социальное источники нейрозиса» (*«Individual and Social Origins of Neuroses» — This genial principle, that the way of scientific progress is constructive reinterpretation of basic visions rather than repeating or discarding them...*) и которым Вы руководствовались при анализе теории Фрейда. Приемля саму постановку проблем, связанных с динамикой исторического взаимодействия человека и социальной структуры, я не совсем согласен с несколько абстрактно-гуманистической их интерпретацией. Мне кажется многие Ваши концепции (человеческой природы, социального характера, социально-бессознательного) приобрели бы более весомый социально-практический смысл, если их реинтерпретировать в действительно марксистском духе, основываясь на диалектико-материалистическом понимании Марксом исторического процесса.

Если Вы не возражаете, то в нескольких письмах я мог бы по ряду основных положений Вашей теории высказать свое мнение.

Рамки письма естественно ограничивают мои возможности более свободно и пространно излагать свои соображения и поэтому по мере своих сил я постараюсь быть достаточно кратким.

В данном письме я хочу коснуться проблемы человеческой природы и всего того, что так или иначе имеет отношение к некоторым вещам, которые мне хотелось бы выяснить с Вашим непосредственным участием.

Ваше стремление в определении сущности человека подняться над узостью и ограниченностью двух тенденций, которые на протяжении вот уже многих десятков и сотен лет ведут между собой спор и борьбу за право дать исчерпывающий ответ на проблему — Человека, его биосубстанциалистской и социорелятивистской природы, отражает действительно насущную потребность решить дилемму субстанциального и релятивного в сущности человека. Ваше утверждение о том, что как для субстанциалистов, так и для релятивистов источник социальной активности, социального творчества человека окутан тайной, совершенно бесспорно, но, пытаясь выяснить «роль, психологического фактора как активной силы в социальном процессе»<sup>1</sup>, строя свою социальную психологию и, в частности, теорию личности на «антропологически-философской концепции человеческого существования»<sup>2</sup>, Вы на место дуализма в понимании взаимоотношения между человеком и обществом прежних интерпретаторов сущности человека ставите своеобразный психосоциальный динамический параллелизм. «Человеческой природе внутренне присущи свои законы и заложенные в нем цели развития и становления»<sup>3</sup>, полагаете Вы, а социально-экономической организации общества — свои. Внутреннее их развитие не зависит друг от друга, хотя они и вступают в определенную связь. По Вашему мнению, социальная структура не формирует потребности побуждения человека, а только определяет, какое количество и какие потенциальные страсти должны проявиться и получить распространение. Общество лишь проявляет или деформирует то, что уже потенциально есть в самой природе человека<sup>4</sup>. Оно нечто внешнее по отношению к потребностям человеческой природы. Само существование этих потребностей как неких потенций совершенно не зависит от

<sup>1</sup> Fromm E. Escape from Freedom. N.Y., 1964. P. 7.

<sup>2</sup> Fromm E. Man for Himself. L., 1960. P. 45.

<sup>3</sup> Fromm E. The Sane Society. L., 1954. P. 13; см.: Fromm E. Beyond the Chains of Illusion. P. 30.

<sup>4</sup> См.: Fromm E. The Sane Society. L., 1954. P. 14.

той или иной конкретно-исторической структуры общества. Ее роль, считаете Вы, заключается только в том, что она в одном случае может способствовать реализации этих потенций, в другом — нет. В первом случае между социальной структурой и человеческой природой никакого конфликта нет и она может квалифицироваться как «здоровая», во втором — между ними возникает конфликт и общество квалифицируется как «больное». Использование общей теории личности как некоего нормативного критерия для оценки разумности существования той или иной социальной структуры безусловно принадлежит к числу Ваших открытий, но, на мой взгляд, оно нуждается в существенной реинтерпретации, на которой я остановлюсь несколько ниже.

Итак, в Вашем представлении вся динамика исторического процесса сводится к психологическому конфликту между потребностями человеческой природы и возможностью их реализации в конкретной социальной структуре. Различные исторические эпохи свидетельствуют, по Вашему мнению, только о *степени* реализации и о *характере влияния* соответствующей социальной структуры на эти потребности. По-моему, правильно уделяя внимание выяснению роли психологического фактора в истории, Вы абсолютизируете его, когда утверждаете, что потребности человеческой природы, существуя как таковые безотносительно к общественному бытию, являются теми мотивационными силами, которыедвигают развитие истории, определяют цель и направление исторической деятельности человека. Объективируя и конституируя психологическое в форме системы потребностей природы человека, которые являются результатом экзистенциального противоречия в условиях человеческого существования, Вы по сути лишаете его какого бы то ни было социального содержания. Ваше признание травматического влияния общества на потребности человеческой природы мало что меняет. Социальность человека остается для вас лишь неким внешним слоем его бытия.

Не понятно, почему Вы считаете, что экзистенциальная ситуация, представляющая собой первоначальные условия человеческого существования, дала бытие таким человеческим потребностям, которые мыслимы лишь в общественно развитой ситуации. Историческая ситуация, в которой только и возможно возникновение реальных потребностей человека, растворяется Вами в экзистенциальной ситуации, которая якобы однажды, если иметь в

виду эволюцию человечества, породила все потенции и потребности человека. Но ведь человеческая ситуация не может существовать вне исторических условий, порождающих ее. Человек не может существовать вне и до общества, вне и до истории. Он настолько же обществен, насколько историчен. Человеческое существование всегда есть история, поэтому ключом, открывающим тайну человека, может быть только общественная ситуация, историческое существование человека. Источником психических сил человека является не противоречие внутри экзистенциальной ситуации, которая не несет в себе ничего социального, а противоречие внутри социальной сферы человеческого бытия. Значит, для того чтобы раскрыть сущность человека, нужна психология, которая бы основывалась на *социально-философской концепции* человеческого существования, а не на антропологическо-философской.

Мне кажется, что Ваше утверждение в работах «*Beyond the Chains of Illusion*», «*Marx's Concept of Man*» о том, что Маркс, якобы не оставив общей теории личности, был близок к тому, чтобы создать теорию, подобную Вашей, ошибочно. В самом деле Маркс специально ни в одном из своих трудов не изложил своей концепции человека, но изучение его теоретического наследия дает все основания полагать, что его представление о природе человека основывается на *общественно-исторической деятельной сущности* человека. Источник социальной активности человека — в его исторической деятельности, в конкретно историческом взаимодействии человека с социальными условиями своего существования. Маркс не признавал абстрактной, внеисторической сущности человека. В известных тезисах о Фейербахе он писал, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений».

Что касается Маркса, то он считает, что развитие человека происходит вместе с изменением его общественного содержания, никакой природы человека вообще нет, есть только исторически определенная сущность. Человек, изменяя окружающую его действительность, изменяет тем самым и самого себя, реализует те свои возможности, которые являются отражением и выражением возможностей самой этой действительности и которые превращаются в сущностную силу человека. Поэтому реализация потенциального в человеке всегда совпадает с изменением действительности

сти. Психологические потребности не просто присущи человеку с его рождения, а формируются в процессе деятельности человека, направленной на изменение исторических условий своего существования. Для человека окружающий его конкретно-исторический мир является как содержанием его сущности, так и границей его возможностей. Становление человека в процессе истории есть активный процесс. Человек, изменяя действительность, одновременно раздвигает границы своих возможностей, а реализуя их, расширяет узкие горизонты наличного социального бытия. Только в активно-преобразующей деятельности, изменяя и гуманизируя мир вокруг себя, человек реализует и творит свою сущность. Процесс этот бесконечен, как бесконечно развитие самой действительности.

Мое глубокое убеждение состоит в том, что в историческом процессе принимают участие не некие самостоятельные и независимые от конкретно-исторической деятельности человека потребности абстрактной природы, а те потребности, которые возникают из самой человеческой деятельности и которые выражают общественно-историческую природу человека как активного субъекта истории. Движение истории, необходимость замены одной социальной системы другой никак нельзя объяснить стремлениями и потребностями человека, которые преследуют одну цель — решение проблемы человеческого существования. Все это можно объяснить только исторически. Вся история — это непрерывное решение человеком тех практических проблем, которые возникают перед ним в процессе его жизнедеятельности. История человека всегда была и есть история его собственной жизнедеятельности. *Проблема человеческого существования есть не что иное, как проблема осуществления человеком своих конкретно-исторических потребностей и интересов.*

По Вашему мнению, потребность исторических изменений возникает на основе требований человеческой природы и выражается в желании людей подогнать социальную структуру общества к этим требованиям, если эта структура сверх меры подавляет потребности человеческой природы. Но как определить эту меру соответствия между целями природы человека и целями данного общества? Вы считаете, что природа человека всегда остается потенциально той же самой, реализация дремлющих в человеке потенций возможна в любые времена. Спрашивается, что же мешает

человеку сразу создать такое общество, которое соответствовало бы его идеальной внутренней сущности и в котором все потенции человека получили бы возможность своей реализации? Если до сих пор вся история человечества была, как Вы утверждаете, историей трагического несовпадения требований человеческой природы и возможностей их реализации в обществе, то что же кроме бледных теней природы человека не существовало человеческих самостей (не принимая во внимание отдельных феноменов — пророков)?

Что касается нормативности человеческой природы, то она носит у Вас ярко выраженный внеисторический характер. Почему Вам кажется немыслимым искать критерий, с помощью которого можно было бы оценивать историческую форму существования того или иного общества внутри этого же социального существования? Вы никак не можете представить себе, что в обществе, в котором «нечеловеческий» способ удовлетворения человеческих потребностей введен в систему социальной практики, можно найти критерий, который позволял бы оценивать и судить это общество. Вам кажется, что объективным может быть только такой критерий, который вне этого общества, вообще вне истории. Чтобы найти мерку, которой можно было бы оценивать историю, Вы открываете особую надисторическую сферу человеческого существования, некий универсум в виде «человеческой ситуации». Тех потребности, которые возникают из нее и формируют содержание человеческой природы, являются, по Вашему мнению, целью и нормой для каждого конкретного общества и в целом для всей истории. Человеческая природа, считаете Вы, является единственным критерием, который позволяет объективно и беспристрастно оценить, какое общество является исторически более прогрессивным.

В свою очередь я в соответствии с марксистскими положениями считаю, что оценки, которые можно давать историческому развитию, определяются не произвольно избранной точкой зрения теоретика, а законами, логикой, существом самого социального процесса. А эта логика — историческая необходимость — может быть оценена как прогрессивное развитие благодаря тому, что ее результаты совпадают с потребностями человека. Причина такого соответствия — совпадения исторической необходимости с конкретными потребностями человека — лежит в обществен-

но-исторической деятельной сущности человека. Человек, являясь продуктом общественных отношений, одновременно является субъектом исторической деятельности. Усваивая культурно-исторические достижения своих предшественников, он пользуется их наследством как такой отправной точкой, с позиций которой он решает те исторические задачи, которые диктуются потребностями развивающейся действительности. В активно-преобразующей деятельности человека прошлое связывается с будущим, а вся историческая деятельность человека предстает как единый закономерный процесс прогрессивного развития — «от худшего к лучшему», как непрерывное творение человеком самого себя.

Чтобы оценить историю, нужно измерять ее таким критерием, который почерпнут из ее же внутренней логики. Если Вы критикуете существующую капиталистическую действительность за то, что она препятствует удовлетворению истинных потребностей человеческой природы, то марксисты критикуют капитализм за то, что он препятствует реализации тех возможностей, которые он сам полагает в качестве запроса.

Если при оценке исторического развития общества Вы прикладываете к нему внешнюю, чуждую ему, сверхчеловеческую мерку, имеете в виду абстрактно-гуманистические проблемы, то марксизм оценивает степень прогрессивного развития общества его же собственной меркой и имеет в виду конкретные современные проблемы общественной жизни человека.

Таким образом, по моему мнению, критерий оценки истории задается теми проблемами, потребностями, целями, которые на зрели исторически. Человек начинает критически относиться к существующей действительности тогда, когда он чувствует сознательно или бессознательно, как обострились социальные противоречия, требующие своего разрешения.

Выше я уже говорил о том, что сама по себе постановка поднимаемых Вами проблем не вызывает никаких сомнений. Но мне представляется, что их решение нуждается в ре интерпретации.

Я совершенно согласен, например, с Вашим утверждением о том, что потребность изменения в обществе диктуется желанием людей подогнать структуру общества к человеческим потребностям, но с учетом того, что структура общества классовая по своей природе, что человеческие потребности не есть потребности вообще.

щее, а потребности реальных людей, потребности того класса, который выражает прогрессивные тенденции, требования и возможности развивающейся действительности и который выступает субъектом исторического действия, реализуя эти возможности роста.

В этом же смысле правомерна постановка Вами вопроса о «неприспособленности» к существованию всего общества в целом, но не с точки зрения несоответствия данного общества абстрактным потребностям человеческой природы, а с точки зрения несоответствия его тем потребностям, которые оно полагает в качестве возможностей своего дальнейшего развития.

«Понимание человеческой психики, — говорите Вы, — должно быть основано на анализе человеческих потребностей, вытекающих из условий человеческого существования»<sup>1</sup>. Все это не вызывало бы возражений, если бы Вы под условиями человеческого существования мыслили исторически-конкретную действительность. Тогда эти потребности носили бы не абстрактно-всеобщий характер человеческой природы, а были бы конкретными потребностями реального индивида.

В связи с этим можно было бы привести еще много примеров, но за неимением места я их опускаю.

Главное, на чем мне особо хочется остановиться в своем письме, так это на принципе, который Вы положили в основу нормативно-регулирующего характера общей теории личности. Самым ценным в Вашей теории является, на мой взгляд, то, что Вы постоянно и упорно настаиваете на использовании психологических данных при анализе социологических проблем. Определяя на основе общей теории личности специфические человеческие потребности и стремления, исследуя социальную структуру и характер ее влияния на эти потребности, выявляя соответствующую психологическую реакцию индивидов на воздействие социальной структуры, Вы тем самым имеете возможность раскрыть как психологическую, так и социальную реальность. Этот методологический принцип анализа социально-психологических явлений, я уверен, очень важен и перспективен для социальной науки об обществе и о человеке. Он позволяет, выявляя отрицательное влияние общества на реализацию потребностей человека, конста-

<sup>1</sup> Fromm E. The Sane Society. P. 25.

тировать условия социального патогенеза и ставит человека перед необходимостью изменения этого общества в соответствии со своими потребностями. Постановка вопроса о том, что общество может препятствовать или способствовать реализации потребностей человека, анализ психологических механизмов (мазохизм, садизм, деструктивность, конформизм), с помощью которых индивид реагирует на неудовлетворение своих истинных потребностей, заслуживает, по моему мнению, самого пристального внимания и изучения. Я считаю, что упомянутый выше методологический принцип приобретет по-настоящему истинно практическое звучание, если исходить не из абстрактных потребностей природы человека, а из конкретно-исторических потребностей индивида, основываясь на общественно-исторической деятельной сущности человека. Выясняя характер влияния общества (имеется в виду социальная структура) на реализацию конкретно-исторических потребностей индивида (это предполагает знание их), можно выяснить и его соответствующую психологическую реакцию. И, наоборот, на основе анализа и знания тех психологических механизмов (социально-психологических типов личностей), которые преобладают в обществе, можно судить об отрицательном или о положительном влиянии общества на потребности, которые скрыты от нас и которые необходимо узнать. В первом случае проблема сводится к *тестированию и определению социально-психологических механизмов*, предполагает знание реальных потребностей индивида, во втором случае проблема сводится к *тестированию и определению потребностей индивида и предполагает знание психологических механизмов*.

Нет никакой общей, внеисторической природы человека. Если и есть что-то общее в психической организации людей разных исторических эпох, то оно заключается в *основных и общих принципах психологической динамики взаимодействия индивида с окружающей его социальной средой*, точнее взаимодействия его потребностей с возможностью их реализации в данной социальной структуре.

Общественно-исторические ситуации раба, крепостного крестьянина рабочего различны в смысле конкретно-исторического содержания, но общее в них то, что во всех существует *противоречие между консервативностью институциональной социальной среды и внутренней динамикой изменения ее социального содержания*,

между развивающимися социальными потребностями индивидов и консервативной социальной структурой, которая препятствует их реализации. Это как раз и есть экзистенциальное противоречие в условиях исторического существования. Источник социальной активности человека именно в этом социальном противоречии. Раба, крепостного крестьянина, рабочего объединяет не столько пассивная импульсивная защитная реакция против отрицательного воздействия общества на систему потребностей (к тому же Вы сами показали, что механизмы этих реакций у них различны — историческая типология «социальных характеров»), сколько активная реакция, которая изменяет саму социальную структуру, приспосабливая ее к своим потребностям. Это тоже своеобразная и защитная, если хотите, реакция, но это не бегство от действительности, а конкретное воздействие на нее с целью преобразования и приведения ее в соответствие с потребностями индивидов, выражающих историческую необходимость прогрессивного развития общества. Источник защитной реакции не в абстрактной природе человеке, а в социальных условиях существования раба, крепостного крестьянина и рабочего. Социально-психологическое напряжение, которое возникает и в рабовладельческом, и в феодальном, и в капиталистическом обществе как результат противоречия, о котором я говорил выше, направляет динамику социального поведения индивида, социальных групп, классов к тому, чтобы снять его.

Мне кажется, что Вы слишком сужаете рамки ответных реакций индивида в случае лишения его исключительно важных потребностей, когда сводите их только к механизмам бегства от действительности и оставляете позитивное направление действия психологической силы на откуп абстрактной природе человека. Необходимо понять также возможность и способность людей к активной и творческой реакции в ответ на лишение его сущностных потребностей. Проблема заключается в том, чтобы определить наиболее значимые для индивида социальные потребности и тот предел, до которого возможно отрицательное воздействие общества на них. Все это поможет понять источник крупных социальных движений, приводящих к изменению социальной структуры.

В марксистской социологии всегда очень много внимания уделялось активной реакции индивида, преобразующей и изме-

няющей социальную среду, и почти совсем не рассматривалась и не учитывалась возможность пассивных социально-приспособительных реакций индивида. Изучение и выявление психологических механизмов социально-адаптивного поведения, на которых Вы акцентируете свое внимание, позволит, на мой взгляд, еще точнее и глубже оценивать как степень общей интеграции общества, так и степень его дезинтеграции. Я полностью согласен с Вашим утверждением о том, что взаимодействие социально-экономического и психологического факторов настолько сложно и глубоко, что в равной мере как из анализа социальной структуры можно вывести и понять соответствующую ей психологическую структуру личности, так и «из анализа одного индивида можно сделать заключение о всех качествах той социальной структуры, в которой он живет».

Мне кажется, что *при анализе социальной действительности важно иногда не столько сделать прогноз о том, что должно быть, сколько важно знать, что не должно быть в ней, что должно быть устранено*. Для движения вперед иногда важнее всего выявить те звенья и элементы развивающейся социальной системы, которые тормозят это развитие. О наличии дисфункциональных явлений в социальной системе могут свидетельствовать конформистские психологические реакции индивидов, при которых истинные потребности репрессируются, а вся психическая энергия канализируется в консервативном направлении, укрепляющем и стабилизирующем ту или иную существующую социальную структуру общества.

Мне очень бы хотелось узнать от Вас, существует ли в настоящее время какие-либо точные методы измерения, тестирования социально-психологических последствий лишения или ущемления социальной структурой человеческих потребностей? С помощью каких методов можно выявлять типологию личностей — с различной ориентацией характера (receptive, exploitative, hoarding, marketing)?

Существует ли у Вас какая-либо собственная методика? Меня, конечно, интересует методика не столько для микроиндивидуальных исследований, сколько для макрогрупповых исследований. Эти вопросы, пожалуй, составляют главную цель моего настоящего письма. Кое с каким материалом, касающимся этих вопросов, я знаком (методика Ф-шкал при исследовании авторитар-

ной личности, примененная Т. Adorno и его группой, методика Crutchfield при исследовании конформизма), но мне хотелось бы получить какую-нибудь новую информацию на этот счет.

Заранее прошу у Вас извинения за то, что в своих рассуждениях, руководствуясь краткостью изложения мыслей, я вынужден был опускать аргументирующую часть. К сожалению, я не имел возможности остановиться еще на целом ряде моментов, имеющих отношение к Вашей концепции человеческой природы, я и так уже достаточно задержал Ваше внимание.

Буду бесконечно рад и счастлив, если Вы благосклонно отнесетесь к моему письму и ответите мне.

В конце своего письма мне хочется выразить Вам свою любовь и глубокое уважение, благодарность за все то, что Вы дали мне. Ваши идеи способствовали не только моему профессиональному становлению, определив мои научные интересы и введя меня в мир большой науки о Человеке (которая охватывает и вбирает в себя самые различные области человеческого знания), но они оказали и оказывают глубоко личное влияние на мою внутреннюю жизнь, питая живительными соками неумирающую человеческую веру в идеалы Добра, Справедливости, Правды, Истины.

Действительность заставляет меня скептически отнестись к тому, чтобы поверить во всеобъемлющее социально-терапевтическое действие гуманистической философии, но в то же время я могу смело сказать, что всякий, кто соприкасается с Вашиими произведениями, испытывает это глубоко обновляющее воздействие Вашей жизнелюбивой философии.

Дух мой и интуиция часто вопреки рассудку и логическим доводам как будто бы пытаются убедить меня в том, что где-то в глубине моего существа есть источник всеобъемлющего космического чувства единения, и признаюсь Вам, что иногда я готов поверить в существование нечто трансцендентального. Ни на миг я не перестаю удивляться, сколь много в этой жизни непонятного, что постоянно бросает вызов воображению человека и оживляет его вечно ищущую мысль. Но, к сожалению, в этой странной и запутанной жизни слишком много бывает таких непонятных моментов и обстоятельств, когда не только мир, но и вся Вселенная представляется одной большой, злой шуткой, хотя неясно, что именно в этой шутке остроумного, но более чем достаточно оснований считать, что осмейенным оказываешься ты сам. Такова

жизнь, но, быть может, именно своей калейдоскопической пестротой противоречий она и интересна для нас.

Ваши произведения дороги мне тем, что они не стремятся утвердить истину в последней инстанции, но оставляют место для творческого поиска, рождают стремление жить ради него: *to strive, to seek, to find, and not to yield*<sup>1</sup>. Да и разве может быть иначе, ведь смысл жизни не в конечной истине, а в вечном стремлении к ней.

Вы знаете, я очень долго колебался и думал о том, могу ли я вот так запросто, будучи незнаком с Вами лично, выразить свои чувства к Вам, как к Человеку, которого я узнал и увидел в Ваших произведениях. И вот наконец-то я решился сделать это. Я просто подумал: а почему Вы не должны знать этого? Почему Вы не должны знать того, что далеко от Вас, в другой стране живет человек, который считает Вас своим Учителем и Наставником? Некоторую решимость мне придал Уолт Уитмен (Walt Whitmen), когда я прочитал одно из его стихотворений:

### В ТОСКЕ И РАЗДУМЬЕ

В тоске и раздумье сижу одинокий,  
И в эту минуту мне чудится, что в других странах  
Есть такие же одинокие люди,  
Мне чудится, что стоит всмотреться, и я увижу их  
в Германии, в Италии, в Испании, во Франции  
Или далеко-далеко — в Китае, в России, в Японии,  
они говорят на других языках,  
Но мне чудится, что, если б я мог познакомиться с ними,  
Я бы полюбил их не меньше, чем своих земляков,  
О, я знаю, мы бы были бы братьями, мы бы влюбились друг в друга,  
Я знаю, с ними я бы был бы счастлив.

Прочитал и подумал, почему люди, которое яствуют и понимают жизнь одинаково, довольствуются лишь сознанием того, что они не одиноки, в действительности обрекая себя на одиночество, почему они не ищут друг друга, почему они не протянут друг другу руки, чтобы установить на Земле истинное Братство? И еще, и еще раз я понял простую истину: люди очень и очень нуждаются друг в друге, нуждаются во взаимной поддержке и любви и именно

<sup>1</sup> Бороться и искать, найти и не сдаваться (англ.)

поэтому, считаю я, они должны смело, с открытом душой и сердцем идти навстречу друг другу.

Мне очень приятно сознавать, что теперь Вы знаете обо мне гораздо больше, чем раньше, после моего первого сухого и формального письма.

Дорогой профессор Эрих Фромм, я безмерно счастлив, что узнал Вас, ибо великая сила и могучий дух не могут не дарить счастье. Преклоняюсь перед мудростью, талантом и дерзостью Ваших свободных и независимых мыслей!

Это письмо пишу в канун Вашего дня рождения — 23 марта — и, пользуясь случаем, еще раз поздравляю Вас и желаю Вам здравствовать физически и процветать духовно! Самого, самого наилучшего Вам во всем!

С большим нетерпением и волнением жду Вашего ответа.

С искренним уважением и любовью

всегда Ваш

*Владимир Добреньков*

Владимиру Ивановичу Добренькову  
Ул. Шаляпина д. 12  
Волгоград 46  
СССР

14 января 1969 года

*Дорогой Владимир Иванович!*

Я совсем недавно вернулся в Мексику и обнаружил Ваше письмо от 2—3 марта, которое прочитал с большим интересом и огромным удовольствием. Очень жаль, что я не смог ответить на него раньше. Мой секретарь отправила мне копию перевода Вашего письма, и я написал Вам, что нахожусь в отъезде и смогу ответить на Ваше письмо позже. Я в то время был в Швейцарии и, к сожалению, так и не получил копию Вашего письма. Иначе я по крайней мере сообщил бы Вам об этом.

В течение последних нескольких месяцев из-за болезни я мог заниматься только самыми неотложными делами. Когда я поправился, обнаружил, что накопилось очень много писем и важных дел. Из-за этих обстоятельств мне придется отправить более подробный ответ на Ваше письмо позже, поскольку мне хочется, чтобы этот ответ был как можно более точным и выверенным. Однако сейчас, в этом письме, мне хотелось бы отметить несколько моментов.

Во-первых, я очень счастлив, что Вы интересуетесь моей работой и что многие другие, как Вы пишите, тоже интересуются ею. Кроме того, я рад, что некоторые положения моей работы Вам нравятся, что Вы согласны с ними и считаете их важными для социологической науки. Я очень рад этому еще и потому, что у меня сложилось впечатление, что Вы прочитали мою работу очень внимательно и очень хорошо поняли суть моего изложения. Так не часто бывает. И, несмотря на Ваши критические замечания и возражения, я считаю, что у нас много общего, и это вызывает у меня чувство глубокого удовлетворения.

Вы справедливо считаете, что с 1930 года я посвятил большую часть своей работы попытке применения психоаналитического взгляда к теории Маркса. Я хотел показать, как в социальной концепции устанавливается взаимосвязь между экономической

основой и личностью (включая вопросы идеологии и сознания). Поэтому диалог с марксистами для меня особенно важен.

Когда я говорю «с марксистами», сразу возникает проблема. Вы сами говорите об интерпретации Маркса и тому подобном, но я бы хотел отметить, что марксизм — не однозначная концепция. Существуют марксисты, такие, как я, те, чье понимание марксизма отличается от существующего в настоящее время в Вашей стране, поэтому в Советском Союзе меня не назовут марксистом.

В моем следующем письме я попытаюсь высказать критику некоторых Ваших утверждений о марксизме, которые, на мой взгляд, приводят к своего рода абстрактному формализму и недостатку конкретного анализа социальных и социально-психологических процессов, а также отвечаю на Вашу критику моих собственных формулировок. Думаю, здесь наши разногласия более заострены, больше бросаются в глаза, чем это имеет место на самом деле.

Прочитав Ваше письмо, я осознал, что, по-видимому, недостаточно ясно формулировал свои идеи, и это явилось причиной некоторого непонимания. Хотел бы уже сейчас сказать, что я никогда не сомневался том, что человеческую природу следует понимать в социальном и историческом контексте и что человек не существует в отрыве от социального исторического развития, которое можно соотнести с социальным процессом. Кстати, впервые я выразил эти идеи в своих немецких работах, опубликованных в «Журнале социальных исследований» в 1932 г. и в статье «Догмат о Христе», которая была переведена на английский язык несколько лет назад. Сообщите мне, хотите ли Вы иметь копии моих ранних работ. Они являются основой моих более поздних работ, хотя я в то время придерживался позиции фрейдовского понимания «либидо», от чего впоследствии отказался.

Вскоре я отправлю Вам ряд книг, которые были в Вашем списке.

И в заключение позвольте мне сказать, что я глубоко тронут тем, что Вы выразили свои личные чувства в письме. Это меня очень вдохновило. На самом деле я уверен, что люди, которые пытаются объективно, без фанатизма понять, что происходит в мире, должны общаться друг с другом, несмотря на то что они могут расходиться в некоторых вопросах. Этот общий стержень очень важен сейчас, когда независимые суждения и мысли — относи-

тельная редкость и когда в мире сложилась такая опасная ситуация.

Очень признателен Вам за Ваше подробное письмо, за Ваши дружеские чувства, которые я тоже разделяю.

Я напишу Вам письмо, в котором выскажусь по теоретическим вопросам, и буду благодарен, если Вы сообщите мне, что получили это письмо.

С наилучшими пожеланиями и теплыми чувствами,

Искренне Ваш  
Эрих Фромм

P.S. Я только что заметил, что забыл поблагодарить Вас за Ваш подарок — очень красивую книгу о русских деревянных усадьбах. Я получил ее до того, как уехал из Мексики в марте, и только сейчас обнаружил, что прислали ее именно Вы. Эта книга мне очень понравилась.

P.P.S. Пожалуйста, пишите по-русски и дальше. Так Вы можете лучше выразить свои мысли. Мне не трудно найти здесь в Нью-Йорке тех, кто переведет для меня Ваши письма.

Профессор Эрих Фромм  
Патрицио Санз 748-5  
Мехико, 12 Д. Ф.  
Мексика

СССР  
Волгоград  
12 февраля 1969 г.

*Дорогой профессор Эрих Фромм.*

Спешу сообщить Вам, что я получил Ваше письмо от 14 января 1969 года, которое не просто обрадовало, а тронуло меня до глубины души. Теплые слова Вашего письма ободряют меня, а возможность, которую Вы любезно предоставляете мне, обменяться с Вами некоторыми соображениями по целому ряду вопросов и проблем, поставленных в Вашей социально-психологической теории, делает меня поистине счастливым.

В связи с тем что в ближайшее время я планирую приступить к написанию монографии (которую собираюсь опубликовать), посвященной анализу Вашей концепции личности, подобный обмен мнениями с помощью корреспонденции представляется для меня особенно важным. Я был бы весьма огорчен, если бы из-за неправильного истолкования некоторых положений Вашей теории личности, главным образом тех, которые недостаточно четко определены Вами самими и допускают возможность различной интерпретации, мое изложение грешило бы необъективностью и не отражало бы действительно занимаемую Вами теоретическую позицию.

Мне очень хочется познакомить широкую научную общественность нашей страны с Вашей теоретической концепцией, постараться как можно более объективно проанализировать Вашу теорию личности, показав все то ценное, что в нем имеется и что представляет большое значение для марксистской социологии.

Что касается затрагиваемого Вами вопроса о том, что считать марксизмом и кого марксистами (и на котором я позволю себе остановиться позже, после следующего Вашего письма), то следует заметить, что именно Ваша позиция по этому вопросу, достаточно четко изложенная в целом ряде произведений, к сожалению, в силу конъюнктурных соображений отпугивает многих наших социологов, философов или же накладывает глубокий отпечаток на характер их интерпретации Вашей теории. Ваше от-

рицательное отношение к советским марксистам (должен Вам сказать, что догматики у нас тоже не пользуются популярностью) и непопулярность в нашей научной среде фрейдистских идей вообще во многом объясняют тот факт, что, как правило, при рассмотрении и оценке Вашей социально-теоретической позиции многие, акцентируя свое внимание главным образом на Вашей социальной критике капитализма, подчеркивая значение и ограниченность абстрактно-человеческого гуманизма, вместе с тем оставляют в тени, трактуют слишком упрощенно или вообще отбрасывают без всякой сколько-нибудь серьезной попытки теоретического осмыслиения *постановки и решения* Вами социально-психологических проблем общественного развития. Меня же, наоборот, интересует именно последнее. При рассмотрении Вашей теории я главный акцент делаю не столько на ее идеологических моментах, хотя их тоже не сбрасываю со счета, сколько на анализе социально-психологических открытий, сделанных Вами.

Признаюсь Вам, что я имею твердое намерение показать, каким образом Ваши решения многих социально-психологических проблем могут быть использованы марксистской теорией. Я боюсь взять на себя такую смелость, чтобы сказать, что я хочу продолжить начатое Вами дело — создание общей теории личности, но я глубоко убежден, что главные положения Вашей теории личности при некоторой их реинтерпретации и освобождении их от антропологического психологизма могут послужить значительным вкладом в творческое развитие марксистской социальной теории, в развитие мировой социально-философской мысли. <...>

Я думаю, Вы не будете возражать, если в следующем письме, к написанию которого я приступлю в ближайшие дни, я остановлюсь на Вашей концепции «социального характера» и проблеме «социально-бессознательного» и изложу свою точку зрения на то, каким образом они могли бы быть использованы марксистской социологией.

Так же как и Вы, я верю в то, что в чрезвычайно сложной современной ситуации, которая дает нам многочисленные примеры проявления бесчеловечной жестокости, фанатизма, догматизма, национализма и проч., отчуждающие и разъединяющие людей, одним из верных путей ее изменения является стремление людей объективно разобраться во всем том, что происходит в мире, же-

ление людей в своем отношении друг к другу обращать внимание не на то, что их разъединяет, а на то, что их объединяет.

Дорогой Эрих Фромм, позвольте мне от всей души выразить Вам свою искреннюю признательность и огромную благодарность за Ваше чуткое внимание и за выражение добрых чувств ко мне. Я очень счастлив, что встретил понимание с Вашей стороны. С нетерпением ожидаю обещанного Вами письма.

С уважением и любовью

всегда Ваш

*Владимир Добреньков*

Эрих Фромм • 1969

**Человеческая природа и Социальная теория**

Куэрнавака (Мексика),  
10 марта 1969

*Дорогой господин Добренькое,*

Большое спасибо за Ваше письмо, которое я получил несколько дней назад. Отвечаю на него и на Ваше предыдущее письмо.

Мне было очень приятно узнать, что Вы намереваетесь написать монографию, посвященную моей работе, и изложить Ваши собственные идеи и взгляды. Естественно, я готов объяснить свои взгляды, насколько это возможно, и это именно то, что я собираюсь сделать сейчас в моем давно обещанном ответе на Ваше подробное письмо. Еще раз внимательно прочитав его, я выделил ряд моментов, но письмо касается стольких аспектов теории, что для адекватного ответа потребуется написать небольшую книгу. Поэтому я могу попробовать ответить только на основные вопросы, надеясь, что, если мои ответы покажутся Вам в чем-то неясными или будут не совпадать с Вашим мнением, Вы напишете мне снова, и мы сможем продолжить наш диалог, в результате которого, возможно, в дальнейшем удастся прояснить непонятные моменты. Конечно, я понимаю, что, возможно, и не удастся все прояснить настолько, насколько этого нам бы с Вами хотелось. Вы отталкиваетесь от определенных посылок, исходя из Ваших собственных мыслей и традиций, так же как это делаю я, и всегда остается вопрос, можно ли достичь той полной объективности, к которой мы оба стремимся. Безусловно, нужно прилагать максимум усилий в этом направлении, но не стоит сильно беспокоиться о том, удалось ли этого достичь полностью или нет.

Я диктую это письмо, и оно может быть не совсем хорошо структурировано. Иногда я могу перепрыгивать с одной мысли на другую, но я уверен, что Вы не будете возражать против этого и поймете меня правильно.

В целом я думаю, что наше обсуждение должно коснуться следующих тем:

1. Ваша интерпретация моей теории, в которой, я полагаю, есть с Вашей стороны некоторое непонимание, что я и попытаюсь прояснить, насколько это возможно.
2. Моя критика некоторых Ваших марксистских предпосылок.
3. В результате обсуждения пунктов 1 и 2, со своей точки зрения, я полагаю, что моя работа окажется ближе к теории Маркса, чем Вы думаете, но об этом, конечно, Вы будете судить сами.
4. В конечном счете я отвечу на Ваш вопрос о некоторых эмпирических исследованиях социально-психологической природы, которые были проведены мною.

1

Самая существенная ошибка в понимании, мне кажется, связана с путаницей между человеческими потребностями, которые я считаю частью человеческой природы, и человеческими потребностями, проявляющимися в качестве стремлений, нужд, желаний, и т.д. в какой-либо конкретный исторический период. Такое же разграничение потребностей мы находим в концепции Маркса о «человеческой природе вообще», которая отличается от «человеческой природы, изменяемой в конкретный исторический период», а также, когда он проводит различие между «постоянными» или «фиксированными» стремлениями и «относительными» стремлениями. Постоянные стремления «существуют при всех обстоятельствах, и... могут быть изменены социальными условиями только в отношении формы и направления». Относительные стремления «обязаны своим происхождением только определенному типу социальной организации».

Моя собственная концепция природы или сущности человека, как указано в работе «Здоровое общество» и других публикациях, заключается в том, что она (природа человека) характеризуется двумя факторами: инстинктивный фактор играет минимальную роль, а развитие мозга — наиболее важную. Количественное изменение обоих факторов превращается в качественное, и особые противоречия между нехваткой инстинктов и силой мозга выступают той точкой в эволюции животных, когда появляется человек как новый вид. Человек благодаря такому особому сочетанию представляет собой уникальный вид в эволюции животного мира, и впервые «жизнь узнает о своем существовании». Такое

определение сущности человека как эмпирического набора противоречий есть не что иное, как эволюционный подход, основанный на естественных факторах инстинктивного и умственного развития. Отсюда я делаю второй шаг: противоречие, присущее существованию человека, требует своего разрешения. Человек не мог бы жить, действовать и оставаться здоровым, если бы он не смог успешно удовлетворять определенные потребности, которые являются неотъемлемой психологической составляющей биологической сущности человека. Он нуждается в связи с другими людьми. Ему нужны ориентиры [и объект поклонения], которые позволяют ему правильно объяснить свое место в мире. Человек должен иметь определенную структуру характера (в динамическом смысле), которая заменяет инстинкты в том смысле, что она позволяет ему действовать полуавтоматически, исключив необходимость принимать решение перед каждым действием, а также действовать последовательно. Эти общие человеческие потребности представляют собой, на мой взгляд, человеческую природу в ее психологическом аспекте в результате своего биологического противоречия.

Это понятие человеческой природы и ее потребностей не объясняет, какой *конкретный* вид структуры ориентации (и, я забыл упомянуть выше, поклонения) и какой *особый* вид черт характера имеет человек или группа. Они все созданы в рамках исторического процесса как адаптация к особой социальной структуре, в которой живут люди. Одна социальная структура будет способствовать сотрудничеству и солидарности, другая социальная структура — конкуренции, подозрительности, жадности; третья — детской восприимчивости; четвертая — разрушительной агрессивности. Все эмпирические формы, или человеческие потребности и стремления, должны пониматься как результат социальной практики (в последнем анализе, основанном на производительных силах, классовой структуре, и т.д., и т.п.), но все они должны выполнять функции, присущие человеческой природе вообще, а именно: позволять человеку соотносить себя с другими, разделять общую систему взглядов и т.д. Экзистенциальное противоречие в самом человеке (к которому я теперь добавил бы также противоречие между ограничениями, которые действительность налагает на его жизнь, и фактически безграничным воображением, которому позволяет следовать его мозг) является, на мой взгляд, од-

ним из мотивов психологической и социальной динамики. Человек не может стоять на месте. Он должен разрешить это противоречие и найти еще более удачные решения, насколько это позволяет ему действительность.

Тогда возникает вопрос, есть ли оптимальное решение, которое может быть выведено из природы человека и которое составляет *потенциальную* тенденцию в человеке. Думаю, что такие оптимальные решения могут быть выведены из природы человека, и в последнее время я пришел к следующему выводу: очень полезно мыслить с позиции того, что сейчас в социологии и экономике называют «системный анализ». Можно начать в первую очередь с идеи о том, что человеческая личность — точно так же, как общество, — является системой, т.е. каждая часть зависит от любой другой части и никакая часть не может быть изменена без изменения всех или большинства других частей. Система лучше, чем хаос. Если система общества распадается или разрушается под ударами извне, общество заканчивает свое существование в хаосе, а на его руинах строится абсолютно новое общество, которое использует элементы разрушенной системы для построения нового. В истории это случалось много раз. Кроме того, общество не просто разрушается — изменяется сама система и появляется новая, которую можно рассматривать как трансформацию старой.

Полагаю, что это было концепцией социализма Маркса как *системного* преобразования буржуазного общества таким образом, что старая система была «сохранена» (*aufgehoben*) в гегельянском смысле этого слова, а не разрушена. Именно поэтому Маркс не верил в творческую силу насилия как такового, а верил в насилие, выступающее в качестве вспомогательного средства для рождения новой системы, которая созрела в рамках старой системы. Думаю, что мысли Ленина были по существу такими же.

Возвращаясь к главной мысли данного изложения, хочу подчеркнуть, что оптимальная функция системы в целом может быть определена как оптимальное функционирование всех его частей при минимуме противоречий, в результате которых теряется энергия, между различными секторами системы, а также системой и другими системами, с которыми она неизбежно контактирует. С другой стороны, любая система должна противостоять хаосу, т.е. собственному распаду. Если применить это к человеку, то получится, что «самое полное и гармоничное развитие всех его

способностей с минимумом противоречий между различными частями внутри самого человека и человеком и другими людьми» является целью всестороннего развития индивида. Но пределы данного развития зависят от исторических факторов, т.е. от социального развития и возможностей, которые оно предлагает как в стимулирующем, так и в подавляющем смысле, для более или менее прогрессивного развития индивидуальности человека. В качестве иллюстрации к сказанному можно привести такой пример. Если экономические и социальные условия делают рабство или крепостничество необходимыми, класс рабов приобретет определенные характеристики. Большинство из них станут покорными, а меньшинство — непокорными. Покорные могут быть полезны для работы, на которую их направляют их владельцы; они могут даже любить своих хозяев. Но их покорность будет препятствовать развитию независимости, свободы, любви, ответственности и продуктивного мышления. Другими словами, они останутся искалеченными людьми в том смысле, что состояние покорности имеет побочный эффект притупления, а также эмоциональной и интеллектуальной недостаточности. Когда благодаря социальным обстоятельствам рабы получают возможность не только для восстания, но также и для независимой формы существования, тогда действительно наиболее развитые среди них станут лидерами революционного движения, а их победа изменит условия таким образом, что человеческая система станет работать в более зрелых и лучших условиях. В данном месте начинается конкретный анализ психических желаний и потребностей, которые развиваются в определенных классах как ответ на особые социальные обстоятельства и потребности, существующие для данного класса.

Эти отношения между социальным процессом и индивидуальным психическим развитием в основном уже были очень четко описаны Марксом в первом томе «Капитала» на с. 91—92 чикагского издания (Charles H. Kerr and Co., 1906).

«Механизмы производства древних обществ по сравнению с теми, что существуют в буржуазном обществе, чрезвычайно просты и прозрачны. Но они основаны или на незрелом индивидуальном развитии человека, *который еще не перерезал пуповину, объединявшую его со своим собратом в примитивном племенном сообществе*, или на прямых отношениях подчинения. Они могут

возникнуть и существовать, только когда развитие производительных сил рабочего класса находится на низком уровне и когда соответственно ограничены социальные отношения в пределах сферы материальной жизни, между человеком и человеком, человеком и природой. Эта ограниченность отражается в поклонении древних Природе и в других элементах коллективных верований. В любом случае религиозное отражение реального мира может исчезнуть только тогда, когда практические отношения каждодневной жизни предложат человеку совершенно понятные и разумные отношения с его собратьями и природой. Жизненный процесс материального производства не поднимет свою мистическую весу, пока не будет рассматриваться как производство, осуществляемое людьми, объединившимися по собственному желанию, и сознательно регулируемое ими в соответствии с установленным планом. Это, однако, требует от общества определенной материальной основы или ряда условий существования, которые в свою очередь являются непосредственным продуктом длинного и болезненного процесса развития».

Возможно, я всего лишь повторил мой основной тезис, с которым Вы знакомы, не указав четко, что конкретно, на мой взгляд, Вы понимаете неправильно. Я уже сказал, что одним существенным моментом непонимания является путаница между потребностями в общем смысле моей модели человеческой природы с ее главным противоречием и особыми стремлениями и потребностями, которые *возникают* как решение *общего* противоречия и являются социально обусловленными. У меня создается впечатление, что в целом Ваша собственная точка зрения, касающаяся отношений между человеческой природой и обществом, склонна к слишком механическому и недиалектическому разделению этих двух моментов и на основе данного разделения Вы критикуете меня за то, что я отделяю порядок общества от порядка социальной структуры. Когда я говорю, как Вы цитируете, что человеческая природа обладает своими внутренними законами и что цель развития основывается на этих законах, а экономико-социальная организация общества имеет свои законы и одна не зависит от другой, Вы, возможно, процитировали одно предложение дословно, однако поняли его слишком буквально. Я не отрицаю, что в этом предложении должен был выразить свое мнение более ясно, но если Вы сравните это утверждение с общей позицией, которую я

занимаю и всегда занимал, Вы убедитесь, что я не думаю, что социальная и психологическая сферы относительно независимы друг от друга. Начиная с моих ранних немецких работ 1932 года (копии их я Вам вышлю), и до настоящего времени у меня всегда была концепция социального характера; согласно этой концепции, человеческая энергия является одним из видов сырья, которые участвуют в социальном процессе, но человеческая энергия никогда не вступает в этот процесс в общей форме, а участвует в нем в определенной форме черт характера, формирующихся под воздействием условий экономической и социальной структуры конкретного общества.

В отличие от бихевиористов и отдельных антропологов я полагаю, что основное состояние человеческой природы вообще, биологически, а также психологически, позволяет принимать только *определенные* решения относительно социальных ситуаций, но никак не неограниченное количество решений (я подразумеваю под этим всего лишь, что человек может любить или ненавидеть, подчиняться или доминировать, но он не может отделиться полностью от всех людей, если только не станет безумным, т.е. когда его нормальное человеческое функционирование полностью пре-кращается). Или это может значить, что человек может приобретать и потреблять вещи через пассивное восприятие, эксплуатацию, сохранение, или через то, что я назвал «маркетинг», или, производя вещи, но как человек он вынужден обмениваться с природой и этот обмен может произойти только в пределах нескольких возможностей.

Я должен также привлечь Ваше внимание к тому факту, существенно важному для моей точки зрения, что человеческое поведение во многом сопровождается большим количеством энергии, но в отличие от Фрейда я рассматриваю эту энергию не как сексуальную, а как жизненную энергию в пределах любого организма, которая, согласно биологическим законам, дает человеку желание жить, т.е. приспособляться к социальным потребностям своего общества. Возвращусь к тому, что я рассматриваю как неправильное понимание: я никогда не считал, что общество только искает или проявляет то, что уже существует. Если провести различие между человеческими потребностями в общем и человеческими желаниями в частности, тогда действительно общество создает отдельные желания, которые, однако, находятся в рамках

общих законов о потребностях, укоренившихся в человеческой природе.

Когда Вы говорите, что, согласно моей точке зрения, весь динамизм исторического процесса сводится к психологическому конфликту между потребностями человеческой природы и возможностями их реализации в общей социальной структуре, Вы недиалектически и абстрактно упрощаете мою позицию. Например, производительная способность человека рассматривается мной как врожденная потенциальная возможность человека, а де-структуртивная способность сама выработана человеком в ходе исторического развития, в результате которого человек создает самого себя. Я сказал бы, что полностью следую эволюционной схеме Маркса, в которой он утверждает, что история — это последовательность событий, ставшая возможной благодаря развитию производительных сил и труда, которое ведет через противоречия к еще более высоким формам социальных структур до тех пор, пока благодаря деятельности человека будут существовать определенные социально-экономические условия и человек сможет достичь такого уровня истории, когда история действительно становится человеческой историей.

## 2

Ниже приведен ряд замечания, которые, на мой взгляд, важны для Вашей точки зрения и для Вашей интерпретации марксистского учения. И опять у меня не получается писать в систематическом порядке, но надеюсь, что мне удастся быть понятым.

Вы пишете, что нет никакой природы человека и что его сущность может быть определена только исторически. Это не только противоречит многим утверждениям Маркса об общей и особой природе человека, упомянутым выше, но и рождает вопрос: что это означает на самом деле? Не является ли то, что Вы говорите, очень похожим на прагматический позитивизм, согласно которому, изменения человека происходят непрерывно в ходе исторического развития, и единственная сущность человека заключается в том, что он изменяется вместе с историческим процессом? То, что Вы говорите в следующем предложении: «реализация потенциала в человеке всегда совпадает с изменением в действительности», я

повторял много раз. Затем Вы пишите о том, что «психологические потребности не только присутствуют в человеке с момента его рождения, они формируются в процессе человеческой деятельности, которая направлена на изменение исторических условий его существования». Это в сущности не отличается от моей собственной точки зрения. Однако Вы должны были бы разъяснить, что Вы подразумеваете под стремлением человека изменить исторические условия.

Победа нацизма в Германии произошла в большей степени из-за разрушительной, авторитарной, садистской натуры низших слоев среднего класса, которая в свою очередь явилась результатом того положения, которое они занимали в обществе (они теряли свою социальную функцию и фактически распадались как класс). Они не стремились улучшить общество, они были вынуждены выбирать между абсолютным превосходством или самоуничтожением. Конечно, это относится и ко всем консервативным и реакционным классам.

Возьмем американского рабочего: он — один из самых консервативных или даже реакционных элементов в американском обществе, и только в очень незначительной степени он стремится улучшить социальные условия. Во многом он стремится остановить прогресс. Его толкают к этому многие факторы. Возможно, самым важным из них является то, что из-за увеличивающейся автоматизации он чувствует угрозу всему своему существованию, и фактически чем более развивается технологическое общество, тем большая часть работы, выполняемой рабочим классом, становится ненужной. Ему угрожают стремления негров (или, как они теперь хотят называться, «чернокожих») улучшить свое социальное положение. Кроме того, хотя он является самым высокооплачиваемым рабочим в мире, его аппетит к максимальному потреблению настолько стимулируется рекламой, что, как это ни парадоксально, зарабатывая во много раз больше, чем европейский рабочий, он крайне неудовлетворен и расстроен, поскольку не может купить все то, что, как говорит промышленность, он должен иметь. Эти психологические факторы, созданные ситуацией, в которой находится рабочий класс, делают рабочего реакционным и не расположенным к дальнейшему прогрессу. Я вернусь к этому вопросу позже.

Здесь я хочу спросить, что Вы на самом деле подразумеваете, когда говорите, что «для человека окружающий его конкретно исторический мир представляет собой содержание его сущности и определяет пределы его возможностей». Не является ли это бихевиористской точкой зрения, которой придерживались философы французского Просвещения, полагая, что в человеке все обусловлено исключительно влиянием окружающей среды, философы, которые пошли настолько далеко в отрицании чего-либо «существенного» в человеке, что даже отрицали существование какого-либо различия между мужчиной и женщиной (за исключением очевидных анатомических различий), которые не были бы обусловлены окружающей средой (душа не имеет пола (Гвте n'a pas de sexe)).

Вы пишете, что проблема человеческого существования *не что иное, как* проблема реализации потребностей человека и интересов конкретного исторического периода. Это утверждение так же кажется мне слишком абстрактным. Какие потребности и интересы конкретного исторического периода у человека представляют собой проблему человеческого существования? Если Вы скажете, что он должен есть, пить, спать, производить материалы для убежища и одежды, орудия труда и оружие, защищать своих детей и доступ к своим женщинам, то это, конечно, абсолютно правильное утверждение. Говоря об этих потребностях, мы говорим об основных потребностях биологического выживания. Но в чем интересы, выходящие за эти рамки, которые представляют собой проблему человеческого существования? Может быть, это врожденный человеческий интерес быть свободным даже в обществе, где это не является возможным в конкретный исторический период, как, например, в древнегреческом обществе? Не заложена ли эта потребность быть свободным в природе человека, хотя она и остается неосознанной, поскольку ориентиры, заданные его обществом, не позволяют ему даже иметь представление о свободе, которое потенциально заложено в человеческом организме, так же как и в организме животного? (Конечно, животное не осознает это, но показывает своим поведением, что плен вредит ему, делает его более агрессивным, даже препятствует производству потомства, в то время как нормальная реализация его природной сущности осуществима именно в условиях свободы.)

Вы пишете, что критерий объективности должен находиться вне общества и вообще вне истории; и для того чтобы оценить историю, я обнаружил специальную внеисторическую сферу для понимания человека. Пожалуйста, рассмотрите следующее: революционный и критический мыслитель находится в определенной степени всегда вне своего общества, хотя, конечно, он в то же время находится в нем. То, что он находится в нем, очевидно. Но почему он вне его? Во-первых, потому что его мозги не запутаны правящей идеологией, т.е. он имеет экстраординарный тип независимости мышления и чувств, следовательно, он может иметь большую объективность, чем средний человек. Существует также много эмоциональных факторов. Конечно, я не собираюсь погружаться здесь в сложную проблему революционного мыслителя. Но мне кажется существенным, что в определенном смысле он превосходит свое общество. Вы можете сказать, что он превосходит его благодаря новым историческим событиям и возможностям, о которых ему известно, в то время как большинство все еще рассуждает традиционно. Это, несомненно, верно.

Но как же насчет утопических мыслителей всех эпох — от пророков, которые имели представление о вечном мире, до утопистов эпохи Ренессанса и т.д.? Были ли они просто мечтателями? Или они так много знали о новых возможностях, непостоянстве социальных условий, что могли вообразить абсолютно новую форму социального существования даже при том, что эти новые формы как таковые не были представлены в их собственном обществе даже в зародышевой форме? Верно, что Маркс написал много против утопического социализма и, таким образом, сам термин имеет негативный оттенок для многих марксистов. Но Маркс полемизирует с определенными социалистическими школами, которые на самом деле сильно проигрывали системе его взглядов из-за нехватки реализма. Фактически я сказал бы, что чем менее реалистично основание для представления о полноценном человеке и о свободном обществе, тем вероятней, что Утопия — единственная форма выражения надежды. Но их нельзя назвать внеисторическими, как, например, идею Судного дня в христианстве и т.д. Они являются историческими и в то же время продуктом рационального воображения, которое основано на опыте того, что человек может, и на ясном понимании преходящего характера предыдущего и существующего общества.

Я не буду обсуждать здесь проблему утопизма, который представляет собой очень важную тему в социалистических спорах. Хочу только отметить, что необязательно принимать внеисторическую точку зрения, чтобы иметь объективный критерий правильного общества. Что касается моей концепции человеческой сущности, то можно сказать, что она находится «вне общества» в той же степени, что и утверждение о неврологических или других процессах в человеке.

Человек появляется, я повторюсь, в определенный момент развития животных особым путем. Вы можете сказать, человек появляется в тот момент, когда «эволюция» в биологическом смысле заканчивается, а «история» начинается, но саму эволюционную точку зрения в более широком смысле следует считать исторической точкой зрения. Таким образом, определение человека с позиции той сущности, о которой я писал, ни в коем случае не является абстракцией или чем-то вне истории. Человек как биологический вид — это историческая данность, и вопрос заключается только в том, рассматриваем ли мы как данность только его нейрофизиологический аппарат или определяем эту данность больше в свете противоречий и психологических результатов, на которые я указал.

Я подхожу сейчас значительно ближе к тому, что Вы называете марксистским тезисом, а именно к тому, что оценки, которые можно дать историческому развитию, определяются не в соответствии с теоретической, свободно выбранной точкой зрения, а в соответствии с законами, логикой и самой сущностью социального процесса. А с точки зрения этой логики историческая потребность может быть оценена как прогрессивная потому, что его результаты совпадают с потребностями человека. Причина данного соответствия совпадения исторической потребности и конкретных потребностей человека — в активной исторической сущности человека. Человек, будучи продуктом социальных отношений, в то же время является предметом исторической деятельности.

Надеюсь, Вы не будете возражать, если я выскажусь критически в отношении этой точки зрения. Я уверен, что не должен говорить о том, что моя критика, насколько мне известно, основана на результатах моих размышлений, а не на эмоциональных посылках. Мне кажется, данное утверждение является в основном абстрактным, пустым и формалистским. Вы говорите, что исто-

рическими критериями выступают законы, логика и сама сущность социального процесса. Я полагаю, под этим Вы подразумеваете, что критерий социального прогресса заключается в том, что находятся новые социальные формы, новые формы производства, которые лучше приспособлены к новым производительным силам. Это, конечно, — основная марксистская концепция, и она, на мой взгляд, правильная. Но в то же время здесь становится очевидной одна проблема.

Скажем, например, что капитализм мог доказать, что он более приспособлен к новым производительным силам, чем социалистическая система, и в отличие от того, что утверждается в марксистской модели, он не служит помехой для производительных сил, а содействует им. Что тогда является критерием прогресса? Вы можете, конечно, отказаться от этой дискуссии, сказав, по крайней мере, что, капитализм может управлять новыми производительными силами хуже, чем социализм. Это может быть и так, но это ужасно спорный аргумент. Весьма очевидно, что Маркс не предвидел, что сам капитализм в его дальнейшем развитии изменит свою структуру до той степени, до которой он изменился. Мне кажется, было бы слишком догматически говорить здесь, что капиталистические формы, несмотря на то что они могут еще развиваться, будут тем не менее препятствовать полному раскрытию всех производительных сил. Я не отрицаю, что это может быть так. Я только говорю, что это крайне спорное и довольно нестабильное основание для критерия. Что мы можем сказать, — это то, что капитализм в его нынешней форме бюрократической, централизованной промышленной системы делает человека более отчужденным, уродует его, причем не только рабочего, но и все население. Но поскольку я применяю этот критерий как основание для критики капитализма, я больше не использую неизменный критерий исторического процесса. Другими словами, развитие самого человека — очень существенный критерий для оценки того, что является историческим прогрессом.

Но каков Ваш критерий прогресса человека? Я не хочу спорить здесь с различными концепциями «нового человека», с которыми я знаком из советской полемики, но мне кажется весьма сомнительным, что метод быстрой и решительной индустриализации и множество других вещей, которые следуют из этого, фактически привели к созданию «нового человека». Я вижу много

черт «старого викторианского человека», смешанных с определенными чертами «нового американского человека», и полагаю, что очень трудно оценить социальную систему с точки зрения роста ее экономического потенциала. (Но мы действительно не должны спорить о возможностях капиталистической системы, которую, как Вы знаете, я рассматриваю как чрезвычайно вредную и опасную для человека.)

Мы можем даже представить мир, который использовал все производительные силы и, следовательно, пришел к огромному материальному богатству и постоянно увеличивающемуся потреблению (если Вам угодно, мы могли бы сказать, что такое максимальное развитие возможно только в социалистической стране). Но тогда я спросил бы, что является критерием для определения того, является ли эта система прогрессивной. Возможно, как я полагаю, потребитель станет чрезвычайно пассивным, отчужденным, подобно винтику в машине, хотя с точки зрения исторического развития были устраниены все препятствия на пути полного использования существующих производительных сил. Думаю, что, применяя формулу, на которую Вы опираетесь, невозможно подойти к конкретному анализу нового общества и того, что происходит с человеком в нем; таким образом, можно оказаться в своего рода «ловушке» бесконечного размышления о потребностях человека, произведенных обществом, не найдя критерия для того, чтобы оценить эти потребности.

В конце концов, существуют здоровые потребности и нездоровые потребности, которые не могут быть оценены с чисто экономической точки зрения. Необходимо иметь «картину человека», его склонностей к лучшему или худшему. И эта картина — то, о чем я пытался сказать в предыдущей части, — не является абстрактной и находящейся вне истории. Она есть результат наблюдения за человеком на протяжении всего исторического процесса, начиная с момента его появления в результате эволюции животных.

Моя главная мысль — это потребность в постоянном взаимопроникновении экономических, социальных и психологических факторов. Под этим я не подразумеваю, что невозможно анализировать общество без учета психологического фактора. Если бы я так считал, то должен был бы признать, что теория Маркса не научная, поскольку в ней психологические факторы играют незна-

чительную роль. Конечно, можно понимать классовую борьбу, интересы доминирующих классов, революционное развитие и т.д., и т.п., без учета каких-либо психологических аспектов. Теория Маркса о надстройке и базисе в основном правильная. Я полагаю, что моим вкладом в развитие марксизма была попытка ответить на вопрос, поднятый Энгельсом, который заключается в том, что они не изучали подробно: *как* работает связь между надстройкой и базисом. Я пытаюсь показать следующее: чтобы придать этому анализу завершенность, необходимо рассматривать психологические потребности, вырабатываемые социальной организацией (например, Маркс говорил, что жадность — это страсть, произведенная капиталистическим обществом), и, как я пытался сказать ранее, хотя эти психологические потребности выступают ответом на социальную ситуацию и ее потребности, они сами по себе являются альтернативами, основанными на биологическом существовании человека и определенных *общих* психологических потребностях, которые, однако, не совпадают с *особыми* потребностями, развивающимися в процессе адаптации к социальным структурам.

## 3

Я почти раскрыл п. 3 относительно моих собственных взглядов. Я бы хотел сформулировать следующее: главная проблема, как я ее вижу, состоит в том, как человеческая энергия направляется и используется каждым конкретным обществом в своих собственных целях и как в свою очередь человеческие потребности, произведенные подобным образом, оказывают влияние на социальное развитие, иногда революционной направленности, но очень часто — реакционной, потому что структура характера, которая формировалась в прошлом с помощью традиций, культуры, обучения, семьи и т.д., меняется медленнее, чем социоэкономические факторы. Действительно, замедленность исторических процессов в большей степени объясняется тем фактом, что человек в психологическом отношении отстает на несколько поколений от новых экономических и технических возможностей. Если бы это было не так, то рождение нового общества не было бы столь болезненным и трудным, каковым оно является. Нет необходимости говорить еще о моей собственной

работе, так как там, где Вы пишете о тех аспектах, по которым Вы соглашаетесь с моими взглядами, Вы отмечаете, что нет никакой потребности в дальнейшем объяснении или комментариях с моей стороны. Наша трудность в действительности заключается в том, что Вы принимаете одну часть моей работы и отклоняете большую часть ее теоретического обоснования. Целью всего, что я написал в этом письме, была попытка показать, что Вы неправильно понимаете некоторые из моих посылок и что это непонимание связано с Вашей собственной теоретической марксистской мыслью.

## 4

Вы спрашиваете меня о каких-либо конкретных исследованиях, которые я провел в области социального характера. Упомяну некоторые из них. Во-первых, исследование, проведенное в Институте социальных исследований Франкфуртского университета в 1931 году на тему конкуренции авторитарного и революционного характеров. Цель исследования состояла в том, чтобы попытаться узнать, как рабочие и служащие будут реагировать на приход Гитлера к власти. По своим взглядам они все были на 100% против нацизма, но мы были убеждены в том, что то, будут ли они бороться против Гитлера, станут ли они нацистами после победы Гитлера, или не станут ни ярыми борцами против него, ни его горячими поклонниками, зависело от относительной силы противостояния авторитарных и антиавторитарных сил в структуре их характера. Мы могли предсказать почти точно процент людей, которые выберут один из этих трех путей (как это подтвердилось в дальнейшем), анализируя структуру характера этой группы.

Средством, которое мы использовали для выяснения структуры характера, был «интерпретационный вопросник», причем мы не учитывали прямые ответы, а истолковывали их непреднамеренный смысл, исходя из особой формулировки ответа, который интервьюер дословно записывал. Такая интерпретация не сильно отличается от интерпретации утверждений при психоаналитическом интервью, в котором очень маленькие детали указывают на структуру характера. Если у Вас есть около 100 вопросов, то последовательность, которая появляется в ответах, показывает, что мы имеем дело не со случайной или произвольной интерпретацией

только одного утверждения. Я пошлю Вам позже более детальный отчет об этом исследовании. Вопросник, который мы использовали, был опубликован в книге «Авторитаризм и семья» («Autorität und Familie»), изданной издательством Alcan в Париже в 1936 году. Она в действительности содержала много важных материалов по проблеме авторитаризма и семьи. Эта книга, объемом почти 1000 страниц больше не печатается, и я сомневаюсь, есть ли она в библиотеках Москвы, однако это возможно [1].

Подобное исследование с использованием того же метода анкетного опроса, но выполненное более сложным и усовершенствованным способом, было проведено с привлечением множества людей, в частности с участием моего бывшего студента, доктора М. Маккоби, в маленькой деревне в Мексике с населением 900 жителей. Это исследование заняло более Шлет, и его результаты будут опубликованы к концу этого или в начале следующего года под названием «Класс и характер в маленькой мексиканской деревне» [2]. Мы показываем взаимосвязь между характером крестьянина и его способом производства и можем объяснить при помощи этого метода даже определенные детали, как, например, причины выращивания сахарной свеклы, а не риса или еще более выгодных культур, таких, как помидоры, и т.д. Естественно, я буду рад послать Вам эту книгу, после того как она будет опубликована.

По случайности, книга Адорно «Авторитарный характер» явилась продолжением нашей более ранней работы, посвященной авторитарному характеру. Адорно работал в том же Институте во Франкфурте и использовал очень сложный метод, хотя не смог применить мой оригинальный подход из-за нехватки психоаналитических знаний. По личным соображениям, он не упомянул наше более раннее исследование, которое не было издано. Причины этого слишком сложны, чтобы их объяснить; я только могу сказать, что это было одним из факторов, которые заставили меня покинуть Институт социальных исследований в 1939 году.

Наконец, я хочу упомянуть исследование, проведенное недавно доктором Маккоби, входе которого он изучал различие между теми, кто во главу угла ставит жизненные ценности, и теми, кто отвергает их (исследование было проведено среди американских избирателей перед последними выборами в США). В этом исследовании он использовал вопросник, который не нуждался в интерпретации, но вопросы в котором были сформулированы таким

образом с теоретической точки зрения, что ответы «да» и «нет» имели непосредственное психологическое значение; однако это было очевидно для отвечавших (высылаю Вам копию этого исследования) [3].

Данный метод интерпретационного вопросника, или вопросника с теоретической нагрузкой, как я обнаружил, чрезвычайно полезен в социопсихологических исследованиях, выходя за пределы чисто поведенческого описания и будучи направленным на более глубокие и часто не осознаваемые мотивы. Существующие опросы общественного мнения и поведенческие исследования показывают только то, что человек думает сегодня, тогда как мы знаем, что большинство людей следует определенной модели социального мышления, и имеют значение доминирующие элементы в структуре их характера, которые ответственны за их образ действия *завтра*, при условии, что обстоятельства позволят им это. И то, что для социального прогноза и даже анализа имеет значение не только мнение, но и убеждение, т.е. когда мнение укоренилось в общей структуре личности.

Я очень рад выслать Вам большинство книг, о которых Вы меня просили, и только упустил те, которые кажутся мне малообещающими. Я написал в книжный магазин, чтобы они послали Вам эти книги. Это, конечно, займет много времени, но надеюсь, что они дойдут благополучно.

В письме получилось довольно много страниц, но я не уверен, что достаточно четко разъяснил свои мысли. Конечно, моя главная цель заключалась в том, чтобы разъяснить собственную позицию и при этом высказать критику некоторых Ваших утверждений. Могу только надеяться, что Вы почувствуете в моем письме тот дух, в котором оно написано, и фактически я не сомневаюсь в этом. Я не очень беспокоюсь относительно неясных моментов этого письма, надеясь на то, что если Вы посчитаете, что я не был достаточно ясен или в чем-то не согласитесь со мной, я буду иметь удовольствие прочитать Ваши возражения и попытаться все объяснить еще раз. В конечном счете, как я уже писал, мы, возможно, не приедем к единому мнению, но мы можем по крайней мере приложить все усилия, чтобы понять друг друга настолько, насколько это возможно. Я полагаю, что появление психологических принципов было бы дополнением к теории Маркса; кроме того, сущ-

ствует огромная область, которая должна быть освоена и теоретически, и эмпирически. Я очень рад, что Вы пытаетесь это сделать.

С самыми теплыми пожеланиями,

Искренне Ваш

*Эрих Фромм*

P.S. Перевод с русского не так прост, как Вы думаете. Здесь, в Мексике есть профессиональный русский переводчик, который перевел Ваши письма на испанский, но так как он не знаком с предметом, его перевод не всегда очень хороший. Я мог бы отсыпалть Ваши письма близкому другу в Нью-Йорке; она психоаналитик и говорит по-русски очень хорошо, но работает медленно и мне потребовалось бы четыре недели или даже больше, чтобы получить перевод. С другой стороны, я понимаю, что Вам трудно писать по-английски, так же как найти кого-нибудь, кто мог бы перевести Ваше письмо на английский язык, не говоря уже о том, что если перевод действительно не очень хороший, очень часто трудно понять значение. Я знаю это из опыта, который получил после прочтения множества различных переводов. Некоторые из них считались верными, но я вообще не мог их понять. Таким образом, лучшим вариантом, возможно, будет, если Вы продолжите писать по-русски, и мы просто учтем, что до того как я получу надлежащий перевод, пройдет несколько недель.

Профессор Эрих Фромм  
Патрицио Санз 748-5,  
Мехико 12 Д. Ф.  
Мексика

СССР  
Москва, В-234,  
МГУ, Сектор «В», к. 917  
22 декабря 1969

*Дорогой профессор Эрих Фромм,*

позвольте мне от всей души выразить свою искреннюю благодарность и признательность за Ваши письма и книги. Большое, пре-большое Вам спасибо!!! Вряд ли слова способны передать и выразить все то бесконечное чувство благодарности, которое я испытываю к Вам. Портрет Ваш, Ваша книга с автографом — самые драгоценные для меня подарки. Я очень высоко ценю и безмерно благодарен Вам за то научное доверие и в высшей степени человеческую доброжелательность, которые обнаруживает полемика со мной, содержащаяся в Вашем письме. Много, очень много раз и подолгу сиживал я над ним, внимательно вчитываясь в каждую строчку, анализируя и оценивая через призму выраженных в них мыслей свои собственные взгляды. Откровенно признаюсь Вам, что впечатлений, размышлений и идей, которые возникли у меня при чтении Вашего письма, бесчисленное множество. Не вдаваясь сейчас во все подробности анализа моих собственных выводов, сделанных по поводу и в связи с целым рядом Ваших идей, я просто хочу подчеркнуть то, что мне кажется особенно бесспорным.

Во - первых, мне представляется очевидным, что между нашими точками зрения на природу человека гораздо больше сходства, чем различия, хотя нет также сомнения и в том, что последние также имеются, и по-моему вопрос о том, сколь эти различия принципиальны, имеет очень большое значение.

Во - вторых, у меня создается такое впечатление, что часто (гораздо чаще, чем это нам представляется) причиной различного рода недоразумений и непониманий, возникающих между нами, является скорее семантическая неоднозначность употребляемых выражений, чем содержание самих мыслей. Согласитесь, что возможность различной интерпретации одного и того же выражения существует всегда. Характер той или иной интерпретации в огромной степени зависит от общего мировоззрения, от того концептуального видения мира, которое имеет интерпретатор-исследователь. Нет ничего удивительного и случайного в том, что различные исследователи при толковании какого-либо выражения

одного из ученых мужей обнаруживают различный подход, хотя по логике вещей смысл интерпретируемого выражения должен быть однозначным и оставаться равным самому себе независимо от того, кто его интерпретирует.

Мне, например, понятно, что в зависимости оттого, на что обращать внимание — на буквальный смысл выражения или на то, что стоит за этой текстуальной очевидностью, часто и позиция в оценке того или иного выражения будет различной. Но скажите мне, всегда ли так просто решить, где действительно мысль автора, а где проекция своих собственных мыслей? Всегда ли так просто решить, что считать буквальным смыслом выражения, а что тем значением, которое стоит за этой обнаженной буквальностью? Вот, по-моему, где лежит причина бесконечных сожалений ученых, что их не понимают и неправильно интерпретируют.

Если иметь в виду нас с Вами, то мы тоже в своей полемике столкнулись с этими же трудностями. Вам кажется, что я порой слишком буквально трактую некоторые Ваши высказывания и не всегда правильно понимаю Маркса, мне же в свою очередь представляется, что, напротив, Вы интерпретируете Маркса через призму своих собственных методологических установок и тоже слишком буквально интерпретируете мои выражения. Эта проблема определенной несовместимости меня очень занимала, когда я читал ваше письмо, и после долгих размышлений я позволю взять на себя смелость, чтобы сказать, что во многом все-таки это дутая проблема, которая лежит в сфере кажимости. Но если отвлечься от этого первого впечатления и просто окунуться в сферу чистой мысли (если это вообще возможно), то мне представляется (я еще раз подчеркиваю), что между нами гораздо больше сходства, чем различия. В чем — то и другое я сейчас и пытаюсь выяснить.

Дорогой проф. Фромм, Ваше письмо было необычайно полезным и плодотворным для меня — для лучшего понимания Вашей позиции и для самокритичной оценки своей. Выражаю Вам еще раз свою сердечную признательность и благодарность.

Дорогой Эрих Фромм, поздравляю Вас с Новым годом!!!  
Желаю Вам всего самого, самого наилучшего!!!

С уважением и любовью

всегда Ваш

*Владимир Добреньков*

## Примечания

1. Исследование Фромма, проведенное в 1930-е гг., опубликовано в книге: «Рабочий класс в Веймарской Германии. Психологическое и социологическое исследование». Под редакцией и вступлением Вольфганга Бонса. Лондон: Издательство «Берг», 1984.
2. Это исследование было издано в 1970 году под названием: «Социальный характер в мексиканской деревне. Социопсихоаналитическое исследование». ПрентисХолл, 1970.
3. За дополнительной информацией свяжитесь с Майклом Маккоби, адрес электронной почты: [michael@maccoby.com](mailto:michael@maccoby.com) или пишите: 1700 K Стрит, NW, 306, Вашингтон, округ Колумбия 20009, США.

Авторское право © 2000 Литературное наследие Эриха Фромма, D-72076, Тюбинген.

# ХРЕСТОМАТИЯ

- ◆ Кризис психоанализа.  
Очерки о Фрейде, Марксе  
и социальной психологии
- ◆ Догмат о Христе
- ◆ Анатомия человеческой  
деструктивности
- ◆ Величие и ограниченность  
теории Фрейда
- ◆ Психоанализ и этика
- ◆ Мужчина и женщина
- ◆ Ради любви к жизни



## 1ХРИЗИС ПСИХОАНАЛИЗА

*Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии / Пер. с англ. Е.А. Цыпина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 7—36.* В книгу «Кризис психоанализа» Эрих Фромм включил 9 работ, написанных в 1932—1969 гг. и объединенных общей темой о взаимоотношении и взаимодействии психологических и социальных факторов формирования человека, психологических и социальных детерминант его поведения.

Современный психоанализ переживает кризис. Внешне этот кризис проявляется в том, что несколько снизилось число студентов, желающих поступить в психоаналитические учебные заведения, а также пациентов, обращающихся за помощью к психоаналитику. В последние годы возникли конкурирующие терапевтические методики, с помощью которых, как считается, можно достичь лучших результатов за меньшее время, а следовательно, разумеется, с меньшими затратами. Психоаналитики, которых представители городского среднего класса десять лет назад считали единственными, кто способен облегчить их душевные муки, теперь вынуждены обороняться от конкурентов-психотерапевтов и теряют свою монополию.

Чтобы понять значение этого кризиса, нелишне вспомнить историю психоаналитической терапии. Более полувека назад психоанализ стал новой областью деятельности и, с экономической точки зрения, открыл новый рынок. Ранее, чтобы «удосточиться» помощи психиатра, нужно было быть сумасшедшим или страдать от болезненных симптомов, не позволяющих быть полноценным членом общества. Менее выраженные психические расстройства относились к ведению священника или семейного врача, а в большинстве случаев с ними полагалось справляться самостоятельно и, даже если вы и испытывали страдания, переносить их молча.

Когда Фрейд начал заниматься своей терапевтической деятельностью, он имел дело с пациентами, которые были «нездоровы» в общепринятом смысле этого слова; даже если они не страдали каким-либо психозом, у них наблюдались тяжелые душевные

расстройства — фобии, навязчивые состояния и истерия. Затем методы психоанализа стали постепенно применять и к людям, которые традиционно не считались «больными». К психоаналитику потянулись «пациенты» с жалобами на утрату вкуса к жизни, неудачный брак, тревожно-подавленное состояние, болезненное чувство одиночества, снижение работоспособности и т.п. Не в пример прошлым временам эти жалобы стали считаться «болезнью», и новый «помощник» — психоаналитик должен был помочь справиться с «жизненными трудностями», которые до тех пор, по общему мнению, не требовали вмешательства профессионала.

Описанные выше перемены произошли далеко не сразу, но в конечном счете они стали весьма важным фактором в жизни городского среднего класса, в особенности в Соединенных Штатах. До самого недавнего времени среди людей, принадлежащих к определенной городской субкультуре, считалось почти «нормальным» иметь «своего психоаналитика»; немалую часть своего времени такие люди проводили «на кушетке», подобно тому, как в прежние времена было принято посещать церковь или храм.

Причины этого бума психоанализа установить нетрудно. В наш «тревожный век» одиночество людей и их отчуждение друг от друга все более усиливаются. Крушение религии, видимая тщета политики, появление типа целиком и полностью отчужденного «функционера» лишили городской средний класс четких жизненных ориентиров и чувства защищенности, а окружающий их мир — смысла. Хотя некоторым, по-видимому, удалось найти новые ориентиры в сюрреализме, радикальных политических течениях или дзэн-буддизме, но, как правило, разочаровавшиеся в либерализме индивидуумы искали философию, приверженцами которой они могли бы стать, не пересматривая серьезным образом свое мировоззрение, т.е. не становясь «непохожими» на своих друзей и коллег.

Психоанализ позволял удовлетворить эту потребность. Даже если симптом не исчезал, возможность поговорить с кем-то, кто слушает терпеливо и более или менее сочувственно, давала большое облегчение. Правда, за право быть выслушанным приходилось платить, но это был не такой уж существенный недостаток; возможно, это даже вообще нельзя считать недостатком. Необходимость платить сама по себе была доказательством того, что при-

меняющая терапия — дело серьезное, респектабельное и многообещающее. Кроме того, психоанализ котировался высоко, так как с точки зрения экономики это был престижный предмет потребления.

Психоаналитик предлагал замену религии, политике и философии. Как считалось, Фрейд раскрыл все тайны жизни: бессознательное, эдипов комплекс, повторение во взрослой жизни пережитого в детстве; стоит лишь усвоить эти понятия, и места для непонимания или сомнения не останется. Приобщаясь к психоанализу, люди становились членами некоей эзотерической секты, жрецом которой был психоаналитик, и, проведя некоторое время на кушетке, пациент чувствовал себя более уверенно и менее одиноко.

Особенно это верно в отношении тех, кто страдал не от ясно выраженных симптомов, а от общего недомогания. Этим последним, чтобы хоть сколько-нибудь измениться, требовалось иметь представление о том, что такое неотчужденная личность и как строить свою жизнь вокруг *бытия*, а не вокруг *обладания и пользования*. Чтобы составить подобное представление, потребовался бы доскональный критический анализ современного общества, его явных, а в особенности — скрытых норм и принципов; для такого анализа требуется мужество, чтобы разорвать множество удобных и уютных связей и оказаться в меньшинстве; для этого потребовалось бы больше психоаналитиков, которые сами не погружены в психологический и духовный хаос современной индустриализированной и кибернетизированной жизни.

<...> Однако необходимо задаться вопросом: как могло случиться, что методы психоанализа применялись неправильно? На этот вопрос я уже попытался ответить, хотя и в самой общей форме, однако исчерпывающие ответы на него можно получить лишь в том случае, если перейти от внешних проявлений кризиса психоанализа к его глубинным причинам.

Каковы же эти глубинные причины?

Полагаю, главная причина состоит в превращении психоанализа из радикальной теории в конформистскую. Первоначально психоанализ являлся радикальной теорией, проникающей в суть вещей и освобождающей человека. Мало-помалу он утратил эти черты и впал в застой, не сумев отреагировать на изменившуюся после Первой мировой войны ситуацию в обществе. Вместо даль-

нейшего развития психоанализ скатился к конформизму и поискам респектабельности.

Наиболее созидательным и радикальным достижением теории Фрейда было возникновение «науки об иррациональном», т.е. теории бессознательного. Как заметил сам Фрейд, это открытие продолжило дело Коперника и Дарвина (я бы также добавил — Маркса): они разрушили иллюзии человека относительно места его планеты во Вселенной и его собственного места в природе и обществе, Фрейд же разрушил последнюю крепость, остававшуюся нетронутой, — представление о человеческом сознании как предельно глубоком уровне психики. Он доказал, что большинство из того, что мы осознаем, на самом деле не существует, а то, что существует, по большей части находится вне нашего сознания. Философскому идеализму и традиционной психологии была брошена перчатка, а следующим шагом было познание того, что «существует на самом деле». (Теоретическая физика также сделала решительный шаг в том же направлении, разрушив еще одну аксиому — ту, что касалась природы материи.)

Фрейд не просто констатировал существование бессознательных процессов как таковых (это делали и до него), но и эмпирически исследовал механизмы этих процессов, продемонстрировав их действие на примере конкретных и поддающихся наблюдению явлений: невротических симптомов, сновидений и мелких событий повседневной жизни.

Теория бессознательного является одним из важнейших открытий в познании человека и вооружает нас способностью различать видимые и реальные мотивы человеческих поступков. Вследствие этого понятие честности приобрело новую глубину и возникла новая основа для критического мышления. До Фрейда, чтобы судить об искренности человека, считалось достаточным знать его сознательные намерения. После Фрейда этого стало недостаточно; более того — это оказалось лишь малой частью необходимого. За пределами сознания таилась некая скрытая сущность — бессознательное, являющееся ключом к истинным по-мыслам человека. Принцип анализа человеческой личности (или исследования его поведения с аналитической точки зрения) потряс общепринятую буржуазную (или любую другую) «респектабельность», с присущими ей лицемерием и бесчестностью, до самых основ. Для человека оказалось уже недостаточно оправды-

вать свои действия добрыми намерениями. Эти добрые намерения, даже если субъективно они являлись абсолютно искренними, стали подвергаться дальнейшему внимательному исследованию; каждому стали задавать вопрос: «Что за этим кроется?» — или, точнее, «*Кто кроется за вами?*» Фактически, благодаря Фрейду вопрос: «Кто такой вы и кто такой я?» — наполнился новым, более реалистическим содержанием.

Однако фрейдовской теоретической системе присуще глубокое противоречие. Тот Фрейд, который открыл путь к пониманию «ложного сознания» и человеческого самообмана, был радикальным мыслителем (хотя и не революционером), в чем-то вышедшем за рамки господствовавших в обществе той эпохи понятий. Он был до известной степени социальным критиком, особенно в работе «Будущее одной иллюзии». Тем не менее при этом он оставался человеком своего класса и своей исторической эпохи с соответствующим мировоззрением и предрассудками. Фрейдовское бессознательное является прежде всего вместо лицем подавленной сексуальности, понятие «честности» у Фрейда связывалось главным образом со злоключениями либидо в детском возрасте, а его социальная критика сводилась к критике подавления сексуальности в обществе. Совершая свои великие открытия, Фрейд был смелым и радикальным мыслителем; применяя их на практике, он оказывался скован своей нерассуждающей верой в то, что общество, в котором он живет, ни в коей мере не будучи удовлетворительным, является тем не менее высшей точкой социального прогресса и внести в него какие-либо существенные улучшения невозможно.

В связи с этим внутренним противоречием, присущим и личности Фрейда, и его теории, главный вопрос состоял в том, какой из двух аспектов его учения будут развивать его ученики. Последуют ли они за тем Фрейдом, который продолжил труд Коперника, Дарвина и Маркса, или удовольствуются тем Фрейдом, чьи мысли и чувства были ограничены категориями буржуазной идеологии и жизненным опытом среднего буржуа? Разовьют ли они фрейдовскую *частную* теорию бессознательного, связанную с сексуальностью, в *общую* теорию, охватывающую весь спектр подавленных психических побуждений? Иными словами, будут ли они развивать наиболее глубокие и революционные идеи Фрейда или

остановятся на тех его теориях, которые обществу потребления легче всего освоить?

За Фрейдом можно было пойти в обоих направлениях. Однако его ортодоксальные ученики последовали не за Фрейдом-радикалом, а за Фрейдом-реформатором. Они не смогли развить его теорию, преодолев ее обусловленную историческими условиями узость и расширив ее рамки, а следовательно, придав ей более радикальный характер. Они по-прежнему эксплуатировали то впечатление, которое производил психоанализ до Первой мировой войны, когда обличение лицемерия в сексуальной сфере казалось чем-то необычайно смелым и радикальным.

Причиной преобладания учеников-конформистов в окружении Фрейда была отчасти специфическая черта его характера. Он был не только ученым и психиатром-практиком, но и «реформатором», верившим в свою особую миссию — основать движение за преобразование человеческого разума и этики. Будучи ученым, Фрейд придавал первостепенное значение теории, но при этом никогда не упускал из виду основанное им «движение» и его политику. Большинство людей, которых он поставил на посты лидеров этого движения, были начисто лишены способности к радикальной критике. Сам Фрейд не мог этого не замечать, однако он выбрал их, поскольку они обладали одним выдающимся качеством — нерассуждающей преданностью ему и движению; фактически они во многом были похожи на бюрократов любого политического движения. Поскольку под контролем фрейдовского движения находились и теория, и терапевтическая практика, такой подбор лидеров в значительной степени сказался на развитии психоанализа.

Другие ученики Фрейда изменили своему учителю: Юнг помимо прочего из-за того, что он был консервативным романтиком; а Адлер — поскольку он был скорее поверхностным, хотя и очень одаренным рационалистом. Ранк создал оригинальное учение, но его отлучение от фрейдизма было, возможно, обусловлено не столько догматизмом Фрейда, сколько завистью конкурентов. Ференци, возможно, самый обаятельный и одаренный наиболее богатым воображением из всех учеников Фрейда, не обладал ни честолюбием, необходимым для того, чтобы стать «вождем», ни мужеством для того, чтобы порвать с Фрейдом; тем не менее он был безжалостно отвергнут, когда к концу жизни в некоторых

важных пунктах отклонился от фрейдизма. Вильгельм Райх был исключен из Международной психоаналитической ассоциации, несмотря на то, что — или, скорее, потому что — развил фрейдовскую теорию сексуальности до ее логического конца; его история представляет собой интереснейший пример страха, который испытывали бюрократы от фрейдизма (а в данном случае — и сам Фрейд) перед переходом с реформистских на радикальные позиции в той самой области, которую Фрейд сделал средоточием своей системы.

<...> Фрейд разработал систему, которая подвергалась нападкам и насмешкам со стороны почти всех «респектабельных» практиков и ученых, поскольку в то время она бросила вызов многим табу и устоявшимся представлениям. В такой обстановке враждебности психоаналитики-одиночки чувствовали себя неуютно, и неудивительно, что им придавала уверенности в себе принадлежность к организации, где они были не одни и являлись членами некоей воинствующей секты, гарантировавшей им защиту, если они надлежащим образом пройдут «посвящение» и будут беспрекословно повиноваться организации. Нет ничего удивительного и втом, что вместе с верой в организацию развился и некий «культ личности».

<...> Описывая негативные последствия бюрократического перерождения психоаналитического движения, мы проанализировали только *один* из факторов, обусловивших кризис психоанализа. Более важное значение имеют перемены в обществе, происходившие со все возрастающей стремительностью после Первой мировой войны. Если в начале века в буржуазном либерализме еще имелись элементы радикальной критики и реформизма, то по мере того, как угроза стабильности общественной системы со стороны новых экономических и политических сил возрастила, основная масса среднего класса становилась все более консервативной. Кибернетизация, появление типа «функционера» с сопутствующей ему потерей индивидуальности, диктатуры в различных частях мира, угроза ядерной войны — таковы некоторые из наиболее важных факторов, против которых средний класс вынужден был «занять круговую оборону». Большинство психоаналитиков, разделяя тревоги среднего класса, стали столь же осторожными и бдительными.

В оппозиции к этому большинству находилось небольшое меньшинство радикальных психоаналитиков — «левые» психоаналитики, — которые пытались развить далее систему Фрейда-радикала и достичь гармонии между психоаналитическим учением Фрейда и социологическим и психологическим учением Маркса. Среди них С. Бернфельд и Вильгельм Райх, которые пытались достичь синтеза фрейдизма и марксизма. Те же проблемы анализировались и в моих трудах, начиная с *Psychoanalyse und Soziologie* («Психоанализ и социология») (1928) и кончая *Das Christusdogma* («Христианская доктрина») (1930). Позднее Р.Д. Лэнг, один из наиболее оригинальных и творческих мыслителей в современном психоанализе, произвел блестящий анализ проблем психоанализа с радикальных политических и гуманистических позиций.

<...> В последние десять лет также стало заметно возрастающее внимание к психоанализу со стороны ряда философов радикальных политических взглядов. Жан-Поль Сартр внес в психоаналитическую мысль очень интересный вклад в рамках собственной экзистенциалистской философии. Помимо Сартра и Нормана О. Брауна наиболее известен в этой группе Герберт Маркузе, который разделяет заинтересованность в соединении Маркса с Фрейдом с другими членами Франкфуртского института социальных исследований, например Максом Хоркхаймером и покойным Теодором В. Адорно. Имеется также ряд других авторов, главным образом марксистов и социалистов, которые в последние годы проявили серьезный интерес к этой проблеме и много о ней писали. К сожалению, эти новые работы зачастую страдают от того, что многие «философы психоанализа» недостаточно осведомлены о его клинической основе. Не обязательно быть психоаналитиком, чтобы понять теории Фрейда, однако необходимо знать их клиническую основу; в противном случае очень легко превратно истолковать фрейдовские концепции и просто надергать из контекста цитаты, которые приблизительно соответствуют вашей теории, не имея при этом достаточных знаний о системе Фрейда в целом.

У Маркузе, написавшего о психоанализе больше, чем кто-либо из философов, можно встретить хороший пример того, как «философия психоанализа» может извратить психоаналитическую теорию. Он заявляет, что его работа «остается исключительно в сфере теории и не затрагивает ту техническую дисциплину, в

которую превратился психоанализ». Поразительное заявление! В нем содержится намек на то, что вначале психоанализ был теоретической системой, а затем стал «технической дисциплиной»; на самом же деле, как известно, метapsихология Фрейда основывается на его клинических исследованиях.

<...> Помимо группы левых психоаналитиков, а также тех членов фрейдовской организации, которые упоминались раньше, мне бы хотелось особо упомянуть четырех психоаналитиков, чей вклад в теорию психоанализа более систематичен и оказал на развитие теории большее влияние, чем вклад большинства остальных. (Я опускаю тех, кто отошел от фрейдизма в ранний период его развития, подобно Адлеру, Ранку и Юнгу.)

Карен Хорни первой произвела критический анализ фрейдовской концепции женской психологии, а позднее отказалась от теории либидо и поставила на первое место значение культурных факторов; такой подход оказался весьма плодотворным.

Гарри Стэк Салливан поддержал ее в том, что касается значения культурных факторов и, выдвинув концепцию психоанализа как теории «межличностных отношений», также отверг теорию либидо. Хотя его теория человека, на мой взгляд, несколько сужена из-за того, что его модель относится прежде всего к современному отчужденному человеку, его главным достижением было проникновение в мир фантазий и процессов общения тяжелобольных, в особенности шизофреников.

Эрик Х. Эриксон внес значительный вклад в разработку теории детства и влияния общества на развитие человека в детском возрасте; он также обогатил психоаналитическую мысль исследованием проблем идентичности и принадлежащими его перу психоаналитическими биографиями Лютера и Ганди. На мой взгляд, он сделал из некоторых своих тезисов недостаточно радикальные выводы и поэтому развил их не в полной мере.

Великой заслугой Мелани Клейн и ее школы является обнаружение глубокой иррациональности человека, проявления которой они пытались продемонстрировать у младенцев. Хотя большинство психоаналитиков, включая и меня самого, сочло собранный ею фактический материал и ее логические построения недостаточно убедительными, ее теории, во всяком случае, послужили противоядием от рационалистических тенденций, которые все громче заявляют о себе в психоаналитическом движении.

<...> В середине XX века проблема подавления сексуальности больше не стоит, поскольку по мере развития потребительского общества секс также стал предметом потребления, и тенденция к немедленному удовлетворению сексуальных инстинктов является частью стереотипа потребления, соответствующего экономическим потребностям кибернетизированного общества. В современном обществе подавляются совсем другие побуждения: это желания жить полной жизнью, быть свободным и любить. Более того, если бы люди сегодня были душевно здоровы в человеческом смысле этого слова, они были бы не более, а менее способны выполнять свою социальную роль; но при этом они протестовали бы против большого общества и требовали социально-экономических перемен, которые уменьшили бы разрыв между понятиями здоровья в социальном и гуманистическом плане.

<...> В заключение можно сказать следующее: творческое возрождение психоанализа возможно только в том случае, если он преодолеет свой позитивистский конформизм и снова станет исполненной социальной критики новаторской теорией в духе радикального гуманизма. Такой обновленный психоанализ сможет проникать еще глубже в преисподнюю бессознательного, он будет критически относиться ко всем социальным учреждениям, которые уродуют и деформируют человека, и будет заниматься процессами, которые могли бы привести к адаптации общества к нуждам человека, а не адаптации человека к обществу. В частности, он будет исследовать психологические явления, из-за которых современное общество следует считать патологическим: отчуждение, тревогу, одиночество, страх глубоких чувств, бездеятельность, отсутствие радости. Эти симптомы сегодня вышли на передний план, подобно тому, как во времена Фрейда на первом плане стояло подавление сексуальности, и психоаналитическая теория должна быть сформулирована таким образом, чтобы понять бессознательные аспекты этих симптомов и патогенные условия общества и семьи, которые их создают.

Таким образом, психоанализу предстоит изучить «патологию нормальности» — хроническую, слабо выраженную шизофрению, которую порождает кибернетизированное, технократическое общество нашего настоящего и будущего.

# ФРЕЙДОВСКАЯ МОДЕЛЬ ЧЕЛОВЕКА И ЕЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ

Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии / Пер. с англ. Е.А. Цыпина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 37—55. Данная работа является докладом Фромма на 3-м Международном форуме психоанализа (Мехико, август 1969 г.).

Чтобы оценить социальную основу взглядов Фрейда, следует прежде всего признать, что с самого начала он был либеральным критиком буржуазного общества в том смысле, в каком его критиками были все либеральные реформаторы вообще. Он видел, что общественные условия заставляют человека испытывать ненужные тяготы, которые ничего не улучшают, а, напротив, приводят к худшим результатам. Он видел, что чрезмерная строгость морали в области отношений между полами ведет к появлению неврозов, которых во многих случаях можно было бы избежать, если бы в этой сфере проявлялось больше терпимости (реформы в политике и образовании всегда идут параллельно друг другу). Однако Фрейд никогда не был радикальным критиком капиталистического общества. Он никогда не ставил под сомнение его социально-экономические основы и не критиковал его идеологов — за исключением тех, что касаются сексуальности.

В отношении фрейдовской концепции человека важно прежде всего осознать, что Фрейд, воспитанный в духе философии гуманизма и просвещения, исходит из предположения о том, что существует *человек* как таковой — универсальный человек, не только человек, проявляющий себя в различных культурах, но некто, о структуре личности которого можно сформулировать некие утверждения, пригодные для всех случаев и эмпирически проверяемые. Подобно Спинозе, Фрейд создал «модель природы человека», на основе которой можно объяснить и понять не только неврозы, но и все фундаментальные аспекты, возможности и потребности человека.

Что представляет собой эта фрейдовская модель?

Фрейд считал человека замкнутой системой, которой движут две силы: инстинкт самосохранения и половой инстинкт. Последний основывается на химико-физиологических процессах, в

которых можно проследить несколько фаз. В первой фазе ощущается возрастающее напряжение и неудовлетворенность; во второй возникшее напряжение разрешается, что субъективно ощущается как «удовольствие». Человек — это прежде всего обособленное существо, основные интересы которого сосредоточены на оптимальном удовлетворении потребностей своего эго и своего либидо. Таким образом, по Фрейду, человек — это *homme machine*, чьи побуждения и мотивации чисто физиологические. Однако при этом человек — это еще и общественное существо, поскольку для удовлетворения влечений своего либидо и инстинкта самосохранения он нуждается в других людях. Ребенок нуждается в матери (здесь, согласно Фрейду, обусловленные либидо побуждения действуют в русле физиологических потребностей); взрослый нуждается в сексуальном партнере. Чувства вроде нежности или любви рассматриваются как явления, которые сопровождают либидинозные интересы и являются их следствием. Индивидуумы нуждаются друг в друге как в средстве удовлетворения своих физиологически обусловленных влечений. Человеку в принципе нет дела до других людей, и лишь необходимость или соблазн вынуждает его вступать с другими в какие-то связи.

Фрейдовский *homo sexualis* — вариант классического *homo economicus*. Это обособленный, самодостаточный человек, которому приходится вступать в отношения с другими, чтобы взаимно удовлетворять свои потребности. *Homo economicus* имеет экономические потребности, которые взаимно удовлетворяются посредством обмена товаров на рынке. Нужды *homo sexualis* физиологические, обусловленные либидо; в нормальных условиях они удовлетворяются в отношениях между полами. В обоих случаях личности остаются по существу чуждыми друг другу, их связывает лишь общая цель — удовлетворение своих влечений. То, что теория Фрейда оказывается социально обусловлена духом рыночной экономики, не означает, что его теория неверна, однако нельзя считать справедливой ее претензию на то, что она якобы описывает человека *как такового*; эта теория описывает межличностные взаимоотношения в буржуазном обществе и справедлива для большинства людей.

<...> Выдвинув свою динамическую концепцию *характера*, Фрейд поднял психологию поведения с описательного уровня до уровня науки. В то же время Фрейд сделал в психологии то же, что

великие драматурги и романисты вершили в художественной форме. Он показал человека как героя драмы, который, даже если одарен не более чем средними талантами, остается героем, ибо он страстно борется зато, чтобы отыскать какой-то смысл в том простом факте, что родился на свет. Фрейдовская драма *par excellence*, эдипов комплекс, — это, возможно, не более чем смягченная, буржуазная версия истолкования сил куда более стихийных, чем описанный Фрейдом треугольник «отец—мать—сын»; однако Фрейд сумел придать этому треугольнику драматичность мифа.

Теория влечений господствовала в системе Фрейда до 1920 года, когда началась новая фаза развития его учения, сопровождавшаяся резкой переменой в его концепции человека. Вместо оппозиции между эго и влечениями, порожденными либидо, основным конфликтом теперь становится конфликт между «инстинктами жизни» (Эрос) и «инстинктами смерти». Инстинкты жизни, включающие в себя как влечения эго, так и сексуальные влечения, были противопоставлены инстинктам смерти, которые рассматривались как первопричина деструктивных побуждений человека, направленных и на него самого, и на внешний мир. Эти новые основополагающие влечения построены совсем иначе, не жели старые. <...>

Эта новая концепция инстинктов свидетельствует о том, что образ мышления Фрейда коренным образом изменился, и мы можем предположить, что причиной этих изменений были радикальные перемены в обществе.

Новая концепция не следует моделям материалистически-механистического мышления; ее скорее можно считать биологической, близкой к витализму концепцией — изменение, находящееся в русле общих тенденций развития биологической науки того времени. Однако еще более важно то, что Фрейд по-новому оценивает роль деструктивных инстинктов в человеке. Нельзя сказать, чтобы в его первой теоретической модели агрессивность игнорировалась. Он и ранее считал агрессивность важным фактором, но полагал, что она подчиняется влечениям либидо и инстинкту самосохранения. В новой теории агрессивность превращается в соперницу либидо и эго-влечений и в конечном счете побеждает их. Человек не может не желать уничтожать, поскольку склонность уничтожать заложена в его биологической природе. Хотя он способен до некоторой степени обуздывать этот ин-

стинкт, он никогда не сможет лишить его власти над собой. Он может по своему выбору направлять свой инстинкт разрушения либо против себя, либо против внешнего мира, но у него нет шансов вырваться из плена этой трагической дилеммы.

Есть веские причины предполагать, что поводом для переоценки Фрейдом роли агрессивности был опыт Первой мировой войны. Эта война основания потрясла либеральный оптимизм, который господствовал в первый период жизни Фрейда. До 1914 года люди среднего класса верили, что окружающий их мир стремительно приближается к эпохе все большей стабильности, гармонии и мира. Казалось, из поколения в поколение «мрак» средневековья все больше рассеивается; можно было подумать, что еще немного и мир — или, во всяком случае, Европа, — станет похож на хорошо освещенную улицу ухоженного столичного города, жители которого защищены от всех невзгод. В буржуазной эйфории *belle époque* было легко забыть, что это не так для большей части рабочих и крестьян Европы, не говоря уже о народах Азии и Африки. Война 1914 года разрушила эту иллюзию; дело здесь не столько в том, как она началась, сколько в том, сколько она длилась и какими бесчеловечными методами велась. Фрейд, который во время войны все еще верил в то, что для немцев она справедлива и будет ими выиграна, испытал более сильное душевное потрясение, нежели средний, менее чувствительный человек. Он, видимо, ощущал, что оптимистические надежды времен Просвещения иллюзорны, и заключил, что человек агрессивен по своей природе. Именно потому, что Фрейд был реформатором, нанесенный ему удар был более чувствителен. Не будучи ни радикальным критиком общества, ни революционером, он не мог надеяться на коренные перемены в обществе и был вынужден искать причины произошедшей трагедии в человеческой натуре.

С исторической точки зрения Фрейд был рубежной фигурой, он жил в период радикального изменения характера общества. Постольку, поскольку он принадлежал XIX веку, он был оптимистом и наследником эпохи Просвещения; постольку, поскольку он принадлежал веку XX, он был пессимистом и близким к отчаянию представителем общества, переживающего стремительные перемены, исход которых предсказать невозможно. Наверное, этот пессимизм усугублялся тяжким, мучительным и опасным для жизни недугом, которым Фрейд страдал до самой смерти и кото-

рый переносил с достойным гения героизмом, а также, возможно, разочарованием, связанным с изменой его самых одаренных учеников — Адлера, Юнга и Ранка; как бы то ни было, ему так и не удалось вернуть свой утраченный оптимизм. Однако, с другой стороны, он не смог да, вероятно, и не пожелал полностью отказаться от своих прежних убеждений. Такова, видимо, причина того, почему он так и не разрешил противоречия между выработанными им концепциями человека; то, что прежде называлось либидо, теперь было включено в понятие Эроса; то, что раньше было агрессией — в понятие инстинкта смерти; но нельзя не видеть, что с теоретической точки зрения это не более чем «лоскутное одеяло».

Фрейдовская модель человека также всячески подчеркивает диалектику рационального и иррационального в человеке. В этом особенно ясно видны оригинальность и величие мысли Фрейда. Будучи наследником мыслителей эпохи Возрождения, Фрейд был рационалистом, верившим в мощь разума и силу человеческой воли. Однако вместе с тем Фрейд уже в самом начале своей научной деятельности, так сказать, потерял свою рационалистическую невинность и признал силу человеческой иррациональности и слабость человеческого разума и воли. Он полностью отдавал себе отчет, насколько эти *два* начала противоположны друг другу, и сумел найти их диалектический синтез. Этот синтез рационалистического, просвещенческого мышления и скептицизма XX века выразился в его концепции бессознательного. Если бы все, что существует, было осознаваемо человеком, он и в самом деле был разумным существом, ибо его сознательная мысль следуя законам логики; но большая часть его внутренних переживаний протекает независимо от сознания и поэтому неподконтрольна ни логике, ни разуму, ни воле. В бессознательном доминирует человеческая иррациональность; сознанием правит логика. Однако, и это имеет решающее значение, бессознательное правит сознанием, а следовательно — поведением человека. Этой концепцией, согласно которой определяющим фактором личности человека является бессознательное, Фрейд, сам того не зная, повторяет тезис, уже сформулированный ранее Спинозой. Однако если в системе Спинозы этот тезис был частностью, у Фрейда он получил основополагающее значение.

Фрейд разрешил описанный выше конфликт не статично, просто позволив одной из двух участвующих в нем сторон возоб-

ладать. Если бы он объявил победителем разум, он остался бы философом Просвещения; если бы он отдал решающую роль иррациональному, он, подобно множеству выдающихся мыслителей XIX в., стал бы консервативным романтиком. Хотя человеком действительно движут иррациональные силы — либидо и, особенно на додениタルных стадиях его эволюции, эго, — его разум и воля также не бессильны. Сила разума выражается прежде всего в том, что, используя его, человек способен осознать свою иррациональность. И Фрейд основал *науку о человеческой иррациональности* — психоаналитическую теорию.

<...> Признавал ли Фрейд моральный фактор фундаментальной частью своей модели человека? На этот вопрос можно ответить отрицательно. Человек развивается исключительно под воздействием своих эгоистических интересов, которые требуют оптимального удовлетворения влечений его либидо при том условии, что они не угрожают интересам его самосохранения («принцип реальности»). Моральная проблема, традиционно считавшаяся проблемой конфликта альтруизма и эгоизма, практически исчезла. Эгоизм, по Фрейду, — единственная движущая сила психики, и имеет место лишь конфликт между двумя формами эгоизма: эгоизма материального и эгоизма либидинозного. Едва ли нужно доказывать, что, считая человека в основе своей эгоистом, Фрейд следует основным концепциям буржуазного мышления. Тем не менее сказать, что в своей модели человеческой личности Фрейд просто отрицал существование совести как действующий силы, было бы неверно. Фрейд признает силу совести, но он «объясняет» совесть таким образом, что лишает ее всякой объективной ценности. Его объяснение состоит в том, что совесть — это суперэго, представляющее собой отражение всех приказов и запретов отца (отцовское суперэго), с которым отождествляется себя мальчикогда, когда под воздействием страха кастрации он преодолевает свой эдипов комплекс. Это объяснение относится к обоим аспектам совести: к формальному, раскрывающему, как формируется совесть, и субстанциальному, связанному с ее содержанием. Поскольку значительная часть отцовских норм и отцовского суперэго социально обусловлена, или точнее, поскольку суперэго есть не что иное, как личная модификация социальных норм, из объяснения Фрейда вытекает, что все моральные нормы относительны. Всякая норма значима не потому, что ее со-

держание основательно, а в силу психологического механизма, с помощью которого она принимается. Хорошо то, чего требует этот интернализованный авторитет, а плохо то, что он запрещает. Фрейд несомненно прав в том, что нормы, которые большинство людей считает нормами морали, во многом суть нормы, установленные обществом для обеспечения его оптимального функционирования. С этой точки зрения его теорию можно считать серьезной критикой существующей ныне общепринятой морали, а его теория суперэго вскрывает истинный характер этой морали. Однако он, по всей вероятности, не намеревался придавать своей теории критический характер; возможно, он даже его не осознавал. Он не придал своей теории критического направления, да и едва ли мог так поступить, поскольку его не так уж заботил вопрос о том, существуют ли какие-нибудь нормы, чье содержание выходит за пределы структуры его общества и лучше соответствует требованиям природы человека и законам развития человеческой личности.

<...> В заключение нашего очерка представлений Фрейда о человеке следует сказать несколько слов о его концепции истории. В его трудах содержатся зачатки философии истории, хотя Фрейд и не был намерен систематизировать свои взгляды в этой области. На заре истории мы видим, что человек лишен культуры, занят лишь удовлетворением своих инстинктивных влечений и счастлив постольку, поскольку ему удается их удовлетворить. Однако эта картина контрастирует с другой, которая предполагает наличие конфликта даже на первой стадии полного удовлетворения инстинктов.

Человек был вынужден покинуть этот рай именно потому, что неограниченное удовлетворение инстинктов приводит к конфликту сыновей с отцом, убийству отца и в конечном счете к появлению табу на инцест. Мятежные сыновья выигрывают битву, но проигрывают войну против отцов, чьи прерогативы теперь навсегда защищены «моралью» и общественным порядком (здесь нам снова приходится вспомнить об амбивалентном отношении Фрейда к устоям общества).

Поскольку в связи с этим, с точки зрения Фрейда, ничем не ограниченное удовлетворение влечений оказывается в конечном счете невозможным, он разрабатывает другой тезис, который выглядит совсем по-иному. Возможность описанного выше райско-

го существования не отрицается, но предполагается, что до тех пор, пока человек остается в этом раю, у него не может возникнуть какая-либо культура. Для Фрейда появление культуры обусловлено частичным неудовлетворением инстинктивных желаний, что в свою очередь приводит к сублимации. Таким образом, человек оказывается поставлен перед дилеммой: полное удовлетворение инстинктов и варварство или частичная фрустрация инстинктов, а вместе с ней культурное и умственное развитие. Зачастую, однако, процесс сублимации дает осечку и человеку приходится расплачиваться за свое культурное развитие неврозом. Следует подчеркнуть, что для Фрейда конфликт, существующий между инстинктивными влечениями и цивилизацией любого вида, далеко не идентичен с конфликтом между инстинктивными влечениями и капиталистической или любой другой «репрессивной» социальной структурой.

Симпатии Фрейда на стороне культуры, а не на стороне «поля» и примитивности. Тем не менее в его концепции истории наличествует элемент трагизма. Человеческий прогресс неизбежно ведет к подавлению влечений и неврозу. Человеку нельзя одновременно быть счастливым и идти путем прогресса. Однако, несмотря на этот элемент трагизма, Фрейд остается мыслителем Просвещения, хотя и с оттенком скептицизма, поскольку прогресс для него уже не является однозначным благом. На втором этапе его деятельности, после Первой мировой войны, нарисованная Фрейдом картина истории становится поистине трагической. Когда прогресс переступает некоторый предел, он уже не просто покупается дорогой ценой, но оказывается невозможным в принципе. Человек — это лишь поле битвы, на котором сражаются инстинкты жизни и смерти. Он не в силах решительно освободиться от трагической дилеммы: уничтожать других или убить себя.

Фрейд пытался смягчить суровость этого тезиса в интересном письме Эйнштейну под названием «Почему война?». Однако Фрейд, который в то время называл себя пацифистом, не менял основы своих взглядов, не уступая ни своим желаниям, ни страху показаться глубоким пессимистом в десятилетие новых надежд (1920—1930); он не менял и не приукрашивал суровости того, что считал истиной. Скептический философ Просвещения, ошеломленный крахом его мира, стал полным скептиком, который считал судьбу человека однозначной трагедией. Фрейд едва ли могот-

реагировать на произошедшее по-иному, ибо общество, в котором он жил, представлялось ему лучшим из возможных обществ, и он полагал, что сколько-нибудь серьезно изменить его к лучшему нельзя.

Заключая этот очерк фрейдовской антропологии, я хотел бы подчеркнуть, что величие Фрейда и как человека, и как ученого, станет понятнее, если мы будем видеть его со всеми его фундаментальными противоречиями и в социальном контексте его эпохи, к которой он был прикован крепчайшими цепями. Если мы скажем, что его учение по прошествии почти пятидесяти лет не нуждается в основательной ревизии или что он является революционным мыслителем, а не трагическим реформатором, это многим придется по вкусу. Однако необходимо другое — способствовать лучшему *пониманию* Фрейда.

## УМАНИСТИЧЕСКОЕ ПЛАНИРОВАНИЕ

Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии / Пер. с англ. Е.А. Цыпина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 72—83. Эта работа была прочитана в качестве доклада на совещании по системе управления технической информацией в Лос-Анджелесе, штат Калифорния, в 1968 г.

<...> Несмотря на всю ценность исследовательской работы, проделанной в области промышленной психологии, я полагаю, что в этом вопросе она путает цель и средство. Предполагая наличие предустановленной гармонии между интересами производства и интересами человека, она отвлекает внимание от основного вопроса: «Каков главный предмет наших забот?». Заботимся ли мы о росте человека или — о производстве, о машинах и организациях?

Здесь мы вынуждены обратить внимание на одно тревожное противоречие. Наша культура основана на иудео-христианской традиции, мы воспитаны на *вере* в Десять заповедей и Золотое правило; и тем не менее на *практике* в нашем обществе почти любой, кто действует на основе Десяти заповедей и Золотого правила, обречен на неудачу. Несмотря на наличие некоторых исключений, особенно в определенных сферах, трудно сочетать максимальный успех с соблюдением наших традиционных моральных кодексов. Мы верим в некий комплекс ценностей, но действуем в противоположном направлении. Я не проповедник, но психологу нетрудно увидеть, что этот раскол внутри нас самих имеет весьма опасные последствия. Человек, живущий в таком «расколе», имеющий комплекс ценностей, которые он чтит, и комплекс противоположных ценностей, согласно которым он действует, страдает от сильнейшего чувства вины, которое истощает его энергию, вынуждает его защищаться и часто проецировать свое чувство вины на других и т.д.; поэтому нам жизненно необходимо осознать тот конфликт, в условиях которого мы живем. Следуем ли мы словам из Евангелия от Матфея или принципу, согласно которому конечная цель всех наших усилий — это рост производства и повышение эффективности экономического механизма?

Относительно трудов в области промышленной психологии следует сделать еще одно предостерегающее замечание. Подобно большинству направлений в академической психологии, промышленная психология бихевиористски ориентирована, в отличие от динамически ориентированной глубинной психологии, в рамках которой написаны мои труды. Ниже я попытаюсь объяснить, почему это различие чрезвычайно важно для применения психологических методов к управлению и планированию.

Однако вторая и наиболее важная точка сближения психологии с наукой управления — это сближение между аналитической социальной психологией и идеями, появившимися в области философии управления, особенно в трудах Озбехана и Черчмена. Они явным образом поставили вопросы: «Для чего мы планируем? Каковы ценности нашего планирования?». Они напоминают нам: прежде чем говорить о стратегическом или даже тактическом планировании, мы должны понимать, какие нормы и ценности лежат в его основе.

<...> Каковы же те принципы, которые планируют наше планирование? Как представляется, единственная норма планирования, выработанная в нашем технологическом обществе, следующая: *«каждый должен делать все, что находится в пределах возможностей техники»*.

Этот технологический принцип означает: если у нас есть возможность полететь на Луну, то мы безотлагательно должны ее осуществить. Аналогичным образом, если мы научились создавать все более и более разрушительное оружие — значит, мы должны его создавать и дальше. В такой перспективе техническая осуществимость оказывается первоосновой всех ценностей — ведь если нормой становится то, что технически выполнимо, то религиозные и этические нормы оказываются отброшенными. Все наши традиционные духовные нормы основывались на том представлении, что нужно делать то, что хорошо для человека, то, что истинно, то, что прекрасно, то, что способствует духовному росту человека и приросту его жизненных сил. Если мы признаем систему норм, согласно которой следует делать все, что под силу технике, тогда, оставаясь на словах верными нашей традиционной системе ценностей, на самом деле мы от нее отреклись. Разумеется, это технологическое допущение, согласно которому «нужно делать то, что можно делать», не высказывается открыто и

не осознается как ценностный принцип. Тем не менее оно определяет наши действия, в то время как на уровне сознания мы продолжаем придерживаться норм иудео-христианской традиции.

Значит ли это, что стоящее перед нами противоречие между нормами гуманизма и велениями технического прогресса непреодолимо? К счастью, есть и третий вариант системы ценностей, основанной не на откровении, а на знании человеческой природы. Основа этой системы ценностей — представление, согласно которому можно определить, что для человека хорошо, а что плохо, если мы сможем понять его природу. «Хорошо» или «плохо» здесь не означают то, что он желает или не желает или то, что хорошо или плохо для его материального благополучия; это означает то, что способствует наиболее полному развитию всего человека, всех его способностей и потенциалов, то, что хорошо для достижения им оптимальной человеческой зрелости. Таким образом можно установить нормы, имеющие объективную ценность, не прибегая к откровению, причем в своей основе эти нормы идентичны тем, которые являются общими для всех великих гуманистических религий: даосизма, буддизма, иудаизма, христианства и ислама. Хотя в этой главе я не могу доказать осуществимость таких норм, будет целесообразно добавить некоторые объяснения, которые могут послужить связующим звеном между понятиями, используемыми в системном анализе и психоанализе.

Человек является системой — аналогично системе экологической или политической, системе тела или клетки, системе общества или организации. Анализируя систему «человек», мы подразумеваем, что речь идет о системе сил, а не о механической сумме бихевиористских частиц. Подобно любой системе, система «человек» внутренне согласована и оказывает мощное сопротивление попыткам ее изменить; более того, изменение одного из ее элементов, якобы являющегося «причиной» другого нежелательного элемента, не производит никаких изменений в системе в целом.

Трудности в постижении системы «человек» — это трудности двух видов. Во-первых, это те трудности, с которыми сталкивается сама концепция «системы» в обыденном мышлении. Системный подход предполагает мышление в терминах общих процессов и отказ от устаревшей причинно-следственной модели. Другая трудность заключается в том, что большинству людей трудно согласиться с тем, что внешнее поведение определяют какие-то

скрытые силы. Я позволю себе привести очень простой пример. Если вы видите кричащего человека с красным лицом и говорите: «Он сердится», — то скорее всего вы правы. Однако если вы глубже проанализируете его психическую систему, вы, возможно, скажете: «Этот человек испуган», — а если пойдете еще дальше, то, может быть, решите: «Этот человек чувствует себя беспомощным». Все три эти заключения правильны. Однако они отражают действительность с разной степенью полноты, поскольку только утверждение «этот человек чувствует себя бессильным» отражает основополагающий факт: до тех пор, пока я вижу лишь рассерженного человека, я вижу лишь внешнее явление.

<...> Мой основной тезис заключается в том, что анализ системы «человек» должен стать неотъемлемой составной частью анализа системы «предприятие» или «общество». Другими словами, наука о человеке должна стать одной из управлеченческих наук. Даже если мы расходимся во мнениях относительно возможности сформулировать на основе знания о человеке объективно значимые ценности, нельзя отрицать того факта, что если мы не познаем систему «человек» и не интегрируем ее в систему общества и организаций, мы попросту не будем знать, что мы делаем, когда планируем что-либо. Без этого мы занимаемся анализом общественной системы, не принимая во внимание одной из ее важнейших подсистем. Кроме того, если мы поймем систему «человек», трудная проблема определения универсальных, объективно значимых ценностей отойдет на задний план. Даже если у нас имеются разногласия относительно действенности системы рациональной этики, мы можем выработать общий ответ на вопрос: «Как воздействует на человека определенная система управления?». Стоит нам осознать последствия нашего планирования для человека, и мы можем решать, предпочесть ли нам, учитывая эти последствия, одну цель планирования или один метод управления другому. Эти последствия — и это весьма важно — можно распознать, лишь изучая систему «человек» внутри социальной системы, в рамках которой производится планирование. Не имея знаний о человеке, мы будем склонны измышлять результаты, которые демонстрируют преимущества нашего излюбленного метода планирования, но эти результаты не будут соответствовать действительности. Однако важно не ограничиваться вопросом: «Как отражается тот или иной метод планирования или управления на

человеческом поведении в течение семи или восьми часов рабочей смены?» — но и спросить: «Каковы его последствия для поведения людей *вне* рабочего места?».

Возьмем конкретный пример; рассмотрим рабочего, выполняющего однообразную работу. Этот рабочий ощущает скуку, возмущение и озлобление. Его работа не доставляет ему практически никакого удовольствия, но это неудовольствие компенсируется потреблением, которому он может предаваться по окончании рабочего дня, когда он уже устал, или в выходные. Однако это потребление имеет определенные ограничения, причем весьма раздражающего свойства. Наш рабочий живет в мире, где рекламируется гораздо больше товаров, чем он в состоянии приобрести. Несмотря на то что в сравнении с рабочими остального мира его уровень жизни просто великолепен, с субъективной точки зрения его возможности потребителя довольно ограничены. Мы слышим, как он жалуется на налоги, на то, что по соседству с ним селятся негры, или на страх потерять работу. Как влияет его скрытое озлобление на его взаимоотношения с женой и детьми? Как оно влияет на его гражданскую позицию? Не оказывается ли он в конечном счете в такой ситуации, когда становится легкой добычей какого-нибудь демагога, который апеллирует к его озлоблению и использует его для целей, не имеющих ничего общего с интересами этого рабочего? Этим примером я хочу показать лишь одно: если вы добиваетесь того или иного эффекта в системе «работа», которой вы, по-видимому, управляете вполне успешно, вы, возможно, тем самым создаете дефекты в системе «человек» (как на индивидуальном, так и на социальном уровне), которые перевешивают преимущества, те дефекты, за которые и предприятию, и всему обществу приходится расплачиваться как материальными, так и моральными потерями. Лишь вдумчивый аналитический разбор структуры человека может показать, каковы на самом деле *конечные* результаты применения той или иной системы планирования и управления.

В итоге вы можете прийти к нормам, имеющим объективную значимость, вполне естественную для всякого, кто занимается системным подходом. Если вы спросите: «Каков оптимальный режим функционирования системы «человек?», вы, возможно, получите ответ: «Этот режим означает оптимальное развитие всех его способностей, минимум противоречий и потеря энергии внут-

ри человека, в межчеловеческих отношениях и в отношениях между человеком и его средой».

<...> Располагая нашими нынешними знаниями о системе «человек», вполне возможно разработать модель структуры характера, способствующую оптимальному функционированию и минимальным потерям энергии. Такая модель позволит сформулировать нормы, имеющие объективную ценность. Фактически и Аристотель, и Спиноза уже разрабатывали такие модели, хотя их терминология и отличается от предложенной нами. Хотя Фрейд и не занимался специально проблемой ценностей, в его учении подразумевается наличие некоторых ценностей и норм, наиболее способствующих оптимальному функционированию человека.

Из этого следует, что целостное планирование требует интеграции системы «человек» в систему «предприятие—правительство—общество». Вполне возможно, что при этом обнаружится: то, что экономически эффективно, может быть вредным для человека, а следовательно, для общества, и, таким образом, мы должны быть готовы выбирать, какова же наша реальная цель — максимальное развитие человека или максимальный рост производства и потребления. Мы сможем сделать такой выбор лишь в том случае, если перестанем считать, будто между этими двумя понятиями существует предустановленная гармония или, говоря традиционным религиозным языком, что интересы Бога идентичны с интересами кесаря. На самом деле имеется немало фактов, которые свидетельствуют о том, что мы в США и во всем западном индустриализированном мире — который, по моему мнению, включает в себя и Советский Союз, — переживаем жестокий кризис, являющийся не только экономическим, сколько человеческим кризисом. Мы видим рост насилия, скуки, тревоги и одиночества, и увеличения потребления, по-видимому, не достаточно, чтобы удовлетворить потребность человека в чем-то большем, чем продолжение своего рода и материальное благополучие. <...> У меня нет сомнений в том, что можно построить индустриальное общество, главной целью которого будет наиболее полное развитие человека, а не максимальное увеличение производства и потребления. Однако для этого понадобится радикальное изменение структуры нашего общества, наших основных целей, приоритетов производства и наших методов управления. Очень трудно сказать, сумеем ли мы произвести эти изменения и тем самым избежать

опасности дезинтеграции общества. Тем не менее у нас имеется несколько обнадеживающих факторов. Во-первых, мы располагаем материальными средствами и методами, а также теоретическими знаниями и интуицией, требующимися для гуманизации технологического общества. Во-вторых, все громче звучат требования произвести такую гуманизацию — не только со стороны так называемых хиппи и радикального студенчества, но и со стороны тех американцев, которые не забыли гуманистическую традицию, чья совесть и способность беспокоиться об окружающем не умерли, и которые все яснее осознают, что наш образ жизни порождает томительную скуку. Полагаю, возрастающее понимание того, какие последствия имеет для человека наш тип общественной организации и наше лишенное понимания истинных ценностей планирование, станет важнейшим фактором, способствующим выживанию нашей цивилизации.

# ЗНАЧЕНИЕ ТЕОРИИ МАТЕРИНСКОГО ПРАВА ДЛЯ СОВРЕМЕННОСТИ

Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии / Пер. с англ. Е.А. Цыпина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 95-100.

Тому факту, что выдвинутые Бахофеном теории материнского права и обществ, основанных на матриархате, не привлекли должного внимания в XIX столетии и первой половине XX, можно найти вполне удовлетворительное объяснение: до окончания Первой мировой войны система патриархата в Европе и Америке была незыблема, и сама мысль о том, что в центре общественной и религиозной структуры могут стоять женщины, казалась верхом абсурда. Аналогичным образом социальные и психологические изменения, произошедшие за последние четыре десятилетия, во многом являются причиной того, что к проблеме матриархата вспыхнул жгучий интерес; по-видимому, перемены, происходящие ныне, требуют переоценки идей, которые оставались незамеченными в течение более ста лет.

<...> Согласно Бахофену, матриархальный принцип — это принцип жизни, единства и мира. Поскольку женщина заботится о своем ребенке, она оказывается способна любить не только себя, но и других людей и готова посвятить все свои способности и воображение тому, чтобы сохранить и украсить жизнь другого человека. Принцип матриархата — это принцип всеобщности, в то время как патриархальная система является системой ограничений.

<...> Даже такое суммарное изложение принципов матриархата должно объяснить, почему я придаю столь большое значение следующим социально-психологическим переменам в нашем обществе:

<...> *партиархально-авторитарная система* оказалась не в силах выполнить свое назначение; обнаружилась ее неспособность предотвратить крупные и разрушительные войны, а также появление террористических диктатур; ее неспособность что-либо сделать для предотвращения грядущих катастроф...

<...> Женская революция, которая, хотя она еще не завершена, немало сделала для воплощения в жизнь радикальных идей Прогрессии относительно равенства мужчин и женщин. Эта революция нанесла сокрушительный удар патриархальному порядку в капиталистических странах, а также в такой консервативной стране, как Советский Союз.

<...> Что же касается подростков и молодежи, они теперь говорят сами за себя — и далеко не просительным тоном. Они требуют, чтобы их выслушали, чтобы их принимали всерьез, они желают организовывать свою жизнь и управлять ею в качестве активных субъектов, а не пассивных объектов. Они выступают против патриархальной власти откровенно, решительно — и порой злобно.

<...> В нашей потребительской культуре возникает новая мечта: если мы и дальше будем идти по дороге технологического прогресса, в конце концов мы достигнем точки, где никакое желание, даже вновь возникшее, не останется неудовлетворенным; удовлетворение будет мгновенным и не будет требовать никаких усилий. В этих грехах техника принимает вид Великой Матери, не живой, а механической, которая нянчит своих детей и баюкает их ни на минуту не умолкающей колыбельной (в виде радио и телевидения).

<...> Некоторые матриархальные тенденции наблюдаются также в некоторых слоях более или менее радикально настроенной молодежи. Не только потому, что они по своим убеждениям яростные противники авторитаризма, но и благодаря их приверженности упомянутым выше ценностям и поведенческим установкам матриархального мира, описанного Бахоффеном и Морганом. <...> Можно также задаться вопросом, не является ли тенденция к уменьшению половых различий во внешности, одежде и т.д. выражением тенденции к уничтожению традиционного статуса мужчины и уменьшению поляризации полов, что приводит к регрессу в эмоциональном развитии до уровня дегенитальной стадии младенца.

Есть и другие характерные особенности, которые подтверждают предположение об усиливающихся матриархальных тенденциях в этом слое молодого поколения. Функция матери, как представляется, возлагается на саму «группу»; потребность в моментальном удовлетворении желаний, пассивно-потребительская

установка, наиболее ярко проявляющаяся в наркомании, потребность прижиматься друг к другу и касаться друг друга физически — все, по-видимому, указывает на регрессию к привязанности ребенка к матери. Во всех этих отношениях молодое поколение, как представляется, не так далеко, как ему кажется, ушло от старших, хотя их потребительские стереотипы, возможно, иные, а их отчаяние выражается открыто и агрессивно. В этой неоматриархальности беспокоит то, что она представляет собой не более чем отрицание патриархальности и прямой регресс к инфантильности, а не диалектический прогресс к высшей форме матриархальности.

<...> Матриархальный принцип — это принцип не ограниченной никакими условиями любви, естественного равенства, подчеркивание уз крови и почвы, сострадания и милосердия; патриархальный принцип — это принцип любви на определенных условиях, иерархической структуры, абстрактного мышления, установленных человеком законов и государства.

Как представляется, в ходе истории эти два принципа иногда сталкивались в жестокой схватке, а порой составляли некий синтез (например, в католической церкви или марксовой концепции социализма). Если матриархальный и патриархальный принципы противостоят друг другу, матриархальность выражается в чрезмерной опеке детей матерью и их инфантилизации, мешающей им достичь полной зрелости; отцовская же власть в таком случае превращается в жестокое господство и контроль, основанные на страхе и чувстве вины ребенка. Именно так обстоит дело во взаимоотношениях ребенка с отцом (матерью) в рамках семьи, когда дух патриархального или матриархального общества определяет структуру семьи. Чисто матриархальное общество мешаетному развитию индивидуума, что делает невозможным прогресс в области рационального, в области техники и искусства. Чисто патриархальному обществу нет дела до любви и равенства; его заботят только установленные человеком законы, государство, абстрактные принципы, повиновение. В трагедии Софокла «Антигона» оно получило замечательное воплощение в образе и системе Креонта, которого можно считать прототипом фашистского лидера.

# ТЕОРИЯ МАТЕРИНСКОГО ПРАВА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

*Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии / Пер. с англ. Е.А. Цыпина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 101—1934. Данная работа была впервые опубликована в журнале «Zeitschrift für Sozialforschung» (Hirschfiel—Leipzig, 1934).*

Работа Бахофена «Материнское право», впервые опубликованная в 1861 г., имела такую же замечательную судьбу, как и две другие научные публикации, увидевшие свет примерно в то же время: «Происхождение видов» Дарвина и «К критике политической экономии» Маркса (обе они появились в 1859 г.). Эти книги были посвящены специальным ученым вопросам, однако на них откликнулись как ученыые, так и широкий круг читателей, чьи интересы лежали далеко за пределами узкой тематики этих книг.

<...> В XIX веке работы Бахофена стали популярными прежде всего благодаря Фридриху Энгельсу. В своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Энгельс утверждает, что началом истории семьи является открытое Бахофеном материнское право. Само собой разумеется, при этом он критикует идеалистическую позицию Бахофена, который выводит социальные отношения из религии...

<...> В последние годы проблема матриархата стала играть в научных дискуссиях все возрастающую роль. Одни ученые соглашаются с теорией матриархата, другие ее отрицают; и почти всегда за этим обнаруживается их эмоциональное отношение к данному вопросу.

Важно понять, почему теория матриархата вызывает такую сильную эмоциональную реакцию и как она связана с основными общественными интересами.

<...> Основной характеристикой сформулированной Бахофеном концепции матриархальной психической структуры и соответствующей ей хтонической религии является отношение матриархального общества к природе, его ориентированность на материальные вещи в противоположность интеллектуальным и духовным реалиям.

Матриархат связан с материей и такой стадией религиозного развития, которая признает только телесную жизнь...

«Триумф отцовства приносит с собой освобождение духа от проявлений природы, возвышение человеческого существования над законами материальной жизни. В то время как принцип материнства присущ в равной мере всем сферам земной жизни, мужчина, благодаря господствующему положению, обусловленному его порождающей способностью, освобождается от этих отношений и осознает свое высшее призвание. Духовная жизнь ставится выше телесного существования, а отношения с низшими сферами бытия ограничиваются физической стороной. Материнство относится к физической стороне человека, единственному, что у него есть общего с животными; отцовско-духовный принцип принадлежит ему одному. Здесь он разрывает путы приземленности и поднимает глаза к высшим областям космоса».

Таким образом, для взаимоотношений между матриархальным обществом и природой характерны две черты: пассивное подчинение природе и признание противоположности природных и биологических ценностей интеллектуальным. Подобно матери, природа является центром матриархальной культуры; и человечество всегда остается перед лицом природы беспомощным ребенком.

<...> Система ценностей матриархальной культуры соответствует этой пассивной капитуляции перед матерью, природой, землей и согласием на отводимую им центральную роль. Полезным считается только то, что естественно и биологично; все духовное, культурное и рациональное объявляется бесполезным. Наиболее ясно и полно это убеждение Бахофена выражается в его концепции правосудия. В отличие от буржуазного естественного права, где «природой» является патриархальное общество, возведенное в абсолют, для матриархального естественного права характерно господство инстинктивных, естественных, родовых ценностей. В матриархальном праве нет логического, разумного баланса вины и наказания; в нем господствует «естественный» принцип талиона, или равновозмездия.

<...> Бахофен не просто разделял романтическое мировоззрение с его ориентацией на прошлое и природоцентричностью. Он перенял и использовал в качестве основного тезиса своих трудов одну из наиболее плодотворных идей романтизма и развил ее далеко за пределы того значения, которое ей придавалось в роман-

тической философии. Эта идея — различие между мужским и женским началом, которые рассматривались как два качества, радикально отличающиеся друг от друга как по органической природе, так и в психической, духовной и интеллектуальной сферах. Выдвинув эту концепцию, романтики (а также некоторые представители немецкого идеализма) резко противопоставили себя популярным идеям, которые были распространены в XVII и XVIII столетиях — особенно во Франции.

Основной постулат этих прежних теорий сводился к одной фразе: «Удущи нет пола». Целая серия книг исследовала взаимоотношение между мужчиной и женщиной, и их вывод всегда был одним и тем же. Принадлежность к мужскому или женскому полу не считалась качеством, накладывающим свой отличительный отпечаток на интеллект и психику. Любые различия в психике, имеющиеся у мужчин и женщин, объяснялись исключительно различиями в их воспитании и образовании. Считалось, что именно этот фактор обуславливает разницу между мужчинами и женщинами, подобно тому как он обуславливает различие общественных групп.

<...> Теория, согласно которой мужчины и женщины одинаковы, явилась основой для требования политического равноправия последних. Однако независимо от того, выражалось ли это требование прямо или только подразумевалось, равноправие для женщин означало то, что в буржуазном обществе они по самой своей сути одинаковы с мужчинами. Поэтому эмансипация не означала, что женщинам будет предоставлена свобода развивать свои особые и пока неизвестные черты и способности; наоборот, они эмансипировались для того, чтобы стать буржуазными людьми. «Человеческая» эмансипация женщины на самом деле означала ее превращение в буржуазного мужчину.

<...> Для Бахофена высшей целью человеческой судьбы является «возвышение земного существования до чистоты божественного отцовского начала». Он считает, что победа отцовского духовного начала над материнским материальным исторически воплотилась в победе Рима над Востоком — в особенности над Карфагеном и Иерусалимом: «Именно римская мысль подвигла европейцев на то, чтобы наложить свой отпечаток на весь мир. Эта простая мысль заключалась в следующем: судьбу народов определяет не какой-либо физический закон, а только свободное владычество духа».

<...> Социально-психологические основы патриархального общественного строя тесно связаны с классовым характером современного общества. Это общество в значительной степени основывается на специфических психологических установках, которые отчасти коренятся в бессознательных импульсах; эти психологические установки эффективно дополняют внешнее принуждение со стороны правительственного аппарата. Патриархальная семья — одно из важнейших мест формирования психологических установок, действие которых поддерживает стабильность классового общества.

<...> Исследования «матрицентрических» культур важны для общественных наук, поскольку в этих исследованиях выявляются психические структуры, совершенно отличные от наблюдаемых в нашем обществе; одновременно и «патрицентрический» принцип предстает в новом свете.

Патрицентрический комплекс — это психическая структура, в которой взаимоотношения с отцом (или его психологическими эквивалентами) являются центральными. В своей концепции положительного эдипова комплекса Фрейд показал одну из основных черт этой структуры, хотя и преувеличил ее всеобщность, поскольку был не в состоянии в нужной степени дистанцироваться от своего общества.

<...> Социальные функции отца играют решающую роль в формировании характера отцовской любви: он любит сына при том условии, что сын выполнит возлагаемые на него ожидания. Если это не так, отцовская любовь может угаснуть или даже превратиться в презрение или ненависть.

Небескорыстный характер отцовской любви обычно приводит к двум результатам: 1) потере психического спокойствия, которое приходит от сознания, что тебя любят без всяких условий; 2) усилению роли совести — у человека развивается мировоззрение, в котором исполнение долга становится главной заботой в жизни, ибо только таким образом можно гарантировать себе какой-то минимум любви. Однако даже максимальное исполнение велений совести не предотвращает возникновения чувства вины, так как поведение человека никогда не сможет соответствовать поставленным перед ним идеалам.

В противоположность этому материнская любовь к ребенку, как правило, носит совершенно иной характер. Главнейшей причиной этого является то, что любовь матери к ребенку бескорыстна

в первые несколько лет его жизни. Забота матери о беспомощном младенце не зависит от каких-либо моральных или социальных обязанностей, которые будет выполнять этот ребенок; на него не налагается даже обязательства ответить на ее любовь взаимностью. Тот непреложный факт, что любовь матери (или человека, являющегося ее психологическим эквивалентом) не зависит от каких-либо условий, означает, что исполнение предписаний морали играет гораздо меньшую роль, поскольку не является условием для появления любви.

<...> Подводя итоги, мы можем сказать, что для патрицентрического индивидуума и общества характерен комплекс черт, среди которых доминируют следующие: сильное суперэго, чувство вины, покорная любовь к отцовской власти, желание доминировать над более слабыми и удовольствие от такого доминирования, приятие страдания как наказания за собственные провинности и весьма ограниченная способность быть счастливым. В противоположность этому для матрицентрического комплекса характерны чувство оптимистической веры в бескорыстную любовь матери, гораздо меньшее чувство вины, гораздо более слабое суперэго и большая способность испытывать удовольствие и счастье. Помимо этого, в матрицентрическом обществе также развивается идеал материнского сострадания и любви к слабым и нуждающимся в помощи.

<...> Патрицентрический тип, по-видимому, доминирует в буржуазно-протестантском обществе, в то время как матрицентрический играл заметную роль в средние века и продолжает играть ее в современной южной Европе. Это заставляет нас вспомнить о замеченной Вебером связи между буржуазным капитализмом и протестантской трудовой этикой, в противоположность католицизму, определяющему трудовую этику католических государств.

Какие бы возражения ни выдвигались против тех или иных тезисов Вебера, факт такой связи является безусловной частью научного багажа человечества. Сам Вебер подходил к данной проблеме на уровне сознания и идеологии. Однако полное понимание этой взаимосвязи может быть достигнуто лишь путем анализа тех влечений, которые лежат в основе буржуазного капитализма и протестантского духа.

Хотя в католицизме также имеется немало патрицентрических черт — Бог-Отец, иерархия священников мужского пола и т.д. — нельзя отрицать, что важную роль в нем играет и матрицентриче-

ский комплекс. Дева Мария и сама церковь с психологической точки зрения представляют собой великую Мать, которая укрывает всех своих детей у себя на груди. Каждый отдельный «сын церкви» может быть уверен в любви Матери церкви до тех пор, пока он остается ее ребенком или возвращается в ее лоно. Эти взаимоотношения сына и матери закреплены в обрядах. Безусловно, предписания морали играют в них заметную роль. Однако для того чтобы эти предписания сохраняли необходимый социальный вес, задействован сложный механизм, причем индивидуальный верующий может быть уверен, что его любят безотносительно к моральной сфере. У католиков бывает более чем достаточно поводов испытывать чувство вины; однако в то же время их вера дает им возможность и освободиться от этого чувства. Цена, которую нужно за это заплатить — эмоциональная привязанность к церкви и ее служителям.

Что же касается протестантизма, он немало сделал для того, чтобы очистить христианство от матрицентрических черт. Заменители матери — дева Мария или церковь, — исчезли, как и материнские черты Бога. В центре теологии Лютера мы обнаруживаем сомнение или даже отчаяние в том, что грешный человек хоть в малой степени может быть уверен, что заслуживает любви.

<...> Психологической основой марксистской социальной программы является по преимуществу матрицентрический комплекс. Марксизм — это идея, согласно которой в том случае, если бы производительные силы экономики были организованы рационально, каждый человек мог бы быть обеспечен достаточным количеством нужных ему товаров независимо от его роли в производительном процессе; кроме того, каждому индивидууму потребовалось бы для этого гораздо меньше труда, чем до сих пор, и, наконец, каждый человек обладал бы безусловным правом на счастье в жизни, а это счастье главным образом состоит в «свободном развитии личности» — все эти идеи были рациональным, научным выражением идей, которые при экономических условиях, существовавших в прежние эпохи, могли быть высказаны лишь как фантастическая мечта: Мать-земля дает всем своим детям все, что им требуется, независимо от их заслуг.

Именно эта близость между матрицентрическими тенденциями и социалистическими идеями объясняет, почему социалистические авторы говорили о теории матриархата с такой горячей симпатией.

# МЕТОДИКА И ФУНКЦИИ АНАЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

## Заметки о психоанализе и историческом материализме

Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии / Пер. с англ. Е.А. Цыпина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 127—151. Работа была впервые опубликована в журнале «Zeitschrift für Sozialforschung» (Hirschfeld-Leipzig, 1932).

Психоанализ — это материалистическая психология, которую следует отнести к естественным наукам. Он указывает на инстинктивные влечения и потребности, являющиеся движущей силой, формирующей поведение человека; эти импульсы возникают на основе физиологически обусловленных *инстинктов*, которые не наблюдаются сами по себе, непосредственно. Психоанализ показал, что сознательная психическая деятельность человека представляет собой лишь относительно небольшую долю его психической жизни, и что многие решающие импульсы, обусловливающие поведение, являются бессознательными. В частности, психоанализ вскрыл истинную сущность индивидуальных и коллективных идеологий как выражения специфических желаний и потребностей, коренящихся в инстинктах, и показал, что наши «моральные» и идеалистические мотивы до некоторой степени являются замаскированным и рационализированным выражением инстинктивных влечений.

<...> Фрейд исходит из предположения, что наследственная конституция человека и его жизненный опыт формируют «комплémentарную цепь» и что специфическая задача психоанализа — исследовать и раскрыть влияние жизненного опыта на наследственную инстинктивную конституцию. Таким образом, аналитический метод является исключительно историческим: он *пытается познать структуру влечений через понимание истории жизни*. Этот метод имеет силу как для психологической жизни здоровых лю-

дней, так и для больных и невротиков. Невротика отличает от «нормального» человека то, что последний успешно адаптировал структуру своих инстинктов к своим жизненным потребностям, в то время как структура инстинктов первого натолкнулась на те или иные препятствия, которые мешают ему удовлетворительно адаптировать ее к реальности.

<...> Психоанализ прежде всего указал на изменчивость сексуальных влечений. Он научил нас познавать структуру инстинктов индивидуума через его жизненный опыт и анализировать, как последний повлиял на первую. *Активная и пассивная адаптация биологического аппарата — инстинктов — к социальной реальности* является ключевым положением психоанализа, и все исследования в области психологии личности исходят из этого положения.

<...> Представляется ошибочным, когда (например, Вильгельм Райх) психоанализ ограничивается сферой индивидуальной психологии и ведутся споры относительно его применимости к социальным явлениям (политике, классовому сознанию и т.д.). Если то или иное явление изучается в социологии, это ни в коей мере не означает, что оно не может быть объектом психоанализа (так же как изучение физических характеристик объекта не исключает изучения его химических свойств). Мы имеем в виду лишь то, что оно является объектом психоанализа единственно постольку, поскольку в этом явлении играют какую-то роль психические факторы. Тезис, согласно которому психология имеет дело только с индивидуумом, в то время как социология имеет дело только с «обществом», ложен. Точно так же, как психология всегда имеет дело с социализированным индивидуумом, социология всегда имеет дело с группой индивидуумов, структуру и механизмы психики которых следует принимать во внимание. Далее мы будем говорить о той роли, которую играют психические факторы в общественных явлениях, и обрисуем задачи *аналитической социальной психологии*.

Теория общества, с которой психоанализ, как представляется, имеет и наибольшее сходство, и наибольшие различия — это *исторический материализм*.

По-видимому, у этих теорий больше всего точек соприкосновения, так как обе они являются материалистическими науками. Они исходят не из «идей», а из земной жизни и ее потребностей.

<...> Фрейд по существу развеял иллюзии о возможности создания социальной психологии, объектом которой является группа как таковая, «общество» или социальный комплекс, обладающий «массовой душой» или «общественной душой». Напротив, он всегда исходит из того факта, что каждая группа состоит из индивидуумов и что только индивидуум как таковой является субъектом психических свойств. Аналогичным образом Фрейд не пожелал признать такое понятие, как «социальный инстинкт». Он считал, что то, что люди называют «социальным инстинктом», на самом деле не является «простейшим, элементарным инстинктом». Он видит «его истоки в более узком кругу, например в семье». Эти взгляды Фрейда привели его к заключению, что социальные признаки возникают, усиливаются и ослабевают благодаря влиянию на инстинкты специфических жизненных условий и отношений в окружающей человека среде.

Поскольку для Фрейда объектом психологии всегда является именно социализированный человек, он считает, что среда и условия, в которых этот человек живет, играют важную роль в его психическом развитии и нашем теоретическом понимании этого развития. Фрейд признавал биологическую и физиологическую роль инстинктов; однако он особо подчеркивал, до какой степени эти инстинкты могут быть видоизменены, а фактором, который их изменяет, он считал окружающую человека среду, социальную реальность.

Таким образом, в психоанализе, по-видимому, имеются положения, делающие этот метод полезным для исследований в области социальной психологии и исключающие всякий конфликт психоанализа и социологии. Психоанализ желает знать, какие психические черты у членов той или иной группы являются общими, и объяснить эти общие психические черты одинаковым жизненным опытом. Однако этот жизненный опыт лежит не в области личного или случайного - и чем больше данная группа, тем это справедливее. Скорее он идентичен социально-экономическому положению данной группы. *Таким образом, аналитическая социальная психология пытается познать систему инстинктов данной группы, ее основанное на либидо и в значительной степени бессознательное поведение на основе социально-экономической структуры.*

Здесь возникает закономерное возражение. Психоанализ объясняет развитие инстинктов на основе жизненных впечатлений

самого раннего детства, т.е. того периода, когда у человека едва ли есть что-либо общее с «обществом» и он живет почти исключительно в кругу своей семьи. Каким же образом в рамках психоаналитической теории социально-экономические отношения приобретают такое большое значение?

На самом деле никакой проблемы здесь нет. Разумеется, первые серьезные впечатления растущий ребенок получает в семье. Однако сама эта семья, типичные для нее эмоциональные взаимоотношения и воспитательные идеалы, которые она воплощает, обусловлены социальным и классовым обликом этой семьи; короче говоря, они обусловлены социальной структурой, из которой она выросла. (Так, эмоциональные взаимоотношения между отцом и сыном совершенно различны в семье, являющейся частью буржуазного, патриархального общества, и в семье, являющейся частью матриархального общества.) Через посредство семьи специфическая структура общества или общественного класса накладывает свой отпечаток на ребенка, а следовательно — и на взрослого. *Семья — это психологический посредник общества.*

<...> Психоанализ сосредоточил свое внимание на структуре буржуазного общества и его патриархальной семьи, считая это нормой. Следуя сложившемуся в индивидуальной психологии подходу, он научился объяснять индивидуальные различия случайными травмами, постигшими отдельных людей. Вначале исследователи-психоаналитики объясняли соответствующим образом и различные явления социальной психологии: они видели в них последствия травм, событий, случайных с социальной точки зрения. Это с необходимостью привело к отказу от подлинно аналитического метода. Поскольку разнообразие жизненного опыта и социально-экономическая структура других типов общества их не заботили, а следовательно, они не пытались объяснить их психическую структуру, исходя из социальной структуры, они с неизбежностью начали *классифицировать* вместо того чтобы *анализировать*. Они рассматривали все человечество или данное общество как индивидуума, переносили специфические механизмы, обнаруженные у современных индивидуумов, на любой мыслимый тип общества, и «объясняли» психическую структуру этих обществ по аналогии с некоторыми явлениями (обычно невротического порядка), типичными для людей их собственного общества.

При этом они упустили из виду соображение, которое важно и для психоаналитической психологии личности. Они забыли, что невроз — будь то невротический симптом или невротическая черта характера — является результатом неправильной адаптации «ненормальным» индивидуумом своих инстинктивных влечений к окружающей реальности; большинство членов общества, т.е. «здоровые» люди, все же обладают этой способностью адаптироваться. Таким образом, явления, изучаемые социальной (или массовой) психологией, не могут быть объяснены по аналогии с невротическими явлениями. Их следует понимать как результат адаптации инстинктивного аппарата к социальной реальности.

<...> Во взаимодействии психических влечений и экономических условий приоритет принадлежит последним. Слово «приоритет» следует понимать не в том смысле, что они представляют «более сильный» мотив; такая постановка вопроса бессмысленна, поскольку мы имеем дело с мотивами, которые не являются количественно сопоставимыми. Экономика имеет приоритет в том смысле, что удовлетворение потребности в самосохранении связано с материальным производством; кроме того, экономическую реальность труднее модифицировать, чем систему инстинктов человека — в особенности сексуальный инстинкт.

Применяя метод психоаналитической индивидуальной психологии к общественным явлениям, мы обнаруживаем, что *явления социальной психологии следует понимать как процессы, включающие в себя активную и пассивную адаптацию системы инстинктов к социально-экономической ситуации. В некоторых фундаментальных отношениях система инстинктов сама по себе является биологической данностью; однако она весьма изменчива. Роль первичных формирующих ее факторов отводится экономическим условиям. Семья — это основная среда, через которую экономическая ситуация оказывает свое формирующее влияние на психику индивидуума. Задача социальной психологии — объяснять общие социально значимые психические установки и идеологии — и в особенности их корни в бессознательном — с точки зрения влияния экономических условий на стремления либидо.*

Таким образом, в этом отношении метод аналитической социальной психологии, по-видимому, совпадает с методом фрейдовской психологии личности и соответствует требованиям исторического материализма. Новые трудности возникают, когда этот

метод отождествляется с ошибочной, но распространенной интерпретацией марксистской теории: с представлением, что исторический материализм является психологической теорией или, точнее, экономической психологией.

<...> Психоанализ может обогатить общую концепцию исторического материализма в одном конкретном вопросе. *Он может дать более полное понимание одного из факторов, действующих в социальном процессе: природы самого человека.* Он указывает на систему инстинктов человека как на один из естественных факторов, которые изменяют социальный процесс, хотя эта изменчивость и не безгранична. Система инстинктов человека — одно из «естественных» условий, формирующих часть базиса (Unterbau) социального процесса. Однако мы здесь говорим не о системе инстинктов «вообще» или о какой-либо ее чисто биологической форме; система инстинктов проявляется только в той или иной *специфической* форме, которая изменялась в ходе социального процесса. Человеческая психика — или лежащие в ее основе силы либидо — является частью базиса; однако это не весь базис, как могли бы посчитать те, кто абсолютизирует роль психологии. Человеческая психика всегда остается психикой, на которую наложил свой отпечаток социальный процесс. Исторический материализм нуждается в психологической системе, т.е. научной системе, описывающей психологическую структуру человека; а психоанализ является дисциплиной, которая лучше других способна дать психологическую систему, пригодную для нужд исторического материализма.

Вклад психоанализа в развитие психологии особенно важен для исторического материализма по следующим причинам. Маркс и Энгельс постулировали зависимость всех идеологических процессов от экономической структуры. Они видели в интеллектуальных и психических творениях «материальный базис, отраженный в голове человека». Во многих случаях исторический материализм безусловно мог давать безошибочные ответы без всяких психологических посылок. Однако это случалось лишь тогда, когда идеология являлась *непосредственным* выражением экономических интересов или когда имела место попытка установить корреляцию между экономическим базисом и идеологической надстройкой. Не имея удовлетворительной психологической теории, Маркс и Энгельс не могли объяснить, *каким образом* материальный базис отражается в голове и сердце человека.

Психоанализ может показать, что идеологии являются продуктом определенных желаний, инстинктивных влечений, интересов и потребностей, которые, в значительной степени бессознательно, находят свое выражение в рационализациях, т.е. идеологиях. Психоанализ может показать, что в то время как инстинктивные влечения действительно развиваются на основе биологически детерминированных инстинктов, их качество и содержание находятся под сильным влиянием социально-экономического положения данного индивидуума или класса, к которому он принадлежит. Маркс говорит, что люди сами вырабатывают свои идеологии; аналитическая социальная психология может эмпирически описать процесс выработки идеологий, взаимодействия «естественных» и социальных факторов. *Следовательно, психоанализ может показать, как посредством человеческих влечений экономическая ситуация трансформируется в идеологию.*

<...> Психоанализ также может многое рассказать нам о том, каким образом идеологии или идеи формируют общество. Он может показать, что влияние идеи зависит главным образом от ее бессознательного содержания, которое затрагивает определенные инстинкты; иначе говоря, оно зависит от качества и силы структуры либидо данного общества, которая определяет социальный эффект идеологии.

Если можно считать доказанным, что психоаналитическая социальная психология по праву может быть включена в состав исторического материализма, то нетрудно показать, как она способна без труда разрешить некоторые трудности, существующие в рамках этой теории.

Прежде всего, исторический материализм способен теперь лучше парировать некоторые возражения. Нередко, например, указывают на роль, которую идеалы, т.е. любовь к своей группе, желание свободы, играют в истории. Исторический материализм может, разумеется, проигнорировать подобный вопрос как чисто психологическую проблему и сосредоточиться на анализе объективных экономических условий. Однако он был не в состоянии удовлетворительно объяснить природу и источник этих реально существующих могущественных сил человеческой психики, а также роль, которую они играют в социальном процессе. Психоанализ же может показать, что эти с виду идеальные мотивировки на самом деле являются рационализированным выражением ли-

бидинозных потребностей и что содержание и объем доминирующих потребностей можно в любой данный момент объяснить с точки зрения влияния социально-экономической ситуации на систему инстинктов той общественной группы, которая вырабатывает идеологию. Поэтому психоанализ в силах свести самые возвышенные идеалистические мотивы к их земной сущности, связанной с либидо, не нуждаясь в том, чтобы считать единственными важными экономические потребности.

Подведем итоги. 1. Сфера человеческих влечений является естественным фактором, который, подобно другим естественным факторам (плодородие почвы, естественное орошение и т.д.), представляет собой неотъемлемую часть социального процесса. Следовательно, знания об этом факторе необходимы для полного понимания этого процесса. 2. Выработку и функционирование идеологий можно правильно понять, только если мы знаем, как действует сфера влечений. 3. Когда экономически обусловленные факторы воздействуют на сферу влечений, происходят некоторые изменения; благодаря влиянию влечений социальный процесс идет быстрее или медленнее, чем следовало бы ожидать, если пре-небречь психическими факторами.

Таким образом, использование психоанализа в историческом материализме позволяет уточнить его методику, глубже познать силы, задействованные в социальном процессе, точнее понять ход истории и предсказать будущие события. В частности, возникает возможность до конца уяснить процесс выработки идеологии.

# ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРОЛОГИЯ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии / Пер. с англ. Е.А. Цыпина. СПб.: Академический проект, 2000. С. 152—174. Работа была впервые опубликована в журнале «Zeitschrift für Sozialforschung» (Hirschfeld-Leipzig, 1932).

Исходной точкой психоанализа была терапия. Психические расстройства объяснялись как следствие патологической трансформации не находящей выхода сексуальной энергии в какие-либо симптоматические проявления или как защитная реакция на несущие заряд либидо идеи, которые не допускаются в сознание человека. Последовательность либидо — защита через подавление — симптом была для первых психоаналитических исследований нитью Ариадны. Это было связано с тем, что объектами психоаналитических исследований были почти исключительно больные люди, у большинства из которых наблюдались физические недуги.

По мере развития психоанализа на повестку дня встал другой вопрос: каково происхождение и значение некоторых психических характеристик, которые обнаруживаются как у больных, так и у здоровых людей? Как и в первых исследованиях, целью здесь было открытие инстинктивных, связанных с либидо корней психологических установок. Однако теперь речь шла не о том, что подавление обуславливает тот или иной симптом, а о том, что сублимация (или выработанная реакция) обуславливает ту или иную черту характера. Такие исследования безусловно оказались плодотворными для нашего понимания типов характеров как в патологии, так и в норме; особенно важными они оказались для понимания проблем, изучаемых в социальной психологии.

Общий базис психоаналитической характерологии — трактовка тех или иных черт характера в качестве сублимации или реакции на инстинктивные влечения, которые являются сексуальными по своей природе. Слово «сексуальные» здесь используется в расширенном смысле, который ему давал Фрейд. Это выведение

психических явлений из связанных с либидо источников и впечатлений раннего детства является специфически психоаналитическим принципом, который объединяет психоаналитическую характерологию с теорией невроза. Однако в то время как невротический симптом (и невротический характер) является результатом неудовлетворительной адаптации инстинктов к социальной реальности, можно говорить о нормальном характере, когда импульсы либидо преобразуются в относительно стабильные и социально адаптированные черты посредством выработки реакции или сублимации. Так или иначе, граница между нормальным и невротическим характером весьма подвижна; она зависит прежде всего от степени социальной дезадаптации.

<...> Обращая внимания на либидинозную основу формирования черт характера, характерология может помочь объяснить их динамическую функцию в качестве производительных сил общества. В то же время она может также служить исходной точкой разработки системы социальной психологии, которая покажет, как черты характера, общие для большинства членов общества, обусловливаются природой данного общества.

Это социальное влияние на формирование характера оказывается в первую очередь через семью; это главное орудие, посредством которого формирование психики ребенка ориентируется в направлении окружающего его общества. Таким образом и до какой степени дагенитальные стремления ребенка подавляются или усиливаются, а также способ, которым стимулируются сублимации и выработка реакций, зависят главным образом от образовательного процесса, при этом последний является выражением психической структуры общества в целом.

Однако влияние общества на формирование характера не ограничивается детством. Некоторые черты характера наиболее полезны — и более всего помогают индивидууму достичь успеха — во вполне определенной экономической, социальной или классовой структуре. За эти черты дается нечто, что мы можем назвать «социальной наградой»; она обеспечивает адаптацию характера индивидуума к тому, что считается «нормальным» и «здравым» в данной социальной структуре. Таким образом, развитие характера включает в себя адаптацию структуры либидо к данной социальной структуре — сначала через посредство семьи, а затем в непосредственном контакте с общественной жизнью.

<...> Поскольку черты характера укоренены в структуре либидо, они остаются относительно стабильными. Они безусловно развиваются для адаптации к той или иной экономической и социальной структуре, но они не исчезают с такой же быстротой, с какой изменяются эти структуры и отношения. Структура либидо, на основе которой развиваются эти черты характера, обладает некоторой инертностью; требуется длительный период адаптации, прежде чем мы обнаруживаем соответствующие изменения в структуре либидо и в вытекающих из нее чертах характера. Такова причина того, что идеологическая надстройка, основанная на чертах характера, типичных для данного общества, изменяется медленнее, чем экономический базис.

Далее я попытаюсь применить открытия психоаналитической характерологии к конкретной социологической проблеме. Мои наблюдения являются лишь иллюстрацией того, как следует действовать в подобных вопросах, а не однозначным решением поставленной проблемы.

Проблема «духа», т.е. психического базиса капитализма, представляется наиболее подходящим примером по двум причинам. Во-первых, поскольку наиболее значимая для понимания буржуазного духа часть психоаналитической характерологии — теория анального характера — является и наиболее разработанной частью психоаналитической характерологии. Во-вторых, этой проблеме посвящена обширная социологическая литература, и освещение ее с новой точки зрения представляется уместным.

Что я имею в виду под «духом» капитализма (или буржуазного общества)? Я имею в виду всю совокупность черт характера, типичных для людей этого общества, делая при этом упор на динамическую функцию характера. Термин «характер» я использую в самом широком смысле и в общем и целом считаю возможным использовать данное Зомбартом определение «духа» экономической системы. Он определяет его как «совокупность психических характеристик, которые участвуют в экономической деятельности. Она включает в себя все возможные проявления интеллектуальной жизни и все черты характера, которые выражаются в экономических действиях, а также все цели, оценки и принципы, которые воздействуют на поведение людей, участвующих в этой деятельности, и регулируют его».

Однако поскольку меня интересует дух общества или класса, мое определение шире определения духа в приложении к экономической деятельности; оно относится к чертам психики индивидуумов в данном классе или обществе, которые, так или иначе, одинаковы независимо от того, идет ли речь об экономической деятельности или нет. Более того, в противоположность Зомбарту меня в первую очередь интересуют не «принципы» и «оценки», а черты характера, в которых они коренятся.

Не будем анализировать проблему связи между буржуазным духом и протестантизмом и протестантскими сектами. Эта проблема настолько сложна, что даже беглые замечания завели бы нас слишком далеко. По той же причине не будем исследовать экономические корни капиталистического общества. Это методологически допустимо, поскольку здесь мы лишь пытаемся описать *характер*, специфический для данного общества, и исследовать вопрос о том, как этот характер — проявление специфической *структуре либидо* — действует в качестве производительной силы, которая участвует в формировании путей развития общества. Тщательное социально-психологическое исследование этого вопроса должно начаться с описания экономических фактов и показать, как структура либидо адаптируется к этим фактам.

<...> Специфическую природу буржуазно-капиталистического духа легче всего описать «от противного», указав черты докапиталистического духа (например, духа средних веков), которыми он не обладает. Получение от жизни удовольствия и наслаждения для психики буржуа перестало быть само собой разумеющейся целью, достижению которой должна служить разнообразная деятельность, в особенности экономическая. Это справедливо независимо от того, говорим ли мы о мирских удовольствиях, которым предавался средневековый класс феодалов, о «вечном блаженстве», которое церковь обещала массам, или о наслаждении, которое человек получал от пышных пиществ, прекрасных картин, великолепных зданий и многочисленных праздников. Тогда считалось, что человек от рождения имеет право на счастье, блаженство или удовольствие; это считалось целью любой человеческой деятельности, экономической или нет.

Буржуазный дух внес в этот вопрос радикальные изменения. Счастье или блаженство перестали быть безусловной целью жизни. Первое место на шкале ценностей заняло нечто другое — долг.

Краус считает это одним из наиболее значительных различий между схоластической и кальвинистской доктриной: «Резкое различие между кальвинистской трудовой этикой и трудовой этикой схоластического периода состоит в отсутствии у первой целенаправленности и ее акценте на формальную покорность жизненному призванию. Материал, с которым работал тот или иной человек, перестал играть какую-либо роль. Потребовалась железная дисциплина, чтобы действовать на основе глубокого чувства долга и повиновения». Несмотря на свои многочисленные расхождения с Максом Вебером, Краус в одном вопросе поддержал его: «Вебер был безусловно прав, когда заметил, что "первоначальная церковь и средние века не знали доктрины, согласно которому исполнение долга в мирских занятиях является высшей формой этической саморегуляции"». Придание долгу статуса величайшей ценности (вместо счастья или блаженства) идет от кальвинизма через всю гамму буржуазной мысли — будь то в теологической или рационализированной форме.

Когда понятие долга стало основополагающим, произошло еще одно изменение. Люди теперь занимались экономической деятельностью не для того, чтобы обеспечить себе соответствующие традиции средства к существованию; приобретение собственности и экономия стали этическими нормами вне зависимости от того, доставляет ли приобретенное какое-либо наслаждение или нет.

<...> Для буржуазного сознания это полное отсутствие всякого сострадания вовсе не казалось неэтичным. Наоборот, оно обосновывалось определенными религиозными или этическими постулатами. Вместо блаженства, гарантировавшего ранее тем, кто является верными чадами церкви, буржуазная этика обещала счастье как вознаграждение за исполнение долга. Эта идея подкреплялась представлением, согласно которому в капиталистическом обществе для сведущего человека возможности достижения успеха безграничны.

Это отсутствие сострадания в буржуазном обществе представляло собой необходимый механизм адаптации к экономической структуре капиталистической системы. Принцип свободной конкуренции и сопутствующее ему представление о том, что выживают наиболее приспособленные, требовали, чтобы сострадание не мешало индивидууму заниматься своим бизнесом. Те, у кого было менее всего сострадания, имели наибольшие шансы преуспеть.

Наконец, мы должны упомянуть об еще одной черте, на важность которой указывает целый ряд авторов: речь идет о рациональности, расчетливости и целеустремленности. Мне представляется, что эта буржуазная рациональность, не имеющая ничего общего с высшими формами интеллектуальной деятельности, в значительной мере соответствует описанному нами выше психологическому понятию «аккуратности». Яркие примеры этой чисто буржуазной «аккуратности» и рациональности можно найти в «Автобиографии» Франклина.

Подводя итог, можно сказать, что основными чертами буржуазно-капиталистического духа мы признали: 1) ограничение роли наслаждения, рассматриваемого как самоцель (в особенности сексуального наслаждения); 2) уход от любви; упор делается на приобретение, владение и накопление, рассматриваемые как самоцель; 3) признание высшей ценностью исполнения долга; 4) «аккуратность», «упорядоченность» и недопустимость сострадания к ближнему во главе угла.

Если мы сравним эти черты характера с типичными чертами анального характера, описанными выше, мы сразу увидим, что между ними имеется много общего и сходного. Если признать наличие этого сходства, то это означает, что для типичной структуры либидо буржуазного человека характерна интенсификация анального либидо. Тщательное исследование позволит получить подробное психоаналитическое описание буржуазно-капиталистических черт характера.

<...> Однако во избежание некоторых серьезных недоразумений мы должны уделить некоторое внимание развитию монополистического капитализма. Не подлежит сомнению, что типичные черты характера буржуа XIX столетия постепенно исчезли вместе с самим классическим типом добившегося всего в жизни самостоятельно независимого предпринимателя, являющегося и собственником, и управляющим своего дела. Черты характера первых деловых людей скорее помешали бы, чем помогли капиталистам нового типа. Описание и анализ психики этих последних, функционирующих в рамках современного капитализма — еще одна задача, которая стоит перед психоаналитической социальной психологией.

Тем не менее в одном общественном классе присущие ранней буржуазии черты характера сохранились: речь идет о низах сред-

него класса (lower middle class). В передовых капиталистических странах, например в Германии, этот класс не имеет никакой экономической и политической власти; тем не менее он продолжает выполнять свою экономическую задачу в устаревших формах ранней капиталистической эпохи (XVIII—XIX столетий). У нынешней мелкой буржуазии мы обнаруживаем те же анальные черты характера, которые были присущи духу раннего капитализма.

У рабочего класса эти анальные черты характера, по-видимому, выражены в гораздо меньшей степени, чем у мелкой буржуазии. Данное различие легко понять, если вспомнить, что место, которое рабочий занимает в производственном процессе, делает эти черты устаревшими. Значительно труднее найти ответ на следующий вопрос: почему столь многие люди, принадлежащие как к *пролетариату*, так и к мелкой буржуазии, и не имеющие ни капитала, ни существенных сбережений, проявляют буржуазно-аналльные черты и исповедуют соответствующие идеологии? Главная причина этого, на мой взгляд, в том, что лежащая в основе этих черт структура либидо обусловлена семьей и другими традиционными культурными факторами. Таким образом, она обладает собственной инерцией и изменяется медленнее, нежели экономические условия, к которым она адаптировалась ранее.

Каково же значение социальной психологии для этого типа социологии? Ее главная ценность заключена в том, что она позволяет нам понять силы либидо, находящие свое выражение в характере, в качестве факторов, которые либо способствуют социальному прогрессу общества и его производительных сил, либо замедляют их. Таким образом, становится возможным наполнить конкретным, научно обоснованным смыслом понятие «дух» эпохи. Если понятие «духа» общества будет рассматриваться с этой точки зрения, то многие споры, идущие сейчас в социологической литературе, уйдут в прошлое — ведь многие из этих споров связаны с тем, что понятие «духа» связывается с идеологией, а не с чертами характера, которые могут найти свое выражение в целом ряде различных и даже противоположных друг другу идеологий. Применение психоанализа не только даст социологам в изучении этих вопросов полезную опору; оно также предотвратит некритическое использование неправомерных психологических категорий.

## Эпилог

В этой книге исследовался кризис психоанализа. Но чтобы не утратить надлежащей перспективы, необходимо сказать, что нельзя исследовать этот кризис, не осознав, что он является частью более крупного кризиса. Что это за кризис — кризис современного общества? Или кризис человека?

И то и другое верно, однако на самом деле нынешний кризис можно считать не имеющим аналогов в истории человека: это кризис самой жизни. Нет смысла повторять: все, кто это понимают и кому это не безразлично, пытаются это выразить как можно яснее. Не исключено, что в ближайшие пятьдесят лет — а возможно, и раньше — жизнь на нашей планете перестанет существовать; не только из-за ядерного, химического и биологического оружия (а вследствие технического прогресса с каждым годом появляются все более разрушительные виды оружия), но и потому, что технический «прогресс» делает почву, воду и воздух непригодными для дальнейшего существования жизни.

<...> Здесь я хотел бы лишь выделить те вопросы, которые, с моей точки зрения, являются главными: я попытался выдвинуть их в своих работах, однако, перечитав их заново, я считаю, что необходимо подвести итоги. Прежде всего, психоанализ представляет собой критическое осмысление, вскрытие сущности смертельно опасных иллюзий и рационализации, которые парализуют нашу волю к действию. Помимо этого, я считаю самым важным вопросом, в осмысление которого может внести вклад психоанализ, вопрос об отношении к самой жизни. Здесь, однако, психоанализ должен отойти от Фрейда, который во второй половине своей жизни считал стремление к смерти и разрушению такой же фундаментальной и неискоренимой частью человеческой психики, как и стремление к жизни. И другие, например К. Лоренц, утверждали, пускай и с другой теоретической позиции, что человеческая агрессивность является врожденной и ее вряд ли можно контролировать.

При том что открытие врожденного характера агрессивности (весьма удобное, кстати, для объяснения того, почему люди столь

вяло реагируют на опасность войны) было встречено с таким энтузиазмом, не предпринималось почти никаких попыток провести разграничительную линию между совершенно различными видами агрессивности: *реактивной агрессивностью*, находящейся на службе жизни в качестве защиты от реальных или мнимых угроз жизненно важным интересам индивидуума; *садизмом*, желанием быть всемогущим и обладать всей полнотой власти над человеческими существами; *деструктивностью*, ненавистью к жизни как таковой и желанием ее уничтожить. Поскольку эти различные и совершенно отличные друг от друга типы агрессии недостаточно различались, не делалось даже попыток изучить условия, обусловливающие наличие и степень выраженности каждой из этих форм агрессии, не говоря уже о том, чтобы попытаться уменьшить их силу.

Наиболее фундаментальной проблемой, по моему убеждению, является противостояние между любовью к жизни (биофилией) и любовью к смерти (некрофилией) не как между двумя параллельными биологическими тенденциями, а как между альтернативами: биофилия — биологически нормальная любовь к жизни, а некрофилия — ее патологическое извращение, любовь и влечение к смерти. Биофилия и некрофилия зачастую обнаруживаются вместе внутри одной и той же личности; главное — это степень выраженности той или иной страсти независимо от того, смешаны они между собой или нет. Большинство людей не являются приверженцами смерти. Однако (в особенности это справедливо для кризисных моментов) они могут подпадать под влияние безрассудных некрофилов — а приверженцы смерти всегда безрассудны. Люди могут подпадать под влияние их лозунгов и идеологий, которые, разумеется, скрывают и рационализируют истинную цель — уничтожение. Приверженцы смерти говорят от имени чести, порядка, собственности, прошлого — но порой и от имени будущего, от имени свободы и справедливости. Психоанализ учит скептически относиться к тому, что *говорят* тот или иной человек, так как в его словах обычно в лучшем случае можно увидеть лишь его сознание; он учит читать между строк, слушать «третьим ухом», читать мимику его лица, его жесты и каждое его телодвижение.

Психоанализ может помочь людям сорвать с приверженцев смерти маску возвышенных идеологий и увидеть их такими, како-

вы они есть на самом деле, а не такими, какими они рисуют себя. В то же время он может помочь людям найти приверженцев жизни - опять-таки не по словам, а по делам. Прежде всего, он помогает человеку раскрыть некрофильские и биофильские элементы в самом себе; увидеть их борьбу и своей волей обеспечить победу своей любви к жизни в борьбе с ее врагом. Слова: «я говорю во имя человека», «во имя мира», «во имя бога» остаются двусмысленными, если их не сопровождают слова, с которых все начинается и которыми все кончается: «во имя Жизни!»

## БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ

### Глава 5. Механизмы «бегства»

*Фромм Э. Догмат о Христе. М.: АСТ-ЛТД, 1998. С. 176-414 / Сост., предисл. проф. П.С. Гуревич; Пер. с англ. Г. Швейника.*

<...> Психологические механизмы, которые мы будем рассматривать в этой главе, — это механизмы избавления, «бегства», возникающие из неуверенности изолированного индивида.

Когда нарушены связи, дававшие человеку уверенность, когда индивид противостоит миру вокруг себя как чему-то совершенно чуждому, когда ему необходимо преодолеть невыносимое чувство бессилия и одиночества, перед ним открываются два пути. Один путь ведет его к «позитивной» свободе; он может спонтанно связать себя с миром через любовь и труд, через подлинное проявление своих чувственных, интеллектуальных и эмоциональных способностей; таким образом он может вновь обрести единство с людьми, с миром и с самим собой, не отказываясь при этом от независимости и целостности своего собственного «я». Другой путь — это путь назад: отказ человека от свободы в попытке преодолеть свое одиночество, устранив разрыв, возникший между его личностью и окружающим миром. Этот второй путь никогда не возвращает человека в органическое единство с миром, в котором он пребывал раньше, пока не стал «индивидуом», — ведь его отдаленность уже необратима, — это попросту бегство из невыносимой ситуации, в которой он не может дальше жить. Такое бегство имеет вынужденный характер, как и любое бегство от любой угрозы, вызывающей панику, и в то же время оно связано с более или менее полным отказом от индивидуальности и целостности человеческого «я». Это решение не ведет к счастью и позитивной свободе; в принципе оно аналогично тем решениям, какие мы встречаем во всех невротических явлениях. Оно смягчает невыносимую тревогу, избавляет от паники и делает жизнь терпимой, но *не*

*решает* коренной проблемы, и за него приходится зачастую расплачиваться тем, что вся жизнь превращается в одну лишь автоматическую, вынужденную деятельность.

### 1. Авторитаризм

В первую очередь займемся таким механизмом бегства от свободы, который состоит в стремлении отказаться от независимости своей личности, слить свое «я» с кем-нибудь или с чем-нибудь внешним, чтобы таким образом обрести недостающую силу. Другими словами, индивид ищет новые, «вторичные» узы взамен утраченных, первичных.

Отчетливые формы этого механизма можно найти в стремлениях к подчинению и к господству или — если использовать другую формулировку — в мазохистских и садистских тенденциях, существующих в той или иной степени и у невротиков, и у здоровых людей. Сначала мы опишем эти тенденции, а затем покажем, что и та и другая представляют собой бегство от невыносимого одиночества.

Наиболее частые формы проявления *мазохистских* тенденций — это чувства собственной неполноценности, беспомощности, ничтожности. Анализ людей, испытывающих подобные чувства, показывает, что они сознательно на это не жалуются, хотя от этих чувств избавиться; в их подсознании существует какая-то сила, заставляющая их чувствовать себя неполноценными или незначительными. Эти чувства — не просто осознание своих действительных недостатков и слабостей (хотя обычная их рационализация состоит именно в этом); такие люди проявляют тенденцию принижать и ослаблять себя, отказываться от возможностей, открывающихся перед ними. Эти люди постоянно проявляют отчетливо выраженную зависимость от внешних сил: от других людей, от каких-либо организаций, от природы. Они стремятся не утверждать себя, не делать то, чего им хочется самим, а подчиняться действительным или воображаемым приказам этих внешних сил. Часто они попросту не способны испытывать чувство «я хочу», чувство собственного «я». Жизнь в целом они ощущают как нечто подавляющее сильное, непреодолимое и неуправляемое.

<...> Кроме мазохистских тенденций в том же типе характера всегда наблюдаются и прямо противоположные наклонности —

*садистские*. Они проявляются сильнее или слабее, являются более или менее осознанными, но не бывает, чтобы их вовсе не было. Можно назвать три типа садистских тенденций, более или менее тесно связанных друг с другом. Первый тип — это стремление поставить других людей в зависимость от себя и приобрести полную и неограниченную власть над ними, превратить их в свои орудия, «лепить, как глину». Второй тип — стремление не только иметь абсолютную власть над другими, но и эксплуатировать их, использовать и обкрадывать, так сказать, заглатывать все, что есть в них съедобного. Эта жажда может относиться не только к материальному достоянию, но и к моральным или интеллектуальным качествам, которыми обладает другой человек. Третий тип садистских тенденций состоит в стремлении причинять другим людям страдания или видеть, как они страдают. Страдание может быть и физическим, но чаще это душевное страдание. Целью такого стремления может быть как активное причинение страдания — унизить, запугать другого, — так и пассивное созерцание чьей-то униженности и запуганности.

По очевидным причинам садистские наклонности обычно меньше осознаются и больше рационализируются, нежели мазохистские, более безобидные в социальном плане. Часто они полностью скрыты наслаждениями сверхдоброты и сверхзаботы о других. Вот несколько наиболее частых рационализаций: «Я управляю вами потому, что я лучше вас знаю, что для вас лучше; в ваших собственных интересах повиноваться мне беспрекословно» или «Я столь необыкновенная и уникальная личность, что вправе расчитывать на подчинение других» и т.п. Другая рационализация, часто прикрывающая тенденцию к эксплуатации, звучит примерно так: «Я сделал для вас так много, что теперь вправе брать от вас все, что хочу». Наиболее агрессивные садистские импульсы чаще всего рационализируются в двух формах: «Другие меня обидели, так что мое желание обидеть других — это всего лишь законное стремление отомстить» или «Нанося удар первым, я защищаю от удара себя и своих друзей».

<...> Здесь мы подходим к главному вопросу: откуда происходят мазохистские черты характера и соответствующие извращения? И далее: какова общая причина и мазохистских, и садистских наклонностей?

Направление, в котором нужно искать ответ, уже намечено в начале этой главы. И мазохистские, и садистские стремления помогают индивиду избавиться от невыносимого чувства одиночества и бессилия. Любые эмпирические наблюдения над мазохистами, в том числе и психоаналитические, дают неопровергимые доказательства, что эти люди преисполнены страхом одиночества и чувством собственной ничтожности. (Я не могу привести здесь эти доказательства, не выходя за рамки книги.) Часто эти ощущения неосознанны, часто они замаскированы компенсирующими чувствами превосходства и совершенства; но, если заглянуть в подсознательную жизнь такого человека достаточно глубоко, они обнаруживаются непременно. Индивид оказывается «свободным» в негативном смысле, т.е. одиноким и стоящим перед лицом чуждого и враждебного мира. В этой ситуации «нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается». Это слова из «Братьев Карамазовых» Достоевского. Испуганный индивид ищет кого-нибудь или что-нибудь, с чем он мог бы связать свою личность; он не в состоянии больше быть самим собой и лихорадочно пытается вновь обрести уверенность, сбросив с себя бремя своего «я».

Одним из путей к этой цели является мазохизм. Все разнообразные формы мазохистских стремлений направлены к одному: *избавиться от собственной личности, потерять себя; иными словами, избавиться от бремени свободы*. Эта цель очевидна, когда индивид с мазохистским уклоном ищет подчинения какой-либо личности или власти, которую он ощущает подавляющей силой.

<...> При определенных условиях эти мазохистские стремления — их реализация — приносят относительное облегчение. Если индивид находит социальные формы, удовлетворяющие его мазохистские наклонности (например, подчинение вождю в фашистском режиме), то он обретает некоторую уверенность уже за счет своего единства с миллионами других, разделяющих те же чувства. Но даже в этом случае мазохистское «решение» ничего не решает, как и любые невротические симптомы; индивид избавляется лишь от осознанного страдания, но внутренний конфликт остается, а вместе с ним и скрытая неудовлетворенность.

<...> При мазохизме индивид побуждается к действию невыносимым чувством одиночества и ничтожности. Он пытается преодолеть это чувство, отказываясь от своего «я» (в психологиче-

ском смысле); для этого он принижает себя, страдает, доводит себя до крайнего ничтожества. Но боль и страдание — это вовсе не то, к чему он стремится; боль и страдание — это цена, он платит ее в неосознанной надежде достичь неосознанную цель. Это высокая цена; ему, как поденщику, влезающему в кабалу, приходится платить все больше и больше; и он никогда не получает того, за что заплатил, — внутреннего мира и покоя.

<...> Уничтожение собственного «я» и попытка за счет этого преодолеть невыносимое чувство бессилия — это только одна сторона мазохистских наклонностей. Другая — это попытка превратиться в часть большего и сильнейшего целого, попытка раствориться во внешней силе и стать ее частицей. Этой силой может быть другой человек, какой-либо общественный институт, Бог, нация, совесть или моральная необходимость. Став частью силы, которую человек считает неколебимой, вечной и прекрасной, он становится причастным к ее мощи и славе. Индивид целиком отрекается от себя, отказывается от силы и гордости своего «я», от собственной свободы, но при этом обретает новую уверенность и новую гордость в своей причастности к той силе, к которой теперь может себя причислить. И, кроме того, приобретается защита от мучительного сомнения. Мазохист избавлен от принятия решений. Независимо от того, является ли его хозяином какая-то внешняя власть или он интериоризовал себе хозяина — в виде совести или морального долга, — он избавлен от окончательной ответственности за свою судьбу, а тем самым и от сомнений, какое решение принять. Он избавлен и от сомнений относительно смысла своей жизни, относительно того, кто «он». Ответы на эти вопросы уже даны его связью с той силой, к которой он себя причислил: смысл его жизни, его индивидуальная сущность определены тем великим целым, в котором растворено его «я».

<...> Я предложил бы назвать общую цель садизма и мазохизма *симвиозом*. Симбиоз в психологическом смысле слова — это союз некоторой личности с другой личностью (или иной внешней силой), в котором каждая сторона теряет целостность своего «я», так что обе они становятся в полную зависимость друг от друга. Садист так же сильно нуждается в своем объекте, как мазохист — в своем. В обоих случаях собственное «я» исчезает. В одном случае я растворяюсь во внешней силе — и меня больше нет; в другом — я разрастаясь за счет включения в себя другого человека, приобретая при

этом силу и уверенность, которой не было у меня самого. <...> Человек не бывает только садистом или только мазохистом; между активной и пассивной сторонами симбиотического комплекса существуют постоянные колебания, и зачастую бывает трудно определить, какая из этих сторон действует в данный момент, но в обоих случаях индивидуальность и свобода бывают утрачены.

<...> Очень часто — и не только в обыденном словоупотреблении — садомазохизм смешивают с любовью. Особенно часто за проявления любви принимаются мазохистские явления. Полное самоотречение ради другого человека, отказ в его пользу от собственных прав и запросов — все это преподносится как образец «великой любви»; считается, что для любви нет лучшего доказательства, чем жертва и готовность отказаться от себя ради любимого человека. На самом же деле «любовь» в этих случаях является мазохистской привязанностью и коренится в потребности симбиоза. Если мы понимаем под любовью страстное и активное утверждение главной сущности другого человека, союз с этим человеком на основе независимости и полноценности обеих личностей, тогда мазохизм и любовь противоположны друг другу. Любовь основана на равенстве и свободе.

<...> В психологическом плане *жажда власти коренится не в силе, а в слабости*. В ней проявляется неспособность личности выстоять в одиночку и жить своей силой. Это отчаянная попытка приобрести заменитель силы, когда подлинной силы не хватает. Власть — это господство над кем-либо; сила — это способность к свершению, *потенция*<sup>1</sup>. Сила в психологическом смысле не имеет ничего общего с господством; это слово означает обладание способностью. Когда мы говорим о бессилии, то имеем в виду не неспособность человека господствовать над другими, а его неспособность к самостоятельной жизни. Таким образом, «власть» и «сила» — это совершенно разные вещи, «господство» и «потенция» — отнюдь не совпадающие, а взаимоисключающие друг друга.

<...> По-видимому, садистские и мазохистские черты можно обнаружить в каждом человеке. На одном полюсе существуют индивиды, в личности которых эти черты преобладают, на другом — те, для кого они вовсе не характерны.

<sup>1</sup> В подлиннике рассматриваются два значения слова «power» — «сила» и «власть». — *Прим. перев.*

<...> Для огромной части низов среднего класса в Германии и в других европейских странах садистско-мазохистский характер является типичным; и, как будет показано, именно в характерах этого типа нашла живейший отклик идеология нацизма. Но поскольку термин «садистско-мазохистский» ассоциируется с извращениями и неврозами, я предпочитаю говорить не о садистско-мазохистском, а об «авторитарном» характере, особенно когда речь идет не о невротиках, а о нормальных людях. Этот термин вполне оправдан, потому что садистско-мазохистская личность всегда характеризуется особым отношением к власти. Такой человек восхищается властью и хочет подчиняться, но в то же время он хочет сам быть властью, чтобы другие подчинялись ему. Есть еще одна причина, по которой этот термин правомочен. Фашистские системы называют себя авторитарными ввиду доминирующей роли власти<sup>1</sup> в их общественно-политической структуре. Термин «авторитарный характер» вбирает в себя и тот факт, что подобный склад характера определяет «человеческую базу» фашизма.

<...> За последние десятилетия «совесть» в значительной мере потеряла свой вес. Это выглядит так, будто в личной жизни ни внешние, ни внутренние авторитеты уже не играют сколь-нибудь заметной роли. Каждый совершенно «свободен», если только не нарушает законных прав других людей. Но обнаруживается, что власть при этом не исчезла, а стала невидимой. Вместо явной власти правит власть «анонимная». У нее множество масок: здравый смысл, наука, психическое здоровье, нормальность, общественное мнение; она требует лишь того, что само собой разумеется. Кажется, что она не использует никакого давления, а только мягкое убеждение. Когда мать говорит своей дочери: «Я знаю, ты не захочешь идти гулять с этим мальчиком», когда реклама предлагает: «Курите эти сигареты, вам понравится их мягкость», — создается та атмосфера вкрадчивой подсказки, которой проникнута вся наша общественная жизнь. Анонимная власть эффективнее открытой, потому что никто и не подозревает, что существует некий приказ, что ожидается его выполнение.

<...> Для авторитарного характера существуют, так сказать, два пола: сильные и бессильные. Сила автоматически вызывает

<sup>1</sup> В подлиннике — слово «authority», означающее и «авторитет», и «власть». — *Прим. перев.*

его любовь и готовность подчиниться независимо оттого, кто ее проявил. Сила привлекает его не ради тех ценностей, которые за нею стоят, а сама по себе, потому что она — сила. И так же, как сила автоматически вызывает его «любовь», бессильные люди или организации автоматически вызывают его презрение. При одном лишь виде слабого человека он испытывает желание напасть, подавить, унизить. Человек другого типа ужасается самой идеи напасть на слабого, но авторитарная личность ощущает тем большую ярость, чем беспомощнее ее жертва.

<...> Общая черта всего авторитарного мышления состоит в убеждении, что жизнь определяется силами, лежащими вне человека, вне его интересов и желаний. Единственно возможное счастье состоит в подчинении этим силам. Один из идеологических отцов нацизма, Мёллер ван дер Брук, очень четко выразил это ощущение: «Консерватор скорее верит в катастрофу, в бессилие человека избежать ее, в ее необходимость — и в ужасное разочарование обольщавшегося оптимиста<sup>1</sup>». В писаниях Гитлера мы увидим проявление того же духа.

<...> В авторитарной философии нет понятия равенства. Человек с авторитарным характером может иногда воспользоваться словом «равенство» в обычном разговоре или ради своей выгоды, но для него это слово не имеет никакого реального смысла, поскольку относится к понятию, которое он не в состоянии осмыслить. Мир для него состоит из людей, имеющих или не имеющих силу и власть, т.е. из высших и низших. Садистско-мазохистские стремления приводят его к тому, что он способен только к господству или к подчинению; он не может испытывать солидарности. Любые различия — будь то пол или раса — для него обязательно являются признаками превосходства или неполноценности. Различие, которое не имело бы такого смысла, для него просто невообразимо.

## 2. Разрушительность

<...> Садистско-мазохистские стремления необходимо отличать от разрушительности, хотя они по большей части бывают взаимосвязаны. Разрушительность отличается уже тем,

<sup>1</sup> Moellervan der Bmek. Das Dritte Reich. Hanseatische Veriac-anstralt. Hamburg, 1931. S. 223, 224.

что ее целью является не активный или пассивный симбиоз, а уничтожение, устранение объекта. Но корни у нее те же: бессилие и изоляция индивида. Я могу избавиться от чувства собственного бессилия по сравнению с окружающим миром, разрушая этот мир. Конечно, если мне удастся его устраниТЬ, то я окажусь совершенно одинок, но это будет блестящее одиночество; это такая изоляция, в которой мне не будут угрожать никакие внешние силы. Разрушить мир — это последняя, отчаянная попытка не дать этому миру разрушить меня. Целью садизма является поглощение объекта, целью разрушительности — его устранение. Садизм стремится усилить одинокого индивида за счет его господства над другими, разрушительность — за счет ликвидации любой внешней угрозы.

<...> Пожалуй, нет ничего на свете, что не использовалось бы как рационализация разрушительности. Любовь, долг, совесть, патриотизм — их использовали и используют для маскировки разрушения себя самого и других людей. Однако необходимо делать различие между двумя видами разрушительных тенденций. В конкретной ситуации эти тенденции могут возникнуть как реакции на нападение, угрожающее жизни или целостности самого индивида либо других людей или идеям, с которыми он себя отождествляет. Разрушительность такого рода — это естественная и необходимая составляющая утверждения жизни. Но мы рассматриваем здесь не эту рациональную враждебность, а ту разрушительность, которая является постоянно присутствующей внутренней тенденцией и ждет лишь повода для своего проявления.

<...> Разрушительность — это средство избавления от невыносимого чувства бессилия, поскольку она нацелена на устранение всех объектов, с которыми индивиду приходится себя сравнивать. Но если принять во внимание огромную роль разрушительных тенденций в человеческом поведении, то такое объяснение кажется недостаточным. Сами условия изоляции и бессилия порождают и два других источника разрушительности: тревогу и скованность. По поводу тревоги все достаточно ясно. Любая угроза жизненным интересам (материальным или эмоциональным) возбуждает тревогу, а самая обычная реакция на нее — разрушительные тенденции. В определенной ситуации угроза может связываться с определенными людьми, и тогда разрушительность направляется на этих людей. Но тревога может быть и постоянной,

хотя и не обязательно осознанной; такая тревога возникает из столь же постоянного ощущения, что окружающий мир вам угрожает. Эта постоянная тревога является следствием изоляции и бессилия индивида и в то же время еще одним источником накапливающихся в нем разрушительных тенденций.

<...> Чем больше проявляется стремление к жизни, чем полнее жизнь реализуется, тем слабее разрушительные тенденции; чем больше стремление к жизни подавляется, тем сильнее тяга к разрушению. *Разрушительность — это результат непроясненной жизни*. Индивидуальные или социальные условия, подавляющие жизнь, вызывают страсть к разрушению, наполняющую своего рода резервуар, откуда вытекают всевозможные разрушительные тенденции — по отношению к другим и к себе.

<...> В наше время разрушительные тенденции низов среднего класса стали важным фактором в развитии нацизма, который апеллировал к этим тенденциям и использовал их в борьбе со своими противниками. Источники разрушительности в этом социальном слое легко определить: это все та же изоляция индивида, все тоже подавление индивидуальной экспансивности, о которых мы уже говорили и которые в низах среднего класса гораздо ощутимее, чем в выше- или нижестоящих классах общества.

### 3. Автоматизирующий конформизм

<...> Другие механизмы «бегства» состоят в полном отрещении от мира, при котором мир утрачивает свои угрожающие черты (эту картину мы видим в некоторых психозах)<sup>1</sup>, либо в психологическом самовозвеличении до такой степени, что мир, окружающий человека, становится мал в сравнении с ним. Эти механизмы «бегства» важны для индивидуальной психологии, но не представляют большого интереса в смысле общественной значимости.

<...> Именно этот механизм является спасительным решением для большинства нормальных индивидов в современном обществе. Коротко говоря, индивид перестает быть собой; он пол-

<sup>1</sup> Ср.: Я. S. Sullivan. Research in Schizophrenia // American Journal of Psychiatry. Vol. IX, No. 3; Frieda Fromm Reichmann. Transference Problems in Schizophrenia//The Psychoanalytic Quarterly. Vol. VIII, No. 4.

ностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким же, как все остальные, и таким, каким они хотят его видеть. Исчезает различие между собственным «я» и окружающим миром, а вместе с тем и осознанный страх перед одиночеством и бессилием. Этот механизм можно сравнить с защитной окраской некоторых животных: они настолько похожи на свое окружение, что практически неотличимы от него. Отказавшись от собственного «я» и превратившись в робота, подобного миллионам других таких же роботов, человек уже не ощущает одиночества и тревоги. Однако за это приходится платить утратой своей личности.

«...» «Нормальный» способ преодоления одиночества в нашем обществе состоит в превращении в автомат. Но такая точка зрения противоречит одному из самых распространенных представлений о человеке нашей культуры; принято думать, что большинство из нас — личности, способные думать, чувствовать и действовать свободно, по своей собственной воле. Каждый человек искренне убежден, что он — это «он», что его мысли, чувства и желания на самом деле принадлежат «ему».

«...» У нас могут быть мысли, чувства, желания и даже ощущения, которые мы субъективно воспринимаем как *наши собственные*, хотя на самом деле это не так. Мы действительно испытываем эти чувства, ощущения и т. д., но они навязаны нам со стороны, по существу нам чужды и могут не иметь ничего общего с тем, что мы думаем и чувствуем на самом деле.

«...» Спросите рядового читателя газеты, что он думает о такой-то политической проблеме, и он вам выдаст как «собственное» мнение более или менее точный пересказ прочитанного; но при этом — что для нас единственно важно — он верит, будто все, сказанное им, является результатом его собственных размышлений. «...» У другого читателя мнение может быть продуктом минутного замешательства, страха показаться неосведомленным — так что «мысль» его оказывается лишь видимостью, а не результатом естественного сочетания опыта, знаний и политических убеждений. То же явление обнаруживается в эстетических суждениях. Средний посетитель музея, рассматривающий картину знаменитого художника, скажем Рембрандта, находит ее прекрасной и впечатляющей. Если проанализировать его суждение, то оказывается, что картина не вызвала у него никакой внутрен-

ней реакции, но он считает ее прекрасной, зная, что от него ожидают именно такого суждения. То же самое происходит с мнениями людей о музыке и даже с самим актом восприятия вообще. <...> У многих людей любое происшествие, в котором они принимали участие, любой концерт, спектакль или политический митинг, на котором они присутствовали, — все это становится для них реальным лишь после того, как они прочтут об этом в газете.

<...> Во всех этих примерах псевдомышления вопрос состоит лишь в том, является ли мысль результатом собственного мышления, т.е. собственной психической деятельности. <...> Псевдомышление может быть вполне логичным и рациональным; его псевдохарактер не обязательно должен проявляться в каких-либо алогичных элементах. Это можно заметить, изучая рационализации, которые имеют целью объяснить некое действие или чувство разумными и объективными основаниями, хотя на самом деле оно определяется иррациональными и субъективными факторами. Рационализация может и противоречить фактам или законам логики, но часто она вполне разумна и логична; в этом случае ее иррациональность заключается только в том, что она не является подлинным мотивом действия, а лишь выдает себя за такой мотив.

<...> Таким образом, логичность некоего высказывания сама по себе не решает, рационализация это или нет; необходимо принять во внимание внутреннюю мотивировку этого высказывания. Решающим моментом здесь является не то, что человек думает, а то, как его мысль возникла. Если мысль возникает в результате собственного активного мышления, она всегда нова и оригинальна. Оригинальна не обязательно в том смысле, что никому не приходила в голову раньше, но в том смысле, что человек использовал собственное мышление, чтобы открыть нечто новое для себя в окружающем мире или в себе самом. Рационализации в принципе не могут иметь такого характера открытых; они лишь подкрепляют эмоциональное предубеждение, уже существующее в человеке. Рационализация — это не инструмент для проникновения в суть явлений, а попытка задним числом увязать свои собственные желания с уже существующими явлениями.

<...> Людям кажется, будто они принимают решение, будто хотят чего-то, но на самом деле поддаются внутреннему или

внешнему давлению «необходимости» и «хотят» именно того, что им приходится делать. Наблюдая, как люди принимают решения, приходится поражаться тому, насколько они ошибаются, принимая за свое собственное решение результат подчинения обычаям, условностям, чувству долга или неприкрытым давлению. Начинает казаться, что собственное решение — это явление достаточно редкое, хотя индивидуальное решение и считается краеугольным камнем нашего общества.

<...> Замещение, подмена подлинных актов мышления, чувства и желания в конечном счете ведет к подмене подлинной личности псевдоличностью. Подлинное «я» является создателем своих психических проявлений. Псевдо «я» лишь исполняет роль, предписанную ему со стороны, но делает это от своего имени. Человек может играть множество ролей и быть субъективно уверенным, что каждая из них — это он. На самом же деле человек разыгрывает каждую роль в соответствии со своими представлениями о том, чего от него ждут окружающие; и у многих людей, если не у большинства, подлинная личность полностью задушена псевдоличностью. Иногда во сне, в фантазиях или в состоянии опьянения может проявиться какая-то часть подлинного «я»: чувства и мысли, не возникавшие уже много лет. Иногда это дурные мысли, которые человек подавляет потому, что боится или стыдится их. Иногда же это лучшее, что в нем есть, но оно тоже подавлено из-за боязни подвергнуться насмешкам или нападкам за эти чувства и мысли.

Утрата собственной личности и ее замещение псевдоличностью ставят индивида в крайне неустойчивое положение. Превратившись в отражение чужих ожиданий, он в значительной степени теряет самого себя, а вместе с тем и уверенность в себе. Чтобы преодолеть панику, к которой приводит эта потеря собственного «я», он вынужден приспосабливаться дальше, добывать себе «я» из непрерывного признания и одобрения других людей. Пусть он сам не знает, кто он, но хотя бы другие будут знать, если он будет вести себя так, как им нужно; а если будут знать они, узнает и он, стоит только поверить им.

Роботизация индивида в современном обществе усугубила беспомощность и неуверенность среднего человека. Поэтому он готов подчиниться новой власти, предлагающей ему уверенность и избавление от сомнений.

## Глава 6. Психология нацизма

<...> Приступая к психологии нацизма, мы прежде всего должны уяснить, каково значение психологических факторов для понимания нацизма. В научной и популярной литературе о нацизме высказывались две противоположные точки зрения. Первая состоит в том, что фашизм — это сугубо экономическое и политическое явление, и психология никак его не объясняет; вторая — в том, что фашизм — чисто психологическая проблема.

Первая точка зрения рассматривает нацизм либо как результат сугубо экономического развития, т.е. как результат экспансиионистских тенденций германского империализма, либо как сугубо политическое явление, т.е. захват государственной власти политической партией, опирающейся на промышленников и юнкеров. Иначе говоря, победа нацизма объясняется как результат обмана и подавления большинства народа вероломным меньшинством.

Согласно второй точке зрения, нацизм может объяснить только психология, точнее, психопатология. Гитлер считается маньяком или «невротиком», а его последователи — безумцами или психически неуравновешенными людьми. В свете этого объяснения, как его излагает Л. Мамфорд, подлинные корни фашизма надо искать «*не в экономике, а в человеческой душе*».

<...> По нашему мнению, ни одно из этих взаимоисключающих объяснений неверно. Нацизм — это психологическая проблема, но сами психологические факторы могут быть поняты лишь при учете их формирования под воздействием факторов социально-политических и экономических. Нацизм — это экономическая и политическая проблема, но без учета психологических факторов невозможно понять, каким образом он приобрел власть над целым народом.

<...> После прихода Гитлера к власти лояльность большинства населения нацистскому правительству была усиlena добавочным стимулом: миллионы людей стали отождествлять правительство Гитлера с «Германией». В его руках была теперь государственная власть, и потому борьба с ним означала самоисключение из сообщества всех немцев; когда все другие партии были распущены и нацистская партия «стала» Германией, оппозиция этой партии

стала равнозначна оппозиции Германии. Наверно, для среднего человека нет ничего тяжелее, чем чувствовать себя одиноким, не принадлежащим ни к какой группе, с которой он может себя отождествить.

<...> Почему же нацистская идеология оказалась столь привлекательной для низов среднего класса? Ответ на этот вопрос необходимо искать в социальном характере этой группы населения. <...> В сущности, некоторые черты, характерные для этой части среднего класса, видны на протяжении всей истории: любовь к сильному и ненависть к слабому, ограниченность, враждебность, склонность — в чувствах, как и в деньгах, — и особенно аскетизм. Эти люди всегда отличались узостью взглядов, подозрительностью и ненавистью к незнакомцу, а знакомый всегда вызывал у них завистливое любопытство, причем зависть всегда рационализировалась как презрительное негодование; вся их жизнь была основана на скучности — не только в экономическом, но и в психологическом смысле.

Когда мы говорим, что социальный характер низов среднего класса отличается от социального характера рабочего класса, это вовсе не значит, что подобную личность нельзя встретить среди рабочих. Но для низов среднего класса она типична, а среди рабочих проявляется в столь же отчетливой форме лишь у меньшинства.

<...> Социальный характер низших слоев среднего класса был таким же еще задолго до войны 1914 года; но послевоенные события усилили в них именно те черты, на которые больше всего действовала нацистская идеология: стремление к подчинению и жажду власти.

В период перед германской революцией 1918 года экономическое положение нижних слоев старого среднего класса — мелких предпринимателей и ремесленников — было достаточно плачевно, но оно не было безнадежно, и существовало много факторов, которые их поддерживали.

Авторитет монархии был непререкаем; опираясь на нее и отождествляя себя с нею, представитель низов среднего класса приобретал чувство уверенности и нарциссической гордости. Столь же прочно держался еще авторитет религии и традиционной морали. Семья была незыблемым оплотом, надежным убежищем во враждебном мире. Индивид ощущал свою принадлежность к устойчивой общественной и культурной системе, где у не-

го было собственное место. Его мазохистские наклонности в достаточной мере удовлетворялись подчинением существующим авторитетам, но он не доходил до крайнего самоотречения и сохранял сознание собственной значимости. Если индивиду недоставало уверенности или агрессивности, то сила авторитетов, которым он подчинялся, это компенсировала. Короче говоря, его экономическое положение было еще достаточно прочным, чтобы дать ему чувство довольства собой; авторитеты же, на которые он опирался, были достаточно сильны, чтобы обеспечить ему дополнительную уверенность, если не хватало собственной.

В послевоенный период ситуация резко изменилась. Прежде всего экономический упадок старого среднего класса пошел быстрее; этот процесс был ускорен инфляцией, которая к 1923 году почти полностью поглотила все сбережения, накопленные многолетним трудом.

В период 1924—1928 годов экономическое развитие принесло низам среднего класса новые надежды, но депрессия, начавшаяся в 1929 году, ничего от них не оставила. Как и в период инфляции, средний класс, стиснутый между рабочими и высшими классами, оказался самым беззащитным, по нему депрессия ударила сильнее всего.

Но кроме этих экономических причин были еще и психологические, усугубившие положение. Первая из них — поражение в войне и падение монархии. Монархия и государство были в свое время незыблемой основой, на которой строилась в психологическом смысле вся жизнь мелкого буржуа; их падение разрушило эту основу.

<...> В довершение всех этих бед пошатнулся и последний оплот уверенности среднего класса — семья. В послевоенные годы упал авторитет отца, вся мораль среднего класса отверглась молодежью, и в Германии этот процесс был, вероятно, заметнее, чем где-либо еще. Молодое поколение поступало по-своему и не заботилось больше о том, одобряют его поведение родители или нет. <...> Крушение прежних символов власти и авторитета — монархии и государства — отразилось и на личных символах авторитета, т.е. на родителях. Родители требовали от молодежи почтения к тем авторитетам, но раз они оказались несостоительны, то и родители потеряли престиж и власть. Другая причина состояла в том, что в новых условиях, особенно в условиях инфляции, старшее

поколение растерялось и оказалось гораздо менее приспособленным, чем более «гибкая» молодежь. В результате молодое поколение ощущало свое превосходство и уже не могло принимать все-рьез ни поучения старших, ни их самих. И, кроме того, экономический упадок среднего класса отнял у родителей традиционную роль гарантов будущности их детей.

Старшее поколение низов среднего класса было более пассивно в своей горечи и разочаровании, зато молодежь стремилась к действию. Экономическое положение молодых было подорвано, поскольку у них не было базы для независимого существования, какая была у их отцов. Рынок свободных профессий был насыщен, так что трудно было рассчитывать на успех в качестве врача или адвоката. Вернувшись с войны считали, что они заслужили лучшую часть, нежели та, что досталась на их долю. Особенно это относилось к массе молодых офицеров, которые за несколько лет привыкли командовать и ощущали власть как нечто естественное; они не могли примириться с положением мелких служащих или коммивояжеров.

Усиление социальной фрустрации вызвало психологические последствия, ставшие важным фактором в развитии национал-социализма; представители среднего класса не сознавали, что экономический и социальный упадок затрагивает именно их общественный слой; они считали, что их судьба — это судьба всего народа. Поражение Германии и Версальский договор стали теми символами, которыми они подменили свою подлинную фрустрацию — социальную.

<...> Гитлер оказался столь эффективным орудием потому, что в нем сочетались черты возмущенного и озлобленного мелкого буржуа, с которым низы среднего класса могли себя отождествлять эмоционально и социально, и черты ренегата, готового служить интересам германских промышленников и юнкеров. Сначала он выступал как мессия прежнего среднего класса: обещал уничтожить универсальные магазины, покончить с властью финансового капитала и т.д. Эти обещания общеизвестны, как и то, что они не были выполнены. Однако это оказалось несущественно. Нацизм никогда не имел настоящих политических или экономических принципов; единственный принцип нацизма — его радикальный оппортунизм. Существенно было то, что сотни тысяч мелких буржуа, которые при нормальном ходе событий имели

очень мало шансов разбогатеть или добиться власти, в качестве членов нацистской бюрократии получили большой ломоть богатства и престижа, поскольку заставили высшие классы разделить с ними этот «пирог». Другие, не вошедшие в нацистский аппарат, получили работу, отнятую у евреев и политических противников, а остальные — хотя у них не прибавилось хлеба — приобрели «зрелица». Они получили эмоциональное удовлетворение от этих садистских спектаклей и от идеологии, наполнившей их чувством превосходства над остальным человечеством; и это удовлетворение может — хотя бы на время — компенсировать тот факт, что их жизнь стала беднее и в экономическом, и в культурном смысле.

Итак, мы видим, что определенные социально-экономические изменения (особенно упадок среднего класса и возрастание роли монополистического капитала) произвели глубокое психологическое воздействие. Это воздействие было усилено и приведено в систему политической идеологией, сыгравшей в этом отношении такую же роль, как и религиозные идеологии XVI века. Нацизм психологически возродил нижние слои среднего класса и в то же время способствовал разрушению их прежних социально-экономических позиций. Нацизм мобилизовал эмоциональную энергию этих слоев и превратил ее в мощную силу, борющуюся за экономические и политические цели германского империализма.

<...> Факт человеческой индивидуализации — разрыва «первичных уз» — необратим. Процесс разрушения средневекового общества продолжался 400 лет и в наше время завершается. Если не уничтожить всю промышленную систему, если не вернуть весь способ производства к доиндустриальному уровню, человек останется индивидом, который полностью выделился из окружающего мира. Мы видели, что человек не выдерживает этой негативной свободы, что он пытается бежать от нее в новую зависимость, которая должна заменить ему утраченные первичные узы. Но эта новая зависимость не обеспечивает подлинного единства с миром; человек платит за новую уверенность отказом от целостности своего «я». Между ним и новыми авторитетами остается непреодолимый разрыв; они ограничивают и калечат его жизнь, хотя на уровне сознания он может быть искренне уверен, что подчиняется им совершенно добровольно. Однако он живет в таком мире, который не только превратил его в «атом», но и предоставил ему

все возможности, чтобы стать независимой личностью. Современная промышленная система способна не только создать каждому человеку обеспеченное существование, но и дать ему материальную базу для полного проявления интеллектуальных, чувственных и эмоциональных возможностей каждого, в то же время значительно сократив его рабочее время на производстве.

Функцию авторитарной идеологии и практики можно сравнить с функцией невротических симптомов. Эти симптомы происходят из невыносимых психологических условий и в то же время предлагают какое-то решение, делающее жизнь терпимой. Но они не дают решения, ведущего к счастью и развитию личности. Они не изменяют условий, приводящих к невротическому решению. Одиночество и бессилие индивида, его стремление реализовать возникшие в нем возможности, объективный факт возрастаания производственной мощи современной промышленности — все это динамические факторы, составляющие основу растущего стремления к свободе и счастью. Бегство в симбиотическую зависимость может на какое-то время приглушить страдание, но не может его устраниć. История человечества — это история растущей индустриализации и вместе с тем история растущей свободы. Стремление к свободе не метафизическая сила, хотя законами природы его тоже не объяснить; оно является неизбежным результатом процессов индивидуализации и развития культуры. Авторитарные системы не могут ликвидировать основные условия, порождающие стремление к свободе; точно так же они не могут искоренить и стремление к свободе, вытекающее из этих условий.

# **Анатомия человеческой деструктивности**

*Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Науч. ред. П.С. Гуревич, С.Я. Левит; Пер. с англ. Э.М. Телятникова. М.: АСТ-ЛТД, 1998.*

## **Часть третья. Различные типы агрессии и деструктивности и их предпосылки**

### **IX. Доброта и агрессия**

#### **Предварительные замечания**

<...> Основная идея, развернутая в этой главе, сводится к тому, что объяснение жестокости и деструктивности человека следует искать не в унаследованном от животного разрушительном инстинкте, а в тех факторах, которые отличают человека от его животных предков. Главная проблема состоит в том, чтобы выяснить, *насколько специфические условия существования человека ответственны за возникновение у него жажды мучить и убивать, а также от чего зависит характер и интенсивность удовольствия от этого.*

Даже в форме защитной реакции агрессивность людей встречается значительно чаще, чем у животных. Поэтому вначале мы рассмотрим именно эту форму агрессивности в собственно человеческих вариантах ее проявления.

Если мы условимся обозначать словом «агрессия» все те действия, которые причиняют (или намерены причинить) ущерб другому человеку, животному или неживому объекту, то сразу надо осознать, что под эту категорию подпадают нередко весьма разнообразные типы реакций и импульсов; поэтому необходимо все же строго различать агрессию *биологически адаптивную, способствующую поддержанию жизни, доброту, от злочестивной агрессии, не связанной с сохранением жизни.*

На это различие мы уже обращали внимание, когда говорили о нейрофизиологических основаниях агрессивности. Короче гово-

ря, биологически адаптивная агрессия — это реакция на угрозу витальным интересам индивида; она заложена в филогенезе; она свойственна как животным, так и людям; она носит взрывной характер и возникает спонтанно как реакция на угрозу; а следствие ее — устранение либо самой угрозы, либо ее причины.

Биологически неадаптивная, злокачественная агрессивность (т.е. деструктивность и жестокость) вовсе не является защитой от нападения или угрозы; она не заложена в филогенезе; она является спецификой только человека; она приносит биологический вред и социальное разрушение. Главные ее проявления — убийство и жестокие истязания — не имеют никакой иной цели, кроме получения удовольствия. Причем эти действия наносят вред не только жертве, но и самому агрессору. В основе злокачественной агрессивности не инстинкт, а некий человеческий потенциал, уходящий корнями в условия самого существования человека.

Разграничение между биологически адаптивной и биологически неадаптивной формой агрессии поможет нам устраниТЬ путаницу в толковании понятия «агрессия». Дело в том, что те, кто выводят человеческую агрессивность из самой родовой сущности человека, вынуждают своих оппонентов, которые не хотят совсем расстаться с надеждой на мирную жизнь, приуменьшать масштабы человеческой жестокости. И эти адвокаты-миротворцы нередко высказывают излишне оптимистические прогнозы развития человечества. Если же разделить агрессию на оборонительную и злокачественную, то такая необходимость отпадает. Тогда предполагается, что злокачественная доля агрессии не является врожденной, а следовательно, она не может считаться неискоренимой. В то же время допускается, что злокачественная агрессивность представляет собой некий человеческий потенциал, более значимый, чем одна из возможных моделей поведения, которой можно по желанию обучиться и от которой можно легко освободиться, приняв другую модель.

### **Псевдоагрессия**

Под этим понятием я понимаю действия, в результате которых может быть нанесен ущерб, но которым не предшествовали злые намерения.

**Непреднамеренная агрессия.** Яркий пример псевдоагрессии — случайное ранение человека. Классический пример — это проверка револьвера и непроизвольный выстрел, задевающий находящегося поблизости человека. Психоанализ дает таким несчастным случаям несколько усложненное толкование, используя понятие неосознанной мотивации, так что возникает вопрос: не является ли любой внешне несчастный случай на деле результатом неосознанной мотивации агрессора? Такой ход рассуждений должен был бы снизить число случаев непреднамеренных агрессивных действий. Однако такой подход был бы догматическим упрощением ситуации.

**Игровая агрессия.** Игровая агрессия необходима в учебном тренинге на мастерство, ловкость и быстроту реакций. Она не имеет никакой разрушительной цели и никаких отрицательных мотиваций (гнев, ненависть). Фехтование, стрельба из лука или сражение на мечах развились из потребности поразить врага, но сегодня они полностью утратили эту свою функцию и превратились в виды спорта. Например, сражение на мечах в дзэн-буддизме доведено до подлинного искусства, которое требует огромной ловкости, полного владения своим телом, а также полной концентрации. Все эти качества необходимы еще в одном искусстве, которое внешне не имеет ничего общего с боевым, а именно в церемонии чаепития. Мастер дзэн в сражении на мечах не испытывает ненависти и желания убить или ранить. Он просто точно выполняет свои движения, и если противник его оказывается убит, то это лишь оттого, что он «неудачно выбрал место»<sup>1</sup>.

**Агрессия как самоутверждение.** <...> В первоначальном значении слова «быть агрессивным» означали нечто вроде «двигаться в направлении цели без промедления, без страха и сомнения».

Концепция агрессии как самоутверждения находит подтверждение в наблюдениях за связью между воздействием мужских гормонов и агрессивным поведением. Во многих экспериментах было доказано, что мужские гормоны нередко вызывают агрессивность. При этом следует учитывать, что главное различие между мужчиной и женщиной заключается в их разных функциях во время полового акта. Анатомические и физиологические особенно-

<sup>1</sup> Из личной беседы с ныне покойным д-ром Д. Т. Судзуки.

сти мужчины обусловливают его активность и способность к вторжению без промедления и без страха, даже если женщина оказывает сопротивление. Поскольку сексуальная способность мужской особи имеет важное значение для продолжения жизни рода, неудивительно, что природа снарядила самца особенно высоким потенциалом агрессивности.

<...> Степень развитости у каждого конкретного человека «агрессии самоутверждения» проявляется в определенных невротических симптомах, а также играет огромную роль в структуре личности в целом. Робкий, закомплексованный человек страдает от недостатка наступательной активности точно так же, как невротик. И первая задача при лечении такого человека состоит в том, чтобы помочь ему осознать свой комплекс, а затем дойти до его причин, т.е. прежде всего обнаружить, какие факторы в самой личности и в ее социальном окружении питают этот комплекс, усиливают его.

Вероятно, главным фактором, снижающим в индивиде «агрессию самоутверждения», является авторитарная атмосфера в семье и обществе, где потребность в самоутверждении отождествляется с грехом непослушания и бунтарством. Любой абсолютный авторитет воспринимает попытку другого индивида к реализации собственных целей как смертный грех, ибо это угрожает его авторитарности. И потому людям подчиненным внушается мысль, что авторитарная власть представляет интересы народа, преследует те же самые цели, к которым стремятся «простые люди». И потому послушание — это якобы самый лучший шанс к самореализации.

### Оборонительная агрессия

**Различие между человеком и животным.** <...> Оборонительная агрессия является фактором биологической адаптации. <...> Мозг животного запрограммирован филогенетически таким образом, чтобы мобилизовать все наступательные и оборонительные импульсы, если возникает угроза витальным интересам животного. <...> Цель оборонительной агрессии состоит не в разрушении, а в сохранении жизни. Если эта цель достигается, то исчезает и агрессивность животного со всеми ее эмоциональными эквивалентами. Так же филогенетически запрограммирован и че-

ловек; на угрозу его витальным интересам он реагирует либо атакой, либо бегством. Хотя эта врожденная тенденция у человека выражена менее ярко, чем у животных, все же многие факты убеждают, что у человека тоже есть тенденция к оборонительной агрессии. Она проявляется, когда возникает угроза жизни, здоровью, свободе или собственности (это последнее, когда он живет в обществе, где частная собственность является значимой ценностью). Конечно, агрессивная реакция может быть обусловлена моральными и религиозными убеждениями, воспитанием и т.д.; однако на практике мы ее встречаем у большинства индивидов и даже у целых групп. Вероятно, оборонительной агрессии можно объяснить большую часть воинственных проявлений человека.

<...> Нейронное обеспечение оборонительной агрессии и у животного, и у человека одинаково. Однако это утверждение истинно только в узком смысле. Ибо зоны, связанные с *агрессией*, являются частью целостной системы головного мозга, а у человека эта система с большими полушариями и огромным количеством нервных связей существенно отличается от мозга животного.

Но даже если нейрофизиологические основы оборонительной агрессии у животного и у человека полностью не совпадают, все же у них достаточно много общего, чтобы утверждать, что одно и то же *нейрофизиологическое устройство у человека вызывает более сильную агрессию, чем у животного*. Причина такого явления заключается в специфических условиях человеческого существования. При этом речь идет, главным образом, о следующем:

1. Животное воспринимает как угрозу только явную опасность, существующую в данный момент, и, конечно, его врожденные инстинкты, а также генетическая память и индивидуальный опыт способствуют тому, что животное часто более остро ощущает опасность, чем человек.

Однако человек, обладающий даром предвидения и фантазией, реагирует не только на сиюминутную угрозу, но и на возможную опасность в будущем, на свое представление о вероятности угрозы. <...> Таким образом, механизм оборонительной агрессии у человека мобилизуется не только тогда, когда он чувствует непосредственную угрозу, но и тогда, когда явной угрозы нет. То есть чаще всего человек выдает агрессивную реакцию на свой собственный прогноз.

2. Человек обладает не только способностью предвидеть/геологическую опасность в будущем, но он еще позволяет себя уговорить, допускает, чтобы им манипулировали, руководили, убеждали. Он готов увидеть опасность там, где ее в действительности нет. Так начиналось большинство современных войн, они были подготовлены именно пропагандистским нагнетанием угрозы, лидеры убеждали население в том, что ему угрожает опасность нападения и уничтожения, и так воспитывалась ненависть к другим народам, от которых якобы исходит угроза. <...> Только у человека можно вызвать оборонительную агрессию методом «промывания мозгов». Чтобы внушить человеку, что ему грозит опасность, нужно прежде всего такое средство, как язык; без языка подобное внушение чаще всего невозможно. <...>

3. Дополнительное усиление оборонительной агрессии у человека (в сравнении с животным) обусловлено спецификой человеческого существования. Человек, как и зверь, защищается, когда что-либо угрожает его витальным интересам. *Однако сфера витальных интересов у человека значительно шире, чему зверя.* Человеку для выживания необходимы не только физические, но и психические условия. <...> Самый первый витальный интерес заключается в сохранении своей системы координат, ценностной ориентации. От нее зависит и способность к действию, и в конечном счете — осознание себя как личности. Если человек обнаруживает идеи, которые ставят под сомнение его собственные ценностные ориентации, он прореагирует на эти идеи, он воспримет их как угрозу своим жизненно важным интересам. Он отвергнет эти идеи и притом попытается дать этому рациональное толкование, чтобы объяснить свое неприятие этих идей. <...>

**Агрессивность и свобода.** Среди разнообразных витальных интересов человека, которые подвергаются опасности, есть одна сфера, которую можно считать самой главной, — это сфера свободы личности и общества. Вопреки расхожему мнению, что потребность в свободе является достоянием культуры и формируется в процессе воспитания, у нас имеется обширный материал, свидетельствующий, что потребность в свободе является биологической реакцией человеческого организма.

<...> Свобода является для человека жизненно важным биологическим фактором, который обусловливает беспрепятственное

развитие человеческого организма, и потому опасность лишиться свободы вызывает такую же точно оборонительную агрессию, какую вызывает любая угроза витальным интересам индивида. <...>

**Агрессия и конформизм.** К конформистской агрессии относятся различные агрессивные действия, которые обусловлены не разрушительными устремлениями нападающего, а тем, что ему предписано действовать именно так, и он сам считает своим долгом подчиняться приказу. Во всех иерархических социальных системах подчинение и послушание является, возможно, самой укоренившейся чертой характера. Послушание здесь автоматически отождествляется с добродетелью, а непослушание — с грехом. Непослушание — самый страшный первородный грех. Авраам был готов покорно принести в жертву своего единственного сына Исаака. Это было на все времена разительным примером силы веры и послушания. Солдат, который убивает и калечит других людей, пилот-бомбардировщик, который уничтожает в один миг тысячи человеческих жизней, — вовсе не обязательно ими руководят деструктивность и жестокость; главным их мотивом (импульсом) является привычка подчиняться, не задавая вопросов.

Конформистская агрессия имеет настолько широкое распространение, что она заслуживает серьезного анализа. От поведения парня из молодежной банды до солдата регулярной армии — многие разрушительные действия совершаются исключительно из чувства послушания и нежелания оказаться трусом в глазах своего окружения. Таким образом, в основе этого типа агрессивности лежит отнюдь не страсть к разрушению, которую нередко ошибочно объясняют врожденными агрессивными импульсами. И потому конформистскую агрессию можно вообще квалифицировать как псевдоаггрессию. Я этого не делаю только потому, что послушание, связанное с потребностью в приспособлении, нередко вызывает к жизни дополнительные агрессивные импульсы, которые при других обстоятельствах и вовсе бы не проявились. Кроме того, импульс к неподчинению или нежелание приспосабливаться для многих представляют внутреннюю опасность, от которой они защищаются тем, что совершают требуемые от них агрессивные действия.

**Инструментальная агрессия.** Другой вид биологического приспособления составляет инструментальная агрессия, которая преследует определенную цель: обеспечить (достать) то, что *необ-*

*ходимо или желательно. Разрушение само по себе не является целью, оно лишь вспомогательное средство для достижения подлинной цели. В этом смысле данный вид агрессии похож на оборонительную, но в других важных аспектах они значительно отличаются друг от друга.*

<...> При анализе феномена инструментальной агрессии сложность состоит в двусмысленности понятий «необходимое» и «желательное».

«Необходимое», пожалуй, следует определить как безусловную физиологическую потребность, например, в утолении голода. Когда человек совершает кражу, потому что у него нет элементарного минимума средств, чтобы прокормить себя и свою семью, такую агрессию можно квалифицировать только как действия, имеющие физиологическую мотивацию. Так же следует оценивать и поведение первобытного племени, которое перед угрозой голода нападает на другое, более обеспеченное племя. Но сегодня такие однозначные примеры необходимости встречаются сравнительно редко. Гораздо чаще мы имеем дело с более сложными случаями. Лидеры разных народов считают, что экономическое развитие страны понесет серьезный ущерб, если не будет завоевана территория с полезными ископаемыми или если они не победят другой народ, который является их экономическим конкурентом. И хотя чаще всего в таких случаях создается идеологическое прикрытие для простых стремлений к усилению собственной власти или удовлетворению личных амбиций и тщеславия лидеров, все-таки бывают и такие войны, которые в самом деле обусловлены исторической необходимостью.

А как определить категорию «желательное»? В узком смысле слова можно было бы сказать: «Желательно то, что необходимо». В таком случае «желательное» соответствует объективной ситуации. Но чаще под «желательным» понимается «желаемое». И если мы возьмем слово в этом смысле, то проблема инструментальной агрессии приобретает другой аспект, и притом явно важнейший, для понимания мотивации агрессии. По правде говоря, люди хотят иметь не только то, что нужно им для выживания, и не только то, что составляет материальную основу достойной человека жизни. Большинство людей нашего культурного ареала (и проживающие в сходных исторических условиях) отличаются *алчностью*: накопительством, неумеренностью в пище и питье, необуздан-

ностью в сексе, жаждой власти и славы и т.д. При этом обычно не все, а одна из перечисленных сфер становится предметом чьей-то страсти. Но у таких людей есть нечто общее: это то, что они ненасытны и потому вечно недовольны. Жадность — самая сильная из всех неинстинктивных человеческих страстей. В этом случае явно идет речь о симптоме психической патологии, о дисфункции, связанной с постоянным ощущением пустоты и отсутствием внутреннего стержня в структуре личности. Жадность — это патологическое проявление неудачного развития личности и одновременно один из главных грехов как с точки зрения буддизма, так и с позиций иудейской и христианской этики.

<...> В нашей культуре жадность значительно усиливается теми мероприятиями, которые призваны содействовать росту потребления. Разумеется, жадный человек вовсе не обязательно должен быть агрессивным при условии, что у него достаточно денег, чтобы купить то, что ему хочется. Но алчущий, у которого нет достаточных средств для удовлетворения своих желаний, становится нападающим.

**О причинах войн.** Важнейшим случаем инструментальной агрессии является *война...* Стало модно объяснять причины войн деструктивным инстинктом человека, на этой позиции стоят инстинктивисты и психоаналитики.

<...> Утверждение, что причины войн следует искать в человеческой агрессивности, не только не соответствует действительности, но и является вредным. Оно переносит внимание с истинных причин на иллюзорные и тем самым уменьшает шансы предотвращения войн. Очень важным представляется мне, что тезис о врожденной склонности к ведению войн опровергается не только анналами истории, но еще и таким феноменом, как войны первобытных народов. Мы уже обращали внимание на тот факт, что первобытные охотники и собиратели вовсе не отличались воинственностью, кровожадностью или разрушительностью как таковой. Мы видели также, что по мере развития цивилизации возросло не только число захватнических войн, но и их жестокость. Если бы причина войн коренилась во врожденных деструктивных импульсах, то все было бы как раз наоборот. Гуманистические тенденции XVIII—XX вв. способствовали снижению уровня жестокости.

сти, что было закреплено в международных соглашениях, которые имели силу вплоть до Первой мировой войны.

С позиций прогресса, казалось бы, цивилизованный человек должен быть менее агрессивным, чем первобытный; и тот факт, что в разных регионах мира продолжают вспыхивать войны, учёные упорно пытались объяснить агрессивными инстинктами человека, который не поддается благотворному влиянию цивилизации. На самом деле такие объяснения ограничивают проблему деструктивности природой человека и тем самым путают историю с биологией.

<,,> Важный фактор, который способствует развязыванию войны, — это глубоко сидящая вера, почтение и страх перед авторитетом. Солдатам испокон веков внушали, что их моральным и религиозным долгом является беспрекословное подчинение командиру. Понадобились четыре страшных года в окопах, чтобы пришло осознание того, что командиры просто используют их как пушечное мясо; тогда идеология абсолютного послушания рухнула, значительная часть армии и подавляющее большинство населения перестали беспрекословно подчиняться и начали роптать.

Существуют и другие, менее значительные эмоциональные мотивы, делающие возможной войну и при этом не имеющие ничего общего с агрессивностью. Война — волнующее и драматическое событие, несмотря на сопряженный с нею смертельный риск, а также физические и моральные страдания. В свете того, что жизнь среднего человека скучна, однообразна и лишена каких бы то ни было приключений, становится понятнее его готовность идти на войну; ее можно расценить как желание покончить с рутиной обыденного существования и поискать приключений.

Война несет с собой серьезную переоценку всех Ценностей. Она будоражит такие глубинные аспекты человеческой личности, как альтруизм, чувство солидарности и другие чувства, которые в мирное время уступают место эгоизму и соперничеству современного человека. Классовые различия почти полностью и немедленно исчезают. На войне человек снова становится человеком, у него есть шанс отличиться, и его социальный статус гражданина не предоставляет ему привилегий.

<,,> Следует отметить, что мировые войны нашего времени, так же как все малые и большие войны прошлых эпох, были обусловлены не накопившейся энергией биологической агрессивно-

сти, а инструментальной агрессией политических и военных элитарных групп. Это подтверждается данными о частоте войн — от первобытных до высокоразвитых культур. Чем ниже уровень цивилизации, тем реже войны. О той же самой тенденции говорит и тот факт, что с развитием технической цивилизации число и интенсивность войн значительно возросли: самое низкое их число у примитивных племен без постоянного лидера, а самое высокое — у мощных держав с сильной правительственной властью. Ниже мы приводим таблицу числа сражений, которые провели важнейшие европейские державы в каждом веке, начиная с 1480 г. (по материалам Райта). Таблица также подтверждает вышеназванную тенденцию.

Период	Число сражений
1480-1499	9
1500-1599	87
1600-1699	239
1700-1799	781
1800-1899	651
1900-1940	892

**Условия снижения оборонительной агрессии.** <...> Поскольку оборонительная агрессия — это генетически запрограммированная реакция на угрозу витальным интересам индивида, то изменить ее биологическую основу невозможно, даже если ее поставить под контроль и модифицировать (как это делается с некоторыми влечениями, имеющими основание в других инстинктах). Поэтому главным условием снижения оборонительной агрессии является уменьшение числа факторов, реально провоцирующих эту агрессию.

<...> Главное условие состоит в том, чтобы устранить из жизни взаимные угрозы — как индивидов, так и групп. Это зависит от материальных условий жизни: они должны обеспечивать людям достойные условия бытия и исключать (или делать непривлекательным) стремление к господству одной группы над другими. Данная предпосылка может быть в ближайшем обозримом будущем реализована путем замены нашей системы производства —

распределения — потребления на более совершенную. Но мое утверждение вовсе не означает, что это будет сделано или что это легко сделать. На самом деле такая задача настолько сложна, что самые лучшие намерения в этом направлении разбиваются о стену преград. И люди, высказывавшиеся весьма решительно, отступают перед трудностями и предпочитают надеяться, что катастрофу можно предотвратить, произнося ритуальные хвалы прогрессу.

Создание системы, которая будет гарантировать удовлетворение основных потребностей населения, предполагает исчезновение господствующих классов. Человек не может больше жить в «условиях зоопарка», т.е. ему должна быть снова обеспечена полная свобода, а господство и эксплуатация в любых видах и формах должны исчезнуть.

Утверждение о том, что человек не может жить без контролирующих руководителей, — чистый миф, опровергнутый всеми социальными системами, которые отлично функционируют в условиях отсутствия иерархии. Подобная перемена, конечно, приведет к радикальным социальным и политическим изменениям, следствием которых должны стать преобразования во всех человеческих отношениях, включая такие сферы, как семья, религия, воспитание, труд, досуг и т.д.

Поскольку оборонительная агрессия — это реакция не столько на реальную, сколько на воображаемую угрозу, раздуваемую пропагандистским «промыванием мозгов» и массовым внушением, серьезные социальные преобразования должны охватить и эту сферу и устраниить подобный способ психологического насилия. А поскольку внушаемость масс покоится на бесправии (беспомощности) индивида и его почтении к правителям, то предложенные социальные и политические перемены, ведущие к исчезновению подобных авторитетов, сделают возможным формирование независимого критического мышления у индивидов и групп.

<...> Должен быть осуществлен переход к другой системе координат: место таких ценностей, как «власть — собственность — контроль», должны занять координаты «рост — жизнь». Принцип *иметь — копить* должен быть заменен принципом *быть и делиться* с другими.

## **XI. Злокачественная агрессия: жестокость и деструктивность**

### **Кажущаяся деструктивность**

<...> От деструктивности следует отличать некоторые известные с давних пор эмоциональные состояния, которые современному исследователю нередко кажутся доказательством прирожденной деструктивности человека. Серьезный анализ показывает, что они хотя и приводят к деструктивным действиям, но не обусловлены страстью к разрушению.

Примером такого эмоционального состояния может быть желание, обозначаемое как «ожажда крови». Практически пролить кровь человека — означает убить его; поэтому выражения «убивать» и «проливать кровь» употребляются в литературе как синонимы. Возникает вопрос: может быть, в древности существовали какие-то ритуалы, связанные с проливанием крови, а не с жаждой убивать.

На глубинном, архаическом уровне переживания кровь ассоциируется с каким-то «особым соком». В общем виде понятие «кровь» приравнивается к понятиям «жизнь» и «жизненная сила». Кроме того, кровь издавна считается одной из трех основных субстанций живого тела, в то время как остальные две субстанции составляют молоко и семя. Семя — это выражение мужской силы, молоко — символ женственности, материнства и созидания. Во многих культурах и ритуалах молоко и семя считались священными. В крови разница между мужским и женским началом стирается. В глубиннейших слоях переживания человек каким-то магическим образом захватывается самой жизненной силой, если он проливает кровь.

Применение крови в религиозных целях хорошо известно. Священники храма в Иерусалиме, совершая богослужение, разбрызгивали кровь убитых животных. Жрецы ацтеков приносили в жертву богам еще трепещущие сердца своих жертв. Во многих ритуальных обрядах братские узы символически скреплялись кровью.

<...> Современный человек связывает кровопролитие только с деструктивностью. С точки зрения «реализма» это так и есть. Но если взять не сам по себе акт кровопролития, а проследить его зна-

чение в глубинных пластах человеческой психики, то можно прийти к совершенно иным ассоциациям: пролив кровь (свою или чужую), человек соприкасается с энергией жизни.

<...> Я только хотел предостеречь читателя от того, чтобы любое разрушительное поведение слишком поспешно объявлять следствием врожденной деструктивности, вместо того чтобы выяснить для себя, как часто за таким поведением стоят религиозные и другие вовсе не разрушительные мотивы. Ибо в противном случае стирается грань между ритуальным кровопролитием и настоящей жестокостью и не получает должной оценки подлинная деструктивность, к анализу которой мы сейчас переходим.

### Спонтанные формы

Деструктивность встречается в двух различных формах: спонтанной и связанной со структурой личности. Под первой формой подразумевается проявление дремлющих (не обязательно вытесняемых) деструктивных импульсов, которые активизируются при чрезвычайных обстоятельствах, в отличие от деструктивных черт характера, которые не исчезают и не возникают, а присущи конкретному индивиду в скрытой или явной форме всегда.

**Деструктивность отмщения.** <...> Агрессивность из мести — это ответная реакция индивида на несправедливость, которая принесла страдания ему или кому-либо из членов его группы. Такая реакция отличается от обычной оборонительной агрессии в двух аспектах.

Во-первых, она возникает уже после того, как причинен вред, и потому о защите *от грозящей опасности* уже говорить поздно. Во-вторых, она отличается значительно большей жестокостью и часто связана с половыми извращениями. Не случайно в языке бытует выражение «ожажда мести». Вряд ли нужно объяснять, насколько широка сфера распространения мести (как у отдельных лиц, так и у групп).

<...> Почему мстительность является такой глубоко укоренившейся и интенсивной страстью? Попробуем поразмышлять. Может быть, в мести в какой-то мере замешаны элементы магического или ритуального характера? Если уничтожают того, кто совер-

шил злодеяние, то этот поступок как бы оказывается вытеснен магическим способом в результате расплаты. Это и сегодня еще находит свой отзвук в языке.

«Преступник поплатился за свою вину». По крайней мере теоретически после отбытия наказания преступник равен тому, кто никогда не совершал преступления. Месть можно считать магическим исправлением зла. Но даже если это так, то возникает вопрос, почему так сильно это стремление к искуплению, к благу, к доброму? Может быть, у человека есть элементарное чувство справедливости, исконное ощущение экзистенциального равенства всех людей? Ведь каждого из нас в муках родила мать, каждый когда-то был беспомощным ребенком, и все мы смертны. И хотя человек порой не может противиться злу и страдает, но в своей жажде мести он пытается вытеснить это зло, избавиться от него, забыть, что ему когда-то был причинен вред. (По-видимому, такого же рода корни имеет и зависть. Каин не мог перенести, что он был отвергнут, в то время как его брат был принят. Все произошло само собой, он был не в состоянии что-либо изменить. И эта несправедливость вызвала в нем такую зависть, что он не нашел другого способа расплаты, как убийство Авеля.) Однако для мести должны существовать еще и другие причины. По всей видимости, человек тогда берется вершить правосудие, когда он теряет веру... В своей жажде мести он больше не нуждается в авторитетах, он «высший судия», и, совершая акт мести, он сам себя чувствует и ангелом и Богом... это его звездный час.

#### Деструктивный характер: садизм

<...> Нам известны две распространенные точки зрения на сущность садизма. Первая нашла выражение в понятии *алголагнии* (от *algos* — «боль» и *lagneia* — «желание»). Автором ее считается Шренк-Нотцинг (начало XIX в.). Он делит алголагнию на два типа: активную (садизм) и пассивную (мазохизм). По этой классификации сущность садизма заключается в желании причинить боль вне зависимости от наличия или отсутствия сексуальных мотивов.

Другой подход усматривает в садизме прежде всего сексуальный феномен во фрейдистском смысле, первородное влечение либидо (как Фрейд его понимал еще на первой стадии своего на-

учного развития). Согласно этому взгляду, даже те садистские желания, которые внешне не связаны с сексуальностью, все равно имеют сексуальную мотивацию, только на бессознательном уровне.

<...> Садизм (и мазохизм) как сексуальные извращения представляют собой только малую долю той огромной сферы, где эти явления никак не связаны сексом. Несексуальное садистское поведение проявляется в том, чтобы найти беспомощное и беззащитное существо (человека или животное) и доставить ему физические страдания вплоть до лишения его жизни. Военнопленные, рабы, побежденные враги, дети, больные (особенно умалишенные), те, кто сидят в тюрьмах, беззащитные цветные, собаки — все они были предметом физического садизма, часто включая жесточайшие пытки. От жестоких зрелиц в Риме и до практики современных полицейских команд пытки всегда применялись под прикрытием осуществления религиозных или политических целей, иногда же — совершенно открыто ради увеселения толпы. Римский Колизей — это на самом деле один из величайших памятников человеческого садизма.

<...> Душевная жестокость, психический садизм, желание унизить другого человека и обидеть его распространены, пожалуй, еще больше, чем физический садизм. Данный вид садистских действий наименее рискованный, ведь это же совсем не то, что физическое насилие, это же «только» слова. С другой стороны, вызванные таким путем душевные страдания могут быть такими же или даже еще более сильными, чем физические. Мне не нужно приводить примеров такого садизма. Их — тьма в человеческих отношениях. Начальник — подчиненный, родители — дети, учитель — ученики и т.д. и т.п. Иными словами, он встречается во всех тех ситуациях, где есть человек, который не способен защитить себя от садиста. (Если слаб и беспомощен учитель, то ученики часто становятся садистами.) Психический садизм имеет много способов маскировки: вроде бы безобидный вопрос, улыбка, намек... мало ли чем можно привести человека в замешательство. Кто не знает таких мастеров-умельцев, которые всегда находят точное слово или точный жест, чтобы кого угодно привести в смятение или унизить. Разумеется, особого эффекта достигает садист, если оскорблениe совершается в присутствии других людей.

**Сущность садизма.** <...> Сердцевину садизма, которая присуща всем его проявлениям, составляет страсть, или жажда власти, абсолютной и неограниченной власти над живым существом, будь то животное, ребенок мужчина или женщина. Заставить кого-либо испытать боль или унижение, когда этот кто-то не имеет возможности защищаться, — это проявление абсолютного господства (одно из проявлений, хотя и не единственное). Тот, кто владеет каким-либо живым существом, превращает его в свою вещь, свое имущество, а сам становится его господином, повелителем, его Богом. Иногда власть над слабым может быть направлена на пользу слабому существу, и в этом случае можно говорить о «благом» садизме, например в случаях, когда кто-то держит рядом слабоумного «для его же собственного блага» и, действительно, во многих отношениях поддерживает его (рабство — особый случай). Но обычно садизм — это злоказнечное образование. Абсолютное обладание живым человеком не дает ему нормально развиваться, делает из него калеку, инвалида, душит его личность. Такое господство может проявляться в многообразных формах и степенях.

<...> Садизм — один из возможных ответов на вопрос, как стать человеком (если нет других способов самореализации). Ощущение абсолютной власти над другим существом, чувство своего всемогущества по отношению к этому существу создает иллюзию преодоления любых экзистенциальных преград (пограничных ситуаций), особенно если в реальной жизни у человека нет радости и творчества. По своей сущности садизм не имеет практической цели: он является не «тривиальным», а «смиренным». Он есть *превращение немощи в иллюзию всемогущества*. То есть это — религия духовных уродов.

Однако не надо думать, что любая ситуация, в которой индивид или группа облечены неограниченной властью над другими людьми, обязательно дает проявление садизма. По-видимому, большинство родителей, тюремных сторожей, учителей и чиновников — все-таки не садисты. По самым различным причинам даже при благоприятных для садизма внешних условиях сама структура личности многих людей препятствует развитию садизма. Человека с жизнеутверждающим характером нелегко совратить властью. Однако было бы опасным упрощением, если бы мы всех людей разделили только на две группы: садистские дьяволы и несадистские святые. Все дело в *интенсивности* садистских наклонностей в

структуре характера каждого индивида. Есть много людей, в характере которых можно найти садистские элементы, но которые в результате сильных жизнеутверждающих тенденций остаются уравновешенными; таких людей нельзя причислять к садистско-му типу. Нередко внутренний конфликт между обеими ориентациями приводит к особенно острому неприятию садизма, к формированию «аллергической» установки против любых видов унижения и насилия. (Однако остаточные элементы садистских наклонностей могут просматриваться в незначительных, маргинальных формах поведения, которые настолько незначительны, что не бросаются в глаза.) Существуют и другие типы садистского характера. Например, люди, у которых садистские наклонности так или иначе уравновешиваются противоположными влечениями; они, быть может, и получают определенное удовольствие от власти над слабым существом, но при этом не станут принимать участия в настоящей пытке, а если окажутся в такой ситуации, то она не доставит им радости (за исключением, быть может, ситуации массового психоза). Это можно доказать на примере гитлеровского режима и массовых акций уничтожения.

<...> Садистские черты характера никогда нельзя понять, если рассматривать их изолированно от личности. Они образуют часть синдрома, который следует понимать как целое. Для садистского характера все живое должно быть под контролем. Живые существа становятся вещами. Или, вернее говоря, живые существа превращаются в живущие, дрожащие, пульсирующие объекты обладания. Их реакции навязываются им теми, кто ими управляет. Садист хочет стать хозяином жизни, и поэтому для него важно, чтобы его жертва осталась живой. Как раз это отличает его от некрофильно-деструктивных людей. Эти стремятся уничтожить свою жертву, растоптать саму жизнь, садист же стремится испытать чувство своего превосходства над жизнью, которая зависит от него.

Другая черта характера садиста состоит в том, что для него стимулом бывает всегда только слабое существо и никогда — сильное. Например, садист не получит удовольствия от того, что в бою с сильным противником ранит «врага» ибо данная ситуация не даст ему ощущения господства над врагом. Для садистского характера есть только одна «пламенная страсть» и одно качество, достойное восхищения, — власть. Он боготворит могущественного и подчи-

няется ему, и в то же время он презирает слабого, не умеющего защищаться, и требует от него абсолютного подчинения.

Садистский характер боится всего того, что ненадежно и не-предсказуемо, что сулит неожиданности, которые потребуют от него нестандартных решений и действий. И потому он боится самой жизни. Жизнь пугает его потому, что она по сути своей не-предсказуема... Она хорошо устроена, но ее сложно планировать, в жизни ясно только одно: что все люди смертны. Любовь также непредсказуема. Быть любимым предполагает возможность любить: любить себя самого, любить другого, пытаться вызвать у другого чувство любви и т.д. При слове «любовь» всегда подразумевается риск: опасность быть отвергнутым, просчитаться... Поэтому садист способен «любить» только при условии своего господства над другим человеком, т.е. зная свою власть над предметом своей «любви». Садистский характер всегда связан с ксенофобией и неофобией — все чужое, новое представляет некоторый интерес, но в то же время вызывает страх, подозрительность и отрицание, ибо требует неординарных решений, живых человеческих реакций.

Еще один важный элемент в синдроме садизма составляет готовность подчиняться и трусость. Это звучит как парадокс, когда говорят, что садист — легко подчиняющийся человек; однако данное явление с точки зрения диалектики вполне закономерно. Ведь человек становится садистом оттого, что чувствует себя импотентом, неспособным к жизни... Он пытается компенсировать этот недостаток тем, что приобретает огромную власть над людьми, и тем самым превращает Бога того жалкого червя, каковым он сам себя чувствует. Но даже садист, наделенный властью, страдает от своей человеческой импотенции. Он может убивать и мучить, но он остается несчастным, одиноким и полным страхов человеком, который испытывает потребность в том, чтобы подчиниться еще более мощной власти. Для тех, кто стоял на ступеньку ниже Гитлера, фюрер был высшей властью; для самого Гитлера высшей силой было пророчество и законы эволюции.

Потребность в подчинении уходит корнями в мазохизм. Взаимосвязь садизма и мазохизма очевидна, но с точки зрения бихевиоризма они являются противоположностями. В действительности же это два различных аспекта одной и той же основной ситуации: ощущение экзистенциальной и витальной импотенции. Как са-

диет, так и мазохист нуждаются в другом существе, которое может, так сказать, их «дополнить». Садист дополняет сам себя при помощи другого существа, мазохист сам себя делает дополнением другого существа. Оба ищут символических связей, так как каждый из них не имеет стержня внутри себя. Хотя садист вроде бы не зависит от своей жертвы, на самом деле она ему необходима; он в ней нуждается, но ощущает эту потребность в извращенной форме.

Из-за тесной связи между садизмом и мазохизмом будет правильнее говорить о садомазохистском характере, хотя ясно, что у каждого конкретного лица преобладающим является либо один, либо другой аспект. Садомазохистский характер можно еще назвать авторитарным, если перейти от психологической характеристики к политической, ибо, как Правило, авторитарные лидеры демонстрируют черты садомазохистского характера: притеснение подчиненных и подобострастие по отношению к вышестоящим.

<...> Садомазохистский характер в первом приближении соответствует *и бюрократической личности* (не столько в политическом, сколько в социальном смысле). В бюрократической системе каждый человек осуществляет контроль над своими подчиненными, а он, в свою очередь, контролируется своим начальником. Как садистские, так и мазохистские импульсы в такой системе оправдывают свои расходы. Бюрократическая личность презирает нижестоящих и в то же время восхищается и боится вышестоящих. Достаточно посмотреть на выражение лица такого бюрократа и послушать его голос, когда он критикует подчиненного за мимутное опоздание, чтобы понять, что он требует, чтобы подчиненный всем своим поведением показывал, что он во время работы «принадлежит» своему начальнику.

<...> Я употреблял в связи с садизмом слова «контроль», «господство», «власть», однако нужно отдавать себе отчет в неоднозначности этих понятий. Власть можно понимать как господство (т.е. власть над...) или же как свою силу (способность к...). Садист как раз стремится к власти над... ибо у него нет способности иначе реализовать себя, он не способен *быть*. Многие авторы упускают из виду многозначность этих терминов и допускают двусмысленное толкование. Они пытаются протащить похвалу «господству», отождествляя его с могуществом индивида, со способностью к активному действию.

**Условия, вызывающие садизм.** <...> Вопрос о том, какие факторы приводят к развитию садизма, слишком сложен, чтобы можно было одной книгой дать на него исчерпывающий ответ. Важно с самого начала уяснить следующее: отношения между личностью и окружающим ее миром вовсе не простые и не однозначные. Это связано с тем, что индивидуальный характер определяется индивидуальными факторами: задатками и способностями, обстановкой в семье, а также целым рядом чрезвычайных событий в жизни индивида. Факторы окружающей среды намного сложнее, чем предполагают обычно, и они также играют огромную роль в формировании личности. Как мы уже говорили, общество — чрезвычайно сложная система. Здесь и классы, и сословия, старые и новые буржуа, новый средний класс, высшие классы (распадающиеся элиты). Проблему урбанизации, принадлежности к той или иной религиозной или другой этнической группе (и многое другое) необходимо учитывать при изучении проблемы личности. Исходя из отдельно взятого изолированного фактора, невозможно понять ни личность, ни общество. Если пытаться выявить корреляцию между садизмом и социальной структурой, то сразу же станет ясно, что неизбежен подробный, эмпирический анализ всех факторов. Одновременно следует добавить, что власть, с помощью которой одна группа притесняет и эксплуатирует другую группу, часто формирует у эксплуатируемых садистские наклонности (хотя есть много индивидуальных исключений).

И потому, вероятно, садизм (за исключением особых случаев) может исчезнуть лишь тогда, когда будет устранена возможность господства одного класса над другим, одной группы над другой, относящейся к расовому, религиозному или сексуальному меньшинству. Если не считать доисторического периода (и нескольких мелких социальных систем), то можно утверждать, что мир еще не знает такого состояния. И все же надо сказать, что создание правового порядка, опирающегося на закон и отвергающего произвол в отношении личности, — уже шаг вперед даже при том, что во многих частях мира, включая США, такое развитие идет не просто и периодически нарушается «во имя закона и порядка».

Общество, основанное на эксплуатации, предполагает и еще некоторые показатели. Например, оно имеет тенденцию ущемлять тех, кто находится внизу, ограничивать их независимость, целостность, критическое мышление и творческий потенциал.

Это не означает, что оно лишает своих граждан всевозможных удовольствий и развлечений, только чаще всего эти стимулы скорее тормозят, чем способствуют развитию личности. Так, римские императоры питали свой народ публичными зрелищами преимущественно кровавого толка. Современное общество демонстрирует подобные садистские развлечения с помощью средств массовой информации, вещающих о преступлениях, войнах и жестокостях.

<...> Что касается садизма в каждом отдельном случае, то он коррелирует со среднестатистическим социальным типом, включая индивидуальные отклонения в ту или другую сторону. Индивидуальные факторы, которые способствуют развитию садизма,— это все те обстоятельства, которые дают ребенку или взрослому ощущение пустоты и беспомощности (несадистский ребенок может стать садистским подростком или взрослым, если появятся новые обстоятельства). К таким обстоятельствам относится все, что вызывает страх, например «авторитарное» наказание. Я подразумеваю такой вид наказания, который не имеет строго фиксированной формы и не связан с тем или иным проступком, а произвольно выбирается по усмотрению власти имущего и в соответствии с его садистскими наклонностями. В зависимости от темперамента ребенка страх перед наказанием может стать доминирующим мотивом в его жизни, его чувство целостности может постепенно надломиться, а чувство собственного достоинства — рухнуть: если ребенок чувствует себя обманутым, то он теряет чувство самодостаточности и перестает быть «самим собой».

Другое обстоятельство, приводящее к утрате жизненных сил, может быть связано с ситуацией душевного обнищания. Если ребенок не получает положительных стимулов, если ничто не будит его, если он живет в безрадостной атмосфере черствости и душевой глухоты, то ребенок внутренне «замерзает». Ведь нет ничего, где бы он мог оставить свой след; нет никого, кто бы ему ответил на вопрос или хотя бы выслушал его. И тогда в его душе поселяется чувство отчаяния и полного бессилия. Такое чувство бессилия не обязательно должно привести к формированию садистского характера; дойдет ли и дело до этого или нет, зависит от многих других факторов. Это, однако, одна из главных причин, которая способствует развитию садизма как на индивидуальном, так и на общественном уровне.

Если индивидуальный характер отклоняется от общественно-го, то социальная группа имеет тенденцию усиливать те черты характера, которые ей соответствуют, и ослаблять нежелательные черты. Если, например, индивид садистского типа живет в группе, в которой большинство людей лишено этой черты, где садистское поведение осуждается, то это еще не значит, что садист-одиночка обязательно изменит свой характер. Однако он будет стараться действовать вопреки своему характеру; его садизм не исчезнет, но он из-за недостатка питания «засохнет».

<...> Для общества антисадистского толка личность одного садиста не представляет особой опасности. Его будут считать больным. Он никогда не будет популярен и вряд ли получит доступ к социально значимым позициям. Когда речь идет о причинах и корнях злокачественного садизма, конечно, нельзя ограничиваться только врожденными биологическими факторами, а нужно учитывать также психологическую атмосферу, от которой зависит не только возникновение социального садизма, но и судьба индивидуального, личностного садизма. Поэтому развитие индивидуума никогда нельзя понять в достаточной степени, если рассматривать только его генетические и семейные корни. Если мы не знаем социальный статус его и его семьи в рамках общественной системы и дух этой системы, то мы не сможем понять, почему некоторые черты характера такие глубинные и такие устойчивые и так глубоко укоренились.

## **XII. Злокачественная агрессия: некрофилия**

### **Традиционные представления**

<...> Понятие «некрофилия» (любовь к мертвому<sup>1</sup>) обычно распространяется на два типа явлений. Во-первых,

<sup>1</sup> Греческое слово *nekros* означает труп, нечто мертвое, неживое и жителей загробного мира. В латинском языке *peh*, *pecs* означает насильственную смерть или убийство. Слово *nekros* совершенно определенно относится не к смерти, а к мертвому, мертвичине и убиенному (смерть которого, очевидно, отличается от естественной кончины). Слова *умирать* и *смерть* имеют другое значение: они относятся не к трупу, а к процессу ухода из жизни. В греческом языке аналогичную роль играет слово *thanatos*, а в латинском — *mort* и *mori*. Английские слова *die* и *death* (так же как немецкие *Tod* и *tot*) восходят к индоевропейскому корню *dheu*, *dhou*. (Благодарю доктора Ивана Ильича за обширный материал по этимологии этих понятий, часть которого я здесь процитировал.)

имеется в виду сексуальная некрофилия ( страсть к совокуплению или иному сексуальному контакту с трупом). Во-вторых, речь может идти о феноменах несексуальной некрофилии, среди которых — желание находиться вблизи трупа, разглядывать его, прикасаться к нему и, наконец, специфическая страсть к расчленению мертвого тела.

Однако обычно это понятие не употребляется для обозначения глубинной подструктуройличности, *той страсти, которая коренится в самом характере* и является почвой для произрастания более явных и грубых проявлений некрофилии. Приведу несколько примеров некрофилии в традиционном смысле, что поможет нам в определении менее явных случаев *некрофильского характера*.

**Некрофильский характер<sup>1</sup>.** <...> Выражение «некрофильский» было употреблено первоначально не для обозначения черты характера, а какхарактеристикаизвращенныхдействий... Слово это произнес впервые испанский философ Мигель де Унамуно в 1936 г. по поводу националистической речи генерала Миллана Астраг в университете Саламанки, где Унамуно был ректором в тот момент, когда началась гражданская война в Испании.

Основной девиз генерала заключался в словах: *Viva la muerte!* (Да здравствует смерть!).

<...> Я заимствовал это понятие у Унамуно и с 1961 г. занялся изучением феномена характерологической некрофилии. Мои теоретические представления я в основном приобрел, наблюдая людей во время сеансов психоанализа. Дополнительные данные для анализа некрофильского характера мне дало изучение известных исторических личностей (например, Гитлера), изучение характера и поведения классов и социальных групп. Но как бы ни велика была роль моих собственных клинических наблюдений, все же решающий импульс я получил от Фрейда с его теорией влечений. Идея о том, что самые фундаментальные силы в структуре

<sup>1</sup> Во избежание недоразумений хочу сразу подчеркнуть, что своим описанием развитого «некрофильского характера» я вовсе не подразумеваю, что все люди делятся на некрофилов и не некрофилов. Некрофильская личность — это крайняя форма, это характер, в котором доминирующей чертой является некрофилия. В реальной действительности многие люди представляют собой смесь из некрофильских и биофильских наклонностей, и борьба между ними является источником продуктивного развития личности.

личности составляют два влечения — одно к жизни, другое к смерти, произвела на меня огромное впечатление; однако теоретическое обоснование Фрейда меня не устраивало. Но оно побудило меня взглянуть на клинические данные в новом свете, сформулировать по-новому точку зрения Фрейда, таким образом сохранив ее, разумеется, основанной на другом теоретическом фундаменте, на клинических данных, которые, как я позднее покажу, обнаруживают связь с более ранними разысканиями Фрейда относительно анального характера.

Итак, некрофилию в характерологическом смысле можно определить как *страстное влечение ко всему мертвому, больному, гнилостному, разлагающемуся; одновременно это страсть желание превратить все живое в неживое, страсть к разрушению ради разрушения; а также исключительный интерес ко всему чисто механическому (небиологическому). Плюс к тому это страсть к насилиственному разрыву естественных биологических связей*» (курсив мой. — Э.Ф.).

### Обожествление техники и некрофилия

<...> Льюис Мэмфорд установил, что существует связь между деструктивностью и поклонением перед машинной мощью — «мегатехникой». Мэмфорд утверждает, что эта связь просматривается еще в Египте и Месопотамии, которые более 5000 лет тому назад имели такие социальные структуры, которые во многом напоминают общественное устройство в странах современной Европы и Северной Америки.

<...> Начнем с рассмотрения самых простых и очевидных признаков современного индустриального человека: его больше не интересуют другие люди, природа и все живое. Его внимание все больше и больше привлекают исключительно механические, неживые артефакты. Примеров тому — тьма. В нашем индустриальном мире сплошь и рядом встречаются мужчины, которые к своей автомашине питают более нежные чувства, чем к жене.

<...> Разумеется, вовсе не хочу сказать, что пристрастие к фотографии, автомобилю или использованию технических приспособлений — это проявление некрофильских тенденций. Но бывает, что страсть к техническим приспособлениям заменяет (вытесняет) подлинный интерес к жизни и избавляет человека от

применения всего того обширного набора способностей и функций, которыми он наделен от рождения. Я вовсе не хочу этим сказать, что инженер, страстно увлеченный проектированием различных машин, уже тем самым проявляет некрофильский синдром. Он может оставаться при этом весьма творческим человеком, любящим жизнь, что и находит выражение как в его конструктивных технических идеях, так и в его отношении к природе, искусству и к другим людям. Я отношу этот синдром скорее к тем людям, у которых интерес к артефактам вытеснил интерес ко всему живому, и потому они механически с педантизмом автомата занимаются своим техническим делом.

<...> Во время Первой мировой войны связь техники с деструктивностью еще не проявила себя. Самолеты бомбили умеренно, танки были всего лишь продолжением традиционных форм оружия.

Вторая мировая война внесла одну решающую перемену: самолеты стали средством массового уничтожения. Летчики, которые сбрасывали бомбы, вряд ли думали о том, что за несколько минут они убивали тысячи людей. В самолете сидела команда: пилот, штурман и стрелок, а вернее, бомбометатель. Они вряд ли даже отдавали себе отчет в том, что они имеют дело с врагом, что они убивают живых людей. Их задача состояла в том, чтобы обслуживать сложную машину в точном соответствии с планом полета. На уровне рассудка им, конечно, было ясно, что в результате их действий тысячи, а то и сотни тысяч людей погибают в огне или под обломками, но на уровне чувства они это вряд ли воспринимали; как ни парадоксально это звучит — их лично все это не затрагивало. Именно поэтому, вероятно, многие из них (даже большинство) не чувствовали ответственности за свои действия, которые на самом деле были величайшей в истории жестокостью по отношению к человеку.

Современная война в воздухе следует принципам современного автоматизированного производства, в котором и рабочие и инженеры полностью отчуждены от своего труда. В соответствии с общим планом производства и управления они выполняют технические задания, не видя конечного продукта. Но даже если они видят готовую продукцию, она их прямо не касается, они за нее не отвечают, она лежит вне сферы их ответственности. От них никто не ждет, что они спросят, что несет эта продукция — пользу или вред.

Это решают управляющие. Что же касается управляющих, то для них «полезно» все то, что «выгодно» (и что приносит пользу предприятию), а это не имеет ничего общего с объективной оценкой полезности продукта. В войне «полезно» то, что служит уничтожению противника, и решения о том, что в этом смысле полезно, часто принимаются на основе весьма приблизительных данных.

Для инженера, как и для пилота, достаточно того, что он получает готовое решение управляющих, и никто не думает, что он может в нем усомниться или даже просто задумается по этому поводу. Когда речь идет об уничтожении сотен тысяч жизней в Дрездене, Хиросиме или Вьетнаме, ни пилоту, ни другим членам экипажа даже в голову не придет вопрос о военной правомерности (целесообразности) или моральной оправданности выполняемых ими приказов; они знают только одну задачу: правильно обслуживать свою машину.

Нам могут возразить, что солдат всегда был обязан безусловно подчиняться командиру. Это, конечно, верно, но такой довод упускает из виду момент существенного различия между пехотинцем и летчиком. Первый своим оружием тоже может совершить разрушение, но это же не значит, что он одним движением руки может уничтожить массы людей, которых он никогда в жизни не видел. Можно сказать, что и летчик в своих действиях руководствуется традициями воинского долга, чувством патриотизма и т.д. Но это все же не главные мотивы для беспрекословного выполнения приказов. Летчики — прекрасно обученные технические специалисты, которые для четкого и незамедлительного выполнения своих профессиональных функций вовсе и не нуждаются в какой-либо дополнительной мотивации.

Даже массовое уничтожение евреев было организовано нацистами как своеобразный производственный процесс (хотя тотальное удушение в газовых камерах не требовало особо утонченных технических средств). В начале этого процесса проводилось обследование жертвы с точки зрения ее способности к полезному труду; тот, кто не попадал в эту категорию, отправлялся в газовую камеру якобы для санитарной обработки. Одежду, ценности и другие пригодные к употреблению вещи (волосы, золотые коронки и т.д.) снимали, сортировали и «снова запускали в производственный процесс»; в камеру подавали газ, после чего трупы сжигали. «Обработка» жертв проходила рационально и методично,

палачам не видны были смертные муки, они участвовали в осуществлении политико-экономической программы, программы фюрера, однако между тем, что он делали, и непосредственным собственоручным убийством все-таки еще оставалась какая-то дистанция, может быть, всего лишь один шаг.

Конечно, человеку необходимо закаливать свое сердце, если он не хочет, чтобы его волновала судьба людей, которых он недавно видел, участвовал в обсуждении их судьбы, а затем был свидетелем их уничтожения во время бомбардировки города. Однако, невзирая на все различия, фактически обе ситуации имеют и нечто общее: автоматизм деструктивности, в результате которого практически устраняется реальное осознание того, что происходит. Когда процесс уже необратим, для деструктивности не остается никаких преград, ибо никто ведь и *не разрушает*, просто каждый выполняет свою функцию по обслуживанию машины в соответствии с программными (и, видимо, разумными) целями.

Если эти рассуждения об автоматически-бюрократическом характере современной деструктивности верны, то не опровергают ли они моей главной гипотезы о некрофильском характере духа тотальной техники (идеологии всеобщей автоматизации)? Может быть, более правильно сделать такое допущение, что человек технического века страдает не столько от страсти к разрушению, сколько от тотального отчуждения; может быть, уместнее описывать его как несчастное существо, которое ничего не чувствует — ни любви, ни ненависти, ни жалости к разрушенному, ни жажды разрушать; это уже и не личность, а просто автомат? <...>

<...> Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо внести ясность в некоторые проблемы, которых я еще пока не касался. И первая из них — это проблема соотношения (связи) между анально-накопительским характером и некрофилией.

Данные клинических исследований, а также изучение снов некрофильских личностей показали, что в каждом случае имеют место проявления анального характера. <...> Правда, «нормальный» анально-накопительский характер хоть и нельзя назвать жизнерадостным, но он все же не обязательно является некрофильским. Фрейд и его сотрудники продвинулись в изучении этой проблемы еще на один шаг: они установили, что часто анальному характеру (нередко, хоть и не всегда) сопутствует садизм. Такое соединение встречается чаще всего у людей не просто накопи-

тельскоготипа. а именно тех, кто отличается особым нарциссизмом и враждебностью к другим. Но даже садисты все-таки способны к *существованию*: они стремятся властвовать над другими людьми, но не уничтожать их. Следующая ступень враждебности нарциссизма и человеконенавистничества — это уже некрофилия. У некрофила одна цель — превратить все живое в неживую материю; он стремится разрушить все и вся, включая себя самого; его врагом является сама жизнь.

Таким образом, мы выдвигаем следующую гипотезу. В аномальном развитии личности просматривается такая последовательность: «нормально»-анальный характер — садистский характер — некрофильский характер. В этой последовательности четко улавливается нарастание нарциссизма, враждебности и деструктивности (хотя, конечно, в данном континууме имеется огромное многообразие вариантов). Суть нашего предположения состоит в том, что некрофилю можно определить как *злокачественную форму проявления анального характера*.

<...> Новый тип человека и его характер не умещаются в рамках старой типологии: их нельзя квалифицировать в терминах орального, анального или генитального характера. Я в свое время пытался найти для этого нового типа обоснование в терминах маркетинга; я так и назвал его «marketing-charakter» — рыночная личность.

Для рыночной личности весь мир превращен в предмет купли-продажи — не только вещи, но и сам человек, его физическая сила, ловкость, знания, умения, навыки, мнения, чувства и даже улыбка. С исторической точки зрения такой тип личности — совершенно новое явление, ибо это продукт развитого капитализма, где центральное место занимает рынок — рынок потребительских товаров, рынок услуг и рынок рабочей силы; принцип данной системы — извлечение максимальной прибыли путем удачной торговли и обмена<sup>1</sup>.

<...> Этот новый человеческий тип интересует в конечном счете не трупы или экскременты; наоборот, у него даже может быть полное неприятие трупов и страх перед ними (трупофобия), которые он так препарирует, что мертвый у него выглядит живее,

<sup>1</sup> В условиях современного капитализма этот рынок отнюдь не является собой полностью «свободный рынок». Рынок труда в значительной мере определяется социально-политическими факторами, а потребительский рынок является объектом невероятного манипулирования.

чем при жизни. (Это общая ориентация на все искусственное, на вторую рукотворную реальность, отрицающая все естественное, природное как второсортное.) Однако он совершает и нечто более страшное. Он отворачивает свой интерес от жизни, от людей, от природы и от идеи — короче, от всего того, что живет; он обращает все живое в предметы, вещи, включая самого себя и свои человеческие качества: чувства и разум, способность видеть, слышать и понимать, чувствовать и любить. Секс превращается в набор технических приемов («машина для любви»); чувства упрощаются и заменяются просто сентиментальностью, радость, как выражение крайнего оживления, заменяется возбуждением или «удовлетворением», а то, что раньше у человека называлось любовью и нежностью, он большей частью отдает теперь технике (машинам, приборам, аппаратам). Мир превращается в совокупность артефактов: человек весь (от искусственного питания до трансплантируемых органов) становится частью гигантского механизма, который находится вроде бы в его подчинении, но которому он в то же время сам подчинен. У человека нет других планов и иной жизненной цели, крометех, которые диктуются логикой технического прогресса.

<...> Мир живой природы превратился в мир «безжизненный»: люди стали «нелюдями», вместо белого света мы видим «тот свет», вместо живого мира — мертвый мир. <...> Человек во имя прогресса превращает мир в отравленное и зловонное пространство (и на сей раз в прямом смысле, без всякой символики). Он отравляет воздух, воду, почву, животный мир — и самого себя. Он совершает все эти действия в таких масштабах, что возникает сомнение в возможности жизни на Земле через сто лет. И хотя факты эти известны и многие люди протестуют против продолжения экологических преступлений, но те, кто причастен к этой сфере деятельности, продолжают поклоняться техническому «прогрессу» и готовы все живое положить на алтарь своему идолу. Люди и в древности делали жертвоприношения из детей или военнопленных, но никогда в истории человек не допускал мысли, что в жертву *Молоху* может быть принесена сама жизнь — его собственная жизнь, а также жизнь его детей и внуков. И какая при этом разница, делается все это нарочно или нечаянно? Даже лучше не знать о грозящей опасности, глядишь, и освободят тебя от ответственности за злодеяния. Однако на самом деле что-то мешает людям сделать необходимые выводы из имеющихся знаний; это «что-то» и есть некрофильский элемент в характере человека.

## **ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ?**

*Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда / Сост. и предисл. проф. П.С. Гуревич; Пер. с англ. Н. Войскунской, И. Каменкович, Е. Комаровой, Е. Рудневой, В. Сидоровой, Е. Фединой, М. Хорькова. М.:АСТ, 2000. С. 185-437.*

### **Введение. Большие надежды, их крах и новые альтернативы**

#### **Конец иллюзии**

<...> Приехав в Осло для получения Нобелевской премии мира за 1952 год, Альберт Швейцер призывал мир «отважиться взглянуть в лицо сложившемуся положению... Человек превратился в сверхчеловека... Но сверхчеловек, наделенный сверхчеловеческой силой, еще не поднялся до уровня сверхчеловеческого разума. Чем больше растет его мощь, тем беднее он становится... Наша совесть должна пробудиться от сознания того, что чем больше мы превращаемся в сверхлюдей, тем бесчеловечнее мы становимся».

#### **Почему Большие надежды потерпели крах?**

<...> Крах Больших надежд предопределен самой индустриальной системой, двумя ее основными психологическими посылками: 1) что целью жизни является счастье, т.е. максимальное наслаждение, определяемое как удовлетворение любого желания или субъективной потребности личности (*радикальный гедонизм*), и 2) что эгоизм, себялюбие и алчность — которые с необходимостью порождает данная система, чтобы нормально функционировать, — ведут к гармонии и миру.

<...> Наше время — время величайшего социального эксперимента, который когда-либо был осуществлен, чтобы решить во-

прос, может ли достижение наслаждения (как пассивный аффект в противоположность активному — благоденствию и радости) быть удовлетворительным ответом на проблему человеческого существования. Впервые в истории удовлетворение потребности в наслаждении не только не является привилегией меньшинства, но стало доступным для более чем половины населения. В индустриальных странах этот эксперимент уже дал отрицательный ответ на поставленный вопрос.

<...> Жажда обладания неизбежно ведет к нескончаемой классовой войне. Утверждение коммунистов, что, уничтожив классы, их система положит конец классовой борьбе, является фикцией, ибо их система зиждется на принципе неограниченного потребления как цели жизни. Поскольку все хотят иметь больше, неизбежно образование классов, неизбежна классовая борьба, а в глобальном масштабе — война между народами. *Алчность и мир исключают друг друга.*

Радикальный гедонизм и безудержный эгоизм не могли бы возникнуть как руководящие принципы экономического поведения, если бы в XVIII веке не произошло коренного изменения. В средневековом обществе, как и во многих других высокоразвитых и примитивных обществах, экономическое поведение определялось этическими принципами. Так, для теологов-схоластов такие экономические категории, как цена и частная собственность, были частью нравственной теологии. Допустим, что теологи нашли формулировки, с помощью которых им удалось приспособить свой моральный кодекс к новым экономическим требованиям (например, определение понятия «справедливая цена», данное Фомой Аквинским); тем не менее экономическое поведение оставалось *человеческим* поведением и, следовательно, подчинялось нормам гуманистической этики. В несколько этапов капитализм XVIII века претерпел радикальное изменение: экономическое поведение отделилось от этики и человеческих ценностей. В самом деле, считалось, что экономическая машина представляет собой автономный организм, независимый от потребностей и воли человека. Предполагалось, что это некая система, которая функционирует сама по себе, в соответствии со своими собственными законами. Страдания рабочих и разорение все большего числа мелких предприятий в интересах роста все более крупных корпораций представлялись экономической необходимостью, о

которой можно было сожалеть, но с которой приходилось мириться, как если бы она была неизбежным следствием какого-то закона природы.

Развитие этой экономической системы определялось теперь не вопросом *что есть благо для человека?*, а вопросом *что есть благо для развития системы* Юстроту этого конфликта пытались сгладить с помощью допущения, согласно которому то, что является благом для развития системы (или даже какой-то одной крупной корпорации), есть благо также и для людей. Это логическое построение подкреплялось дополнительной конструкцией: те самые качества, которых требовала система от человека, — эгоизм, себялюбие и алчность — являются якобы врожденными; следовательно, они порождены не только системой, но и самой человеческой природой. Общества, в которых не было эгоизма, себялюбия и алчности, считались «примитивными», а члены этих обществ — «по-детски наивными». Люди не способны были понять, что эти черты являются не природными склонностями, благодаря которым стало возможным существование индустриального общества, а *продуктом социальных условий*.

Не менее важен и другой фактор: отношение человека к природе стало глубоко враждебным. Будучи «капризом природы», человек, который по самим условиям своего существования является частью этой природы и в то же время благодаря разуму возвышается над ней, пытается разрешить стоящую перед ним экзистенциальную проблему, отбросив мессианскую мечту о гармонии между человечеством и природой, покоряя природу и преобразовывая ее в соответствии со своими собственными целями, пока это покорение не становится все более и более похожим на разрушение. Ослепивший нас дух завоеваний и враждебности не позволил нам увидеть, что природные ресурсы не беспредельны и в конце концов могут быть исчерпаны и что природа отомстит человеку за его хищническое и грабительское отношение к ней.

Индустриальному обществу присуще презрение к природе — как ко всем вещам, которые не являются продуктом машинного производства, — и ко всем людям, которые не занимаются производством машин (представителям цветных рас, исключение делается с недавних пор лишь для Японии и Китая). Людей привлекает все механическое, безжизненное, их влечет к себе могучий механизм и все сильнее охватывает жажду разрушения.

## Экономическая необходимость изменения человека

<...> До сих пор здесь рассматривался аргумент, согласно которому черты характера, порожденные нашей социоэкономической системой, т.е. нашим образом жизни, патогенны и в конечном счете формируют болезненную личность, а следовательно, и болезненное общество. Существует, однако, и другой аргумент, выдвигаемый с совершенно иной точки зрения и свидетельствующий о необходимости глубоких психологических изменений в человеке как альтернативы экономической и экологической катастрофе.

<...> Необходимость глубокого изменения человека предстает не только как этическое или религиозное требование, не только как психологическая потребность, обусловленная патогенной природой существующего ныне социального характера, но и как обязательное условие физического выживания рода человеческого. Праведная жизнь уже не рассматривается как исполнение морального или религиозного требования. Впервые в истории *физическое выживание человеческого рода зависит от радикального изменения человеческого сердца*. Однако изменение сердца человека возможно лишь при условии таких коренных социально-экономических преобразований, которые дадут ему шанс измениться, а также мужество и дальновидность, необходимые, чтобы сделать это.

## Часть вторая.

## Анализ фундаментальных различий между двумя способами существования

## IV. Что такое модус обладания?

## Общество приобретателей - основа модуса обладания

<...> Приобретать, владеть и извлекать прибыль - вот священные и неотъемлемые права индивида в индустриальном обществе. Каковы источники собственности — не имеет значения, так же как и сам факт владения собственностью не налагает

ет никаких обязательств на ее владельцев. Принцип таков: «Где и каким образом была приобретена собственность, а также как я собираюсь поступить с ней, никого, кроме меня, не касается; пока я действую в рамках закона, мое право на собственность абсолютно и ничем не ограничено».

Такой вид собственности можно назвать *частной, приватной* собственностью (от латинского *«privare»* — «лишать»), так как личность или личности, владеющие собственностью, являются ее единственными хозяевами, облеченными всей полнотой власти лишать других возможности употребить ее для своей пользы или удовольствия. Хотя предполагается, что частная собственность является естественной и универсальной категорией, история и предыстория человечества, и в особенности история неевропейских культур, где экономика не играла главенствующей роли в жизни человека, свидетельствуют о том, что на самом деле она скорее исключение, чем правило. Помимо частной собственности существуют еще и *созданная своим трудом* собственность, которая является всецело результатом труда своего владельца; *ограниченная* собственность, которая ограничена обязанностью помогать своим ближним; *функциональная, или личная, собственность*, которая распространяется либо на орудия труда, либо на объекты пользования; *общая* собственность, которой совместно владеет группа людей, связанных узами духовного родства, как, например, киббуцы — фермы или поселения-коммуны в Израиле.

Нормы, в соответствии с которыми функционирует общество, формируют также и характер членов этого общества («социальный характер»). В индустриальном обществе такими нормами является стремление приобретать собственность, сохранять ее и приумножать, т.е. извлекать прибыль, и владеющие собственностью становятся предметом восхищения и зависти как существа высшего порядка. Однако подавляющее большинство людей не владеют никакой собственностью в полном смысле этого слова — т.е. капиталом или товарами, в которые вложен капитал, и в связи с этим возникает такой озадачивающий вопрос: как же эти люди могут удовлетворять свою страсть к приобретению и сохранению собственности и как они могут справляться с этой обуревающей их страстью? Иначе говоря, как им удается чувствовать себя владельцами собственности, если они ее практически не имеют?

Естественно, напрашивается следующий ответ на этот вопрос: как бы беден ни был человек, он все-таки *чем-нибудь* владеет и дорожит этой малостью так же, как владелец капитала — своим богатством. И точно так же, как крупных собственников, бедняков обуревает стремление сохранить то немногое, что у них есть, и приумножить пусть даже на ничтожно малую величину (к примеру, сэкономив на чем-либо жалкие гроши).

Кроме того, наивысшее наслаждение состоит, возможно, не столько в обладании материальными вещами, сколько в обладании живыми существами. В патриархальном обществе даже самые обездоленные представители мужского населения из беднейших классов могут быть собственниками: по отношению к жене, детям, домашним животным или скоту они могут чувствовать себя полновластными хозяевами. Для мужчины в патриархальном обществе большое число детей есть единственный путь к владению людьми без необходимости зарабатывать право на эту собственность, к тому же не требующий больших капиталовложений.

<...> Гегемония мужчин в патриархальном обществе сохранялась примерно 6 или 7 тысячелетий и по сей день преобладает в слаборазвитых странах и среди беднейших классов. Эта гегемония тем не менее постепенно теряет силу в более развитых обществах — эмансипация женщин, детей и подростков увеличивается вместе с повышением уровня жизни общества. В чем же будут находить удовлетворение своей страсти к приобретению, сохранению и приумножению собственности простые люди в хорошо развитом индустриальном обществе по мере постепенного исчезновения устаревшего патриархального типа собственности налюдей? Ответ на этот вопрос лежит в расширении рамок собственности, которая может включать в себя и друзей, возлюбленных, здоровье, путешествия, произведения искусства, Бога, собственное «я». Блестящая картина буржуазной одержимости собственностью дана Максом Штирнером. Люди превращаются в вещи; их отношения друг с другом принимают характер владения собственностью. «Индивидуализм», который в позитивном смысле означает освобождение от социальных пут, в негативном есть «право собственности на самого себя», т.е. право — и обязанность — посвятить всю свою энергию достижению собственных успехов.

Наше «я» является наиболее важным объектом, на который направлено наше чувство собственности, поскольку оно включает в себя многое: наше тело, имя, социальный статус, все, чем мы обладаем (включая наши знания), наше представление о самих себе и тот образ, который мы хотим создать о себе у других людей. Наше «я» — это смесь реальных качеств, таких, как знания и профессиональные навыки, и качеств фиктивных, которыми обросло наше реальное «я». Однако суть не в том, каково содержание нашего «я», а скорее в том, что оно воспринимается как некая вещь, которой обладает каждый из нас, и что именно эта «вещь» лежит в основе нашего самосознания.

При обсуждении проблемы собственности необходимо иметь в виду, что основной тип отношения к собственности, распространенный в XIX веке, начал после Первой мировой войны постепенно исчезать и в наши дни стал редкостью. В прежние времена человек относился ко всему, чем он владел, бережно и заботливо, и пользовался своей собственностью до тех пор, пока она могла ему служить. Делая покупку, он хотел надолго сохранить ее, и лозунгом XIX века вполне могло бы быть: «Все старое прекрасно!» В наше время акцент перенесен на сам процесс потребления, а не на сохранение приобретенного, и сегодня человек покупает, чтобы в скором времени выбросить покупку. Будь то автомобиль, одежда или какая-нибудь безделушка — попользовавшись, своей покупкой в течение некоторого времени, человек устает от нее и стремится избавиться от «старой» вещи и купить последнюю модель. Приобретение → временное обладание и пользование → выбрасывание (или, если возможно, выгодный обмен на лучшую модель) → новое приобретение — таков порочный круг потребительского приобретения. Лозунгом сегодняшнего дня поистине могли бы стать слова: «Все новое прекрасно!»

<...> Картина универсальности принципа обладания может показаться многим читателям слишком негативной и односторонней, но в действительности дело обстоит именно так. Я хотел показать превалирующую в обществе установку прежде всего для того, чтобы нарисовать как можно более четкую и ясную картину того, что происходит. Однако есть один элемент, который может придать этой картине некоторое равновесие, и этим элементом является все шире распространяющаяся среди молодого поколе-

ния установка, в корне отличная от взглядов большинства. У молодых людей мы находим такие типы потребления, которые представляют собой не скрытые формы приобретения и обладания, а проявление неподдельной радости от того, что человек поступает так, как ему хочется, не ожидая получить взамен что-либо «прочное и основательное». Эти молодые люди совершают дальние путешествия, зачастую испытывая при этом трудности и невзгоды, чтобы послушать музыку, которая им нравится, или своими глазами увидеть те места, где им хочется побывать, или встретиться с теми, кого им хочется повидать. Нас в данном случае не интересует, являются ли цели, которые они преследуют, столь значительными, как это им представляется. Даже если им недостает серьезности, целеустремленности и подготовки, эти молодые люди осмеливаются *быть*, и при этом их не интересует, что они могут получить взамен или сократить у себя. Они кажутся гораздо более искренними, чем старшее поколение, хотя часто им присуща некоторая наивность в вопросах философии и политики. Они не заняты постоянным наведением глянца на свое «я», чтобы стать «предметом повышенного спроса». Они не прячут свое лицо под маской постоянной лжи, вольной или невольной; они в отличие от большинства не тратят свою энергию на подавление истины. Нередко они поражают старших своей честностью, ибо старшие втайне восхищаются теми, кто осмеливается смотреть правде в глаза и не лгать. Эти молодые люди образуют все возможные группировки политического и религиозного характера, но, как правило, большинство из них не имеют никакой определенной идеологии или доктрины и могут утверждать лишь, что они просто «ищут себя». И хотя им и не удается найти ни себя, ни цели, которая определяет направление жизни и придает ей смысл, тем не менее они заняты поисками способа быть самими собой, а не обладать и потреблять.

### Природа обладания

<...> Природа обладания вытекает из природы частной собственности. При таком способе существования самое важное — это приобретение собственности и мое неограниченное право сохранять все, что я приобрел. Модус обладания исключает все другие; он не требует от меня каких-либо дальнейших усилий с целью сохранять свою собственность или продуктивно поль- зо-

ваться ею. В буддизме этот способ поведения описан как «ненасытность», а иудаизм и христианство называют его «алчностью»; он превращает всех и вся в нечто безжизненное, подчиняющееся чужой власти.

Утверждение «я обладаю чем-то» означает связь между субъектом «я» (или «он», «мы», «вы», «они») и объектом «О». Оно подразумевает, что субъект постоянен, так же как и объект. Однако присуще ли это постоянство субъекту? Или объекту? Ведь я когда-то умру; я могу утратить свое положение в обществе, которое гарантирует мне обладание чем-то. Столь же непостоянным является и объект: он может сломаться, потеряться или утратить свою ценность. Разговоры о неизменном обладании чем-либо связаны с иллюзией постоянства и неразрушимости материи. И хотя мне кажется, что я обладаю всем, на самом деле я не обладаю ничем, так как мое обладание, владение объектом и власть над ним — всего лишь преходящий миг в процессе жизни.

В конечном счете утверждения «я [субъект] обладаю О [объектом]» — это определение «я» через мое обладание «О». Субъект — это не «я как таковой», а «я как то, чем я обладаю». Моя собственность создает меня и мою индивидуальность. У утверждения «я есть я» есть подтекст «я есть я, поскольку я обладаю X», где X обозначает все естественные объекты и живые существа, с которыми я соотношу себя через мое право ими управлять и делать их своей постоянной принадлежностью.

При ориентации на обладание нет живой связи между мной и тем, чем я владею. И объект моего обладания, и я превратились в вещи, и я обладаю *объектом*, поскольку у меня есть сила, чтобы сделать его моим. Но здесь имеет место и обратная связь: *объект обладает мной*, потому что мое чувство идентичности, т.е. психическое здоровье, основывается на моем обладании *объектом* (и как можно большим числом вещей). Такой способ существования устанавливается не посредством живого, продуктивного процесса между субъектом и объектом; он превращает в *вещи* и субъект, и объект. Связь между ними смертоносна, а не животворна.

### Экзистенциальное обладание

<...> Чтобы полнее охарактеризовать принцип обладания, который мы здесь рассматриваем, необходимо сделать

еще одно уточнение и показать функцию *экзистенциального обладания*; само человеческое существование в целях выживания требует, чтобы мы имели и сохраняли определенные вещи, заботились о них и пользовались ими. Это относится к нашему телу, пище, жилищу, одежде, а также к орудиям производства, необходимым для удовлетворения наших потребностей. Такую форму обладания можно назвать экзистенциальным обладанием, потому что оно коренится в самих условиях человеческого существования. Оно представляет собой рационально обусловленное стремление к самосохранению — в отличие от характерологического обладания, страстного желания удержать и сохранить, о котором шла речь до сих пор и которое не является врожденным, а возникло в результате воздействия социальных условий на биологически данный человеческий вид.

Экзистенциальное обладание не вступает в конфликт с бытием; характерологическое же обладание необходимо вступает в такой конфликт. Даже те, кого называют «справедливыми» и «праведными», должны желать обладать в экзистенциальном смысле, поскольку они люди, тогда как средний человек хочет обладать и в экзистенциальном и характерологическом смысле.

## V. Что такое модус бытия?

<...> Большинство из нас знают больше о модусе обладания, чем о модусе бытия, так как в нашей культуре модус обладания встречается гораздо чаще. Однако нечто более важное затрудняет определение модуса бытия по сравнению с модусом обладания, а именно сама природа различия между этими двумя способами существования.

Обладание относится к *вещам*, а вещи стабильны и поддаются *описанию*. Бытие же относится к *опыту*, а человеческий опыт в принципе невозможно описать. Полностью поддается описанию лишь наша *persona* — маска, которую носит каждый из нас, «я», которое мы представляем, — ибо эта *persona* есть вещь. Напротив, живое человеческое существо — не некий мертвый, застывший образ и потому не может быть описано как вещь. Фактически живое человеческое существо вообще невозможно описать. В самом деле, можно многое сказать обо мне, моем характере, моей общей

жизненной ориентации. Подобное проницательное знание может достичь большой глубины в понимании и описании моей психической структуры. Но вся, вся моя индивидуальность, мое своеобразие, которое столь же уникально, как и отпечатки моих пальцев, никогда не могут быть полностью постигнуты даже с помощью эмпатии, ибо двух идентичных людей не существует. Лишь в процессе живой взаимосвязи мы — я и другой человек — можем преодолеть барьер разобщенности, так как мы оба участвуем в круговороте жизни. Тем не менее никогда невозможно достичь полного отождествления друг с другом.

Даже единичный поведенческий акт не может быть описан исчерпывающим образом. Можно исписать целые страницы, пытаясь описать улыбку Моны Лизы, а улыбка, запечатленная на картине, так и останется неуловимой, но не потому, что она так «загадочна». Загадочна улыбка каждого человека (если только это не заученная, искусственная улыбка на рекламном плакате). Никто не может точно описать выражение интереса, энтузиазма, любви к жизни, ненависти или нарциссизма, которое можно увидеть в глазах другого человека, как и все многообразие выражений лица, походок, поз и интонаций, характеризующих людей.

<...> Модус бытия имеет в качестве своих предпосылок независимость, свободу и наличие критического разума. Его основная характерная черта — это активность не в смысле внешней активности, занятости, а в смысле внутренней активности, продуктивного использования своих человеческих потенций. Быть активным — значит дать проявиться своим способностям, таланту, всему богатству человеческих дарований, которыми — хотя и в разной степени — наделен каждый человек. Это значит обновляться, рассти, изливаться, любить, вырваться из стен своего изолированного «я», испытывать глубокий интерес, страстно стремиться к чему-либо, отдавать. Однако ни одно из этих переживаний не может быть полностью выражено с помощью слов. Слова — это сосуды, наполненные переполняющими их переживаниями. Слова лишь указывают на некое переживание, но сами не являются этим переживанием. В тот момент, когда с помощью мыслей и слов я выражаю то, что я испытываю, само переживание уже исчезает: оно иссушается, омертвляется — от него остается одна лишь мысль. Следовательно, бытие невозможно описать словами, и приобщиться к нему можно, только разделив мой опыт. В структуре обладания

правят мертвые слова, в структуре бытия — живой невыразимый опыт (а также, разумеется, мышление, живое и продуктивное).

Лучше всего, вероятно, модус бытия может быть описан символически, как это предложил мне Макс Хунзигер: синий стакан кажется синим, когда через него проходит свет, потому что он поглощает все другие цвета и, таким образом, не пропускает их. Значит, мы называем стакан «синим» именно потому, что он не задерживает синие волны, т.е. не по признаку того, что он сохраняет, а по признаку того, что он сквозь себя пропускает.

Лиши по мере того как мы начинаем отказываться от обладания, т.е. небытия, а значит, перестаем связывать свою безопасность и чувство идентичности с тем, что мы имеем, и держаться за свое «я» и свою собственность, может возникнуть новый способ существования — бытие. «Быть» — значит отказаться от своего эгоцентризма и себялюбия, или, пользуясь выражением мистиков, стать «незаполненным» и «нищим».

### Бытие как реальность

<...> До сих пор я раскрывал значение понятия «бытие», противопоставляя его понятию «обладание». Однако еще одно столь же важное значение бытия обнаруживается при противопоставлении его *видимости*. Если я кажусь добрым, хотя моя доброта — лишь маска, прикрывающая мое стремление эксплуатировать других людей; если я представляюсь мужественным, в то время как я чрезвычайно тщеславен или, возможно, склонен к самоубийству; если я кажусь человеком, любящим свою родину, а на самом деле преследую свои эгоистические интересы, то видимость, т.е. мое открытое поведение, находится в резком противоречии с реальными силами, мотивирующими мои поступки. Мое поведение отличается от моего характера. Структура моего характера, истинная мотивация моего поведения составляют мое реальное бытие. Мое поведение может частично отражать мое бытие, но обычно оно служит своего рода маской, которой я обладаю и которую я ношу, преследуя какие-то свои цели. Бихевиоризм рассматривает эту маску как достоверный научный факт; истинное же проникновение в сущность человека сосредоточено на его внутренней реальности, которая, как правило, неосознанна и не может быть непосредственно наблюдаема. Подобное понимание

бытия как «срывания масок», по выражению Экхарта, находится в центре учений Спинозы и Маркса и составляет суть фундаментального открытия Фрейда.

Понимание несоответствия между поведением и характером, между маской, которую я ношу, и действительностью, которую она скрывает, является главным достижением психоанализа Фрейда. Он разработал метод (свободных ассоциаций, анализ сновидений, трансфера, сопротивлений), направленный на раскрытие инстинктивных (главным образом, сексуальных) влечений, подавляемых в раннем детстве. И хотя в дальнейшем развитии теории и терапии психоанализа большее значение стали придавать скорее травмирующим событиям в сфере ранних межличностных отношений, чем инстинктивной жизни, принцип остался тем же самым: подавляются ранние и — как я считаю — более поздние травмирующие влечения и страхи; путь к избавлению от симптомов или вообще от болезней лежит в раскрытии подавленного материала. Иными словами, то, что подавляется, — это иррациональные, инфантильные и индивидуальные элементы жизненного опыта.

<...> Бытие относится к реальной, а не к искаженной, иллюзорной картине жизни. В этом смысле любая попытка расширить сферу бытия означает более глубокое проникновение в реальную сущность самого себя, других и окружающего нас мира. Главные этические цели иудаизма и христианства — преодоление алчности и ненависти — не могут быть осуществлены без учета того факто-ра, который является центральным в буддизме, хотя играет определенную роль и в иудаизме и в христианстве: путь к бытию лежит через проникновение в суть вещей и познание действительности.

Стремление отдавать, делиться  
с другими, жертвовать собой

<...> В современном обществе принято считать, что обладание как способ существования присуще природе человека и, следовательно, практически неискоренимо. Эта идея находит выражение в доктрине, согласно которой люди по природе своей ленивы, пассивны, не хотят работать или делать что-либо, если их не побуждает к этому материальная выгода... голод... или страх перед наказанием. Этую доктрину едва ли кто ставит под сомнение.

ние, и она определяет наши методы воспитания и работы. Однако на самом деле она есть не что иное, как выражение желания оправдать все наши социальные установления тем, что они якобы вытекают из потребностей человеческой природы. Членам многих других обществ как в прошлом, так и в настоящем представление о врожденных лености и эгоизме человека показалось бы столь же странным и нелепым, сколь нам кажется обратное.

Истина состоит в том, что оба способа существования — и обладание, и бытие — суть потенциальные возможности человеческой природы, что биологическая потребность в самосохранении приводит к тому, что принцип обладания гораздо чаще берет верх, но тем не менее эгоизм и леность — не единственные внутренне присущие человеку качества.

Нам, людям, присуще глубоко укоренившееся желание быть: реализовать свои способности, быть активными, общаться с другими людьми, вырваться из тюрьмы своего одиночества и эгоизма.

<...> В нашей цивилизации не мирная жизнь, а скорее война и страдания мобилизуют готовность человека жертвовать собой; периоды мира, по-видимому, способствуют главным образом развитию эгоизма.

<...> Известно, что существует немало людей, особенно молодых, для которых становится невыносимой атмосфера роскоши и эгоизма, царящая в их богатых семьях. Вопреки ожиданиям старших, которые считают, что у их детей «есть все, что им хочется», они восстают против однообразия и одиночества, на которые их обрекает подобное существование. Ибо на самом деле у них нет того, чего они хотят, и они стремятся обрести то, чего у них нет.

Ярким примером таких людей являются сыновья и дочери богачей времен Римской империи, принявшие религию, проповедовавшую любовь и нищету; другим таким примером может служить Будда — царевич, к услугам которого были любые радости и удовольствия, любая роскошь, какую только он мог пожелать, и который обнаружил, что обладание и потребление делают несчастным. В более близкий к нам период (вторая половина XIX века) таким примером могут служить сыновья и дочери представителей привилегированных слоев русского общества — *народники*, восставшие против праздности и несправедливости окружающей их действительности. Оставив свои семьи, эти молодые люди «по-

шли в народ» к нищему крестьянству, жили среди бедняков и положили начало революционной борьбе в России.

Мы являемся свидетелями подобного явления среди детей состоятельных родителей в США и ФРГ, считающих свою жизнь в богатом родительском доме скучной и бессмысленной. Более того, для них невыносимы присущие нашему миру бессердечное отношение к бедным и движение к ядерной войне ради удовлетворения чьих-то индивидуальных эгоистических устремлений. Они покидают свое окружение, пытаясь найти какой-то иной стиль жизни, - но их желание остается неудовлетворенным, так как какие бы то ни было конструктивные попытки в этой области не имеют шансов на успех. Многие из этих молодых людей были вначале идеалистами и мечтателями; однако, не имея за плечами ни традиций, ни зрелости, ни опыта, ни политической мудрости, они становятся отчаявшимися, нарциссичными людьми, склонными к переоценке собственных способностей и возможностей, и пытаются достичь невозможного с помощью силы. Они создают так называемые революционные группы и надеются спасти мир с помощью актов террора и разрушения, не сознавая того, что лишь способствуют тем самым усилению общей тенденции к насилию и бесчеловечности. Они уже утратили способность любить; на смену ей пришло желание жертвовать своей жизнью. <...> Современные молодые люди, склонные жертвовать собой, являются одновременно и обвиняемыми и обвинителями, ибо их пример свидетельствует о том, что в нашей социальной системе лучшие из лучших молодых людей чувствуют такое одиночество и безысходность, что в своем отчаянии видят единственный выход в фанатизме и разрушении.

<...> Все эти соображения, по-видимому, говорят о том, что людям присущи две тенденции: одна из них, тенденция *иметь* — обладать — в конечном счете черпает силу в биологическом факто-ре, в стремлении к самосохранению; вторая тенденция — *быть*, а значит, отдавать, жертвовать собой — обретает свою силу в специфических условиях человеческого существования и внутренне присущей человеку потребности в преодолении одиночества посредством единения с другими. Учитывая, что эти два противоречивых стремления живут в каждом человеке, можно сделать вывод, что социальная структура, ее ценности и нормы определяют, какое из этих двух стремлений станет доминирующим. Те культу-

ры, которые поощряют жажду наживы, а значит, модус обладания, опираются на одни потенции человека; те же, которые благоприятствуют бытию и единению, опираются на другие. Мы должны решить, какую из этих двух потенций мы хотим культивировать, понимая, однако, что наше решение в значительной мере предопределено социоэкономической структурой данного общества, побуждающей нас принять то или иное решение.

### Грех и прощение

<...> В классическом иудаистском и христианском теологическом учении грех, по существу, отождествляется с *неповиновением* воле божьей. Это со всей очевидностью яствует из распространенного представления о первородном грехе как о неповиновении Адама. В отличие от христианской традиции иудаизм считает неповиновение Адама не «первозданным» грехом, наследуемым всеми его потомками, а лишь *первым* грехом, совершенно не обязательно распространяющимся на его потомков.

И все-таки чаще всего неповиновение воле божьей — какой бы она ни была — *есть* грех. Это и неудивительно, если учесть, что образ Бога в этой части Библии представлен как непрекаемый авторитет, созданный по образу и подобию восточного Царя царей. Нас тем более не должен удивлять этот факт, если учесть, что церковь почти с момента своего зарождения приспосабливалась к существующему социальному строю, а затем, при феодализме — как сейчас, при капитализме, — нуждалась для осуществления своих функций в строгом соблюдении паствой установленных законов, независимо от того, отвечали они истинным интересам людей или нет. И не так уж важно, насколько суровыми или либеральными были законы и каковы были средства их осуществления. Куда важнее другое: люди должны научиться бояться авторитета не только в лице «начальника», который «носит меч». Однако этого страха недостаточно, чтобы обеспечить должное функционирование государства: гражданам следует интернализовать этот страх и придать неповиновению моральное и религиозное качество — назвать его грехом.

Люди соблюдают законы не только потому, что они боятся, но и потому, что неповиновение вызывает у них чувство вины. От этого чувства можно избавиться, получив прощение, которое мо-

жет исходить лишь от самой власти. Условиями такого прощения являются: раскаяние грешника, его наказание, принятие грешником этого наказания и тем самым подчинение закону. Установившаяся последовательность грех (неповиновение) — чувство вины — снова смирение (наказание) — прощение представляет собой порочный круг, ибо каждый акт неповиновения ведет к усилению повиновения. И лишь немногих не удается усмирить таким образом. Их герой — Прометей. Несмотря на невероятно жестокое наказание Зевсом, Прометей не покоряется и не чувствует себя виновным. Он знал, что взять огонь у богов и отдать его людям — это акт сострадания; он не повиновался богам, но и не согрешил. Прометей, подобно другим любимым героям (мученикам) рода человеческого, нарушил традицию отождествления непослушания с грехом.

Однако общество состоит не из одних героев. И пока столы на-крыты лишь для меньшинства, а большинство должно служить целям этого меньшинства и довольствоваться остатками с барско-го стола, следует культивировать отношение к неповиновению как к греху. Такое отношение и культивировалось государством и церковью, действовавшими сообща, ибо они должны были защищать свои иерархии. Государство нуждалось в религии как в идеологии, отождествляющей неповиновение с грехом; церковь нуждалась в верующих, которых государство воспитывало в духе повиновения. И церковь, и государство использовали институт семьи, назначением которой было воспитание ребенка в повиновении, начиная с момента самого первого проявления им своееволия (эти усилия первоначально направлены на обучение правил личной гигиены). Следует отучить ребенка от проявления своееволия с целью подготовить его к тому, чтобы в будущем он вел себя должным образом как гражданин.

В традиционном теологическом и житейском смысле грех — это понятие, принадлежащее авторитарной структуре, а эта структура характерна именно для модуса обладания. Главное, что делает нас людьми, лежит не внутри нас, а вовне — это та власть, которой мы подчиняемся. Нельзя достичь благоденствия своей собственной творческой деятельностью, оно достигается пассивным подчинением и вытекающим отсюда одобрением властей предержащих. У нас *есть* лидер (светский либо духовный: король или королева или Бог), в которого мы верим; нам гарантирована безопасность...

пока мы — никто. И даже то, что подчинение далеко не всегда осознается, что оно может быть сильным или слабым, что психическая и социальная структуры могут быть не полностью, а лишь частично авторитарными, не должно закрывать нам глаза на тот факт, что мы живем в мире обладания в той мере, в какой мы интернализуем авторитарную структуру нашего общества.

<...> В то время как понимание греха как неповиновения является составной частью авторитарной структуры, а значит, и модуса *обладания*, оно приобретает совершенно иное значение в рамках неавторитарной структуры, основанной на модусе *бытия*. Причем и это второе значение также подразумевается в библейской истории грехопадения, что нетрудно понять, если по-другому ее интерпретировать. Бог поместил человека в сады Эдема и предостерег от того, чтобы вкушать плоды с дерева жизни и с дерева познания добра и зла. Убедившись, что «нехорошо быть человеку одному», Бог создал женщину. Мужчина и женщина должны были стать «одной плотью». Оба были наги «и не стыдились». Это утверждение обычно интерпретируется с точки зрения традиционного взгляда на проблемы пола, согласно которому мужчина и женщина должны, вполне естественно, стыдиться своих неприкрытых гениталий. Однако едва ли в библейской истории сказано только это. Такое утверждение может иметь и другой, более глубокий смысл, а именно что, хотя мужчина и женщина лицезрели друг друга с головы до пят, они не испытывали — да и не могли испытывать — стыда, ведь они воспринимали друг друга не со стороны, как посторонние, как отдельные индивиды, а как «одна плоть».

Эта изначальная для рода человеческого ситуация радикально меняется после грехопадения, когда мужчина и женщина становятся людьми в полном смысле этого слова — людьми, наделенными разумом, познавшими добро и зло, познавшими друг друга как отдельные индивиды и осознавшие, что их первородное единство нарушено и что они стали чужими друг другу. Они близки друг другу и все же чувствуют, что разделены, отдалены друг от друга. Они испытывают глубочайший стыд: стыд оттого, что видят друг друга «нагими» и одновременно чувствуют взаимное отчуждение, невероятную пропасть, разделяющую их. «Они сделали себе опоясания», пытаясь тем самым избежать всей полноты человеческих отношений — скрыть наготу, в которой они предстали друг перед другом. Но стыд, как и чувство вины, не спрячешь за фиговым ли-

стом. Они не сблизились друг с другом и влюбви; возможно, они и желали друг друга физически, но физическая близость не устраняет отчужденности между людьми. И то, что они действительно не любили друг друга, проявляется в том, как они друг к другу относятся: Ева даже не пытается защитить Адама, а Адам стремится избежать наказания, обвиняя во всем Еву, а не защищая ее.

Так какой же грех они совершили? Они увидели друг друга как разделенные, изолированные, эгоистичные человеческие существа, которые не могут преодолеть свою разъединенность даже в акте любви. Этот грех коренится в самом нашем человеческом существовании. Лишенные изначальной гармонии с природой — столь характерной для животных, жизнь которых определяется врожденными инстинктами, — наделенные разумом и самосознанием, мы не можем не чувствовать свою крайнюю отчужденность от любого другого человеческого существа. В католической теологии такое состояние существования в полном разъединении и отчуждении, не преодолеваемом в любви, определяется как «ад». Это непереносимо для нас. Нам просто необходимо любым способом преодолеть эту пытку абсолютной разъединенности — подчиняясь ли, властвуя ли, пытаясь ли заглушить голос разума и сознания. Однако каждый из этих способов хорош лишь на короткое время, он закрывает путь к истинному решению проблемы. Единственный способ спастись из этого ада — освободиться из тюрьмы своего эгоцентризма, достичь единения со всем миром. И если эгоцентрическая разъединенность и есть главный грех, то он искупается актом любви. Само английское слово «atonement» (искупление) выражает эту идею, ведь этимологически оно происходит от слова «atonement», что на среднеанглийском означало «единение, слияние, объединение».

Атак как грех разъединенности не является актом непослушания, он не нуждается в *прощении*. Что действительно необходимо, так это исцелить *такой* грех, а здесь может помочь лишь любовь, а вовсе не принятие наказания.

<...> При ориентации на обладание, а значит, и при авторитарной структуре грех — это неповиновение и избавиться от него можно с помощью раскаяния → наказания → нового подчинения. При ориентации на бытие, при неавторитарной структуре грех — это отчужденность, и избавлению от него способствуют раскрепощение разума, полнота проявления любви, единение.

### Здесь и сейчас - прошлое и будущее

Бытие существует только здесь и сейчас (*hie et nunc*). Обладание существует только во времени — в прошлом, в настоящем и будущем.

При ориентации на обладание мы привязаны к тому, что накопили в *прошлом*: к деньгам, земле, славе, социальному положению, знаниям, детям, воспоминаниям. Мы думаем о прошлом, и наши чувства — это *воспоминания* о прошлых чувствах (или о том, что мы принимаем за таковые). (В этом заключается сущность сентиментальности.) Мы *суть* прошлое, и мы можем сказать: «Я — это то, чем я был».

*Будущее* — это предвосхищение того, что станет прошлым. И при установке на обладание оно воспринимается как прошлое, что находит свое выражение в словах: «У этого человека есть будущее»; это значит, что этот индивид будет *обладать* многими вещами, даже если он сейчас их не имеет. В рекламе компании Форда: «В будущем вас ждет Форд» — ударение делается на том, что вы будете *обладать* автомобилем; точно так же при некоторых сделках продаются и покупаются «будущие товары». Основа обладания одна и та же, независимо от того, с чем мы имеем дело — с прошлым или будущим.

*Настоящее* — это точка, где прошлое встречается с будущим, это станция на границе двух времен, соединяющая их и качественно ничем от них не отличающаяся.

Бытие не обязательно существует вне времени, но время вовсе не довлеет над ним. Художник имеет дело с красками, холстом, кистями, скульптор — с камнем и резцом. Но творческий акт, «образ» того, что они намерены создать, выходит за пределы времени. Это вспышка или множество вспышек, но ощущение времени в таком «видении» отсутствует. Все это в равной мере относится и к мыслителям. Конечно, они фиксируют свои мысли во времени, но творческое постижение их — это вневременной акт. И это характерно для каждого проявления бытия. Переживание любви, радости, постижения истины происходит не во времени, а здесь и сейчас. Эти *здесь и сейчас суть вечность*, или вневременность. Однако вечность вовсе не представляет собой бесконечно долгое время, хотя именно такое ошибочное представление очень распространено.

Говоря об отношении к прошлому, следует сделать одну важную оговорку. Наши ссылки на прошлое — это воспоминания, размышления о нем; при таком способе «обладания» прошлым оно мертвое. Однако можно вернуть прошлое к жизни. Можно пережить какую-нибудь ситуацию нашего прошлого так сильно и живо, как будто она происходит здесь и сейчас. А это значит, что можно воссоздавать прошлое, возвращать его к жизни (т.е. в символической форме воскрешать умершее). И в той мере, в какой мы делаем это, прошлое перестает быть прошлым; оно *есть* нечто, происходящее здесь и сейчас.

Будущее тоже может переживаться так, словно оно имеет место здесь и сейчас. Это происходит в тех случаях, когда какое-то будущее событие мы предвидим с такой точностью, что оно относится к будущему только «объективно», т.е. как внешний факт, но не субъективно, не в нашем внутреннем опыте. Такова природа подлинной утопической мысли (в отличие от утопических грез); такова основа истинной веры, которая не нуждается во внешней реализации «в будущем», чтобы переживаемое стало реальностью.

Понятия прошлого, настоящего и будущего, т.е. времени, вошли в нашу жизнь потому, что они тесно связаны с нашим физическим существованием: ограниченной продолжительностью жизни, необходимостью постоянно заботиться о своем организме, природой физического мира, из которого мы черпаем все, что нужно для поддержания жизни. Ведь жить вечно невозможно; смертным не дано игнорировать время или быть неподвластным ему. Ритмическая смена дня и ночи, сна и бодрствования, роста и старения, потребность поддерживать себя работой и защищать себя — все эти факторы заставляют нас *считаться* со временем, если мы хотим жить, а наш организм заставляет нас хотеть жить. Но одно дело *считаться* со временем, и совсем другое — *подчиняться* ему. Когда превалирует принцип бытия, мы считаемся со временем, но не подчиняемся ему. Когда же превалирует принцип обладания, считаться со временем означает *подчиняться* ему. В таком случае вещами являются не только вещи, но вообще все живое. Время начинает властвовать над нами. В сфере же бытия время оказывается свергнутым с престола; оно перестает быть идолом, который подчиняет себе всю нашу жизнь.

В индустриальном обществе власть времени безгранична. Современный способ производства требует, чтобы любое действие было точно «хронометрировано», чтобы не только работа на бесконечном конвейере, но и вообще большинство видов нашей деятельности подчинялись бы фактору времени. Более того, время — это не только время, «время — деньги». Из машины нужно выжать максимум: вот почему машина навязывает рабочему свой ритм.

Именно посредством машины властвует над нами время. Лишь в часы, свободные от работы, создается у нас видимость какого-то выбора. И тем не менее мы чаще всего организуем свой досуг так же, как и работу, или восстаем против тирании времени, предаваясь абсолютной лени. Однако безделье, если не считать делом неподчинение времени, — только иллюзия свободы, на самом деле это всего лишь условное освобождение от тюрьмы, имя которой — «время».

### **Часть третья. Новый человек и новое общество**

#### **VII. Религия, характер и общество**

##### **Основы социального характера**

<...> Отправной точкой для этих рассуждений служит утверждение о взаимозависимости между структурой характера среднего индивида и социоэкономической структурой общества, в котором существует этот индивид. Взаимосвязь индивидуальной психической сферы и социоэкономической структуры я называю *социальным характером*. (Раньше, в 1932 г., для обозначения этого феномена я пользовался выражением «либидиозная структура общества».) Социоэкономическая структура общества формирует социальный характер своих членов таким образом, что им хочется делать то, что они *должны* делать. Вместе с тем социальный характер оказывает влияние на социоэкономическую структуру общества, действуя при этом либо как цемент, придающий ей

еще большую стабильность, либо, при определенных обстоятельствах, как динамит, готовый взорвать ее.

### **Социальный характер и социальная структура**

<...> Взаимоотношения между социальным характером и социальной структурой никогда не носят статичный характер, поскольку оба элемента в этой взаимосвязи представляют собой бесконечный процесс. Любое изменение одного из факторов влечет за собой изменение второго. Многие революционеры считают, что следует сначала радикально изменить политическую и экономическую структуру, а затем на втором этапе почти необходимо изменится также и человеческое сознание: как только будет создано новое общество, почти автоматически возникнет и новый человек. Они не понимают, что новая элита, обладающая прежним социальным характером, будет стремиться воссоздать условия старого общества в новых социально-политических институтах, созданных революцией; что победа революции обернется ее поражением как революции — хотя, может быть, и не как исторической фазы развития общества, проложившей путь к такой социоэкономической структуре, которая остановилась в своем бурном развитии. Хрестоматийным примером служат Французская революция и революция в России. Примечательно, что Ленин, не считавший, что склад характера может оказывать большое влияние на революционную деятельность, резко изменил свое мнение в последний год жизни, когда отчетливо увидел отрицательные черты характера Сталина и потребовал в своем завещании, чтобы Сталин не стал его преемником.

Противоположную позицию занимают те, кто утверждает, что сначала нужно изменить природу человека — его сознание, ценности, характер — и лишь после этого может быть построено подлинно человеческое общество. История человечества доказывает, что они неправы. Изменения в психике человека всегда оставались принадлежностью сугубо частной сферы и офаничивались небольшими оазисами или же оказывались совершенно неэффективными, когда проповедь духовных ценностей сочеталась с реализацией на практике ценностей, прямо противоположных.

### Социальный характер и ««религиозные потребности»»

«...» Социальный характер имеет еще одну важную функцию помимо функции удовлетворения потребностей общества в определенном типе характера и обусловленных этим характером потребностей индивида. Он призван удовлетворять внутренне присущие человеку религиозные потребности. Следует пояснить, что слово «религия» употребляется здесь не для обозначения системы, обязательно связанной с понятием Бога или идолов, или даже какой-либо системы, воспринимаемой как религия, а для обозначения любой системы взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит индивиду схемой ориентации и объектом поклонения. В таком широком смысле слова ни одна культура прошлого или настоящего, да, по-видимому, и будущего, не может рассматриваться как культура без религии.

Такое определение «религии» ничего не говорит о ее специфическом содержании. Люди могут поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому Богу, святому или злобному вождю; они могут поклоняться своим предкам, своему народу, классу или партии, деньгам или успеху. Их религия может способствовать развитию разрушительных сил или любви, господства или солидарности; она может благоприятствовать развитию разума или парализовать его. Люди могут относиться к такой системе как к религии и отличать ее от всего светского, либо они могут считать, что у них вообще нет никакой религии, и рассматривать свою приверженность таким якобы вполне светским целям, как власть, деньги или успех, исключительно как стремление ко всему практическому и выгодному. И вопрос вовсе не в том, *религия это или нет*, а в том, *какова эта религия*: способствует ли она дальнейшему развитию человека, реализации свойственных ему сугубо человеческих способностей или же препятствует его развитию.

Всякая конкретная религия, если только она действительно мотивирует поведение, — это не просто сумма доктрин и верований; она коренится в специфической структуре характера индивида и — поскольку она является религией группы людей — в социальном характере. Таким образом, религиозные установки можно рассматривать как один из аспектов структуры нашего характера,

ибо мы — это то, чему мы преданы, а то, чему мы преданы, — это то, что мотивирует наше поведение. Однако часто индивид даже не осознает, что является действительным объектом его личного поклонения, и принимает свои «официальные» представления, взгляды за подлинную, хотя и *тайную* религию. И если, к примеру, человек поклоняется власти и при этом проповедует религию любви, то религия власти и есть его тайная религия, тогда как его так называемая официальная — например христианская — религия всего лишь идеология.

Религиозная потребность коренится в основных условиях существования человеческого вида.

<...> Утратив способность действовать под влиянием инстинктов, но обладая самосознанием, разумом и воображением — новыми качествами, превосходящими способность к инструментальному мышлению даже самых разумных приматов, — человеческие существа, чтобы выжить, нуждались в *системе ориентации и объекте поклонения*.

Без карты нашего природного и социального мира — некой определенным образом организованной и внутренне связанной картины мира и нашего места в нем — люди бы просто растерялись и были не способны к целенаправленным и последовательным действиям, ибо без нее невозможно было бы ориентироваться и найти отправную точку, позволяющую упорядочивать все обрушающиеся на каждого индивида впечатления. Наш мир становится осмысленным, и мы обретаем уверенность, когда наши представления согласуются с тем, что нас окружает. И даже если карта мира ложна, она выполняет свою психологическую функцию. Но эта карта никогда не бывает совершенно ложной, точно также не бывает она и совершенно правильной. Она всегда достаточно как приблизительное объяснение разнообразных феноменов, чтобы служить жизненным целям. И пока жизненная практика свободна от противоречий и иррациональности, такая карта может действительно соответствовать реальности.

<...> Социоэкономическая структура, структура характера и религиозная структура неотделимы друг от друга. Если религиозная система не соответствует преобладающему социальному характеру, если она вступает в конфликт с социальной практикой жизни, то она является лишь идеологией. В таком случае следует искать скрывающуюся за ней *истинную* религиозную структуру,

даже если мы можем и не осознавать ее существования, пока энергия, заключенная в религиозной структуре характера, не сыграет роль динамита и не подорвет данные социально-экономические условия. Однако поскольку всегда существуют отдельные исключения из преобладающего социального характера, то находятся отдельные исключения и из преобладающего религиозного характера. Именно они часто становятся лидерами религиозных революций и основоположниками новых религий.

### **Является ли западный мир христианским?**

*<...> Как свидетельствуют исторические книги и в полном соответствии с мнением большинства людей, христианизация Европы началась в Римской империи при Константине, а затем уже в VIII веке «апостол германцев» Бонифаций и другие обратили в христианство язычников Северной Европы. Но была ли Европа когда-либо действительно христианизирована?*

Хотя на этот вопрос обычно дается утвердительный ответ, более глубокий анализ показывает, что христианизация Европы была в значительной мере мистификацией, что в лучшем случае можно говорить лишь об ограниченной христианизации между XII и XVI веками и что в течение нескольких столетий до и после этого в большинстве случаев происходили идеологизация и более или менее серьезное подчинение церкви; это не означало каких-либо изменений в сердце, т.е. в структуре характера, исключение составляют лишь подлинно христианские движения.

В эти четыре столетия Европа начала христианизироваться. Церковь старалась навязать христианские принципы в отношении собственности, цен, оказания помощи беднякам. Возникло — в основном под влиянием мистицизма — множество полуеретических сект и лидеров, требовавших возвращения к принципам Христа, в том числе к осуждению собственности. В этом антиавторитарном гуманистическом движении решающую роль сыграл мистицизм, достигший своей кульминации у Майстера Экхарта, и не случайно среди проповедников и последователей мистических учений стали выделяться женщины. Многие христианские мыслители высказывали идеи мировой религии или просто недогматического христианства; ставилась под сомнение даже библейская идея Бога. Гуманисты Возрождения, выступавшие как тео-

логических, так и с нетеологических позиций, в своей философии и в своих утопиях продолжали линию, начатую в XIII веке. Действительно, нет никакой резкой грани между поздним Средневековьем («средневековым Возрождением») и собственно Ренессансом.

<...> Если бы история Европы продолжалась в духе XII столетия, если бы в ней медленно, но поступательно развивался дух научного познания и индивидуализма, то сейчас мы находились бы в весьма благоприятном положении. Однако разум начал вырождаться в манипулятивный интеллект, а индивидуализм — в эгоизм. Короткий период христианизации закончился, и Европа возвратилась к своему изначальному язычеству.

Но как бы ни различались концепции веры, один признак характеризует все ветви христианства: это вера в Иисуса Христа как в спасителя, который отдал свою жизнь ради любви к ближним. Он был героем любви, героем без власти, который не прибегал к силе, не хотел править, не хотел ничего *иметь*. Он был героем бытия, героем, который давал людям то, что имел, делился с ними. Все эти качества глубоко импонировали как римским беднякам, так и некоторым богачам, задыхавшимся в атмосфере собственного эгоизма. Иисус взвыпал к сердцам людей, хотя с точки зрения разума его в лучшем случае можно считать наивным. Эта вера в героя любви завоевала сотни тысяч приверженцев, многие из которых изменили свою жизнь или сами стали мучениками.

*Христианский герой был мучеником*, ибо, согласно иудаистской традиции, высшим подвигом является отдать свою жизнь за Бога или за ближнего. Мученик является собой полную противоположность языческому герою, олицетворенному в греческих и германских героях. Цель таких героев — завоевание, победа, разрушение, грабеж; а итог жизни — гордость, власть, слава, превосходство в умении убивать (Святой Августин сравнивал историю Древнего Рима с историей разбойничьей шайки). У языческого героя мерилом доблести человека служила его способность достичь власти и удержать ее, он с радостью умирал на поле брани в момент победы. «Илиада» Гомера — это величественное поэтическое описание деяний прославленных завоевателей и покорителей. Главное, что характеризует мученика, — это *быть*, отдавать, делиться с ближним, а языческого героя — *иметь*, покорять, принуждать.

<...> Какая же из этих двух непримиримо противоположных моделей нашего развития преобладает в Европе? Если мы посмотрим на самих себя, на поведение почти всех людей, наших политических лидеров, то мы не сможем отрицать, что наши представления о добре и наши ценности совпадают с таковыми у языческого героя. Вся европейско-американская история, несмотря на христианизацию, является историей завоеваний, покорений и стяжательства; самые высокие ценности нашей жизни — быть сильнее других, одерживать победы, покорять других и эксплуатировать их. Эти ценности совпадают с нашим идеалом «мужественности»: только тот, кто способен бороться и побеждать, является настоящим мужчиной; кто не применяет силу для достижения своих целей, слаб, тот не мужчина.

Нет необходимости доказывать, что история Европы — это история завоеваний, эксплуатации, насилия и покорений. Эти факты характерны почти для каждого периода ее истории, и никакой народ, никакой класс не составляет исключения, причем часто дело доходило до геноцида, как, например, в отношении американских индейцев; не являются исключением даже такие религиозные движения, как крестовые походы. Но мотивировалось ли это поведение исключительно экономическими или политическими причинами и были ли работоторговцы, правители Индии, убийцы индейцев, англичане, заставившие китайцев открыть свою страну для экспорта опиума, подстрекатели двух мировых войн и те, кто готовит сейчас следующую войну, — были ли все они христианами в душе? Или, может быть, ненасытными язычниками были только их лидеры, тогда как огромные массы населения оставались христианами? Если бы это было так, мы могли бы быть более оптимистичны. К сожалению, это не так. Конечно, часто лидеры более ненасытны, чем те, кто за ними следует, потому что им есть чего добиваться, однако они не могли бы осуществить свои планы, если бы желание завоевывать и побеждать не было бы до сих пор неотъемлемой частью социального характера.

Стоит лишь вспомнить тот дикий, безумный энтузиазм, с которым люди принимали участие в различных войнах за последние два века, — эту готовность миллионов к самоуничтожению ради того, чтобы сохранить репутацию «сильнейшей державы», «честь» или прибыли. А вот еще один пример: посмотрите, какой безумный национализм объединяет людей, следящих за ходом совре-

менных Олимпийских игр, которые якобы служат делу мира. На самом же деле популярность Олимпийских игр — это символическое выражение западного язычества. Они прославляют языческого героя-победителя, самого сильного, самого упорного, и при этом не замечают грязной смеси бизнеса и рекламы, столь характерных для современной имитации тех Олимпийских игр, которые проводились в Древней Греции.

<...> А если все это так, то почему же европейцы и американцы не откажутся открыто от христианства как от религии, не соответствующей нашему времени? На то есть несколько причин: так, религиозная идеология нужна для того, чтобы заставлять людей быть дисциплинированными и не подрывать, таким образом, основ общества. Но есть еще более важная причина: люди, твердо верующие в Христа как в величайшего из возлюбивших Бога и пожертвовавшего собой, могут обратить свою веру в отчужденное убеждение, что *за них любит Иисус*. И тогда сам Иисус становится идолом, а вера в него начинает заменять каждому человеку акт любви. Все выражается в простой, до конца не осознанной формуле: «Христос любит за нас; мы можем и дальше следовать образцу древнегреческого героя и все же будем спасены, потому что такая отчужденная "вера" в Христа заменяет *подражание Христу*». Само собой разумеется, что христианская вера — это тоже лишь жалкая ширма, скрывающая собственную алчность. И все же я верю, что людям присуща столь глубокая потребность в любви, что, когда они ведут себя как волки, это обязательно вызывает у них чувство вины. Наша мнимая вера в любовь в какой-то степени притупляет в нас боль от бессознательного чувства вины за то, что мы живем без любви.

**«Индустриальная религия».** <...> За фасадом христианской религии возникла новая *тайная* религия, «индустриальная религия», укоренившаяся в структуре характера современного общества, но не признаваемая «религией». Индустриальная религия несовместима с подлинным христианством. Она низводит людей до положения слуг экономики и созданных их же руками машин.

Основой индустриальной религии был новый социальный характер. Суть его составляют страх и подчинение могущественной мужской власти, культивирование чувства вины за непослушание, разрыв уз человеческой солидарности из-за преобладания

своекорыстия и взаимного антагонизма. В индустриальной религии «священный» труд, собственность, прибыль, власть, даже если эта религия и способствовала развитию индивидуализма и свободы в рамках своих основных принципов. Превращение христианства в строго патриархальную религию сделало возможным выразить индустриальную религию в терминологии христианства.

**«Рыночный характер» и «кибернетическая религия».** *<...>* Самым важным для понимания характера и тайной религии современного человеческого общества является то изменение в социальном характере, которое произошло за период с начала эры капитализма до второй половины XX столетия. Авторитарный, одержимый, накопительский характер, развитие которого началось в XVI веке и который продолжал преобладать в структуре характера, по крайней мере, средних классов общества, до конца XIX века, медленно уступал место *рыночному характеру*. (Я описал смешение различных ориентации характера в книге «Человек для самого себя».)

Я назвал это явление рыночным характером, потому что в этом случае человек ощущает себя как товар, свою стоимость не как «потребительную стоимость», а как «меновую стоимость». Живое существо становится товаром на «рынке личностей». Один и тот же принцип определения стоимости действует и на рынке личностей, и на товарном рынке: на первом продаются личности, на втором — товары. В обоих случаях стоимость определяется их меновой стоимостью, для которой потребительная стоимость является необходимым, но не достаточным условием.

И хотя соотношение мастерства и человеческих качеств, с одной стороны, и личности — с другой, как предпосылок успеха бывает различным, решающую роль в достижении успеха всегда играет «личностный фактор». Успех зависит главным образом от того, насколько выгодно удается людям преподнести себя как «личность», насколько красива их «упаковка», насколько они «жизнерадостны», «здравы», «агрессивны», «надежны», «честолюбивы», более того, он зависит от их происхождения, принадлежности к тому или иному клубу и от знакомства с «нужными» людьми. Тип личности зависит до некоторой степени от той специальной области, работу в которой может выбрать человек. Биржевой маклер, продавец, секретарь, железнодорожный служащий, профессор колледжа или управляющий отеля — каждый из

ниходолжен предложить особый тип личности, который независимо от их различий должен удовлетворять одному условию — пользоваться спросом.

Отношение человека к самому себе определяется тем фактом, что одних умений и наличия соответствующих способностей еще недостаточно для выполнения той или иной работы; для успеха необходимо еще победить в жесткой конкуренции. И если для того, чтобы заработать на жизнь, было бы достаточно полагаться на свои знания и умения, то чувство собственного достоинства было бы пропорционально способностям человека, т.е. его потребительной стоимости. Но так как успех зависит главным образом от того, как человек продает свою личность, он чувствует себя товаром или, вернее, одновременно продавцом и товаром. Человека не заботят ни его жизнь, ни его счастье, а лишь то, насколько он годится для продажи.

Цель рыночного характера — полнейшая адаптация, чтобы быть нужным, сохранить спрос на себя при всех условиях, складывающихся на рынке личностей. Личности с рыночным характером по сравнению, скажем, с людьми XIX века не имеют даже своего собственного «я», на которое они могли бы опереться, ибо их «я» постоянно меняется в соответствии с принципом «я такой, какой я вам нужен».

У людей с рыночным характером нет иных целей, кроме постоянного движения, выполнения всех дел с максимальной эффективностью, и если спросить их, почему они должны двигаться с такой скоростью, почему они стремятся к наибольшей эффективности, то на этот вопрос у них нет настоящего ответа, они предлагают одни лишь рационализации типа «чтобы было больше рабочих мест» или «в целях постоянного расширения компании». Они не интересуются (по крайней мере сознательно) такими философскими или религиозными вопросами, как «для чего живет человек?» и «почему он придерживается того, а не иного направления?». У них свое гипертрофированное, постоянно меняющееся «я», но ни у кого нет «самости», стержня, чувства идентичности. «Кризис идентичности» — этот кризис современного общества — вызван тем фактом, что члены этого общества стали безликими инструментами, чувство идентичности которых зиждется на участии в деятельности корпораций или иных гигантских

бюрократических организаций. Там, где нет аутентичной личности, не может быть и чувства идентичности.

Люди с рыночным характером не умеют ни любить, ни ненавидеть. Эти «старомодные» эмоции не соответствуют структуре характера, функционирующему почти целиком на рассудочном уровне и избегающем любых чувств, как положительных, так и отрицательных, потому что они служат помехой для достижения основной цели рыночного характера — продажи и обмена, — а точнее, для *функционирования* в соответствии с логикой «мегамашин», частью которой они являются. Они не задаются никакими вопросами, кроме одного — насколько хорошо они функционируют, — а судить об этом позволяет степень их продвижения по бюрократической лестнице.

Поскольку люди с рыночным характером не испытывают глубокой привязанности ни к себе, ни к другим, им абсолютно все безразлично, но не потому, что они так эгоистичны, а потому, что их отношение к себе и к другим столь непрочно. Этим, возможно, также объясняется, почему их не беспокоит опасность ядерной и экологической катастрофы, несмотря даже на то, что им известны все данные, свидетельствующие о такой угрозе. Тот факт, что этих людей не беспокоит угроза их собственной жизни, можно было бы, пожалуй, объяснить тем, что они чрезвычайно смелы и насколько не эгоистичны; однако мы не можем принять такое объяснение ввиду отсутствия у них беспокойства и за своих детей и внуков. Это отсутствие беспокойства на всех уровнях является результатом утраты каких бы то ни было эмоциональных связей, даже с «самыми близкими». Дело в том, что у людей с рыночным характером нет «самых близких», они не дорожат даже собой.

Удивительно, почему современные люди так любят покупать и потреблять, но совсем не дорожат тем, что приобретают. Наиболее правильный ответ на этот вопрос заключается в самом феномене рыночного характера. Отсутствие привязанностей у людей с таким характером делает их безразличными и к вещам. И пожалуй, единственное, что имеет для них какое-нибудь значение, — это престиж или комфорт, которые дают эти вещи, а не сами вещи как таковые. В конечном счете они просто потребляются, как потребляются друзья и любовники, поскольку и к ним не существует никаких глубоких привязанностей.

Цель человека рыночного характера — «надлежащее функционирование» в данных обстоятельствах — обуславливает его рассудочную в основном реакцию на окружающий мир. Разум в смысле *понимания* является исключительным достоянием *Homo sapiens*; *манипулятивный же интеллект* как инструмент достижения практических целей присущ и животным, и человеку. Манипулятивный интеллект, лишенный разума, опасен, так как он заставляет людей действовать таким образом, что это с точки зрения разума может оказаться губительным для них. И чем более выдающимся является неконтролируемый манипулятивный интеллект, тем он опаснее.

<...> Преобладание рассудочного, манипулятивного мышления неразрывно связано с атрофией эмоциональной жизни. А поскольку эмоции не культивировались, считались ненужными и рассматривались скорее как помеха для оптимального функционирования, они остались неразвитыми и так и не смогли превзойти уровня эмоционального развития ребенка. Поэтому лица с рыночным характером чрезвычайно наивны во всем, что касается эмоциональной стороны жизни. Их могут привлекать «эмоциональные люди», однако в силу своей наивности они часто не могут определить, являются ли такие люди естественными или фальшивыми. Вот почему так много обманщиков и мошенников добиваются успеха в духовной и религиозной сферах жизни; вот почему политики, изображающие сильные эмоции, очень привлекают людей с рыночным характером и почему последние не могут отличить подлинно религиозного человека от того, кто просто демонстрирует глубокие религиозные чувства.

Конечно, термин «рыночный характер» отнюдь не является единственным термином, описывающим этот тип личности. Для характеристики его можно было бы также воспользоваться термином Маркса *отчужденный характер*; люди с таким характером отчуждены от своего труда, от самих себя, от других людей и от природы. Используя психиатрический термин, человека с рыночным характером можно было бы назвать шизоидным, однако такой термин может ввести в заблуждение, так как шизоидная личность, живя среди других шизоидных личностей и успешно функционируя, не испытывает чувства беспокойства, которое свойственно ей в более «нормальном» окружении.

<...> За фасадом агностицизма или христианства скрывается откровенно языческая религия, хотя люди и не осознают ее как

таковую. Эта языческая религия с трудом поддается описанию, ибо такое описание возможно лишь на основе того, что люди делают (и не делают), а не на основе их сознательных размышлений о религии или догмах той или иной религиозной организации. Самым поразительным на первый взгляд является то, что человек превратил себя в Бога, потому что он обрел техническую возможность создать второй мир вместо того мира, который, как утверждает традиционная религия, был впервые создан Богом. Можно сформулировать эту мысль иначе: мы превратили машину в Бога и, служа машине, стали подобны Богу. Не важно, какую формулировку мы выберем: важно то, что люди, находясь в состоянии наивысшего реального *бессилия, воображают*, будто стали благодаря науке и технике поистине *всемогущими*.

И чем в большей изоляции мы оказываемся, чем менее эмоционально реагируем на окружающий мир и чем более неизбежным и катастрофическим кажется нам в то же самое время конец цивилизации, тем более пагубным становится влияние этой новой религии. Мы перестаем быть хозяевами техники и, напротив, становимся ее рабами, а техника — некогда жизненно важный элемент созидания — поворачивается к нам своим другим лицом — лицом богини разрушения (вроде индийской богини Кали), которой и мужчины и женщины жаждут принести в жертву и самих себя, и своих детей. Продолжая сознательно цепляться за надежду на лучшее будущее, кибернетическое человечество закрывает глаза на тот факт, что оно уже превратилось в поклонников богини разрушения.

Можно привести множество различных доказательств этого тезиса, но ни одно из них не является столь убедительным, как два следующих, а именно, что великие державы (и даже некоторые менее крупные государства) продолжают разработку ядерного оружия со все увеличивающейся разрушительной силой и не приходят к единственному здравому решению — уничтожению всех ядерных вооружений и заводов, поставляющих необходимый материал для создания ядерного оружия, и что, в сущности, ничего не делается для того, чтобы положить конец угрозе экологической катастрофы. Короче говоря, ничего серьезного не делается для сохранения человеческого рода.

## ЕВОЛЮЦИЯ НАДЕЖДЫ

Фромм Э. Психоанализ и этика / Сост. проф. П.С. Гуревич, С.Я. Левит; Пер. с англ. Т.В. Панфиловой. М.: АСТ-ЛГД, 1998. С. 291-478.

### Глава III.

#### Где мы находимся и куда направляемся ?

Определить наше точное местоположение на исторической траектории, ведущей из индустриализма XVIII—XIX веков в будущее, трудно. Легче сказать, где мы *не* находимся. Мы не на пути к свободному предпринимательству, а быстро движемся от него. Мы не на пути к индустриализации, а превращаемся в цивилизацию все большей манипуляции массами. Мы не на пути к тем местам, куда указывают нам наши идеологические карты. Мы идем в совершенно ином направлении. Немногие различают это направление совершенно ясно; среди них и те, кто за него, и те, кто боится его. Но большинство из нас смотрит на карты, столь же не соответствующие реальности, как карта мира 500 года до н.э. Недостаточно знать, что наши карты неверны. Важно иметь правильные карты, если мы собираемся обеспечить себе продвижение в желательном для нас направлении. Наиважнейшей чертой новой карты является указание на то, что мы миновали этап первой промышленной революции и вступили в период второй промышленной революции.

Первая промышленная революция характеризовалась тем, что человек научился заменять живую энергию (энергию животных и людей) механической (энергией пара, нефти, электричества, атома). Эти новые источники энергии послужили основой для фундаментальных изменений в промышленном производстве. Новому промышленному потенциалу соответствовал и определенный тип промышленной организации, большое количество того, что мы сегодня назвали бы мелкими и средними промышленными предприятиями, которыми управляли их владельцы,

конкурировавшие друг с другом, эксплуатировавшие своих рабочих и боровшиеся с ними за долю прибыли. Представитель среднего и высшего класса был хозяином предприятия, как и у себя дома, и считал себя хозяином своей судьбы.

<...> За первой промышленной революцией последовала вторая, свидетелями начала которой мы являемся в настоящее время. Она характеризуется не только тем, что *живую энергию* заместила механической, но и тем, что *человеческая мысль* заменяется машинным мышлением. Кибернетика и автоматизация (кибернетизация) позволяют создавать машины, работающие гораздо точнее и быстрее, чем человеческий мозг, когда надо дать ответ на важные технические и организационные вопросы. Кибернетизация создает возможность нового вида экономической и социальной организации. Относительно малое число гигантских предприятий уже стали центром экономического механизма и будут полностью управлять им в не столь отдаленном будущем. Хотя юридически предприятие — это собственность сотен тысяч держателей акций, им руководит самовоспроизводящаяся бюрократия (а в практических целях — и независимо от законных владельцев). Союз частного бизнеса и руководства становится настолько тесным, что два компонента этого альянса все труднее различить. Большинство населения Америки вполне сыто, обеспечено жильем и развлечениями, а часть «недоразвитых» американцев, живущих ниже стандартов, вероятно, присоединяется к большинству в обозримом будущем. Мы продолжаем исповедовать индивидуализм, свободу и веру в Бога, но наши проповеди звучат неубедительно в сравнении с подлинной сущностью «человека организации», одержимого конформизмом, который направляется принципом гедонистского материализма.

<...> Проникновение в этот радикальный разрыв между первой ступенью индустриализации и второй промышленной революцией, при котором общество становится огромной машиной, а человек — ее живой частичкой, затрудняется некоторыми важными различиями между мегамашиной Египта и мегамашиной XX века. Прежде всего, труд живых частей египетской машины был принудительным. Неприкрытая угроза смерти или голода заставляла египетского работника выполнять свою норму. Ныне, в XX веке, у рабочего в большинстве промышленно развитых стран, таких, как Соединенные Штаты, жизнь настолько обеспечена,

что показалась бы его предку, работавшему сотни лет назад, невиданно роскошной. Он соучастует — и в этом пункте заключается одна из ошибок Маркса — в экономическом прогрессе капиталистического общества с выгодой для себя и, уж конечно, ему есть, что терять, кроме своих цепей.

Направляющая работу бюрократия очень отличается от бюрократической элиты старой мегамашины. В жизни она руководствуется примерно теми же добродетелями среднего класса, которые действенны и для рабочего; но хотя ее члены получают больше, чем рабочие, различие в потреблении у них скорее количественное, чем качественное. И служащие, и рабочие курят одни и те же сигареты, ездят в похожих машинах, хотя у машин, что подороже, ход более плавный, чем у тех, что подешевле. Они смотрят одни и те же фильмы и телевизионные программы, а их жены пользуются одинаковыми холодильниками.

Управленческая элита тоже отличается от прежней в некотором отношении: ее члены — точно такие же придатки машины, как и те, кем они командуют. Они так же отчуждены, а может, и больше; так же обеспокоены, а может, и больше, чем рабочий на одной из их фабрик. Им также тоскливо, как и всем, и они пользуются теми же противоядиями против тоски. Они уже не элита в прежнем смысле, т.е. группа, созидающая культуру. Хотя они тратят значительные суммы на поддержание науки и искусства, как класс они такие же потребители «культурного благосостояния», как и те, для кого оно предназначено. Культуросозидающая группа ютится на задворках. Это ученые и художники-творцы, однако, похоже, до сих пор прекраснейшие цветы общества XX века произрастают на древе науки, а не искусства.

## **Современное технологическое общество**

### **а. Его принципы**

Технотронное общество, возможно, и станет системой будущего, но пока этого нет; оно может развиться из того, что уже есть, и оно, вероятно, наступит, если только достаточное количество людей не осознает опасности и не изменит наш курс. Чтобы сделать это, необходимо разобраться более подробно, как

работает нынешняя технологическая система и как она действует на человека.

Каковы руководящие принципы этой системы в том виде, как она существует сегодня?

Она запрограммирована по двум принципам, направляющим усилия и мысли всех занятых в ней. Первый принцип заключается в следующем: нечто *должно* быть сделано, коль скоро это технически *возможно*. Если возможно создание ядерного оружия, его надо создать, даже если оно, пожалуй, уничтожит всех нас. Если возможно отправиться на Луну или на другие планеты, это надо сделать даже ценой отказа от удовлетворения многих потребностей здесь, на Земле. Этот принцип отрицает все ценности, развитые гуманистической традицией. Данная традиция гласит, что нечто следует сделать, коль скоро это нужно человеку для того, чтобы он рос, радовался, мыслил, или потому, что это прекрасно, хорошо, истинно. <...>

Второй принцип — *максимум производительности и выпуска продукции*. Требование максимальной производительности приводит в качестве следствия к требованию минимальной индивидуализации. Считается, что социальная машина работает эффективнее, если индивиды урезаны до чисто количественных единиц, личность которых можно выразить на перфокарте. Такими единицами легче управлять с помощью бюрократических правил, поскольку они не создают ни проблем, ни трений. Чтобы достичь подобного результата, людей надо лишить индивидуальности и научить идентифицироваться не с самими собой, а с корпорацией.

### **Б. Его воздействие на человека**

<...> Как этот тип организаций воздействует на человека? Он низводит человека до положения придатка машины, подчиненного ее ритму и требованиям. Он превращает его в *Homo consumens*, в тотального потребителя, единственная цель которого — больше *иметь* и больше *использовать*. Это общество производит массу бесполезных вещей и в той же степени массу бесполезных людей. Как винтик производственного механизма, человек становится вещью и перестает быть человеком.

Все свое время он тратит на то, к чему у него нет интереса, с людьми, не представляющими для него интереса, производя вещи, в которых он не заинтересован; а когда он не производит, он потребляет. Он вечный сосунок с открытым ртом, «вбирающий в себя» без усилий и без внутренней активности все, что ни обрушивает на него индустрия, развеивающая скуку (и нагоняющая тоску), — сигареты, спиртное, кино, телевидение, спорт, лекции — с тем лишь ограничением, что ему по карману. Но индустрия, развеивающая скуку, т.е. индустрия развлечений, автомобильная промышленность, киноиндустрия, телевидение и т.д., может преуспеть только в том, чтобы воспрепятствовать осознанию скуки. В действительности же она усиливает ее, подобно тому как солнечное питье усиливает жажду, вместо того чтобы утолить ее. Тем не менее скука остается скукой, даже если она не осознана.

Внутренняя пассивность человека в индустриальном обществе сегодня — одна из наиболее характерных и патологических его черт. Он все вбирает в себя, он хочет насытиться, но он не шевелится, не проявляет инициативы, не переваривает пищи, какой бы она ни была. Вместо того чтобы продуктивно овладевать тем, что ему досталось в наследство, он накапливает это или потребляет. Ему систематически чего-то серьезно не хватает, причем это не так уж сильно отличается от того, что в более тяжелых формах мы находим у людей в состоянии депрессии.

Внутренняя пассивность человека — всего лишь один симптом целостного комплекса, который можно назвать «синдромом отчуждения». Будучи пассивным, он не соотносит себя с миром активно и принужден подчиняться своим идолам и их требованиям. Поэтому он чувствует себя бессильным, одиноким и встревоженным. Он не видит особого смысла в целостности и самотождественности. Конформизм кажется ему единственным способом избежать невыносимой тревоги, но и конформизм не всегда приносит ему облегчение.

<...> Наряду с патологическими чертами, коренящимися во внутренней пассивности, есть и другие, важные для понимания нынешней патологии нормальности. Я имею в виду возрастающий разрыв между церебрально-интеллектуальной функцией и аффективно-эмоциональным переживанием; разрыв между мыслью и чувством, умом и сердцем, истиной и страстью.

Логическое мышление нерационально, если оно только логично, если оно не направляется заботой о жизни, стремлением проникнуть в целостный жизненный процесс во всей его конкретности и со всеми его противоречиями. С другой стороны, рациональными могут быть и эмоции, а не только мышление. «*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*», — как говорил Паскаль. (У сердца свои разумные основания, о которых разум ничего не знает.) Рациональность в эмоциональной жизни означает, что эмоции утверждают и помогают поддерживать гармонический баланс психической структуры личности, одновременно содействуя ее развитию. Так, иррациональная любовь — это любовь, усиливающая зависимость личности, а значит, тревогу и враждебность. Рациональная любовь — это та, что тесно связывает одного человека с другим, сохраняя в то же время его независимость и целостность.

<...> Разрыв между мыслью и аффектом ведет к болезни, к обыденной хронической шизофрении, от которой начинает страдать новый человек технотронной эры. В общественных науках вошло в моду рассуждать о человеческих проблемах безотносительно к чувствам, связанным с этими проблемами. Считается, что таково уж требование научной объективности, чтобы мысли и теории, касающиеся человека, были свободны от эмоционального отношения к нему.

<...> Среди патогенных воздействий на человека со стороны технологического общества необходимо упомянуть еще два: невозможность *побыть наедине с собой* и исчезновение *личностного человеческого общения*.

Возможность *побыть наедине с собой* — понятие сложное. Она была и остается привилегией средних и высших классов, поскольку сама ее основа — место, где человек предоставлен самому себе, — дорогое стоит.

<...> Уединение необходимо, чтобы сосредоточиться, освободиться от постоянного «шума» человеческой болтовни и нежелательного вторжения в собственные духовные процессы. Если все сведения частного характера превращать в общедоступные, то переживания станут все более поверхностными и сходными. Люди будут бояться почувствовать «нечто неправильное»; их еще легче станет подвергать психологической манипуляции, когда с по-

мощью психологического тестирования пытаются установить нормы для «желательной», «нормальной», «здоровой» установки.

#### с. Потребность в уверенности

В течение многих веков уверенность гарантировалась представлением о Боге. Всеведущий и всемогущий Бог не только сотворил мир, но и провозгласил принципы человеческого поведения, в которых нельзя усомниться. Церковь подробно «разъясняла» эти принципы, и человек, обеспечивший себе место в церкви благодаря тому, что следовал ее правилам, был уверен: что бы ни случилось, он на пути к спасению и вечной жизни на небесах.

Появление научного подхода и коррозия несомненности религии вынудили человека к новым поискам уверенности. Сначала казалось, что наука способна придать ей новое основание. Так представлялосьrationально мыслящему человеку последних веков. По мере усложнения жизни, утратившей все человеческие измерения, по мере нарастания чувства собственного бессилия и изолированности ориентированный на науку человек перестал быть рациональным и независимым. Он растерял смелость думать самому и принимать решения на основе интеллектуальной и эмоциональной приверженности жизни. Ему захотелось обменять «сомнительную уверенность», которую рациональная мысль способна выдать за «абсолютную», на якобы «научно обоснованную уверенность», опирающуюся на способность к предсказанию.

Эта уверенность гарантируется не собственными ненадежными знаниями и эмоциями человека, а компьютером, способным делать предсказания и выступающим гарантом уверенности. Давайте возьмем в качестве примера планирование в крупной корпорации. С помощью компьютеров можно составить план на много лет вперед (включая сюда и манипулирование человеческим разумом и вкусами); управляющему больше не приходится полагаться на свое собственное суждение: для этого есть «истина», изреченная компьютером. В результате решение управляющего может оказаться и ошибочным, зато ему нет нужды проявлять недоверие в процессе принятия решения. Он чувствует, что волен принять или отклонить результат компьютерного прогнозирования, но практически он столь же мало свободен, как и bla-

гочестивый христианин в своих действиях против божьей воли. Вообще-то он мог бы это сделать, но тогда ему пришлось бы пойти на безрассудство — взять риск на себя, поскольку нет большего источника уверенности, чем бог, — или компьютеризованное решение.

Потребность в уверенности порождает потребность в том, что равносильно слепой вере в эффективность метода компьютерного планирования. Управляющие избавлены от сомнений, как, впрочем, и те, кто нанялся работать на организацию. Именно тот факт, что к процессу принятия решений суждения и чувства человека якобы вообще не примешиваются, придает компьютерному планированию богоподобный вид.

<...> Наше поколение отыскало замену Богу: безликий расчет. Этот новый Бог обратился в идола, в жертву которому, возможно, принесут всех людей. Возникает новое понимание священного и бесспорного — исчислимость, вероятность, фактичность.

Теперь нам надо обратиться с вопросом к самим себе: что же плохого в том принципе, согласно которому компьютер сможет предложить наилучшее из возможных решений относительно будущих действий, если мы выдадим ему все факты?

Что такое факты? Даже если они правильны и не искажены личностными или политическими пристрастиями, сами по себе они могут оказаться не только ничего не значащими, но и неистинными, если в ходе их отбора внимание отвлекается оттого, что относится к делу, или же если мышление рассеивается и дробится до такой степени, что чем больше «информации» воспринял человек, тем менее он способен принять значимое решение. Отбор фактов предполагает оценку и выбор. Осознание этого — необходимое условие разумного использования фактов. Важное положение о фактах высказал Уайтхед. «В основе любого авторитетного свидетельства, — писал он в работе "Функция разума", — лежит преобладание факта над мыслью. К тому же это противоречие между фактом и мыслью может быть еще и ошибочно истолковано, поскольку мысль — это момент опытного факта. Таким образом, факт непосредственно есть то, что есть, частично благодаря включенной в него мысли».

Факты должны быть *уместными*. Однако *уместными* по отношению к чему или к кому? Если мне сообщают, что А находится в тюрьме за то, что ранил соперника в припадке ревности, то мне

сообщили факт. Те же самые сведения я могу выразить, сказав, что А был в заключении, или что А был неистовым человеком (или является таковым), или что А был ревнивым человеком (или является таковым); но все эти факты мало что говорят об А. Может быть, он человек слишком сильных чувств, гордый, чрезвычайно прямодушный; известные мне факты могут ничего не говорить о том, как теплеют глаза А, когда он разговаривает с детьми, или о том, что он готов позаботиться о них и помочь им. Возможно, этот факт опустили как не относящийся к сведениям о данном преступлении; кроме того, пока компьютеру трудно зарегистрировать определенное выражение человеческих глаз или уловить и закодировать дивные нюансы его мимики.

Короче говоря, «факты» — это интерпретация событий, а интерпретация предполагает некоторую заинтересованность, делающую события уместными. Ключевой вопрос состоит в том, чтобы осознать, в чем мой интерес и, следовательно, какими должны быть факты, чтобы относиться к делу. Кто я — друг данного человека, или сыщик, или просто человек, желающий увидеть всего человека в его человеческих проявлениях? Помимо осознания собственной заинтересованности мне надо бы знать все детали этого эпизода, но даже тогда не исключено, что и детали не подскажут мне, как оценить его поступок. Ничто в его индивидуальности и в его характере как таковом, включая элементы, может, не осознанные им самим, не позволило бы мне оценить его поступок, за исключением знания *его самого*; однако для того чтобы получить надежную информацию, мне также надо бы знать самого себя, мою собственную систему ценностей: что в ней подлинно, а что идеологизировано, а также мои интересы — эгоистические и прочие. Факт, представленный чисто описательно, может более или менее прибавить мне осведомленности; однако хорошо известно, что нет более действенного пути исказить картину, чем предложить всего лишь ряд «фактов».

<...> Принцип, согласно которому чем больше мы производим, тем лучше, — сам по себе ценностное суждение. Если бы вместо этого мы считали, что наша система должна способствовать оптимизации человеческой активности и жизнеутверждения, мы бы программировали по-иному, и другие факты представлялись бы нам уместными. Иллюзия достоверности компьютерного решения, разделяемая значительной частью общественности и мно-

гими людьми, принимающими решения, покоится на ошибочных допущениях: а) что факты даны «объективно» и б) что программирование свободно от ценностных норм.

Все планирование, будь то с применением компьютеров или без применения оных, зависит от норм и ценностей, лежащих в основе планирования. Планирование само по себе — один из прогрессивнейших шагов, предпринятых родом человеческим. Но не исключено и искривление, если это «зашоренное» планирование, при котором человек отрекается от собственных решений, ценностных суждений и ответственности. Если же это будет живое, ответственное, «открытое» планирование, в котором человеческие цели полностью осознаны и направляют процесс планирования, оно становится благом. Компьютер чрезвычайно облегчает планирование, и его применение вовсе не выхолащивает *фундаментального* принципа надлежащего соотношения средств и целей; это случится только при злоупотреблении им.

## Глава IV. Что значит быть человеком?

### 1. Человеческая природа в различных своих проявлениях

<...> Человек всегда легко поддавался соблазну — и до сих пор это делает — принимая особую *форму* бытия человека за его *сущность*. Несколько это имеет место, настолько человек определяет свою человечность в понятиях того общества, с которым он себя отождествляет. Однако раз есть правило, есть и исключения. Всегда находились люди, обращавшие взор за пределы собственного общества; и если в свое время их, может, и называли дураками или преступниками, то в летописи человеческой истории они составляют перечень великих людей, узревших нечто такое, что можно назвать универсально человеческим и что не совпадает с тем, что данное общество принимает за человеческую природу. Всегда находились люди, и достаточно смелые, и с достаточным воображением, чтобы заглянуть за границы собственного социального опыта.

<...> Какие знания можем мы привлечь, чтобы ответить на вопрос, что значит быть человеком? Бессмысленно искать ответ в том направлении, откуда подобные ответы чаще всего и извлекают: хорош или плох человек, любящий он или губящий, легковерный или независимый и т.п. Очевидно, человек может быть всем этим, так же как иметь музыкальный слух или не иметь его, быть восприимчивым к живописи или не различать цветов, быть святым или мешенником. Все эти и многие другие качества — разнообразные *возможности* быть человеком. В самом деле, все они в каждом из нас. Полностью осознать себя в качестве человека значит осознать, что, как сказал Теренций, «*Homo sum, nihil humani a me alienum puto*» (Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо); что каждый несет в себе все человеческое содержание, он — святой, так же как и преступник. Как выразился Гёте, нет такого преступления, автором которого не может вообразить себя любой человек. Все эти *проявления человеческой природы* не отвечают на вопрос, что же такое — быть человеком. Они лишь отвечают на вопрос, *насколько мы можем различаться, будучи людьми*. Если мы хотим знать, что значит быть человеком, нам надо быть готовыми к тому, чтобы искать ответ не в области многообразных человеческих возможностей, а в сфере самих условий человеческого существования, из которых проис текают все эти возможности в качестве альтернатив. Эти условия можно постичь не с помощью метафизического умозрения, а путем привлечения данных антропологии, истории, детской психологии, индивидуальной и социальной психопатологии.

## 2. Условия человеческого существования

Что же это за условия? По существу, их два, и они взаимосвязаны. Во-первых, уменьшение зависимости от инстинктов по мере продвижения эволюции животных, достигающее низшей точки в человеке, в которой детерминация инстинктами приближается к нулевой отметке.

Во-вторых, колоссальное увеличение размеров и усложнение мозга по сравнению с весом тела, имевшее место во второй половине плейстоцена. Увеличившаяся кора головного мозга — основа сознания, воображения и всех тех приспособлений, таких, как речь и создание символов, которые характеризуют человеческое существование.

Не имея инстинктов, которыми оснащено животное, человек не так хорошо приспособлен для полета или нападения, как животные. У него нет безошибочного «знания», подобного тому, каким располагает лосось по пути назад в реку на нерест или с помощью которого птицы определяют, как лететь на юг зимой и как вернуться летом. Его решения *не навязываются ему инстинктом*. *Он вынужден принимать их сам*. Он сталкивается с необходимостью выбора, и в каждом принимаемом решении есть риск провала. Ненадежность — вот цена, которую платит человек за сознание. Он способен переносить отсутствие безопасности благодаря тому, что осознает и принимает положение, в котором оказался человек, и надеется, что не потерпит неудачи, хотя и без гарантии успеха. У него нет уверенности; единственное надежное предсказание, которое он может сделать, — «Я умру».

Человек рождается как причуда природы, находясь внутри природы и вместе с тем превосходя ее. Взамен инстинктам ему приходится искать принципы, по которым он будет действовать и принимать решения. Ему надо иметь систему ориентации, позволяющую составить логичную картину мира как условие последовательных действий. Он вынужден бороться не только против таких опасностей, как смерть, голод, причинение боли, но также и против еще одной опасности, специфически человеческой: душевного заболевания. Другими словами, ему приходится защищаться не только от опасности потерять жизнь, но и от опасности потерять рассудок. Человеческое существо, родившееся в описанных здесь условиях, действительно сошло бы с ума, если бы не нашло эталонную систему, позволяющую ему в той или иной форме чувствовать себя в мире как дома и избегать ощущения полной беспомощности, дезориентации и оторванности от истоков. Существует множество способов, с помощью которых человек может отыскать решение задачи, как оставаться живым и сохранить душевное здоровье. <...>

### **3. Потребность в системе ориентации и привязанности**

На вопрос, поднятый человеческим существованием, возможны разнообразные ответы. Они концентрируются вокруг двух проблем: одна — потребность в системе ориентации и

другая — потребность иметь некоторый круг привязанностей. <...> Поскольку человек — не животное, он заинтересован в том, чтобы соотноситься с реальностью и осознавать ее, прикасаться ногами к земле, как в греческой легенде об Антее; чем полнее человеческий контакт с реальностью, тем он сильнее.

<...> История человека — это история все возрастающего осознания. Причем осознание касается и природы вне человека, и его собственной природы. Хотя у человека все еще шоры на глазах, его критический разум во многих отношениях сделал огромное количество открытий и о природе вселенной, и о природе человека. Человек еще находится в самом начале этого процесса открытий, и ключевой вопрос состоит в том, позволит ли ему та разрушительная сила, которую придали ему современные знания, продолжать расширять эти знания до невообразимых ныне пределов, или же он уничтожит себя еще до того, как сможет создать на нынешней основе более полную картину реальности.

<...> У человека есть не только ум и потребность в системе ориентации, позволяющей ему найти некоторый смысл в окружающем его мире и обустроить его; у него есть еще душа и тело, нуждающиеся в эмоциональной привязанности к миру — к человеку и к природе. Как я уже упоминал, животному заданы связи с миром, опосредованные инстинктами. Человек, пренебрегший самосознанием и способностью тосковать, был бы беспомощной пылинкой, унесенной ветром, если бы он не нашел эмоциональных привязанностей, удовлетворяющих его потребности в соотнесенности и единении с миром за пределами его личности. Но в противовес животному у него есть несколько альтернативных путей установить такие связи. Как и в случае с умом, одни возможности лучше других; но в чем человек особенно нуждается для поддержания своего душевного здоровья — так это в любой привязанности, с которой он будет уверенно чувствовать себя. У кого нет такой привязанности, тот по определению нездоров, поскольку неспособен на какую-либо эмоциональную связь со своими близкими.

Простейшая и наиболее часто встречающаяся форма человеческой соотнесенности — это его «первичные узы» с тем, откуда он происходит: узы по крови, по общей земле, по роду, по матери и отцу — или в более сложных обществах связь со своим народом, религией, классом. <...>

#### 4. Потребность выжить и не только выжить

Чтобы полностью понять человеческие затруднения и возможные варианты выбора, с которыми сталкивается человек, мне нужно обсудить другой тип фундаментального конфликта, присущего человеческому существованию. Поскольку у человека есть тело и телесные потребности, в основном такие же, как у животного, у него есть и своеобразное ему стремление к физическому выживанию, хотя используемые им методы не носят инстинктивного, рефлекторного характера, более распространенного у животных. Тело человека заставляет его стремиться к выживанию вне зависимости от обстоятельств, от того, счастлив он или несчастлив, раб он или свободный. Вследствие этого человек должен работать или заставлять других работать на себя. В прошедшей истории человек тратил большую часть времени на добывание пищи. Слова «добычивание пищи» я употребляю здесь в самом широком смысле. В случае с животным это в основном означает добывание пищи в таком количестве и такого качества, какие ему подсказывают его инстинкты. Человек гораздо более гибок в выборе пищи; но еще важнее то, что, однажды начав двигаться по пути цивилизации, человек работает не только на приобретение пропитания, но и на изготовление одежды, строительство жилища, а в более развитых культурах — на производство многих вещей, прямо не связанных с физическим выживанием, но проявивших себя как реальные потребности, составляющие материальную основу жизни, которая позволяет культуре развиваться.

Если бы человек удовольствовался тем, чтобы тратить свою жизнь на обеспечение процесса жизни, не было бы проблем. <...> Именно потому, что у человека есть сознание и воображение, потому, что он потенциально свободен, он внутренне не расположен к тому, чтобы быть, как сказал однажды Эйнштейн, «игральными костями, выброшенными из сосуда». Он хочет знать не только то, что необходимо для выживания; он хочет понимать и то, что такое сама человеческая жизнь. Он — единственный случай, в котором жизнь осознает себя. Он хочет пользоваться теми способностями, которые он развил в ходе исторического процесса и которые могут сослужить гораздо большую службу, чем просто обеспечить процесс биологического выживания. Голод и секс как чисто физио-

логические явления принадлежат сфере выживания. (Психологическая система Фрейда страдает той же серьезной погрешностью, что и механистический материализм его времени; она-то и привела его к созданию психологии на основе побуждений, служащих выживанию.) Но у человека есть страсти, специфически человеческие и превосходящие функцию выживания.

<...> Здесь-то и кроется связь между *красотой и истиной*. Красота противостоит не «безобразному», а «фальшивому», это чувственное выражение таковости вещи или человека. Рассуждая в терминах дзен-буддийского мышления, творению красоты предшествует состояние ума, при котором человек опустошает себя, чтобы наполниться изображаемым до такой степени, чтобы стать им. «Прекрасное» и «безобразное» — всего лишь условные категории, варьирующиеся от культуры к культуре. Удачным примером нашей неспособности осмыслить красоту служит склонность простого человека ссыпаться на «закат» как на образец прекрасного, как будто дождь или туман не также прекрасны, хотя временами и менее приятны для тела.

Все великое искусство по самой своей сути находится в конфликте с обществом, с которым оно сосуществует. Оно выражает истину существования вне зависимости оттого, служит ли эта истина целям выживания данного общества или мешает им. Все великое искусство революционно, потому что соприкасается с истинной сущностью человека и ставит под вопрос подлинность разнообразных и быстротекущих форм человеческого общества. Если даже художник — политический реакционер, он более революционен — если он великий художник, — чем представители «социалистического реализма», лишь зеркально отражающие специфическую форму своего общества с его противоречиями.

<...> Индустриальное общество нашего времени гордится тем, что миллионы людей имеют возможность и действительно пользуются возможностью слушать превосходную музыку как в живом исполнении, так и в записи, любоваться произведениями искусства во многих музеях страны, читать шедевры литературы от Платона до Рассела в легко доступных, недорогих изданиях. Нет сомнений, что встреча с искусством и литературой по-настоящему затрагивает лишь меньшинство. Но для подавляющего большинства «культура» — это очередная статья потребления и такой же символ общественного положения, как просмотр «надлежа-

щих» картин, знание «надлежащей» музыки, чтение хороших книг, рекомендуемых в колледже и, следовательно, полезных для продвижения по социальной лестнице. Лучшие произведения искусства превращены в предмет потребления, да и это достигнуто отчужденным образом. Доказательством этому служит то, что у большинства людей, посещающих концерты, слушающих классическую музыку, покупающих дешевые издания Платона, безвкусные, вульгарные передачи по телевизору не вызывают отвращения. Если бы их переживание искусства было подлинным, они бы выключили свои телевизоры, когда им предлагают далекую от искусства, банальную «драму».

Однако человеческая приверженность к тому, что драматично, что соприкасается с основами человеческого переживания, еще не умерла. И хотя по большей части драма, предлагаемая в театрах и на экране, — это либо не имеющий отношения к искусству товар, либо она потребляется отчужденным образом, современная «драма» примитивна и груба в тех случаях, когда она подлинна.

В наши дни приверженность к драме находит свое наиболее искреннее выражение в том, что для большинства людей весьма привлекательны как реальные, так и приукрашенные несчастные случаи, преступления и насилие. Автомобильная авария или пожар привлекут толпы людей, наблюдающих с огромным воодушевлением. Почему они так делают? Просто потому, что изначальное противостояние жизни и смерти прорывается сквозь поверхность обыденного опыта и зачаровывает людей, изголодавшихся по драме. По той же самой причине лучше всего расходится газета с сообщениями о преступлениях и насилии. Факт в том, что хотя греческую драму или картины Рембрандта вроде бы весьма почитают, на самом же деле они оказываются вытесненными преступлениями, убийствами, насилием, которые либо прямо демонстрируются по телевизору, либо описываются в газетах.

## 5. Ценности и нормы

<...> Официально признанными, осознанными ценностями являются религиозные и гуманистические: индивидуальность, любовь, сострадание, надежда и т.п. Но для большинства людей эти ценности стали проявлениями идеологии и не оказывают реального воздействия на мотивацию человеческого поведения.

Бессознательные ценности, служащие непосредственными мотивами человеческого поведения, — это ценности, порожденные социальной системой бюрократизированного индустриального общества, т.е. собственность, потребление, общественное положение, развлечения, сильные ощущения и пр. Расхождение между осознанными и неэффективными ценностями, с одной стороны, и неосознанными и действенными — с другой, опустошает личность. Вынужденный действовать не так, как его учили и приверженность к чему он исповедует, человек начинает испытывать чувство вины, подозрительность к себе и другим. Это то самое несоответствие, которое подметило наше молодое поколение и против которого заняло бескомпромиссную позицию.

<...> Рассмотрение системы Человек может показать, что жизнелюбивые нормы больше содействуют росту и усилению системы, в то время как некрофильские нормы содействуют дисфункции и патологии. Тогда оправданность норм вытекала бы из того, насколько успешно они содействуют оптимальному развитию и благополучию и сводят к минимуму болезненные отклонения.

В действительности большинство людей колеблются между различными системами ценностей и поэтому никогда не развиваются полностью в том или ином направлении. У них нет ни особых добродетелей, ни особых пороков. Как Ибсен превосходно выразил это в «Пер Гюнте», они похожи на стершуюся монету. У человека нет самости, он нетождествен себе, но он боится сделать это открытие.

## **Глава V. Шаги по гуманизации технологического общества**

<...> Изучение системы Человек позволит привести к принятию объективно обоснованных ценностей, опирающихся на то, что они ведут к оптимальному функционированию системы. Если мы осознаем возможные альтернативы, то гуманистические нормы, по крайней мере, были бы приняты большинством нормальных людей как предпочтительные по сравнению с противоположными им.

Каким бы ни был источник действенности гуманистических норм, общую цель гуманизированного индустриального общества можно определить так: изменение социальной, экономической и культурной жизни нашего общества таким образом, чтобы оно стимулировало развитие человека и содействовало его жизнеутверждению, вместо того чтобы уродовать его; чтобы оно активизировало индивида, вместо того чтобы делать его пассивно воспринимающим, чтобы наши технологические возможности обслуживали развитие человека. Если этому предстоит свершиться, нам надо сохранить контроль над экономической и социальной системой. Решения должна принимать человеческая воля под руководством разума и стремления к оптимальному жизнеутверждению.

Какова процедура гуманистического планирования с учетом этих общих целей? *Компьютеры должны стать функциональной частью жизненно ориентированной социальной системы, а не раковой опухолью, начинающей разрушать систему и в конце концов убивающей ее.* Машины или компьютеры должны стать средствами для осуществления целей, установленных разумом и волей человека. Ценности, определяющие отбор фактов и влияющие на программирование компьютера, необходимо выводить из знания человеческой природы, ее всевозможных проявлений, оптимальных форм ее развития и реальных потребностей, благоприятствующих такому развитию. Это значит, что человек, а не техника, должен стать основным источником ценностей; критерием же всего планирования должно стать оптимальное человеческое развитие, а не максимальное производство. Помимо этого, планирование в области экономики надо распространить на всю систему; впоследствии и систему Человек надо интегрировать в целостную социальную систему. В качестве осуществляющего планирование человеку необходимо осознать роль человека как части целой системы. Так как человек - единственное живое существо, осознающее себя, человек как создатель и исследователь системы должен сделать себя целью анализируемой системы. *Это означает, что знания о человеке, о его природе и о реальных возможностях ее проявлений должны стать одними из основных данных для социального планирования.*

<...> Отчужденно-бюрократическую процедуру можно охарактеризовать различными способами. Прежде всего это одно-

направленная система: приказы, предложения, планы исходят с верху пирамиды и направляются к низу. Индивидуальной инициативе нет места. Личности — это «случаи», — благополучные или медицинские, какой бы референтной системой мы ни пользовались; это случаи, которые можно записать на компьютерную карту, проигнорировав те индивидуальные черты, которые составляют разницу между «личностью» и «случаем».

Наша бюрократическая система является безответственной в том смысле, что не «отвечает» на нужды, взгляды, запросы индивида. Безответственность ее тесно связана с характеристикой человека как случая, становящегося «объектом» бюрократии.

<...> Принцип гуманистического управления можно выразить следующим образом: в то время как у отчужденной бюрократии вся власть нисходит сверху вниз, в гуманистическом управлении это улица с двусторонним движением; «объекты» принятого на верху решения реагируют в соответствии с собственной волей и озабоченностью; их ответ не только достигает вершины пирамиды принимающих решения, но и заставляет их реагировать в свою очередь. «Объекты» принятия решений имеют право бросить вызов принимающим решения. Такой вызов первым делом нуждался бы во введении правила, согласно которому если бы достаточное количество «объектов» потребовало, чтобы соответствующая бюрократия (на любом уровне) ответила на вопросы, объяснила свои действия, то принимающие решения выполнили бы это требование.

<...> Дихотомия между максимальной централизацией и полной децентрализацией отнюдь не обязательна. Можно обратиться к представлению об *оптимальной* централизации и *оптимальном* участии простых людей. Оптимальная централизация представляла бы собой такую степень централизации, которая необходима для эффективной широкомасштабной организации и планирования; оптимальное участие было бы таким, которое не мешает централизованному управлению, но допускает оптимум ответственного участия. Такая формулировка, очевидно, чересчур обща и не подходит в качестве основы для немедленного принятия мер. Если проблема подобной значимости возникает в связи с приложением научных знаний к технике, это не обескураживает инженера; он признает необходимость исследования, которое приведет к решению проблемы. Но поскольку мы имеем дело с человечески-

ми проблемами, трудности способны отбить охоту у большинства людей или побудить их решительно признать, что «этого нельзя сделать».

*<...> Если человек пассивен в процессах производства и организации, он будет так же пассивен и в свободное время.* Если он отказывается от ответственности и участия в процессе поддержания жизни, он приобретет пассивную роль и во всех прочих сферах и будет зависеть от тех, кто о нем заботится. Как это происходит, мы уже видим сегодня. У человека больше свободного времени, чем раньше, но большинство людей демонстрируют на досуге внутреннюю пассивность, навязанную им системой отчужденного бюрократизма. Свободное время по большей части проводится созерцательно или потребительски; оно редко бывает выражением внутренней активности.

*<...> Если бы человек освободился от обязанности нести ответственность за функционирование системы производства и управления, он превратился бы в совершенно беспомощное существо, лишенное уверенности в себе и зависимое от машины и обслуживающих ее специалистов.* Он был бы не только неспособен активно использовать свободное время, но стоило бы плавному функционированию системы оказаться под угрозой, и его постигла бы катастрофа.

*<...> Проблема адекватной информации преподносит нам ряд трудностей, вынуждающих нас несколько отступить от темы.* Действительно ли вопросы, с которыми мы имеем дело во внешней и внутренней политике или в управлении корпорацией, настолько сложны и специальны, что только высококвалифицированный специалист способен разобраться в них? Если бы дело обстояло именно так, нам пришлось бы признать, что демократический процесс, традиционно понимаемый как участие граждан в принятии решений, больше уже неосуществим; далее нам пришлось бы признать, что законодательная функция конгресса устарела. Отдельно взятый сенатор или представитель наверняка не имеет тех специальных знаний, которые считаются необходимыми. Сам президент, похоже, зависит от того, какие советы подает ему группа высококвалифицированных специалистов, поскольку в его обязанности не входит разбираться в проблемах такой сложности, что они оказываются выше понимания знающих и образованных граждан. Короче говоря, если бы предположение о непре-

одолимой сложности и трудности информации было верным, демократический процесс стал бы пустой формой, прикрывающей то, что управление находится в руках технических специалистов. То же самое было бы справедливо и в отношении процесса управления. Если бы управляющие высшего ранга оказались не в состоянии разобраться в слишком сложных технических проблемах, по которым они вынуждены принимать решения, им просто пришлось бы соглашаться с решениями технических экспертов.

Мысль о том, будто информация стала настолько трудной и сложной, что лишь высокоспециализированные эксперты могут овладеть ею, в значительной мере навеяна тем обстоятельством, что в естественных науках достигнута такая степень специализации, что чаще всего лишь несколько ученых способны понять, над чем работает их коллега в данной области! К счастью, большая часть сведений, необходимых для принятия решений в политике и управлении, по трудности и специализированности стоят на порядок ниже.

<...> Важнейшим проявлением свободы в XIX веке была свобода вкладывать и использовать собственность любым сущим прибыль способом. Поскольку управление предприятиями осуществлялось их собственниками, стяжательские устремления побуждали их подчеркивать свободу использования и вложения капитала. В середине XX века у большинства американцев собственность невелика, хотя относительно большое число людей владеют значительными состояниями. Средний американец работает по найму и довольствуется относительно небольшимибережениями, как наличными, так и вложенными в акции, облигации или страхование жизни. Свобода помещения капитала не представляется ему первостепенной проблемой, и даже для большинства людей, имеющих средства на покупку акций, это своего рода азартная игра, в которой они либо пользуются советами консультантов по капиталовложениям, либо просто полагаются на совместные инвестиционные фонды. Но подлинное чувство свободы находится сегодня в иной сфере — в сфере потребления. В этой сфере каждый, за исключением живущих ниже установленных стандартов, переживает *свободу потребителя*.

Здесь мы имеем дело с индивидом, бессильным оказать влияние — сверх установленных границ — на дела государства или предприятия, на котором он работает. У него есть начальник, у его

начальника тоже есть начальник и у начальника его начальника тоже есть начальник. В результате остается очень мало людей, у которых нет начальника и которые не подчиняются программе управленческой машины, частью которой они являются. Но какова же власть человека в качестве потребителя? Существует масса видов сигарет, зубной пасты, мыла, дезодорантов, радиоприемников и телевизоров, фильмов и телепрограмм и т.д. и т.п. И все они добиваются его благосклонности. Все они — «к его услугам». Он волен предпочесть одно другому и забывает, что, в сущности, между ними нет разницы. Свобода отдать предпочтение своему любимому товару порождает ощущение могущества. Человек, бессильный в человеческом отношении, становится могущественным в качестве покупателя и потребителя. Можно ли попробовать ограничить это ощущение могущества, ограничив свободу выбора в потреблении? Представляется разумным допустить, что это можно сделать только при одном условии: если вся атмосфера общества изменится, позволив человеку стать более активным и заинтересованным как в индивидуальных, так и в общественных делах и меньше нуждаться в том, чтобы эта фальшивая свобода царствовала на рынке.

Попытка поставить под вопрос модель неограниченного потребления сталкивается еще с одной трудностью. Принудительное потребление компенсирует тревогу. Как я уже указал раньше, потребность в этом типе потребления проистекает из чувства внутренней пустоты, безнадежности, душевной сумятицы, напряженности. Поглощая предметы потребления, индивид убеждается в том, что «он есть» как таковой. Если сократить потребление, тревога в значительной мере вышла бы наружу. Попытка противодействовать нарастающему беспокойству вылилась бы в нежелание сокращать потребление.

Самый красноречивый пример этого механизма можно найти в том, как люди относятся к потреблению сигарет.

Невзирая на хорошо известную опасность для здоровья, большинство продолжает потреблять сигареты. Не потому ли, что люди скорее согласятся рано умереть, чем откажутся от удовольствия? Анализ позиции курильщиков показывает, что это по большей части так называемая «рационализация». Потребление сигарет успокаивает затаенную тревогу и ослабляет напряженность, и люди готовы рисковать своим здоровьем, лишь бы не ока-

заться лицом к лицу со своим беспокойством. Если же значимость качества жизни повысится по сравнению с сегодняшним днем, многие бросят курить или перестанут увлекаться чрезмерным потреблением, и не ради физического здоровья, а потому, что, только глядя в лицо собственным тревогам, они смогут найти пути более продуктивной жизни. (Между прочим, большинство побуждений к удовольствиям, коль скоро они навязаны извне, включая секс, имеют своей причиной не желание удовольствия, а желание избежать тревоги.)

<...> Термин «счастье» имеет долгую историю, и здесь не мес-то вникать в смысл этого понятия, начиная с момента его возникновения в греческом гедонизме и кончая современным его употреблением. Пожалуй, достаточно будет сказать, что то, что большинство людей переживают сегодня как счастье, в действительности является состоянием полного удовлетворения своих желаний, неважно, каких по качеству. Если понимать его в этом смысле, оно утрачивает существенные свойства, приданые ему греческой философией, а именно: счастье — это состояние исполнения не столько чисто субъективных потребностей, сколько потребностей, имеющих объективную ценность с точки зрения целостного существования человека и его потенций. Было бы лучше, если бы мы думали о радости и напряженной жизненности, нежели о счастье. Не только в иррациональном обществе, но и в наилучшем из всех обществ тонко чувствующий человек не в силах удержаться от глубокой грусти по поводу неотвратимых трагедий жизни. И радость, и грусть — неизбежные переживания чувствительного, полного жизни человека. Счастье в нынешнем значении обычно предполагает внешнее удовольствие от состояния пресыщения, а не то, что неизбежно сопровождает полноту человеческих переживаний. Можно сказать, что «счастье» — это отчужденная форма радости.

Как же может произойти изменение в способе потребления и производства? Для начала вполне вероятно, что многие индивиды проэкспериментируют с изменениями модели потребления. До некоторой степени в малых группах это уже сделано. Дело здесь не в аскетизме или бедности, а в противоположности жизнеутверждающего потребления и жизнеотрицающего. Различие между ними можно провести, только осознав, что такая жизнь, что такая внутренняя активность, что стимулирует человека, а что наобо-

рот. Платье, предмет искусства, дом — все это можно отнести и к одной категории, и к другой. Сшитое по моде платье, свидетельствующее о заинтересованности в прибыли портных и персонала, занятого рекламой, совершенно отлично от платья красивого, привлекательного, соответствующего личному выбору и вкусу. Ряд портных, возможно, хотели бы продавать свою продукцию женщинам, предпочитающим носить то, что им нравится, а не то, что им навязывают. То же самое относится и к произведениям искусства, и к прочим видам эстетического наслаждения. Если они утратят свою функцию в качестве символов общественного положения или вложения капитала, чувство прекрасного получит шанс вновь развернуться. Ушло бы тогда все способствующее излишествам и просто лени. Изменилось бы значение личного автомобиля, если бы из символа социального статуса он превратился просто в полезное средство передвижения. Разумеется, больше не было бы основания покупать новую машину через каждые два года, и промышленность оказалась бы вынужденной внести некоторые глубокие изменения в производство. Выражаясь кратко, до настоящего времени потребитель разрешал промышленности и даже приглашал ее промывать ему мозги или управлять им. У потребителя есть шанс осознать свою власть над промышленностью, развернувшись на 180 градусов и заставляя промышленность производить то, что ему нужно; в противном случае, производя то, что он отвергает, она понесет ощутимые убытки. Пора уже наступить *революции потребителя* против господства промышленности. Она вполне осуществима и имеет далеко идущие последствия, если только промышленность не захватит контроль над государством и не навязет своего права манипулировать потребителем.

Говоря о «революции потребителя», я не имею в виду, что потребитель сочтет корпорацию своим врагом, которого надо уничтожить. Я имею в виду, что потребитель потребует от корпорации реагировать на его желания и что управляющие начнут отвечать на этот вызов. Обвинения не помогут прояснить или улучшить ситуацию. Как управляющие, так и потребители — части единой отчужденной системы; они скорее ее узники, чем творцы. Управляющие склоняются к тому, чтобы обольщать потребителя состоянием внутренней пассивности, но пассивная роль привлекательна для потребителя: ведь как легко поддаться соблазну. Сопротив-

ление основным изменениям присутствует с обеих сторон, но и желание требующих воображения перемен, новых творческих решений, желание высвободить энергию тоже присутствует у обеих сторон.

Следующей мерой стало бы законодательное ограничение нынешних методов рекламы. Вряд ли этот момент нуждается в пояснении. Он относится к почти что гипнотизирующему, иррациональному рекламированию, распространившемуся в последние десятилетия. На него можно было бы воздействовать с помощью элементарного закона, подобного тому, что требует от производителей сигарет ставить на своей продукции предупреждение об опасности для здоровья, или подобного тем федеральным законам, что запрещают одурачивающую, вводящую в заблуждение рекламу в торговле между штатами и особенно лживую рекламу продуктов питания, медикаментов и косметики. Есть ли вероятность, что такой закон будет принят вопреки совместным усилиям рекламной индустрии, газет, телевидения, радио и, конечно, той части промышленных кругов, для которых гипнотизирующее рекламирование — важная сторона их планирования и производства? Это зависит от определенных изменений в нашем демократическом процессе и главным образом просто от того, есть ли у граждан возможность получить информацию, обсудить эту проблему и поспорить о ней, а также от того, что выше — власть граждан или власть лобби и тех членов конгресса, что находятся под его влиянием.

А как быть с переориентацией производства? Допустим, лучшие специалисты и просвещенное общественное мнение пришли к выводу, что производство одних предметов потребления предпочтительнее, чем других, в интересах населения в целом. Можно ли в рамках нашей конституции ограничивать свободу предприятия производить то, что наиболее выгодно или что меньше всего нуждается в предвидении, экспериментировании или смелости? С точки зрения закона это не представляло бы особой проблемы. Если в XIX веке такое изменение, возможно, потребовало бы национализации промышленности, сегодня этого можно достичь с помощью законов, не требующих изменений в конституции. Можно было бы содействовать производству «полезных» вещей и препятствовать производству бесполезных и вредных с помощью законов о налогах, поощряющих те отрасли промышленности,

которые согласны приспособить свое производство к модели здорового общества вместо модели «прибыль любой ценой». Правительство могло бы воздействовать на соответствующее производство с помощью ссуд или в некоторых случаях с помощью государственных предприятий, прокладывающих путь частной инициативе, пока не подтвердится вероятность прибыльного вложения капитала. <...>

### Психодуховное обновление

На протяжении всей книги мы доказывали, что система Человек функционирует ненормально, если удовлетворены только материальные потребности, гарантирующие ей физиологическое выживание, а не специфически человеческие потребности и способности — любовь, нежность, разумность, радость и пр.

Поскольку человек также и животное, разумеется, он нуждается в том, чтобы в первую очередь удовлетворить свои материальные запросы; однако его история — это летопись его поисков и выражения потребностей, превосходящих выживание, таких как потребность в живописи и скульптуре, в мифе и драме, в музыке и танце. Религия была, пожалуй, единственной системой, вобравшей в себя все эти аспекты человеческого существования.

С развитием «новой науки» религия в ее традиционных формах становилась все менее эффективной, в результате возникла опасность утраты ценностей, которые в Европе закрепились в рамках теизма. Эту опасность Достоевский выразил в своем известном утверждении: «Если Бога нет, то все позволено». В XVIII и XIX веках многие сознавали необходимость создания равноценной замены тому, чем была религия в прошлом. Робеспьер пытался создать новую искусственную религию, что ему, конечно же, не удалось, ибо его исходными посылками были материализм Проповеди и идолопоклонство перед будущими поколениями, что не позволяло ему увидеть основные элементы, необходимые для основания новой религии, даже если бы это можно было сделать. Сходным образом Конт думал о новой религии, но его позитивизм делал равно невозможным достижение удовлетворительного результата. Во многих отношениях Марксов социализм был в

XIX веке самым значительным народным религиозным движением, хотя и выражался светским языком.

Предсказание Достоевского о том, что все этические ценности рухнули бы, если бы прекратилась вера в Бога, оправдалось лишь отчасти. Этические ценности современного общества, общепринятые на уровне и закона, и обычая, такие, как уважение к собственности, к индивидуальной жизни и прочие принципы, остались в неприкословенности. Но те человеческие ценности, которые выходят за пределы требований, предъявляемых нашим общественным устройством, действительно утратили свой вес и влияние. Однако Достоевский был не прав в ином, более важном смысле. В течение последних десяти и особенно прошедших пяти лет по всей Европе и Америке в развитии общества выявились сильнейшая тенденция к более глубоким ценностям гуманистической традиции. Возобновился поиск осмысленной жизни, и не только среди малых изолированных групп; он превратился в целое движение в странах с совершенно разными социальными и политическими структурами, как, впрочем, и в католической и протестантской церквях. Что объединяет и верующих, и неверующих в этом новом движении, так это убеждение в том, что понятия вторичны по отношению к делам и позиции человека.

<...> Новое отношение к жизни можно выразить конкретнее в следующих принципах: развитие человека требует от него способности вырваться за пределы ограниченной замкнутости собственного ego, алчности, своекорыстия, оторванности от близких, а значит, за пределы базисного одиночества. Такое превосходство является условием для того, чтобы открыться миру и соотнести себя с ним, стать уязвимым и вместе с тем испытывать тождественность и целостность; условием человеческой способности наслаждаться всем, что живо, изливать свои способности на окружающий его мир, быть «заинтересованным»; короче говоря, скорее быть, чем иметь и использовать, — вот следствие шага на пути к преодолению алчности и эгомании.

Если рассуждать с совершенно иной точки зрения, то принцип, разделяемый всеми радикальными гуманистами, состоит в отрицании идолопоклонства и в борьбе против любых его форм — идолопоклонства, как его понимали пророки, в смысле поклонения творению собственных рук, а значит, превращению человека в раболепствующее перед вещами существо и в ходе этого — пре-

вращению его в вещь. Идолы, против которых боролись ветхозаветные пророки, были сделаны из камня и дерева, были деревьями или холмами; идолы нашего времени — это лидеры, институты (особенно государство), народ, производство, закон и порядок или любая изготовленная человеком вещь. Верит человек в бога или нет — вопрос второстепенный по сравнению с тем, отрицает он идолов или нет. Представление об отчуждении — то же самое, что и библейское представление об идолопоклонстве, это подчинение человека сотворенным им вещам и созданным им обстоятельствам. Что бы ни разделяло верующих и неверующих, есть нечто объединяющее их, если они действительно привержены общей традиции: общая борьба против идолопоклонства и глубокое убеждение в том, что ни одна вещь и ни один институт не должны занимать место бога или, как, наверное, предпочтут выразиться неверующие, того пустого места, которое предназначено для Ничто.

<...> Религии — это проявления духа конкретно-исторического процесса, специфических социальных и культурных обстоятельств данного общества. Нельзя основать религию, просто собрав принципы воедино. Даже «нерелигиозный» буддизм не так просто сделать приемлемым для западного мира, хотя в нем нет предпосылок, расходящихся с рациональным и реалистическим мышлением, и в основе своей он свободен от всякой мифологии. Обычно основателями религии выступали редкостные харизматические лидеры — люди выдающихся способностей. Такой личности пока не видно на сегодняшнем горизонте, хотя нет оснований полагать, будто она не родилась. Тем временем, однако, мы не можем ждать, когда придет новый Моисей или Будда; приходится иметь дело с тем, что есть, и в данный исторический момент, пожалуй, это к лучшему, потому что новый религиозный лидер мог бы превратиться в нового идола, а его религия — в идолопоклонство раньше, чем она получила бы возможность проникнуть в сердца и умы людей.

## ЗДОРОВОЕ ОБЩЕСТВО

*Фромм Э. Мужчина и женщина / Сост. проф. П.С. Гуревич, С.Я. Левит; Пер. с англ. Т.В. Банкетовой, СВ. Карпушиной. М.: АСТ, 1998. С. 127-452.*

### **Глава VIII. Путь к здоровому обществу**

<...> Душевно здоровая личность — это личность продуктивная и неотчужденная; личность, относящаяся к миру с любовью и использующая свой разум для объективного постижения реальности; это личность, переживающая себя как уникальное индивидуальное существо и в то же время чувствующая общность со своими собратьями; личность, не подвластная иррациональному авторитету и охотно признающая рациональный авторитет разума и совести; это личность, находящаяся в процессе непрерывного рождения в течение всей своей жизни и считающая дар жизни своим самым ценным достоянием.

Давайте помнить также о том, что душевное здоровье не идеал, который надо навязывать личности или которого человек может достичь, лишь преодолев свою «природу» и пожертвовав «внутренним эгоизмом». Наоборот, стремление к душевному здоровью, к счастью, гармонии, любви, плодотворной деятельности внутренне присуще каждому человеку, если только он не родился духовным или моральным уродом.

<...> Здоровое общество — это общество, в котором такие качества, как алчность, склонность к эксплуатации и обладанию, самолюбование, невозможно использовать для достижения материальной выгоды и роста личного престижа. Это общество, где действовать по совести считается основным и необходимым качеством и где оппортунизм беспринципность считаются качествами асоциальными; где индивид занимается общественными проблемами так, что они становятся его личным делом; где его отноше-

ние к ближнему не отделено от всей его системы отношений к частной жизни. Более того, здоровое общество — это такое общество, которое позволяет человеку оперировать обозримыми и поддающимися управлению величинами, быть активным и ответственным участником жизни общества, а также хозяином своей жизни. Это такое общество, которое благоприятствует человеческой солидарности и не только позволяет своим членам с любовью относиться друг к другу, но содействует такому отношению; здоровое общество способствует производительной деятельности каждого в его работе, стимулирует развитие разума и позволяет человеку выразить свои внутренние потребности в коллективном творчестве и обрядовых действиях.

### **Социализм как проблема**

<...> Согласно марксистскому социализму, социалистическое общество строилось на двух предпосылках: обобществлении средств производства и распределения и централизованной плановой экономике. Маркс и ранние социалисты не сомневались в том, что если бы эти цели удалось осуществить, то почти автоматически произошло бы освобождение всех людей от отчуждения и наступило бы бесклассовое общество братства и справедливости. Они считали, что для преобразования человека необходимо лишь, чтобы рабочий класс взял в свои руки политический контроль либо с помощью силы, либо в результате выборов, национализировал промышленность и ввел плановую экономику. Вопрос о том, правы ли они в своем предположении, перестал быть чисто теоретическим; Россия сделала все то, что, по мнению марксистов-социалистов, было необходимо сделать в экономической сфере. И хотя российская система показала, что в экономическом отношении национализированная и плановая экономика может работать эффективно, на примере ее функционирования можно убедиться, что этого совершенно недостаточно для создания свободного неотчужденного общества, основанного на братстве. Наоборот, российская система показала, что централизованное планирование порождает еще более сильную степень регламентации и авторитарности, нежели капитализм или фашизм. Тем не менее тот факт, что национализированная и плановая экономика была создана в России, вовсе не означает, будто

российская система — это реализация социализма в том смысле, как понимали его Маркс и Энгельс. Это значит лишь, что Маркс и Энгельс ошиблись, полагая, будто узаконенная смена типа собственности и плановая экономика являются достаточным условием для осуществления социальных и человеческих изменений, которых они желали.

<...> Проблема, стоящая перед нами в XX веке, состоит в том, чтобы обсудить пути и средства осуществления политической демократии и ее преобразования в подлинно гуманное общество. Возражения, выдвигаемые против этого предложения, основаны главным образом на пессимизме и полной утрате веры. Утверждается, что развитие общества управляющих и предполагаемую манипуляцию человеком можно исключить, только вернувшись к прялке, поскольку современная промышленность нуждается в менеджерах и автоматах. Другие возражения проистекают из отсутствия воображения. Третий — из глубокого страха людей оставаться без руководящих указаний и получить полную жизненную свободу. Нет, однако, никаких сомнений в том, что проблемы социальных преобразований не так сложны (теоретически и практически), как технические проблемы, которые уже решены физиками и химиками. Не приходится сомневаться также и в том, что мы гораздо больше нуждаемся в возрождении человека, чем в самолетах и телевидении. Если хотя бы крупицу разума и практического смысла, использованных в естественных науках, применить к решению человеческих проблем, то это позволит продолжить выполнение задачи, которая составляла предмет гордости наших предшественников в XVIII веке.

### **Принципы коммунитарного социализма**

Тот факт, что Маркс придавал исключительное значение обобществлению средств производства, сам по себе объясняется влиянием капитализма XIX века. Собственность и право собственности были центральными категориями капиталистической экономики, и Маркс оставался в тех же рамках, когда определял цели социализма, переворачивая капиталистическую систему собственности и требуя «экспроприации экспроприаторов». В этом отношении, также как и в противопоставлении политического и социального факторов, на Маркса и Энгельса буржуазный

дух влиял в большей степени, чем на другие школы социалистической мысли, озабоченные ролью рабочего в процессе труда, его социальными связями с другими рабочими на фабрике, а также влиянием методов труда на формирование характера рабочего.

Неудача — как, впрочем, и популярность — марксистского социализма коренится как раз в этой буржуазной переоценке права собственности и чисто экономических факторов.

Другие школы социалистической мысли, однако, в гораздо большей степени сознавали ловушки, внутренне присущие марксизму, и гораздо более адекватно сформулировали цель социализма. Последователи Оуэна, синдикалисты-анархисты и представители «рабочего» социализма были едины в основном, а именно в озабоченности социальным и человеческим положением рабочего в процессе труда и его отношениями с другими рабочими. (Под термином «рабочий» я здесь и далее подразумеваю каждого, кто живет своим трудом, не получая дополнительной прибыли от найма других людей.) Цель всех этих различных форм социализма, который мы можем назвать «коммунитарным социализмом», состояла в создании такой организации промышленности, в которой *каждый работающий индивид был бы ее активным и ответственным участником, где работа была бы привлекательной и осмысленной, где не капитал бы нанимал труд, а труд — капитал*. Эти формы социализма подчеркивали организацию труда и социальные отношения между людьми и не ставили во главу угла вопросы собственности.

<...>Новое понятие свободы должно быть шире. Оно должно включать идею человека не только как гражданина свободного государства, но и как партнера в обществе промышленного благосостояния. Уделяя основное внимание чисто материальной стороне жизни, реформатор-бюрократ верит в общество, состоящее из хорошо накормленных, хорошо устроенных и хорошо выглядящих машин, работающих на одну большую машину — государство; индивидуалист предлагает людям альтернативу между голодной смертью и рабством под маской свободы действий. Настоящая свобода, которая есть цель нового социализма, обеспечит свободу действий и невосприимчивость к экономическому давлению, рассматривая человека как человеческое существо, а не как проблему или Бога.

Политическая свобода сама по себе, в действительности, всегда иллюзорна. Человек, живущий под экономическим гнетом в течение шести, если не семи, дней в неделю, не становится свободным оттого, что раз в пять лет ставит крестик на избирательном бюллетене. Для того чтобы свобода хоть что-то значила для современного человека, она должна включать в себя промышленную свободу. Пока люди в процессе труда не ощущают себя членами самоуправляющейся общины рабочих, они по сути остаются рабами, при какой бы политической системе они ни жили. Недостаточно ликвидировать то унизительное отношение, в котором находится работающий по найму к индивидуальному работодателю. Государственный социализм также сохраняет зависимость рабочего от тирании, которая не становится менее ненавистной оттого, что она безлична. Самоуправление в промышленности — это не просто дополнение к политической свободе, оно должно ей предшествовать.

Человек везде в цепях, и этих цепей не разорвать, пока он не почувствует, насколько унизительно быть зависимым — от индивида или от государства. Болезнь цивилизации состоит не столько в материальной бедности многих людей, сколько в упадке духа свободы и потере уверенности в себе. Мятеж, который изменит мир, возникнет не из благотворительности, питающей «реформу», а из желания быть свободным. Люди будут действовать совместно, полностью осознавая свою взаимную зависимость; однако они будут действовать ради самих себя. Их свобода не будет дана им свыше; они возьмут ее сами.

Социалисты должны в таком случае формулировать свой призыв к рабочим не в форме вопроса: «Разве приятно быть бедным, не поможете ли вы поднять бедных?», а в другой форме: «Бедность есть не что иное, как признак порабощения человека: чтобы преодолеть ее, вы должны прекратить работать на других и верить в себя».

### **Возражения социально-психологического порядка**

<...> Наиболее серьезные возражения против коммунитарного социализма, выдвигаемые многими внимательными и доброжелательными наблюдателями, связаны как раз с всевозможными изменениями в самой работе. Согласно их аргументации, современный промышленный труд по своему характере-

ру есть труд механический, неинтересный и отчужденный. Он основан на высшей степени разделения труда и в принципе никогда не может целиком завладеть интересами и вниманием человека. Все идеи относительно того, как сделать труд интересным и осмысленным, — всего лишь романтические грэзы, а настойчивое стремление к их последовательному осуществлению логически привело бы к потребности отказаться от нашей системы промышленного производства и вернуться к доиндустриальному, ремесленному. Наоборот, цель должна состоять в том, чтобы сделать труд еще более бессмысленным и механизированным. На протяжении последних 100 лет мы были свидетелями значительного сокращения рабочего дня, и в будущем четырех- или даже двухчасовой рабочий день вряд ли так уж невероятен.

В настоящее время происходят колоссальные изменения в методах труда. Процесс труда разделен на множество мелких компонентов, так что задача каждого отдельного рабочего становится автоматической и не требует его живого внимания; он может позволить себе предаться мечтам и фантазиям. Кроме того, мы пользуемся все более автоматизированными машинами, имеющими собственные «мозги», и работаем в чистых, хорошо освещенных фабричных помещениях; «рабочему» приходится лишь наблюдать за какими-то приборами и время от времени нажимать какие-то рычаги. И действительно, утверждают сторонники данной точки зрения, *мы рассчитываем на полную автоматизацию труда*: человек будет работать лишь несколько часов; работа не будет неприятной и не потребует много внимания; она превратится в почти бессознательный привычный процесс наподобие чистки зубов, а центр тяжести жизни человека переместится на часы его досуга.

<...> Активное участие рабочего в управлении несовместимо с требованиями современной промышленности и привело бы к хаосу. Чтобы надлежащим образом функционировать в этой системе, человек должен повиноваться и приспосабливаться к рутинной организации. По природе человек ленив и не склонен к ответственности; поэтому его надо поставить в такие условия, чтобы он мог действовать спокойно, не проявляя особой инициативы и спонтанности.

Для того чтобы должностным образом разобраться в этих аргументах, нам придется пуститься в размышления относительно проб-

лемы лености и различных побуждений к труду. Как ни удивительно, но и психологи, и неспециалисты все еще придерживаются мнения о природной лености человека, тогда как этот взгляд опровергается столь большим количеством очевидных фактов. *Лень — это далеко не нормальное качество, это симптом психопатологии.* Поистине одна из худших форм душевных страданий человека — это скука, незнание, что делать с собой и со своей жизнью. Даже если человек не получал бы ни денежного, ни какого-либо другого вознаграждения, он все равно стремился бы употребить свою энергию каким-то осмысленным образом, поскольку не смог бы вынести скуку, порождающую бездельем.

Давайте посмотрим на детей: они никогда не бездельничают, при малейшем поощрении или даже без такового они всегда заняты; играют, задают вопросы, сочиняют истории, и все это без какого-либо стимула; они просто получают удовольствие от самой деятельности. Из области психопатологии известно, что человек, не испытывающий интереса к тому, чтобы что-то делать, серьезно болен; подобное состояние человека считается ненормальным.

<...> Итак, мы видим, что налицо как осознанная, так и — еще в большей степени — неосознанная неудовлетворенность тем трудом, который наше индустриальное общество предлагает большинству своих членов. Мы пытаемсянейтрализовать эту неудовлетворенность, используя смесь денежных и престижных мотивировок, и, несомненно, эти мотивировки порождают ощущимое желание работать, особенно среди средних и высших слоев деловых людей. Однако одно дело, что эти мотивы заставляют людей работать, и совершенно иное дело — помогает ли способ их труда психическому здоровью и счастью этих людей. Обсуждение проблемы стимулов к труду обычно ограничивается только одной стороной вопроса, а именно увеличивает или нет данный стимул экономическую производительность, и игнорирует его вторую сторону, касающуюся человеческой производительности. Обычно игнорируют тот факт, что существует множество стимулов, которые могут заставить человека что-то делать, но которые в то же время наносят ущерб его личности. Человек может усердно работать, движимый страхом или из внутреннего чувства вины; психопатология дает нам много примеров невротических мотивов, ведущих как к чрезмерно активной деятельности, так и к бездеятельности.

Большинство из нас полагает, что свойственный нашему обществу отчужденный труд — это единственный вид деятельности и поэтому отвращение к нему естественно; следовательно, единственные стимулы к труду — это деньги, престиж и власть. Если бы мы хоть немного дали простор нашему воображению, мы бы вспомнили множество фактов из нашей собственной жизни, из наблюдений над детьми и других жизненных ситуаций, которые убеждают нас в том, что мы стремимся затратить свою энергию на что-то осмысленное, чувствуем себя довольными, когда нам удается это сделать, и готовы признать разумную власть, если то, что мы делаем, имеет смысл.

Но даже если это и так, то зачем нам эта истина, возразят многие. Промышленный механизированный труд по своей природе не может быть осмысленным; он не может доставлять ни удовольствие, ни удовлетворение — здесь ничего не поделаешь, пока мы не согласимся отказаться от технических достижений. Чтобы ответить на эти возражения и перейти к рассмотрению вопроса о том, как сделать современный труд осмысленным, я хочу указать на два различных аспекта труда, которые чрезвычайно важны для понимания вопроса, — это различие *между техническим и социальным аспектами труда*.

### Практические предложения

<...> Можно ли условия, аналогичные тем, что были созданы в трудовых общинах, создать в масштабах всего нашего общества - вот в чем вопрос. Цель состояла бы тогда в том, чтобы создать такое положение на производстве, при котором человек отдает свое время и энергию чему-то такому, что имеет для него смысл; при котором человек знает, что он делает, влияет на то, что делается, и чувствует себя в единстве со своими близкими, а не оторванным от них. При этом подразумевается, что положению на производстве возвращена конкретность, что рабочие организованы в достаточно малые группы. Это позволяет индивиду соотносить себя с группой как реальному человеческому существу, даже если на фабрике работает много тысяч рабочих. Это означает, что найдены способы сочетания централизма и децентрализма, делающие возможным активное участие и ответственность

каждого и обеспечивающие в то же время единое руководство в той мере, в какой это необходимо.

Как можно этого достичь? Первое условие для активного участия рабочего — его хорошая осведомленность не только о результатах своей собственной работы, но и о работе всего предприятия в целом. Такое знание представляет собой, с одной стороны, техническое знание процесса производства. Рабочему, возможно, приходится делать только одно специфическое движение на конвейере, и для выполнения этой операции, возможно, достаточно потренироваться два дня или две недели, однако отношение рабочего к технологическому процессу в целом было бы другим, если бы он понимал все технические проблемы, связанные с производством продукта. Эти знания можно приобрести, посещая для начала производственное училище в течение первого года работы на фабрике. Далее, такие знания постоянно пополняются на различных технических и научных курсах, организованных для всех рабочих фабрики и проводимых нередко даже в рабочее время. Если рабочий понимает процесс производства на фабрике и заинтересован в нем, если это понимание и знания стимулируют его собственный мыслительный процесс, то тогда даже монотонная техническая работа, которую он выполняет, приобретает совсем другой смысл. Наряду с техническими данными о производственном процессе ему необходимо также располагать и другой информацией — об экономической функции данного предприятия и его отношении к экономическим потребностям и проблемам общества в целом. Благодаря обучению в течение первого года работы на фабрике и постоянному получению сведений об экономических процессах на ней рабочий реально осведомлен относительно того места, которое занимает данное предприятие в национальной и мировой экономике.

Каким бы важным ни было знание процесса производства и функционирования всего предприятия в целом как с технической, так и с экономической точек зрения, этого недостаточно. Если теоретические знания и интересы не могут найти практического применения, наступает период застоя. Рабочий способен стать активным, заинтересованным и ответственным участником процесса производства, только если он может влиять на решения, касающиеся как его собственного положения на производстве, так и всего предприятия. Его отчужденность от труда можно пре-

одолеть лишь в том случае, если он перестанет быть наемником капитала, если он не будет объектом приказаний, а станет ответственным субъектом, нанимающим капитал. Здесь принципиальное значение имеет *не собственность на средства производства, а участие в управлении и принятии решений*. Так же как в политической сфере, здесь главная проблема состоит в том, чтобы избежать опасности анархизма — такого положения вещей, когда отсутствует центральное планирование и руководство; однако альтернатива между централизованным авторитарным управлением и бесплановым некоординированным рабочим управлением вовсе не является неизбежной. Решение следует искать в сочетании централизации и децентрализации, в синтезе между принятием решений сверху вниз и снизу вверх.

Принцип совместного управления и участия рабочих должен быть сформулирован таким образом, чтобы ответственность за управление разделялась между центральным руководством и рядовыми рабочими. Хорошо информированные малые группы обсуждают вопросы, связанные с рабочей ситуацией и всем предприятием в целом; их решения передаются администрации и таким образом создается основа для подлинного соуправления. Потребитель как третье лицо также должен в какой-то форме участвовать в процессе принятия решений и в планировании. Если мы согласимся с принципом, провозглашающим, что первичной целью любой работы является служение людям, а не получение прибыли, то те люди, которым служат, должны иметь право влиять на процесс труда тех, кто служит. Здесь, так же как в случае политической децентрализации, нелегко найти практические формы осуществления этого принципа, однако проблема, конечно же, не является неразрешимой, если только принят принцип совместного управления в целом. В конституционном праве мы разрешили сходные проблемы, учтя соответствующие права различных отраслей государственного управления, а в законах о корпорациях — право различного типа акционеров, управляющих и т.д.

Принцип совместного управления и совместного принятия решений предполагает значительное ограничение прав собственности. Владелец или владельцы предприятия имеют право на значительную ставку процента на свои капиталовложения, но они не имеют права командовать людьми, которых они наняли на работу с помощью этого капитала. Им пришлось бы по крайней мере по-

делить это право с теми, кто работает на предприятии. Фактически в больших акционерных компаниях акционеры не смогут в полной мере пользоваться своим правом собственности, принимая решение; если рабочие разделяют право принятия решений с администрацией, то роль акционеров по сути дела не отличается от роли рабочих. Закон о совместном управлении представлял бы собой ограничение прав собственности, но ни в коем случае не произвел бы радикальных изменений в этих правах.

<...> При рассмотрении вопроса об участии рабочих в управлении предприятием следует подчеркнуть один важный момент: опасность того, что такое участие могло бы развиваться в направлении участия в прибылях, характерного для суперкапитализма. Если бы рабочие и служащие были заняты исключительно своим предприятием, то отчуждение человека от его социальных сил осталось бы неизменным. Эгоистическое, отчужденное отношение только бы распространялось с одного индивида на «команду». Поэтому существенной и неслучайной особенностью участия рабочих в управлении является тот факт, что рабочие как бы выходят за рамки своего предприятия, начинают интересоваться покупателями и контактируют с ними, а также с рабочими других предприятий той же отрасли промышленности и со всем рабочим населением в целом.

<...> Что касается экономического положения отдельных граждан, то идея равенства доходов никогда не была социалистическим требованием и не является по многим причинам ни практической, ни желательной. Необходим такой доход, который составлял бы основу достойного человеческого существования. Что касается неравенства в доходах, то оно, по-видимому, не должно превышать такого уровня, при котором различия в доходах ведут к изменению восприятия жизни. Человек с миллионным доходом, способный удовлетворить любой свой каприз, даже не задумываясь, ощущает жизнь совсем по-другому, нежели человек, которому для удовлетворения одного дорогостоящего желания надо пожертвовать другим. Человек, который никогда не выезжал за пределы собственного города и не может позволить себе никакой роскоши, также по-иному воспринимает жизнь, чем его сосед, который имеет на это средства. Однако даже при определенных различиях в доходах основной жизненный опыт может остаться таким же, если различие в доходах не превышает определенного

предела. Значение имеет не столько большой или малый доход как таковой, а тот придел, за которым количественные различия в доходах преобразуются в качественные различия в восприятии жизни.

Нет нужды говорить о том, что систему социального обеспечения, существующую в настоящее время, например в Великобритании, надо сохранить. Но этого недостаточно. Существующая система социального обеспечения должна быть расширена до *универсальных гарантii существования*.

Каждый индивид может действовать как свободный и ответственный субъект, только если будет устранена одна из основных причин сегодняшней несвободы: экономическая угроза голодной смерти, заставляющая людей соглашаться на такие условия труда, на которые они иначе не согласились бы. Свободы не будет, пока владелец капитала навязывает свою волю людям, владеющим «только» своей жизнью, поскольку они, не имея капитала, не имеют другой работы, кроме той, которую им может предложить капиталист.

Столетие тому назад было широко распространено мнение о том, что никто не несет ответственности за своего ближнего. Экономисты полагали и научно «доказали», что общественные законы делают необходимым существование большой армии бедных и безработных людей для поддержания экономики. Сегодня вряд ли кто-то отважится выдвинуть такой принцип. Общепризнано, что никто не должен быть исключен из благосостояния нации в силу природных или общественных законов. Распространенные 100 лет тому назад рационалистические толкования, согласно которым бедные обязаны собственным положением своему невежеству, безответственности, короче говоря, своим «грехам», сейчас устарели. Во всех западных индустриальных странах создана система социального страхования, гарантирующая каждому человеку прожиточный минимум в случае безработицы, болезни и старости. Отсюда лишь один шаг до вывода о том, что даже если в какой-то стране нет таких условий, то есть, по крайней мере, право на получение необходимых средств к существованию. Практически это означает, что каждый гражданин вправе требовать сумму, достаточную для существования, даже если он не является безработным, больным или старым. Он может требовать получения этой суммы, если он добровольно ушел с работы, если он хочет

подготовиться для другой работы или по любой другой личной причине, мешающей ему зарабатывать деньги, если он не попадает ни в одну категорию лиц, имеющих право на социальное обеспечение; короче говоря, он может требовать прожиточного минимума, не имея никаких причин. Предоставление людям прожиточного минимума должно быть ограничено определенным периодом времени, скажем, два года; это необходимо, чтобы не поощрять невротической установки, отвергающей какие-либо социальные обязательства.

### Политические преобразования

<...> Демократия не может существовать в отчужденном обществе и ... способ организации и функционирования нашей демократии способствует общему процессу отчуждения. Если демократия означает, что индивид выражает свою убежденность и утверждает свою волю, необходимой предпосылкой должно быть наличие у него такой убежденности и воли. Факты, однако, свидетельствуют о том, что у современного отчужденного индивида есть мнения и предрассудки, но нет убеждений; у него есть симпатии и антипатии, но нет воли. Мощная пропагандистская машина манипулирует его мнениями и предубеждениями, симпатиями и антипатиями точно так же, как и его вкусом, причем эта пропаганда, возможно, не была бы такой эффективной, если бы индивид не был предрасположен к ее восприятию благодаря рекламе и в силу своего отчужденного образа жизни.

Средний избиратель также очень мало осведомлен. Когда он читает ежедневную газету, весь мир настолько от него отчужден, что ничего для него не имеет реального смысла. Он читает о потраченных миллиардах долларов, о миллионах убитых людей; все эти цифры остаются для него абстракциями и никак не сводятся в конкретную осмысленную картину мира. Научная фантастика, которую он читает, мало отличается от последних новостей из мира науки. Все нереально, размыто, обезличено. События для него — это списки пунктов для запоминания; они подобны загадкам в игре, а не элементам, от которых зависит его жизнь и жизнь его детей. Тот факт, что, несмотря на такие условия, политический выбор в наше время все-таки не совсем иррационален и на голосование во время выборов все-таки влияет в какой-то степени

трезвое суждение, свидетельствует поистине о гибкости и здравомыслии среднего человека.

Кроме того, не следует забывать, что сам принцип подчинения меньшинства большинству предполагает процесс абстрагирования и отчуждения. Первоначально правление большинства было альтернативой господству меньшинства, господству короля и феодалов. Это вовсе не означало, что большинство всегда право; это означало, что лучше уж пусть ошибается большинство, чем меньшинство будет навязывать свою волю большинству. В наш век конформизма демократический метод все более приобретал тот смысл, согласно которому решение большинства всегда правильно и морально превосходит решение меньшинства и поэтому большинство обладает моральным правом навязывать свою волю меньшинству. Подобно тому как реклама какого-либо товара утверждает, что «десять миллионов американцев не могут ошибаться», так и решение большинства само есть аргумент в пользу своей истинности. Совершенно очевидно, что это заблуждение; фактически если мы обратимся к истории, то все «правильные» идеи как в политике, так и в философии, религии или науке зарождались как идеи меньшинства. Если бы мы судили о ценности идеи по количеству выступающих за нее людей, то мы жили бы до сих пор в пещерах.

<...> Выборы в крупных демократических странах все больше приобретают характер плебисцита, при котором избиратель не может ничего сделать, кроме как выразить свое согласие или несогласие с политическими механизмами, одному из которых он отдаст право представлять свою политическую волю.

Развитие демократии с середины XIX до середины XX века — это процесс расширения права участия в выборах, который сейчас привел к повсеместному принятию неограниченного и всеобщего избирательного права. Но даже самого полного права участия в выборах недостаточно. Для дальнейшего прогрессивного развития демократической системы нужно сделать новый шаг. Во-первых, надо признать, что истинные решения не могут приниматься в атмосфере массового голосования, а должны приниматься в относительно малых группах, что, очевидно, соответствует прежнему городскому собранию, охватывающему не более чем, скажем, пять сотен человек. В таких малых группах спорные вопросы можно детально обсудить, каждый член собрания сможет высказать

свое мнение, послушать и обсудить аргументы, выдвигаемые другими людьми. На таком собрании есть личный контакт между людьми, что затрудняет демагогическое и иррациональное воздействие на их сознание. Во-вторых, каждый индивид должен знать важнейшие факты, необходимые для принятия разумного решения. В-третьих, каким бы ни было его решение как члена малой группы с личным контактом между людьми, оно должно оказать влияние на процесс принятия решения парламентским органом. Если этого не происходит, то отдельный гражданин остается таким же политически неграмотным, как сегодня.

## Глава IX. Выводы

<...> Человек добился свободы от церковных и светских властей, его единственными судьями стали разум и совесть; однако он испугался только что завоеванной им свободы. Он добился «свободы от», но не достиг «свободы для», т.е. свободы быть самим собой, быть продуктивным и полностью пробудиться. Поэтому он пустился в бегство от свободы. А его собственные достижения, его господство над природой открыли ему пути этого бегства.

Создавая новую промышленную машину, человек настолько погрузился в свою новую задачу, что она превратилась в первостепенную цель его жизни. Его энергия, которая когда-то посвящалась поискам Бога и спасения, теперь была направлена на достижение господства над природой и увеличение материального комфорта. Производство перестало быть для человека средством улучшения его жизни; вместо этого человек превратил его в самоцель, у которой в подчинении оказалась сама жизнь. В процессе постоянно углубляющегося разделения труда, постоянно растущей механизации труда и непрерывного увеличения объемов социальных агломератов сам человек стал скорее частью машины, нежели ее хозяином. Он ощущал самого себя как товар, как капиталовложение; его целью стало достижение успеха, т.е. желание продать себя на рынке как можно выгоднее. Его ценность как личности определяется тем спросом, которым он пользуется, а не

такими человеческими качествами, как любовь, разум или художественные способности. Счастье отождествляется с потреблением все более новых и лучших товаров, наслаждением музыкой, театром, развлечениями, сексом, спиртным и сигаретами. Человек чувствует себя неуверенным, озабоченным и зависящим от чьего-то одобрения, ибо он обладает чувством индивидуальности настолько, насколько его может дать подчинение большинству. Он отчужден от самого себя, боготворит продукт своих собственных рук, лидеров, которых сам сотворил, как будто они находятся над ним, а не созданы его руками. Он в некотором смысле вернулся назад к тому состоянию, в котором он находился до великой эволюции человека во II тысячелетии до н.э.

Он неспособен любить и использовать разум, принимать решения, фактически неспособен пенить жизнь и поэтому готов и даже полон желания все разрушить. Мир опять расколот на кусочки, он потерял свое единство; мы снова обожествляем различные вещи с той только разницей, что на сей раз это вещи, сделанные руками человека, а не часть природы.

Новая эра началась с идеи индивидуальной инициативы. Действительно, открыватели новых миров и морских путей в XVI и XVII веках, пионеры науки и основатели новых философских систем, государственные деятели и теоретики великих революций — английской, французской и американской, инициаторы создания промышленности и даже главари разбойников проявили чудеса индивидуальной инициативы. Однако по мере бюрократизации и менеджеризации капитализма исчезает именно индивидуальная инициатива. Бюрократия по своей природе точно так же мало способна к ее проявлению, как и автоматы. Призыв к индивидуальной инициативе как аргумент в пользу капитализма — это в лучшем случае ностальгическая тоска, а в худшем — обманчивый лозунг, используемый против реформистских планов, основанных на идее истинно человеческой индивидуальной инициативы. Современное общество началось с создания культуры, которая удовлетворила бы потребности человека, ее идеал — гармония между индивидуальными и общественными потребностями, конец конфликта между человеческой природой и социальным порядком. Мы полагали, что этой цели можно было бы достичь двумя путями — с помощью развитой продуктивной технологии (которая позволила бы накормить всех) или с помо-

шью создания реальной объективной картины человека и его реальных потребностей. Иными словами, цель усилий современного человека состояла в создании здорового общества, конкретнее, общества, члены которого развили бы свой разум до такой степени объективности, которая позволяет им видеть самих себя, других людей и природу в их истинной реальности, а не искаженными инфантильным всеведением или параноидной ненавистью. Это означало бы общество, члены которого достигли такой степени независимости, что они знают разницу между добром и злом, могут сделать свой собственный выбор, обладают скорее убеждениями, нежели мнениями, скорее верой, нежели суевериями и смутными надеждами. Это означало бы общество, члены которого развили в себе способность любить своих детей, соседей, всех людей, самих себя и всю природу, чувствовать свое единство с ней и в то же время сохранить чувство индивидуальности и целостности и превосходить природу в творчестве, а не в разрушении.

<...> В середине XX века появились два великих социальных колосса, которые, боясь друг друга, ищут безопасности в растущей гонке вооружений. Соединенные Штаты и их союзники богаче; их жизненный уровень выше, а их заинтересованность в комфорте и удовольствиях больше, чем у их соперников — Советского Союза, его сателлитов и Китая. Оба соперника утверждают, что их система обещает конечное спасение человека и гарантирует ему жизнь в раю. Каждый из них утверждает, что его соперник есть нечто ему противоположное и что ради спасения человечества система противника должна быть уничтожена — в недалеком или далеком будущем. Оба соперника говорят на языке идеалов XIX века Запад — во имя идей Французской революции, идей свободы, разума и индивидуализма. Восток — во имя социалистических идей солидарности и равенства. Оба преуспели в том, что покорили воображение и завоевали фанатическую преданность сотен миллионов людей.

Сегодня налицо существенное различие между двумя системами. В западном мире есть свобода выражать идеи, содержащие критику существующей системы. В советском мире критика и выражение идей, отличных от общепринятых, подавляются с помощью жестокого насилия. Поэтому Запад несет в себе возможность мирного прогрессивного преобразования, тогда как в социалистическом мире таких возможностей почти не существует; в

западном мире жизнь индивида свободна от страха тюремного заключения, пыток или смерти, тогда как в советском обществе этого должен бояться каждый человек, не ставший хорошо функционирующим автоматом. Фактически жизнь западного мира была и порой бывает столь же богатой и радостной, как это всегда было в человеческой истории; жизнь же в советской системе не может быть радостной, точно так же как она не может быть радостной там, где за дверью тебя подстерегает палач.

Однако если мы не отбросим в сторону огромные различия, существующие сегодня между свободным капитализмом и авторитарным коммунизмом, то мы не увидим и сходства между ними, особенно сходства, развивающегося в перспективе. Обе системы основаны на индустриализации, их цель — постоянное увеличение экономической эффективности и богатства. Это общества, управляемые классом менеджеров и профессиональными политиками. Оба они исключительно материалистичны по своему мировоззрению, будь то христианская идеология на Западе или светский мессианизм на Востоке. Оба общества организуют людей в централизованные системы, будь то большие фабрики или массовые политические партии. Каждый человек — это винтик в машине, который должен исправно функционировать. На Западе это достигается с помощью методов создания психологического климата массового внушения, денежного вознаграждения. На Востоке используются те же методы плюс террор. Можно предположить, что по мере экономического развития советской системы эксплуатация большинства населения станет менее жестокой, поскольку террор можно будет заменить методами психологического манипулирования. Запад быстро развивается в направлении, предсказанном в «*Дивном новом мире*» Хаксли, а Восток уже сейчас *представляет собой «1984 год»* Оруэлла.

<...> Развитие капитализма и коммунизма, как это можно предвидеть на ближайшие 100 или 50 лет, будет идти в направлении автоматизации и отчуждения. Обе системы превращаются в общества менеджеров, члены которого сыты и хорошо одеты, стремления которых удовлетворены и для которых нет невозможных желаний. Это автоматы, исполняющие все без принуждения; они управляются без лидера, создают машины, работающие подобно людям, и производят людей, работающих как машины; людей, разум которых деградирует, хотя их знания и понятливость

растут. Таким образом, создается опасная ситуация, когда человек наделен величайшей материальной силой и лишен разума, чтобы использовать ее.

Отчуждение и автоматизация ведут к растущему безумию. Жизнь не имеет смысла, в ней нет ни радости, ни веры, ни реальности. Все «счастливы», хотя ничего не чувствуют, никого не любят и не рассуждают.

В XIX веке проблема состояла в том, что Бог *мертв*; в XX — проблема в том, что *мертв человек*. В XIX веке бесчеловечность означала жестокость, в XX она означает шизоидное самоотчуждение. В прошлом опасность состояла в том, что люди становились рабами. Опасность будущего в том, что люди могут стать роботами. Правда, роботы не восстают. Однако если им придать человеческий характер, то они не могут жить и оставаться здоровыми, они становятся «Големами», они разрушают свой мир и самих себя, так как более не могут выносить бессмысленную скуку.

Наша опасность — война и роботизм. Каковаже альтернатива? Сойти с проторенной дорожки, по которой мы движемся, и сделать следующий шаг к рождению и самореализации человечества. Первое условие — это устранение угрозы войны, нависшей над нацией и парализующей веру и инициативу. Мы должны взять на себя ответственность за жизнь всех людей и развивать в международном масштабе то, что уже получило развитие во всех крупных странах, — соответствующее разделение богатства и новое более справедливое распределение экономических ресурсов. Это должно неизбежно привести к появлению форм международного экономического сотрудничества и планирования, мирового правительства и к полному разоружению. Мы должны сохранить индустриальный метод. Однако мы должны также децентрализовать труд и государство, чтобы придать им *гуманную соразмерность* и допустить централизацию лишь до такой степени, которая необходима, исходя из потребностей промышленности. В экономической области обязательно соуправление всех тех, кто работает на предприятиях, чтобы стало возможным их активное и ответственное участие. Можно найти и новые формы такого участия. В политической сфере — возвращение к городским собраниям, к созданию тысяч небольших групп с межличностными контактами, хорошо информированных о проблемах, ими обсуждаемых, и решениях, которые интегрируются в новой «низшей палате». Куль-

турное возрождение должно сочетать в себе трудовое обучение для молодых, систему обучения взрослых и новую систему народного искусства и светского ритуала для всей нации.

Наша единственная альтернатива, если мы хотим избежать опасности роботизации, — это гуманистическая коммунитарность. Проблема состоит прежде всего не в юридических вопросах собственности и не в участии в *прибылях*, она состоит в возможности совместного *труда* и совместного *переживания*. Изменения в сфере собственности должны быть осуществлены в той степени, в какой они необходимы, чтобы создать трудовую общность и помешать тому, чтобы стимул прибыли толкал производство в социально вредном направлении. Доходы должны быть уравнены до такой степени, чтобы дать каждому материальную базу для достойного существования и тем самым не допустить, чтобы экономические различия обусловили совершенно непохожее восприятие жизни для различных социальных классов. Человеку необходимо вернуть его верховенство в обществе, он никогда не должен быть средством, вещью, используемой другими или им самим. С использованием человека человеком должно быть покончено, экономика должна служить только развитию человека, капитал — труду, а вещи — жизни. Место эксплуататорской и накопительской ориентации, господствовавшей в XIX веке, а также и воспринимающей, и рыночной ориентации, преобладающих сегодня, должна занять *продуктивная ориентация*. Ей надлежит стать целью, в осуществление которой были бы включены все социальные механизмы.

Никаких изменений не следует добиваться силой; они должны происходить одновременно в экономической, политической и культурной областях.

# Может ли ЧЕЛОВЕК ПРЕОБЛАДАТЬ

Фромм Э. Ради любви к жизни / Сост., предисл. проф. П.С. Гуревич; Пер. с англ. С.И. Барабанов, В.В. Белокосков, Л.А. Бессонова, Е.Л. Длугач, З.А. Заритовская, Ю.П. Михайленко, Л.А. Резе, Е.Н. Федина. М.: АСТ, 2000. С. 189-399.

## Глава I.

### Несколько предпосылок общего характера

#### I. Предупреждающее в сравнении с катастрофическим изменением

<...> Общества живут своей собственной жизнью; они базируются на существовании определенных производительных сил, географических и климатических условиях, методах производства, идеях и ценностях и на определенном типе человеческой личности, развившимся в этих условиях. Они организованы таким образом, что имеют тенденцию продолжать существование в том виде, к которому сами себя приспособили. Обычно люди, принадлежащие к любому обществу, верят, что образ существования их общества — естествен и неизбежен. Они с трудом осознают какие-либо другие возможности и действительно склонны верить, что кардинальное изменение формы их существования приведет к хаосу и разорению. Они всерьез убеждены, что их путь верен, одобрен богами или законами человеческой природы и что единственной альтернативой исключительному порядку, в котором они существуют, является разрушение. Эта вера не просто результат доктринизации, она коренится в эмоциональной сфере человека, в *структуре его характера*, которая формируется всем социальным и культурным устройством, с тем чтобы человек делал то, что должен, с тем, чтобы его энергия направлялась на выполнение той индивидуальной функции, которую он должен выполнять как полезный член данного общества. Именно потому, что система мыслей уходит корнями в систему

чувств, образ мыслей так сильно и упорно сопротивляется изменению.

Тем не менее общества меняются. Множество факторов, таких как новые производительные силы, научные открытия, политические завоевания, рост населения и т.д., способствуют изменениям. Вдобавок к этим объективным факторам растущее осознание человеком своих потребностей и самого себя и, что важнее всего, своей возрастающей потребности в свободе и независимости способствуют постоянному изменению его исторического положения, ведя от жизни обитателя пещер к человеку, в недалеком будущем путешествующему в космосе.

Как происходят эти изменения?

Чаще всего — посредством насилия и катастроф. Большинство обществ, ведущих и ведомых, было не в состоянии добровольно, мирным путем приспособиться к абсолютно новым условиям, *предвосхитив необходимые изменения*. Они склонны упорно продолжать то, что они порой поэтично называют «выполнением своей миссии», пытаясь сохранить основной социальный уклад, внося лишь незначительные изменения и модификации. Даже когда складывались обстоятельства, явившиеся полным, вопиющим противоречием всей их структуре, такие общества продолжали слепо пытаться сохранить устоявшийся образ жизни до тех пор, пока это становилось действительно абсолютно невозможным. Потом они завоевывались и уничтожались другими нациями или медленно умирали из-за своей неспособности управлять дальним жизнью в привычном ключе.

Больше всех сопротивлялась фундаментальному изменению элита, которая получала наибольшую выгоду от существующего порядка и поэтому не могла добровольно отказаться от своих привилегий. Но материальные интересы властвовавших и привилегированных групп не единственная причина неспособности многих культур предвосхитить необходимые изменения. Другой не менее важной причиной выступает психологический фактор. Ведущие и ведомые общества, гипостазируя и обожествляя свой образ жизни, свои идеальные концепции и свою формулировку ценностей, становятся с ними неразрывно связанными. Даже не сильно отличающиеся концепции становятся помехой и рассматриваются как враждебные, дьявольские, безумные атаки на собственное «нормальное», «здравое» мышление.

Для последователей Кромвеля паписты были посланниками дьявола; для якобинцев таковыми были жирондисты; для американцев — коммунисты. Кажется, что человек в любом обществе абсолютизирует образ жизни и образ мышления, созданные данной культурой, и скорее умрет, чем что-то изменит, поскольку изменение для него равносильно смерти.

Поэтому история человечества — это кладбище великих культур, пришедших к катастрофическому концу из-за своей неспособности на спланированную, рациональную, добровольную реакцию на вызов.

<...> Что же делает общество жизнеспособным, способным откликнуться на изменение? Простого ответа нет, но очевидно, что общество должно в первую очередь быть способно отличить свои первичные, истинные ценности от вторичных, побочных ценностей и институтов (установленных законов, обычаев, систем). Это сложно, потому что вторичные системы создают свои ценности, которые становятся как бы необходимыми, как человеческие и общественные потребности, вкладывающие их в человека. По мере того как человеческая жизнь переплетается с институтами, организациями, стилями жизни, видами производства и потребления и т.д., у людей появляется желание принести себя и других в жертву творениям своих собственных рук, превратить эти творения в идолы и поклоняться этим идолам. Более того, институты сопротивляются изменению, и, таким образом, люди, связывающие себя с ними, не свободны предвосхитить изменения. Проблема общества, каким является сегодня наше, состоит в том, чтобы вновь обрести основные человеческие и общественные ценности нашей цивилизации и отказаться от преданности, если не сказать поклонения, тем идеологическим ценностям, которые нам препятствуют.

Существует одно огромное различие между прошлым и настоящим, которое делает этот вопрос безотлагательным. Насильственное, вынужденное, неупреждающее решение в нашем случае не приведет к плохому миру, как это было с Германией в 1918 и 1945 гг.; не приведет некоторых наших —или некоторых русских— людей в плен, как это случилось с народами, разбитыми Римской империей; наиболее вероятно, оно приведет к физическому уничтожению большинства американцев и большинства русских, живущих сегодня, и к варварскому, бесчеловечному, диктаторскому

режиму для выживших. В наше время выбор между насильтствен-но-иррациональным и упреждающе рациональным поведени-ем — это выбор, который затронет человеческую расу и ее культур-ное, если не физическое, выживание.

Тем не менее пока надежды на то, что случится такое рацио-нально-упреждающее действие, весьма слабы. Не потому, что нет возможности такого исхода в существующих обстоятельствах, но из-за того, что с обеих сторон выстроены мысленные барьеры из штампов, обрядовых идеологий и даже изрядной доли обществен-ного безумия, которые препятствуют людям — ведущим и ведо-мым — видеть факты трезво и реально, отделять факты от вымысла и, как следствие, находить альтернативные насилию решения. Та-кая рациональная, предупредительная политика требует от нас в первую очередь критической проверки наших предположений о — среди прочих вещей - природе коммунизма, будущем развива-ющихся стран, ценности средств устрашения в деле сдерживания войны. Она требует также устроить серьезный экзамен нашим собственным предубеждениям и некоторым полупатологическим формам мышления, определяющим наше поведение.

## **II. Исторические источники современного кризиса и перспективы на будущее**

После периода, длившегося примерно 1000 лет, продолжавшегося с возникновения феодализма в Римской импе-рии до позднего средневековья, периода, в течение которого Ев-ропа была пропитана христианством, а также идеями греческого, иудейского и арабского типов мышления, она дала рождение новой культуре. Человек Запада открывал природу как объект ин-теллектуального размышления и эстетического наслаждения; он создал новую науку, которая стала — в течение нескольких столе-тий — базой для техники, призванной преобразить природу и практическую жизнь человека невероятным образом. Он открыл самого себя как индивидуальность, наделенную почти неограни-ченными силами, и энергией.

Этот новый период породил надежду на улучшение или даже на совершенствование человека. Надежда на возможность совер-шенствования человека на этой земле и на то, что он способен по-строить «справедливое общество», — это одна из самых характер-

ных и уникальных особенностей западной мысли. Эта надежда поддерживалась пророками Ветхого Завета, так же как и древнегреческими философами. Позже она была отодвинута в тень — хотя и не потерялась совсем — трансъисторическими идеалами спасения и той силой, с которой христианское мышление отвращало человека от материального. Она нашла новое выражение в утопиях XVI и XVII веков и в философских и политических идеях XVIII и XIX столетий.

Параллельно с расцветом надежды после Ренессанса и Реформации последовал рывок в экономическом развитии Запада, первая индустриальная революция. В организационном плане это приняло вид капиталистической системы, характеризовавшейся частной собственностью в области производства, существованием политически свободных наемных рабочих и регулированием всех экономических действий принципами расчета и максимизации прибыли. К 1913 г. выпуск промышленных товаров возрос в семь раз по сравнению с 1860 г., причем практически все производство сосредоточилось в Европе и Северной Америке (на долю остального мира приходилось менее 10 % всей продукции).

После окончания первой мировой войны человечество вступило в новую fazу. Природа капиталистической формы производства претерпела глубокие изменения. Новые производственные открытия (такие, как использование нефти, электричества, атомной энергии) и исследования в области техники во много раз увеличили производство товаров по сравнению с серединой XIX века.

Новые технические исследования принесли с собой новую форму производства. Она характеризовалась централизацией производств на больших заводах, наряду с доминирующей ролью больших корпораций; административной бюрократией, которая управляла этими корпорациями, но не владела ими; и такой моделью производства, при которой сотни тысяч работников физического труда и канцелярских служащих сотрудничали на равных, поддерживаемые мощными профсоюзами, которые разделяли бюрократизм крупных корпораций. Централизация, бюрократизация и манипуляция — характерные особенности новой формы производства.

Ранний период индустриального развития, с его потребностью постоянно наращивать тяжелую промышленность в ущерб

удовлетворению материальных потребностей трудящихся, вылился в крайнюю бедность миллионов мужчин, женщин и детей, работавших на заводах в XIX веке. В качестве реакции на их нищету и как выражение человеческого чувства достоинства и веры по всей Европе широко распространялось социалистическое движение, которое грозило свергнуть старый порядок и заменить его новым, служившим бы делу выгоды широких масс населения.

Организация труда в сочетании с техническим прогрессом и как результат увеличение выпуска продукции сделали доступным для рабочего класса все возрастающую долю национального продукта. Крайняя неудовлетворенность системой, характерная для XIX века, уступила дорогу духу сотрудничества внутри капиталистической системы. Появился новый вид партнерства между промышленностью и рабочими, представленными профсоюзами и (за исключением США) сильными социалистическими партиями. Тенденция к насильтственным революциям умерла в Европе после первой мировой войны, за исключением России, наиболее отсталой в экономическом плане среди великих держав.

В то время как пропасть внутри западных индустриальных стран между «имущими» и «неимущими» заметно сократилась и продолжает сокращаться (медленнее в Советской России), пропасть между «имущими странами» Западной Европы и Северной Америки и «неимущими странами» Азии (за исключением Японии), Африки и Латинской Америки сегодня широка так же, как когда-то была в отдельно взятой стране, и продолжает расширяться. Но в то время как в начале нашего столетия жители колоний соглашались с эксплуатацией и бедностью, середина века является свидетелем полномасштабной революции бедных стран. Точно также, как в XIX веке трудящиеся внутри капиталистической системы отказывались продолжать верить, что их судьба предопределена божественным пророчеством или общественным законом, сегодня бедные нации отказываются принимать свою нищету. Они требуют не только политической свободы, но уровня жизни, приближающегося к западному, и быстрой индустриализации — как средства достижения этих целей. Они не склонны принимать ситуацию, когда их уровень жизни колеблется от 10 до менее 5 % относительно уровня жизни людей в самой богатой стране — Соединенных Штатах, но которые, составляя всего 6 % мирового на-

селения, производят на сегодняшний день около 40 % мировой продукции.

Колониальные революции вспыхнули по многим причинам, и среди них ослабление Европы в экономическом и военном плане в первой половине XX века после двух мировых войн; националистическая и революционная идеология, полученная Европой и Северной Америкой в качестве наследства XIX века; новые формы организации производства и общественной жизни, которые позволили превратить возможность «догнать Запад» с уровня лозунга в область реальности.

Китай, позаимствовавший коммунистическую идеологию, общественные и производственные методы у Советской России, становится первой колониальной страной, добившейся видимых экономических успехов, начавшей превращаться в одну из великих мировых держав и пытающейся посредством убеждения и экономической помощи стать во главе колониальных революций в Азии, Африке и Латинской Америке.

После 1923 г. Советский Союз осознанно отказался от надежды на рабочие революции на Западе и фактически стремился сдерживать все западные революционные движения с тех пор, как появилась надежда поддержки национальными революциями на Востоке. Однако теперь, став одним из «кимущих» государств, он чувствует опасность, исходящую от многочисленных атак развивающихся стран во главе с Китаем, и ищет взаимопонимания с США, но без дальнейшего преобразования этого взаимопонимания в альянс против Китая.

Любому описанию основных тенденций западной истории за последние 400 лет будет не доставать существенного элемента, пока оно не примет во внимание глубокое духовное изменение. В то время как влияние христианского теологического мышления уменьшалось начиная с XVII века, духовная реальность, подобная той, которая ранее была выражена в теологических концепциях, нашла новое воплощение в философских, исторических и политических формулировках. Философы XVIII века, как отмечал Карл Беккер<sup>1</sup>, были не менее верующими, чем теологи XIII века. Они просто отражали в различных концептуальных точках зрения свой жизненный опыт. Со стремительным ростом благосостоя-

<sup>1</sup> Беккер Карл Генрих (1876-1933) - немецкий историк ислама. - Прим. пер.

ния и технических возможностей в XIX веке произошло фундаментальное изменение в позиции человека. Не только, как изложил это Ницше, «Бог умер», но и гуманизм, который был обычным явлением среди теологов XIII века и философов XVIII века, тоже медленно умирал; доктрины и идеологии как религии, так и гуманизма продолжали использоваться, но подлинное *применение* все больше и больше истончалось, вплоть до состояния чего-то нереального. Это было подобно тому, как будто человек опьянялся от своей собственной силы и превратил материальное производство в главный смысл наиболее достойной человеческой жизни — в конец, заложенный в нем самом.

Крупномасштабное предприятие, государственное вмешательство, акцент на управление — более сильный, чем на обладание собственностью в области производства — вот отличительные черты всех индустриальных систем сегодня. Западная капиталистическая система, хотя и обладает многими чертами капитализма XIX века, включает в себя достаточное количество новых особенностей, чтобы очень отличаться от предшествующих систем. Три существующие сегодня формы социализма, радикально порывающие с наследием предыдущего экономического этапа, демонстрируют новые тенденции в разной степени и с разной силой: а) хрущевизм — система полностью централизованного планирования и государственной собственности на промышленность и сельское хозяйство; б) китайский коммунизм — особенно это заметно с 1958 г. — систематической мобилизации наиболее значимых имущественных средств, 600 млн человек при полной манипуляции их физической и эмоциональной энергией и мыслями, игнорирующей их индивидуальности; в) гуманный социализм, цель которого заключается в смешивании необходимого минимума централизации, государственного вмешательства и бюрократии с максимально возможными децентрализацией, индивидуализмом и свободой. Этот третий тип социализма представлен в различных вариантах — от Скандинавии до Югославии, Бирмы и Индии.

Опираясь на распознавание этих исторических направлений, тезис, который я хочу представить или доказать на последующих страницах, звучит следующим образом:

«Советский Союз под руководством Хрущева — это консервативный, управляемый государством, индустриальный менедже-

риализм, а не революционная система; он заинтересован в законности и порядке и обеспокоен защитой самого себя от атак революций "неимущих" стран».

По этой причине Хрущев стремится к взаимопониманию с Соединенными Штатами, окончанию «холодной войны» и всеобщему разоружению. Война ему не нужна, да он и не желает ее.

<...> Соединенные Штаты, таким образом, столкнулись со следующей альтернативой: или продолжающаяся борьба против коммунизма с наращиванием гонки вооружений и, следовательно, увеличением вероятности ядерной войны, или политическое взаимопонимание на основе *status quo* с Советским Союзом, всеобщее разоружение (включая Китай) и поддержка нейтральных демократических социалистических режимов в бывшем колониальном мире. Последнее из двух решений приведет к поляризации мира, который будет состоять из западного блока под руководством США и Европы, советского блока с СССР во главе, Китая, социал-демократического блока под предводительством Югославии и Индии и блока нейтральных стран, не вошедших в вышеуперечисленные группировки.

Бессспорно, две системы, представленные СССР — Китаем и США — Западной Европой, сегодня соревнуются друг с другом на мировой арене. Любая попытка каждой из систем победить другую при помощи военной силы не просто обречена на провал, но приведет к разрушению обеих. Для США существует только один способ соревнования с коммунизмом: посредством демонстрации того, что возможно поднять уровень жизни в развивающихся странах до уровня, сравнимого с уровнем, достигнутым тоталитарными методами, *без* использования методов принудительной регламентации жизни.

Существование мира с несколькими центрами зависит от принятия существующего положения вещей всеми странами и эффективного всеобщего разоружения. Напряженность и подозрительность гонки ядерных вооружений не допускают политического взаимопонимания, нестабильная политическая ситуация не допускает разоружения. И разоружение, и политическое взаимопонимание одинаково необходимы, если мы хотим сохранить мир. Однако, чтобы эти шаги стали возможными, нужно предпринять некоторые другие:

1. Психологическое разоружение, окончание истеричной ненависти и подозрительности между основными действующими лицами, которые до сих пор делали затруднительным, если не невозможным, реалистическое и объективное мышление с обеих сторон. <...> 2. Массовая помощь — продуктами питания, деньгами, техническим содействием — слаборазвитым странам, которая станет возможна только когда (и только если) закончится гонка вооружений. 3. Усиление и реорганизация ООН таким образом, чтобы эта организация могла контролировать процесс международного разоружения, и организация широкомасштабной экономической помощи слаборазвитым странам.

В международной политике есть еще одна, вряд ли менее важная и связанная с первой, альтернатива. В процессе победы над бедностью и достижения богатства США, как и остальной Запад (и Россия), восприняли дух материализма, под воздействием которого производство и потребление скорее замкнулись сами на себе, чем стали обозначать более богатую, творческую жизнь. Эти и другие установленные вторичные цели и ценности стали неотличимы для большинства людей от изначальных целей жизни. Помимо всех внешних опасностей наша внутренняя пустота и глубоко укоренившееся отсутствие надежды со временем приведут к падению западной цивилизации, если только подлинный ренессанс духа Запада не придет на смену современным самодовольству, смирению и замешательству. Этот ренессанс должен быть в точности таким же, каким был Ренессанс XV—XVII столетий, — дающим силы восстановлением связи с гуманистическими принципами и стремлениями западной культуры. <...>

### **III. Здравое и патологическое мышление в политике**

<...> Мысль о том, что Советский Союз — консервативное, не революционное государство, и мысль о том, что Соединенным Штатам не следует подавлять социал-демократический путь развития бывших колоний, но стоит приветствовать, входят в противоречие с предположениями, которые большинство людей высказывают в связи с этими вопросами, причем не только в области сознания, но также в области эмоций. Они звучат как ересь, вздор, ниспровержение по отношению к респектабельности читателей. Я полагаю, следовательно, что будет полез-

но, если я несколько поясню психологический механизм, заложенный в эти реакции, чтобы подготовить почву для лучшего понимания того, что я должен сказать в последующих главах.

Понимание своего собственного общества и культуры, так же как осознание самого себя, является задачей рассудка. Но препятствия, которые должен преодолеть разум, чтобы понять свое собственное общество, не менее серьезны, чем те ужасные помехи, которые, как показал Фрейд, блокируют дорогу к осознанию самого себя. Эти препятствия (Фрейд называл их «сопротивлением сознания [«я»]») лежат вовсе не в сфере интеллектуальных ограничений и недостатке информации. Они заключаются в эмоциональных факторах, которые притупляют и деформируют наши мыслительные инструменты до такой степени, что те становятся бесполезными в деле раскрытия реальности. Большинство людей в любом обществе не подозревает о существовании этой деформации. Они замечают искажение, только если это отклонение от позиции большинства, будучи уверенными, что мнение большинства логично и «здраво». Тем не менее это не так. Раз уж есть *folie a deux*, существует и умопомешательство миллионов, и единодушие в ошибке не делает ошибку истиной.

<...> Я освещу ...некоторые из наиболее важных проявлений патологического мышления, относящихся к политике и международным событиям, поскольку жизненно важно, чтобы у нас был неиспорченный инструмент для понимания политических событий современности.

Начну с описания одной из наиболее крайних форм патологического мышления — *параноидального мышления*. Положение о страданиях индивида от параноидальных иллюзий очевидно для психиатра и также для большинства обывателей. Человек, говорящий нам, что «все против него», что его коллеги, друзья и даже жена замышляют его убить, будет определен большинством как больной. На каком основании? Очевидно, что не потому, что обвинения, которые он предъявляет, логически невозможны. Может статься, его враги, знакомые и даже его семья объединились, чтобы его уничтожить; в жизни такие вещи случаются. Мы не можем правдиво ответить несчастному пациенту, и говорим что, то о чем он говорит, *невозможно*. Мы можем только утверждать, что это очень *маловероятно*, очень *маловероятно* только из-за редкости

таких случаев вообще и из-за характера его жены и друзей в частности.

И все же мы не убедим пациента. Для него реальность опирается налогическую возможность, а не на логическую вероятность. Этот подход и есть базовая причина его болезни. Его контакт с действительностью опирается на маленькую базу ее совместимости с законами логического мышления и не требует оценки реальной вероятности. Он не требует оценки потому, что пааноик не в состоянии ее сделать. Как и у всех психических больных, его контакт с реальностью чрезвычайно тонок и хрупок. Реальность для него главным образом состоит в том, что происходит внутри него, в его собственных эмоциях, страхах и желаниях. Внешний мир - всего лишь зеркало, символическое отображение его внутреннего мира.

<...> Другой патологический механизм, который угрожает трезвому и эффективному политическому мышлению, — *проекция*. Каждый близко знаком с этим механизмом в его грубых формах, когда он проявляется в индивидуальных случаях. Все представляют себе враждебную и деструктивную личность, обвиняющую любого во враждебности и изображающую себя невинной жертвой. <...> Например, во время Первой мировой войны жители стран-союзниц верили, что немцы все сплошь отвратительные Гансы, убивающие невинных младенцев, и что они являются истинным воплощением всего зла до такой степени, что даже музыка Баха и Бетховена превратилась в часть владений дьявола. С другой стороны, обвинители Гансов сражались только во имя благородных целей, во имя свободы, мира, демократии и т.д. Немцы, что достаточно странно, верили в то же самое применительно к союзникам.

Что же в результате? Враг предстает как воплощение всего зла, потому что все зло, которое я чувствую внутри себя, проецируется на него. Логично, что после того как это случится, я посчитаю себя воплощением всего добра, поскольку зло было перенесено на другой объект. В результате появляются негодование и ненависть по отношению к врагу и не подлежащее критике самовлюбленное самовосхваление. Это может создать настроение всеобщей мании и разделенного всеми чувства ненависти. Тем не менее это — патологическое мышление, опасное, когда оно ведет к войне, и убийственное, когда война подразумевает разрушение.

Наше отношение к коммунизму, Советскому Союзу и коммунистическому Китаю — в значительной степени демонстрация проективного мышления.

<...> Обсуждение патологического мышления останется неполным, если мы не упомянем еще один тип патологии, который играет огромную роль в политическом мышлении, — *фанатизм*. Что такое фанатик? Как мы можем его распознать? Сегодня, когда подлинная убежденность становится крайне редким явлением, существует тенденция называть фанатиком любого, кто глубоко верит духовному или научному убеждению, которое радикально отличается от мнения других и еще не доказано. Если бы это действительно было так, то наиболее известные и отважные мужи — Будда, Исаия, Сократ, Иисус, Галилей, Дарвин, Маркс, Фрейд, Эйнштейн — все считались бы фанатиками.

На вопрос, кто является фанатиком, часто нельзя ответить, оценив суть его убеждения. Например, вера в человека и его потенциальные возможности не может быть доказана с помощью разума, хотя может иметь глубокие корни в аутентичном жизненном опыте того, кто верит. С другой стороны, в научном мышлении часто существует достаточно большое расстояние между стадиями гипотетической конструкции и обоснованного доказательства, и ученому необходима вера как составная часть мышления, пока он не достигнет стадии доказательства. Совершенно верно, что существует много утверждений, которые находятся в очевидном противоречии с законами рационального мышления, и любой, кто непоколебимо в них верит, может быть назван фанатиком с достаточной долей истины. Но часто непросто решить, что иррационально, а что нет, и ни «доказательство», ни всеобщее согласие не являются достаточными критериями.

На самом деле легче узнать фанатика по некоторым качествам личности, чем по сути его убеждений. Наиболее важной — и обычно видимой — чертой характера фанатика является вид «хладнокровного пыла», страсти, в которой нет ни капли теплоты. Фанатик не соотносится с окружающим его миром, он не заботится ни о ком и ни о чем — даже если он объявляет заботу важной частью своей «веры». Холодный блеск его глаз часто говорит нам больше о фанатичности его идей, чем очевидная «безрассудность» самих идей.

Говоря более теоретически, фанатик может быть описан как человек, страдающий крайним нарциссизмом и освобожденный от зависимости от внешнего мира. Он ничего по-настоящему не чувствует, поскольку истинные чувства всегда являются результатом взаимосвязи между человеком и внешним миром. Патология фанатика близка к патологии подавленного человека, который страдает не от уныния (которое было бы спасением), но от неспособности что-либо чувствовать. Фанатик отличается от подавленного человека (и в некотором смысле похож на маньяка) тем, что он нашел путь выхода из острой депрессии. Он сотворил себе идола, абсолют, которому он полностью подчиняется, но в тоже время частью которого себя считает. Поэтому он действительно думает и чувствует во имя идола, или, скорее, у него есть иллюзия этого «чувства», внутреннего возбуждения, в то время как подлинные чувства отсутствуют. Он живет в состоянии самодовольного, самовлюбленного возбуждения, с тех пор как заглушил чувство изоляции и пустоты полным подчинением идолу и одновременно обожествлением своего собственного «я», которое он сделал частью идола. Он страстен в своем подчинении идолу и в чувстве собственной грандиозности, но холоден в своей неспособности на истинные чувства и взаимоотношения. Это состояние может быть символически описано как «горячий лед». Его отношение может быстрее ввести в заблуждение, если сущность его идола — это любовь, братство, Бог, спасение, родина, человеческая раса, честь и т.д., чем когда он поклоняется откровенному разрушению, враждебности и неприкрытым желанию завоевания. Но, что касается человеческой действительности, не столь важны различия в природе идола. Фанатизм всегда результат неспособности на подлинные взаимоотношения. Образ фанатика так соблазнителен и, следовательно, опасен политически, потому что кажется, что он особенно сильно чувствует и особенно убежден. С тех пор как все мы стремимся к уверенности и страстному приключению, удивительно ли, что фанатики преуспевают в привлечении многих с помощью своей ложной веры и фальшивых чувств?

<...> Параноидальная, проективная, фанатическая и автоматизированная формы мышления — это варианты мыслительного процесса, имеющие корни в одном базовом явлении, — в том факте, что человеческая раса еще не достигла уровня развития, выра-

женного в великих гуманистических религиях и философиях, которые возникли в Индии, Китае, Палестине, Персии и Греции в период с 1500 г. до н.э. до появления Христа. В то время как большинство людей *думают* на языке этих религиозных систем и их нетеологических философских последователей, они эмоционально находятся на архаичном, иррациональном уровне, не отличающемся от того, который существовал до того, как были провозглашены идеи буддизма, иудаизма и христианства. Мы все еще поклоняемся идолам. Мы не называем их Ваалом и Астартой, но мы поклоняемся и подчиняемся нашим идолам под разными именами.

В плане техники и интеллекта мы живем в век атома; эмоционально же мы находимся на уровне каменного века. Мы чувствуем превосходство над ацтеками, которые в день праздника приносили в жертву 20 тыс. человек, веря, что это удержит Вселенную на верном пути. Мы жертвуем миллионами во имя различных целей, которые, как мы думаем, благородны, и оправдываем массовые убийства. Но факты одинаковы, отличаются только рациональные объяснения. Человек, несмотря на технический и интеллектуальный прогресс, все еще опутан идолопоклонством кровным узом, собственности и институтам. Его разум все еще управляет иррациональными страстями. Он до сих пор не вынес из своего жизненного опыта, что значит быть до конца человеком. У нас все еще двойная шкала ценностей для оценки своих и чужих групп. История цивилизованного человека до настоящего момента действительно очень коротка, меньше часа, если сравнивать с длиной человеческой жизни. <...>

## Глава II. Природа советской системы

<...> Сталин — практический и циничный оппортунист, с ненасытной жаждой личной власти, искал последствия провала. При его характере социализм никогда не означал для него человеческой мечты Маркса и Энгельса, и, следовательно, у него не было сомнений в проведении форсированной индустриализации в России под названием «социализма в отдельно взятой стране». Формулировка была лишь откровенным прикрытием для

цели, которая должна была быть достигнута, - построение тоталитарного государственного менеджериализма в России<sup>1</sup>, и скорейшее накопление средств (и мобилизация человеческой энергии), необходимых для достижение этой цели.

Сталин ликвидировал социалистическую революцию во имя «социализма». Он использовал террор, чтобы принудить население смириться с материальными лишениями, которые были результатом быстрого наращивания базовых отраслей промышленности за счет производства потребительских товаров; более того, террор служил для создания новой рабочей морали, мобилизуя энергию в большинстве своем аграрного населения и заставляя его работать в темпе, необходимом для быстрого индустриального расширения. Возможно, он использовал террор в значительно большей степени, что было необходимо для выполнения его экономической программы, поскольку он был одержим экстраординарной жаждой власти, параноидальным подозрением в соперничестве и патологическим удовольствием от мести.

Поскольку целью Сталина был высокоиндустриализированный централизованный русский государственный менеджериализм, он, конечно, не мог открыто сказать об этом. Только террор, даже самый жестокий, не смог бы принудить массы к сотрудничеству, если бы Сталин не умел влиять на разум и мысли людей.

<...> Сталин преуспел в достижении своей цели, каковой была не мировая революция, а индустриальная Россия, которая должна была стать мощнейшей промышленной державой в Европе, если не во всем мире. Успех его метода тоталитарного государственного планирования, который был позже с некоторыми изменениями подхвачен Маленковым и Хрущевым, не является более во-

<sup>1</sup> Несмотря на то что и Ленин, и Троцкий также верили в то, что после краха революции в Германии надежда России — в стремительной индустриализации, их социалистическое видение оставалось искренним, и, следовательно, они никогда бы не назвали эволюционирующую систему «социализмом». В апреле 1917 г. Ленин заявил со всей ясностью, что введение социализма не является задачей текущего момента, которая заключается просто в переходе контроля над производством и распределением к Советам рабочих депутатов.

Я использую термин индустриальный «государственный менеджериализм» как лишенный определенной двойственности и трудностей, сопутствующих термину «государственный капитализм». В ходе последующего обсуждения станет ясно, какие элементы капитализма обнаруживаются в сталинской системе и какие есть существенные различия. Другой термин, который может быть использован, — это введенный одним из ведущих немецких марксистских экономистов Хильфердингом (Hilferding) термин « тоталитарная государственная экономика ».

просом для диспута. «Советская система централизованного управления доказала, что может быть более или менее равной рыночной экономике, представленной США»<sup>1</sup>.

<...> Сталин заложил основу новой, индустриализированной России. Менее чем за 30 лет он превратил страну, самую отсталую в экономическом плане из великих европейских держав, в индустриальную систему, которая вскоре станет экономически наиболее развитой и процветающей, пропустив вперед только США. Он достиг этой цели, безжалостно разрушая человеческие жизни и счастье, цинично сфальсифицировав социалистическую идею, и при помощи жестокости, которая вместе с бесчеловечностью Гитлера разъедала чувство гуманности остального мира. Несколько в стороне от вопроса, могла ли эта цель быть достигнута менее жестоким путем, с использованием других методов, остается факт, что он оставил своим преемникам жизнеспособную и сильную экономически и политически систему. Многие черты сталинской системы остались прежними, другие были изменены. На следующих страницах я попытаюсь описать суть современной советской системы, построенной на фундаменте, заложенном Сталиным.

<...> Наиболее очевидная новая особенность, которой хрущевизм отличается от сталинизма, — это *ликвидация террора*. Если террор был необходим системе, в которой массы должны были упорно трудиться, не получая при этом соответствующего материального удовлетворения, он мог бы быть ослаблен, если бы рабочие смогли начать пользоваться плодами своего труда и рассчитывать на рост этого пользования. Преемники Сталина также достаточно травмировали себя безумным террором, который он осуществлял в последние годы и который ежедневно угрожал уничтожением любому из числа правящих высших руководителей. Психологический феномен, похожий на феномен, существовавший во Франции перед падением Робеспьера, вероятно, имел место и среди правящей верхушки России и привел, вместе с упомянутыми выше причинами, к решению ликвидировать террор.

Все сообщения из России подтверждают, что система террора прекратила существование. Лагеря рабского труда, которые были не только институтами террора, но также источниками дешевой

<sup>1</sup> Nutter W.S. The Structure and Growth of Soviet Industry. A Comparison with the United States. Congr. Committee Papers. P. 118.

рабочей силы при Сталине, постепенно исчезли. «Революционные тройки» и наказания были запрещены. Что касается политической свободы, хрущевское государство может быть сравнимо с реакционным, полицейским государством XIX века и не сильно отличается от системы царизма. Тем не менее это сравнение может ввести в заблуждение не только из-за очевидной разницы в экономической структуре этих двух систем, но также из-за другого, более комплексного фактора. Политическая свобода становится явной проблемой, только когда возникает значительное расхождение внутри самой фундаментальной структуры данного общества. При царизме большинство населения — крестьяне, рабочие, средний класс — находились в оппозиции к системе, и система использовала угнетение, чтобы обеспечить свое существование. С другой стороны, есть основания полагать, что хрущевская система успешно справилась с обеспечением преданности большинства советского населения. Это было сделано частично при помощи реального экономического удовлетворения, которое она обеспечила в то время, и обоснованными надеждами на значительно более сильное улучшение в будущем, а частично посредством успеха в идеологическом манипулировании человеческими умами.

Из всех сообщений видно с абсолютной очевидностью, что средний русский уверен в том, что система работает довольно хорошо, с нетерпением ожидает улучшения в будущем, получает удовольствие от возможностей образования и досуга и боится главным образом лишь одного — *войны*. Когда он критикует систему, он критикует детали ее работы, бюрократические несуразности и низкое качество потребительских товаров, но не советскую систему как таковую. Он, конечно же, не думает менять ее на капиталистическую.

<...> Изменение сущности методов управления в России также тесно связано с исчезновением системы террора. Правление Сталина было единовластным, без каких-либо консультаций со сподвижниками и без чего-либо, что можно было бы назвать в широком смысле обсуждаемым правлением или властью большинства. Ясно, что такому режиму единоличной власти требуется сила террора, с помощью которой диктатор может подавить любого, кто решится встать в оппозицию к нему. С уничтожением Берии власть терроризирующей государственной полиции была

значительно ограничена, и ни один из русских лидеров после смерти Сталина не занимал диктаторской позиции, сравнимой со сталинской. Стало реальностью, что лидер, кем бы он ни был, должен убедить высший партийный эшелон в верности своих взглядов и в том, что в действиях руководящего комитета существует нечто похожее на коллегиальность и зависимость от мнения большинства. Все события последних лет ясно показывают, что Хрущев должен защищать свою политику от оппонентов, должен демонстрировать успех, чтобы удержаться наверху, и что в определенном смысле он находится в таком же положении, как и государственный человек на Западе, которого его продолжающиеся политические провалы приводят к политическому исчезновению.

<...> Поразительной особенностью социалистической экономики является отсутствие частной собственности на средства производства, а все предприятия управляются административной бюрократией, назначенной государством. (Естественно, существует частная собственность на потребительские товары, например дома, мебель, автомобили и частное накопление сбережений, например банковские вклады и государственные долговые обязательства, так же как и в Соединенных Штатах. Разница в этом отношении заключается в том, что человек не может владеть фабрикой или пакетом акций в корпорации, отличие, которое в данном случае относится лишь к малой части населения Соединенных Штатов).<sup>1</sup> Советские лидеры и население полагают, что марксистский социализм характеризуется тем, что владеет и управляет предприятиями государство, и используют это в качестве доказательства того, что их система и есть социализм. Оправдано ли это заявление или нет, будет обсуждено позже, в соответствии с фактом, что текущее развитие советской системы по многим параметрам больше соответствует тенденциям, существующим в капитализме XX века, чем в социализме.

<...> Правильно ли тогда говорить о менеджериальном классе в Советском Союзе? Если использовать концепцию Маркса, то термин «класс» нельзя употребить здесь с достаточным основанием, так как, по Марксу, он относится к социальной группе со ссылкой на ее отношение к средствам производства; другими сло-

<sup>1</sup> В Соединенных Штатах 1% семей владеет 4/5 всех промышленных акций, которыми могут владеть частные лица (*Heitbroner R.L. The Future as History*. N.Y.: Harper&Brothers, 1959. P. 125).

вами, владеет ли группа капиталом или средствами его добычи (ремесленники) или скомплектована из не имеющих собственности рабочих. Естественно, что в стране, где государство владеет всеми средствами производства, в этом контексте не существует ни управлеченческого «класса», ни какого другого, и если кто-то использует термин «класс» строго в том смысле, который был заложен Марксом, он может заявить, что Советский Союз — бесклассовое общество.

В действительности, однако, это не так. Маркс не предусматрел, что с развитием капитализма в нем появится огромная группа менеджеров, которые, не владея средствами производства, осуществляют управление ими и которые имеют в среднем высокий доход и высокий социальный статус<sup>1</sup>. Следовательно, Маркс никогда в своем определении класса не уходил от *владения средствами производства* к управлению этими средствами и «человеческим материалом», задействованным в процессе производства, распределения и потребления.

В смысле *управления* Советский Союз — общество с жесткими классовыми различиями. Отдельно от управлеченческой бюрократии существуют политическая бюрократия Коммунистической партии и бюрократия военная. Они делят между собой престиж, управление и доход. Важно отметить, что они в значительной степени дублируют друг друга. Большинство менеджеров и высших офицеров не только являются членами партии, но также часто «заменяют друг друга», т.е. работая какое-то время менеджерами, они затем вновь становятся партийными функционерами<sup>2</sup>. По краям трех типов бюрократии находятся ученые и другие интеллектуалы, артисты, которые хорошо зарабатывают, хотя и не обладают властью трех основных групп.<...> Советский Союз в процессе развития в высокой индустриализованную систему создал не только новые заводы и машины, но также новые классы, которые направляют производство и занимаются администрированием. Эти классы имеют свои собственные интересы, которые сильно отличаются от тех, во имя которых революционеры взяли власть в 1917 г. Они заинтересованы в материальных удобствах, в надеж-

<sup>1</sup> Bene A.L., Means Jr. and C. The Modern Corporation and Private Property. N.Y.: The Macmillan Company, 1948; Schumpeter J.A., Capitalism, Socialism and Democracy. 3rd ed. N.Y.: Harper & Bros., 1958.

<sup>2</sup> В 1936 г. 98% всех директоров тяжелой промышленности были членами партии.

ности, в образовании и продвижении своих детей по социальной лестнице, короче говоря, в том же, в чем заинтересованы соответствующие классы капиталистических стран. <...>

## Глава IV. Значение и функция коммунистической идеологии

Вопрос о значении коммунистической идеологии, пожалуй, самый сложный из всего того, что необходимо для понимания Советской России и ее политических намерений. Выше я уже попытался показать, что Россия с 1923 г. не являлась революционной системой, не стремилась экспортировать революцию в страны Запада, скорее делала попытки сдерживать ее, и если это так, как понимать постоянные разговоры русских об «окончательной победе коммунизма во всем мире», о капитализме как враге, который со временем уступит место коммунизму, и т.п.?

Чтобы понять этот явный парадокс, нужно знать, что такое *идеология*¹.

«Идеология» — это система идей. Говоря, например, о консервативной идеологии, имеют в виду консервативную систему взглядов и т.д. Подобное использование понятия «идеология» можно назвать дескриптивным. С середины XIX столетия появляются другие, более динамичные концепции. Динамичная концепция идеологии, которую я здесь использую, основана на признании того факта, что человеческие чаяния и страсти глубоко укоренены в природе человека и в самих условиях человеческого существования. Этими внутренними потребностями человека являются свобода, равенство, счастье и любовь. Если эти потребности остаются неудовлетворенными, они становятся перверсивными иррациональными страстями — стремлением подчинить себе других, жаждой власти, страстью к разрушению и т.д. Во многих культурах эти иррациональные страсти являются основ-

<sup>1</sup> Это слово впервые было употреблено французским философом Дестюттом Антуаном де Траси (1754—1836).

ными движущими силами, но лишь немногие общества открыто признают, что стремятся к разрушению или завоеванию. Желание человека верить в то, что его побуждения были человеческими и конструктивными, столь велико, что он всегда скрывает от себя или других свои самые аморальные и иррациональные импульсы, пряча их под личиной благородства и добра.

За историю последних четырех тысячелетий духовные вожди человечества — Лао-цзы, Будда, Исаия, Зороастр, Иисус и многие другие — выразили глубочайшие чаяния человека. Удивительно, насколько схожи фундаментальные идеи, выраженные этими столь разными вождями. Они проникли в самую суть привычки, безразличия, страха — всего того, чем большинство людей защищаются от аутентичного опыта, и нашли людей, которые, пробудившись от дремоты, стали их последователями. Это произошло в Китае, Индии, Египте, Палестине, Персии, Греции, где образовались новые религии и философские школы. Но спустя какое-то время эти идеи потеряли свою силу. В пору расцвета этих идей люди *переживали* свои мысли, но постепенно они становились чисто умозрительными, отчужденными от *реального опыта*.

Здесь не место рассуждать об этой сложной проблеме, о том, почему произошло такое затухание. Достаточно сказать, что было бы гораздо легче объяснить это только смертью харизматического лидера. Было бы слишком просто указать на тот факт, что свобода, любовь и равенство — качества, для обретения которых нужны смелость, воля и самопожертвование; было бы слишком просто сказать, что насколько люди жаждут свободы, настолько они ее и боятся, убегают от нее, и когда первоначальный энтузиазм испаряется, люди более не способны придерживаться изначальных идей. Как бы верно это ни было, существует другая, более серьезная причина. Человек в процессе развития изменяет окружающую среду и меняется сам. Но это медленный процесс. Если не рассматривать примитивные общества, развитие цивилизации и развитие человека шло таким образом, что большинство было на службе у меньшинства, поскольку материальная основа достойной жизни для всех была недоступна.

Как мог аутентично осуществляться идеал любви и равенства рабами, крепостными, бедняками, чья жизнь являла собой борьбу с голодом и болезнями? Как мог сохраняться идеал свободы у тех, кто должен был подчиняться требованиям немногих властей пре-

держащих? Но все же люди не могли жить без веры в эти идеалы, без надежды на то, что в свое время они будут претворены в жизнь. Священники и короли, шедшие за пророками, использовали эту веру. Они присваивали себе идеалы, систематизировали их, превращали в ритуал, используя их для манипулирования людьми и контроля над ними. Таким образом *идеал* превращался в *идеологию*. Слова оставались теми же, но, превращенные в ритуал, представляли быть живыми словами. Идея становилась отчужденной, она не была больше живым аутентичным переживанием человека, а превращалась в идола, которого он обожал и который использовал для оправдания и рационализации своих самых иррациональных и аморальных действий.

Идеология служит тому, чтобы связать людей воедино, заставить их подчиняться тем, кто управляет идеологическим ритуалом; она нужна для рационализации и оправдания всей иррациональности и аморальности, существующих в обществе. В то же время идеология, содержащая в себе консервированную идею, удовлетворяет приверженцев системы; они верят, что соприкасаются с самыми насыщными потребностями человека — любовью, свободой, равенством, братством, поскольку слышат и произносят эти слова. Но в то же время, однако, идеология *хранит* эти идеи. Превращаясь в ритуалы, они тем не менее остаются выраженными; они снова могут стать живыми идеями, когда историческая ситуация будет способствовать пробуждению человека и переживанию в реальности того, что превратилось в идола. Когда идеология перестает быть ритуалом, когда она опять становится связанный с индивидуальной и социальной реальностью, тогда из идеологии она опять превращается в идею. Идеологию можно сравнить с семенем, которое долгие годы лежало, но пересаженное в благодатную почву снова прорастает. В таком случае идеологию можно назвать обманным *заменителем* идеи, ее хранительницей, пока не придет время возрождения.

Идеологиями *управляют* бюрократии, контролирующие смысл идеологии. Бюрократии развивают системы, решают, какой образ мыслей правильный, а какой неправильный, кто правоверный и кто еретик; короче говоря, манипулирование идеологиями становится одним из самых важных средств контроля над людьми посредством контроля над их мыслями. Идеологии становятся системами и приобретают свою собственную логику, ело-

ва приобретают специфическое значение, и — что очень важно — новые или даже противоположные идеи выражаются в рамках старых идеологий. (Одним из самых поразительных примеров может служить отрицание Спинозой монотеистского Бога, что он выразил в тех терминах определения Бога, которые почти ничем не отличаются от ортодоксальных.)

Идеи Маркса стали идеологиями. Новая бюрократия одержала верх и установила свое господство, используя принципы, прямо противоположные первоначальным идеям. Русские заявляют, что у них бесклассовое общество, что у них подлинная демократия, что они идут по пути отмирания государства, что их цель — наиболее полное развитие личности и самоопределение человека. Все это идеи Маркса, которые он разделял с другими мыслителями социалистической и анархистской ориентации, идеи, развитые в русле философии Просвещения и в конечном счете в русле всей традиции западного гуманизма. Что же касается русских, они превратили эти идеи в идеологию; бюрократия, которая повышает роль государства за счет индивида, правит под знаменем идей развития личности и равенства людей.

Как понять этот феномен? Кто такие советские вожди — обычновенные лжецы, обманывающие свой народ? Циники, не верящие в то, что они проповедуют?

Нелегкий вопрос; многие склонны предполагать, что русские либо полностью верят в то, что говорят, либо являются отъявленными лжецами. Но если мы внимательнее присмотримся к себе, то обнаружим, что делаем то же самое, не осознавая этого. Многие на Западе верят в Бога и в божьи заповеди любви, милосердия, справедливости, истины, смирения и т.д., однако эти заповеди не слишком сильно влияют на их поведение. Большинство из нас движимы стремлением к достатку, комфорту, надежности и престижу. Хотя люди *верят* в Бога, они не очень-то этим *обеспокоены*, т.е. не теряют сон из-за духовных и религиозных<sup>1</sup> проблем. Но мы гордимся тем, что мы «богобоязненны», а русских считаем «безбожниками». Или другой пример: большинство американцев ве-

<sup>1</sup> См. блестящую работу С.А. Стаяффера о гражданской свободе. Он считает, что, если рассматривать нацию в целом, подавляющее большинство верит в бога, но очень немногие действительно всерьез относятся к религиозным, духовным проблемам, остальных больше заботят деньги, здоровье и образование (Communism, Conformity, Civil Liberties. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co. Inc., 1960. Cf. I.e. P. 58).

рят, что основой капиталистической системы, при которой мы живем, являются свободный, неконтролируемый рынок, частная собственность при минимуме правительственного контроля, индивидуальная инициатива. Если это и было так 100 лет тому назад, сейчас это совсем не так. Средства производства, по сути дела, не подконтрольны тем, кто ими владеет (а таких очень немного); личная инициатива тонет в бюрократической системе, и ее чаще можно встретить в западных фильмах, чем в реальной жизни; свободный рынок превратился в управляемый, и им манипулирует государство; государство, которое якобы ни во что не вмешивается, на самом деле является самым крупным нанимателем и поддерживает только ту индустрию, которая нужна бюрократии «правительственных-деловых-армейских служб». Мы заявляем, что мы — союз свободолюбивого народа, но в этом союзе есть свои диктатуры. Мы обвиняем коммунистов в том, что они хотят обратить нас в свою веру, а коммунизм сделать мировой системой, но при этом заявляем: «Мы стремимся к тому, чтобы и русские, и китайцы освободились от рабства, в котором они находятся, мы хотим видеть всех людей свободными»<sup>1</sup>. Выходит, мы все лжецы? Или они все лжецы? Или просто и мы, и они высказываем свои убеждения?

Чтобы окончательно понять, что эти альтернативы не являются единственно возможными, стоит вспомнить одно из важнейших открытий Фрейда — природу *рационализации*. До Фрейда считалось, что если человек не лжет, его сознательные мысли есть то, что он *на самом деле* думает. Фрейд обнаружил, что человек субъективно может быть совершенно искренен, но при этом его мысль может мало что значить или иметь весьма слабое отношение к реальности, либо она может быть лишь «прикрытием», «рационализацией» действительного побудительного импульса. Сейчас уже многим известны примеры этого механизма. Кто не встречал высоконравственного индивида, подавляющего жену и детей и лишающего их свободы и непосредственности во имя добродетели и их же блага? Он не лжет, когда излагает свои принципы, но если приглядеться к нему внимательно, т.е. проанализировать его мотивации, обнаружится, что в действительности им движут жажда

<sup>1</sup> Finletter Th. P. Foreign Policy. The Next Place. N.Y.: Frederick Praeger, 1960. P. 65. Cf. I.e. P. 58.

власти, стремление к контролю над другими или просто садистский импульс задушить любого рода самостоятельность. Эта реальность бессознательна, а его сознание не истинно. Но он искренен и будет искренне негодовать, если его мотивы ставятся под сомнение. Более того, его идеология есть сплошная ложь, средство подчинить себе семью, потому что он только использует благородные слова, воздействуя на своих близких. Он действительно хочет добра, нравственности и любви, но вместо того чтобы поступать согласно этим импульсам, он преобразует их в слова и обманывает себя иллюзорной любовью, только говоря о любви.

Сталин или Хрущев использовали слова Маркса, но делали они это *идеологически*, так же как многие из нас используют слова Библии, Джейфера, Эмерсона — тоже идеологически. Но мы не осознаем идеологический и ритуальный характер коммунистических фраз, так же как мы не усматриваем идеологию и ритуал во многих наших высказываниях. Поэтому, слушая Хрущева, цитирующего Маркса или Ленина, мы думаем, что он понимает, что они значат; на самом же деле эти идеи не более реальны для него, чем желание европейских колонистов спасти души язычников. Парадоксально что *только здесь, в Соединенных Штатах, мы воспринимаем коммунистическую идеологию всерьез*, в то время как русские вожди с большим трудом ставят ей подпорки в виде национализма, этического учения, материальных стимулов.

<...> Поскольку идеология и ложь не синонимичны, поскольку и они, и мы не знаем, что стоит за сознательной идеологией, мы не может ожидать, что они скажут (или могут сказать) «Мы действительно не подразумеваем то, о чем говорим, все это на потребу публике, ради контроля над умами людей». Может быть, случайно и затесался циник, который так думает, но в самой природе идеологии обманывать не только других, но и ее носителей. Итак, единственный путь научиться распознавать, где реальность, а где идеология, — анализировать действия, а не принимать на веру слова.

Если я вижу отца, грубо обращающегося с сыном только потому, что отец считает своим долгом научить сына добру, я не настолько глуп, чтобы спрашивать его о мотивах действий; я проанализирую его личность, другие его поступки, в том числе и на неверbalном уровне, и тогда уж буду взвешивать, какова доля его сознательных интенций и реальной мотивации.

Вернемся к Советскому Союзу. Какова его идеология? Это марксизм в его самой грубой форме. Развитие человека связывается с развитием производительных сил. Развивая производительные силы, технику, способы производства, человек развивает свои способности, но вместе с тем развивает и классы, которые становятся все более антагонистичными друг другу. Развитие новых производительных сил тормозится устаревшей социальной организацией и классовой структурой общества. Когда это противоречие становится достаточно драматичным, устаревшая социальная организация сменяется на другую, более соответствующую полному развитию производительных сил. Эволюция человечества, суть прогресс; и развитие человека, и покорение природы идут все быстрее. Капитализм — самая высокоразвитая система экономической и социальной организации, но частная собственность на средства производства тормозит развитие производительных сил и мешает полному удовлетворению потребностей человека. Социализм, т.е. национализация средств производства плюс планирование, освобождает экономику от оков, освобождает человека, уничтожает классовую структуру и ведет к постепенному отмиранию государства. В настоящий момент сильное государство еще необходимо, чтобы защищать социализм от нападок извне, поскольку сам Советский Союз — уже бесклассовое социалистическое общество. Капитализм, все еще обремененный присущими ему противоречиями, однажды должен принять социалистическую систему, частично из-за неспособности справиться с этими противоречиями, частично из-за того, что пример социалистических стран настолько убедителен, что все страны захотят ему следовать. И тогда постепенно весь мир станет социалистическим, что станет основой мира и полной реализации человека.

Таков вкратце советский катехизис. Это смесь идеологии и теории.

Сначала о теории. Западный исследователь должен преодолеть одну сложность. Мы не удивляемся тому, что средневековое мышление было структурировано в рамках теологии. История рассматривалась как промысел божий, как результат грехопадения человека, смерти Христа и его воскрешения и как финальная форма его второго пришествия. Противоречия и даже чисто политические разногласия рассматривались с этой точки зрения. XVIII и XIX столетия имели политico-философскую точку отсче-

та. Монархия против республики, свобода против угнетения, влияние среды против врождённых качеств человека — таковы были поля битвы.

Здесь, на Западе, мы все еще мыслим частично с религиозной, частично с политико-философской точек зрения. Русские же приняли новую точку отсчета — экономическую теорию истории, т.е., как они считают, марксизм. Весь мир рассматривается ими в этой перспективе, и все аргументы и нападки исходят тоже из нее. Западному наблюдателю, считающему эти теории делом нескольких профессоров, трудно понять, что русские ведут все разговоры с позиций классовой борьбы, противоречий капитализма и победы коммунизма. На Западе человек видит за этими словами агрессивные и активные попытки обратить в свою веру весь мир. Следует помнить, что наша религиозная идеология, согласно которой христиане, например, верят в грядущий приход всего человечества к истинному Богу, не означает, что мы все хотим обратить в свою веру язычников. Это означает лишь то, что, придерживаясь основной системы взглядов, мы вынуждены выражать наши идеи в определенных терминах; русские, имея свою систему взглядов, делают это в других.

Как я уже говорил раньше, советское мышление эволюционно, т.е. основными факторами человеческой эволюции они считают развитие производительных сил, преобразование одной социальной системы в другую, находящуюся на более высокой стадии. Такая точка зрения не является идеологической в том смысле, в каком я использую это понятие, просто советские лидеры именно так смотрят на историю, следуя исторической теории Маркса в ее грубой форме. Это идеологично лишь в негативном смысле — что советские лидеры используют его теорию для анализа своей собственной системы. (Такой марксистский анализ советской системы сразу выявил бы фиктивный характер советской идеологии.) Тем не менее эта теория сама по себе приводит большинство западных исследователей к серьезным недоразумениям. Когда в коммунистическом катехизисе заявляется, что «коммунизм победит во всем мире», или когда Хрущев говорит: «Мы вас похороним», — все это нужно понимать в рамках их исторической теории, т.е. в том смысле, что следующей стадией эволюции будет коммунизм; это не значит, что Советский Союз ставит своей целью насилием, путем подрыва, вызвать эту смену.

Важно понять двусмысленность марксистской теории. Согласно этой теории исторические перемены происходят тогда, когда экономическое развитие приводит к необходимости таких перемен. Этот аспект теории был основой социалистической реформистской мысли Европы в том виде, в каком он представлен Бернштейном и другими его единомышленниками. Эти социалисты верили в «окончательную победу» социализма, но они считали, что рабочий класс не нуждается в том, чтобы форсировать события, да и не может. Они считали, что капитализм должен пройти все необходимые стадии развития и постепенно, в каком-то неопределенном будущем, трансформироваться в социализм. Теория Маркса не является такой детерминистской и пассивной. Хотя он тоже считал, что социализм наступит только тогда, когда созреют экономические условия для этого, он верил, что в этот период рабочий класс и социалистические партии, в которые к тому времени будет входить большинство, должны будут активно защищать новую систему от всех враждебных нападок со стороны бывших правящих групп. Позиция Ленина отличалась от позиции Маркса тем, что весь рабочий класс он заменил его авангардом и большее значение придавал силе, особенно в России, еще не прошедшей через буржуазную революцию. Я хочу подчеркнуть, что и неактивные реформисты, и Ленин разделяли марксистскую точку зрения об окончательной победе социализма как основной их цели. Сама формула «окончательная победа коммунизма» как историческое предсказание абсолютно применима к эволюционной, неагрессивной политике, представленной Хрущевым.

Если судить о том, стремится ли Хрущев к «мировой революции», нужно задаться вопросом, что, собственно, понимается под «революцией». Конечно, слово может использоваться в различных смыслах, но основной означает любого рода полную и насилиственную смену правительства. При таком понимании Гитлер, Муссолини и Франко были революционерами. Но если использовать термин в определенном смысле, например как свержение существующего деспотического правления народными массами, ни одну из этих вышеназванных личностей мы не можем назвать революционером. По сути дела именно такое понимание термина бытует на Западе. Когда мы говорим об английской, французской и американской революциях, мы имеем в виду второе значение

термина, а не первое: борьба народа с авторитарными системами, а не захват власти такой системой.

Именно в этом смысле Маркс и Энгельс использовали понятие «революция», и именно такую революцию, как он полагал, начал Ленин. Он был убежден, что авангард выражал волю и интересы подавляющего большинства населения, даже когда созданная им система уже не выражала волю народа. Но «победы» коммунистов в Польше, Венгрии и т.д. не были революциями, это были военные вторжения русских. Ни Сталин, ни Хрущев не были революционерами, они были вождями консервативных, бюрократических систем, само существование которых основано на беспрекословном подчинении властям.

Было бы наивностью не замечать связи между авторитарно-иерархическим характером системы и тем фактом, что лидеры такой системы не могут быть «революционерами». Ни Дизраэли, ни Бисмарк не были революционерами, хотя благодаря им в Европе произошли значительные перемены, и их страны получили явные преимущества; не был революционером и Наполеон, использовавший идеологию французской революции. Но, несмотря на то что сам Хрущев и не революционер, его вера в превосходство коммунизма абсолютно искрenna. Для него и, возможно, для любого простого русского человека коммунизм и социализм — это гуманистическая система, идущая на смену капитализму, как считал К. Маркс; это экономически более эффективная система, в которой нет кризисов, безработицы и подобных явлений, которая в конечном счете способна удовлетворить нужды массового технологического общества. Вот почему русские коммунисты верят, что мирное соревнование двух систем приведет к победе коммунистической системы во всем мире. Их концепции и по этому вопросу, и по многим другим схожи с концепциями о капиталистической конкуренции в сфере экономики. Все же мы колеблемся, стоит ли принять вызов Хрущева соревноваться с его системой, мы предпочитаем верить, что он хочет завоевать нас при помощи силы.

Возвращаясь к идеологически-ритуальной части советского катехизиса, следует подчеркнуть еще несколько пунктов. В любой системе, где реальность заменена ритуализированной идеологией, приверженность правильной идеологии служит доказательством лояльности. Поскольку русские превратили свои идеи в

ритуалы, они должны настаивать на «святости» или, как они говорят, «верности» их идеологических формул; и поскольку авторитет Хрущева базируется на его легитимности как наследника идеализированного образа Маркса — Ленина, они должны настаивать на нерушимой последовательности идеологии, идущей от Маркса к Хрущеву. В результате бесконечно повторяется «верная» формула, а все новые идеи выражаются лишь в небольших изменениях слов или подчеркивании того или иного момента в рамках идеологии. Этот метод хорошо знаком специалистам по истории религии. Большие перемены нашли свое выражение лишь в несущественных изменениях доктрины, почти незаметных для человека непосвященного. Рассмотрим более конкретный пример: официальная доктрина Римской католической церкви, согласно которой протестантизм — это ересь, формально не считалась отмененной с XVI века. Однако из этого не следует, что католическая церковь хочет насилием обратить протестантов в свою веру. Если абстрагироваться от ее отношения к этому во время религиозных войн XVII века, католическая церковь встала на путь сосуществования, не изменив при этом официальной доктрины. Как мы убедились во время последней предвыборной президентской кампании, только некоторые фанатически настроенные группы выразили опасение, что выборы президента-католика означают попытку Ватикана подмять под себя Соединенные Штаты.

Такая ритуализация идеологии ведет к сакрализации не только слов, она направлена на умы и сердца людей. Отличие религиозной доктрины от коммунистической идеологии заключается в том, что первая состоит из теологических постулатов, а вторая является социологической или исторической теорией. Но чтобы действовать на массы, политической идеологии нужны моральные оценки вроде «хороший», «плохой», «священный», «проклятый». В советской идеологии «капитализм» или «империализм» символизирует силы тьмы, а «коммунизм» — символ света, и этот квази-религиозный окрас нужен для того, чтобы обрисовать картину космической битвы Ормузда и Аримана, Христа и Антихриста. Здесь, на Западе, мы делаем то же самое с нашей идеологией, которая является прямой противоположностью русской. Мы, являем собой добро, а они — Зло. Но если мы рассмотрим обвинения и са-

мовосхваления обеих сторон, они похожи друг на друга и по содержанию, и по накалу страстей.

Итак, Советский Союз - консервативное, директивное государство, использующее коммунистически-революционную идеологию, и для оценки его внешней политики важна его социально-политическая структура, а не идеология. Режим Хрущева должен быть очень заинтересован в развитии своей системы; бюрократия, правящая в Советском Союзе, растет и обеспечивает хорошую жизнь себе, своим детям и со временем всему населению. Хрущев не верит в возможность революции на Западе, не хочет ее — это не нужно для развития его системы. Мир, сокращение вооружений, полный контроль над своей системой — вот все, что ему нужно.

## 1 ЕЛОВЕК ДЛЯ САМОГО СЕБЯ

Фромм Э. Психоанализ и этика/Сост. проф. П.С. Гуревич, С.Я. Левит; Пер. Е.А. Жуковой. М.: АСТ-ЛТД, 1998. С. 21-256.

### Природа человека и его характер

#### 1. Общая характеристика человеческого рода

<...> Любой человек является представителем всего человечества. Каждый отдельный индивид несет в себе характерные особенности всего рода человеческого. Он одновременно и конкретный «он», и «все»; он обладает своими отличительными особенностями и в этом смысле уникalen, но в то же время в нем воплощены все характерные черты человеческого рода в целом. Его индивидуальность обусловлена особенностями человеческого существования, общими для всех людей. Поэтому рассмотрение общей характеристики человечества должно предшествовать изучению свойств человеческой индивидуальности, изучению личности.

**Биологическое несовершенство человека.** Первый признак, отличающий человеческое существование от животного, имеет отрицательную характеристику, а именно относительную недостаточность инстинктивной регуляции в процессах адаптации к окружающему миру. Способ адаптации животных повсеместно один и тот же: если инстинктивное обеспечение перестает отвечать требованиям успешной адаптации к изменяющемуся миру, то соответствующий биологический вид вымирает. Животное адаптируется к изменяющимся условиям путем изменения самого себя — аутопластически, а не путем изменения окружающей среды — аллопластически. Таким образом, оно живет в полной гармонии с природой, но не в смысле отсутствия борьбы с природой, а в том смысле, что присущие ему возможности делают его устойчивой и неизме-

няемой частью его мири; животное либо приспосабливается к миру, либо погибает.

Чем менее совершенна и устойчива инстинктивная организация животных, тем более развивается их мозг и, следовательно, способность к обучению. Происхождение человека тогда можно связать с тем моментом в процессе эволюции, когда адаптация с помощью инстинктов достигла минимального уровня. Появление человека сопровождалось возникновением новых качеств, отличающих его от животных. Это осознание себя как отдельного, самостоятельного существа; это способность помнить прошлое и предвидеть, планировать будущее, обозначать различные предметы и действия с помощью знаков и символов; это способность разумного постижения и понимания мира; это его способность воображения, позволяющая ему достичь более глубокого познания, чем это возможно на уровне только чувственного восприятия. Человек — самое беспомощное из всех животных, но именно эта его биологическая беспомощность — основа его силы, главная причина развития его специфических человеческих качеств.

**Дихотомия экзистенциального и исторического в человеке.** Самосознание, разум и воображение разрушили «гармонию», которой характеризовалось существование животных. Появление этих качеств сделало человека аномалией, причудой вселенной. Разумеется, он — часть природы, подчиняющаяся ее физическим законам и не способная изменять их, но он трансцендентен остальной природе. Будучи частью природы, он разделен с ней; он бездомен, но привязан к общему для всех тварей дому. Заброшенный в мир в случайное место и в случайное время, он оказался вытесненным из него, опять-таки случайным образом. Обладая самосознанием, он осознает свое бессилие и ограниченность существования. Он предвидит свой конец — смерть. Он никогда не освободится от двойственности своего существования: он не может избавиться от своей души, даже если бы и захотел; и не может избавиться от своего тела, пока жив, — тело его заставляет его желать быть живым.

Разум — и благо, и проклятие человека одновременно; он приуждает его вечно решать задачу неразрешимой дихотомии. Человек в этом отношении отличается от всех других организмов — в отличие от них он пребывает в постоянном и неустранимом не-

равновесном состоянии. Он не может жить, просто воспроизводя существующие видовые паттерны; он должен жить сам. Человек — единственное существо, которое способно испытывать скучу, недовольство, переживать состояние изгнанности из рая, т.е. такое существо, для которого собственное существование является проблемой, от которой он не в силах уйти. Он не может вернуться назад — к состоянию дочеловеческой гармонии с природой; его удел — постоянное совершенствование разума, пока он не станет хозяином природы и самого себя.

С появлением разума в человеческом существовании утвердилась дихотомия, побуждающая человека к постоянному поиску новых путей ее преодоления. Динамичность истории человечества связана именно с наличием разума, который побуждает его к развитию и, следовательно, к созданию собственного мира, в котором он чувствовал бы себя дома с самим собой и с другими. Однако каждая достигнутая им ступень развития оставляет его неудовлетворенным и ввергает в замешательство, но это самое чувство замешательства подвигает его к новым поискам и решениям. Конечно, это не значит, что человек обладает врожденным «двигателем прогресса»; его заставляет продвигаться по избранному им пути противоречие в его существовании. Потеряв рай, утратив единство с природой, он стал вечным странником (Одиссей, Эдип, Авраам, Фауст); он принужден двигаться вперед с бесконечными усилиями, познавая еще не познанное, расширяя ответами пространство своего знания. Он должен давать отчет самому себе о смысле своего существования. Он движим стремлением преодолеть свою внутреннюю раздвоенность, внутреннее рассогласование, мучимый страстным желанием «абсолюта» — другой формы гармонии, которая может снять проклятие, оторвавшее его от природы, от людей и самого себя.

Эта раздвоенность человеческой природы порождает дихотомии, которые я называю экзистенциальными<sup>1</sup>, потому что они укоренены в самом существовании человека, являясь такими противоречиями, которые человек не в силах устраниТЬ, но на кото-

<sup>1</sup> Я употребляю этот термин безотносительно к терминологии экзистенциализма. В процессе подготовки данной рукописи я познакомился с «Мухами» Жан-Поля Сартра и с его «Экзистенциализм — это гуманизм». Я не вижу оснований для каких-либо изменений или дополнений. Хотя некоторые моменты у нас совпадают, я не могу судить в какой мере остеини этого совпадения, поскольку я еще не имею доступа к его главным философским трудам.

рые реагирует по-разному, в зависимости как от собственного характера, так и от культуры, к которой он принадлежит.

Самая фундаментальная экзистенциальная дихотомия — это дихотомия между жизнью и смертью. То, что мы должны умереть, — факт, неизбежный и неизменный для каждого человека. Человек осознает неизбежность смерти, и это осознание оказывает глубокое влияние на всю его жизнь. Смерть остается прямой противоположностью жизни, чуждой и несовместимой с опытом жизни. Никакое знание о смерти не изменяет того факта, что смерть не является ничего не значащей частью нашей жизни и что нам не остается ничего, как только смириться с нею; отсюда, казалось бы, тщетно все, что предпринимается для жизни. «Но разве не отдаст человек все, что имеет, за свою жизнь?» — а «мудрый... — говорит Спиноза, — думает о жизни, а не о смерти». Человек пытается отрицать дихотомию жизни и смерти с помощью различных идеологий, к примеру с помощью христианской концепции бессмертия, которая, признавая бессмертие души, отрицает тем самым трагический факт прекращения жизни со смертью.

Факт смертности человека рождает и другую дихотомию: хотя каждый человек является носителем всех человеческих потенциальных способностей, кратковременность жизни не позволяет полностью реализовать все возможности, даже при наличии наиболее благоприятных условий. Только если бы время индивидуальной жизни было тождественно времени человечества, тогда мог бы человек полностью реализоваться в таком человеческом развитии, которое осуществляется в историческом процессе. Жизнь человека, начинаясь и обрываясь в случайный для общего эволюционного процесса всего рода человеческого момента, вступает в трагическое противоречие с индивидуальными притязаниями на реализацию всех его возможностей. Об этом противоречии между тем, что он *мог бы* реализовать, и тем, что он в действительности реализует, человек имеет весьма смутное представление. И здесь также различные идеологии стремятся ослабить или снять противоречие, защищая тезис, что жизнь продолжается и после смерти, либо что исторический период жизни каждого человека является полным и неоценимым вкладом в достижения всего человечества. Другие утверждают, что смысл жизни не в наиболее полном осуществлении собственных возможностей, а в социальном служении и исполнении общественного долга; что развитие, свобода и

счастье индивида — второстепенно или вовсе ничего не значит по сравнению с благосостоянием государства, общества или какой-то другой символической вечной силы, трансцендентной человеку.

Итак, человек одинок и в то же время опутан многочисленными связями. Он одинок, поскольку является уникальной сущностью, совершенно не похожим ни на кого другого, осознающим себя в качестве существа отдельного и отделенного от других. Он должен оставаться один на один с собой, когда требуется вынести суждение или принять решение, руководствуясь только силами собственного разума. И в то же время он не может выносить своего одиночества, не может не вступать в связи с другими людьми. Его счастье зависит от чувства солидарности, которое он испытывает к своим соотечественникам, к прошлым и будущим поколениям.

От дихотомии экзистенциального плана коренным образом отличается множество исторических противоречий в индивидуальной и общественной жизни, которые не являются необходимой частью человеческого существования, но создаются человеком и им же разрешаются — в момент ли их возникновения или позже — в соответствующих исторических условиях. Например, существующее ныне противоречие между изобилием технических средств, могущих обеспечить благосостояние, и невозможностью использовать их исключительно в мирных целях принципиально разрешимо. Это — не необходимое противоречие, но следствие недостатка человеческой мудрости и мужества. А вот институт рабства в Древней Греции может служить примером относительно неразрешимого противоречия, преодоление которого стало возможным лишь гораздо позже в процессе исторического развития с созданием материальной базы для обеспечения равенства людей.

Понимание различий между экзистенциальными и историческими противоречиями весьма важно, поскольку их неразличение ведет к далеко идущим последствиям. Те, кто заинтересован в сохранении исторических противоречий, настаивают на их экзистенциальной природе, а тем самым и на их неизбежности и неизменности. Говоря «чему быть, того не миновать», они пытаются убедить людей в необходимости подчиниться трагической судьбе. Однако подобная попытка смешения этих двух типов противоречий все же не помогла удержать людей от попыток их разрешения.

Одно из самых замечательных свойств человеческого разума заключается в том, что, сталкиваясь с противоречием, разум не может оставаться пассивным. Стремление разрешить противоречие приводит к движению. Весь человеческий прогресс обязан этому факту. Если бы человек практически не реагировал на осознаваемые им противоречия, то само наличие этих противоречий надо было бы отрицать. Гармонизация, а в сущности, отрицание наличия противоречий — функция рационализации в индивидуальной жизни и функция идеологий (социальных моделей рационализации) в общественной жизни. Однако если бы человеческий разум мог довольствоваться исключительно рациональными ответами, истиной, то все идеологии оказались бы неэффективными. Но — и это тоже одна из особенностей разума — он способен принимать за истину мнение большинства или официальное мнение властей. Если идеология поддерживается всеобщим консенсусом или властью, разум человека несколько успокаивается, хотя сам он (человек) не находит полного покоя.

Итак, если исторические противоречия человек уничтожает в результате своей деятельности, то экзистенциальные противоречия он уничтожить не в состоянии, хотя и по-разному на них реагирует. Он может усыпить свой разум различными идеологиями (направленными на гармонизацию отношений между личностью и обществом). Он может попытаться отделаться от внутреннего беспокойства, уходя с головой в развлечения или какое-нибудь дело. Он может уничтожить свою свободу, превратив себя в послушный инструмент внешних ему сил, принеся им в жертву свое «я». Но все равно он останется неудовлетворенным, испытывающим тревогу и беспокойство. Есть лишь единственное решение проблемы — посмотреть в глаза правде, осознать свое принципиальное одиночество, заброшенность во вселенной, безразличной к его судьбе, понять, что не существует такой трансцендентной ему силы, которая решила бы его проблемы за него. Человек должен принять на себя ответственность за самого себя и признать, что только собственными усилиями он может придать смысл своей жизни.

<...> Самая поразительная черта человеческого поведения — это невероятная глубина страсти и проявления человеческих сил. <...> Значительная доля человеческих страстей не может объясняться посредством инстинктов. Даже если человек удовлетворит

голод или жажду или удовлетворит свои сексуальные потребности, это еще не значит, что «он сам» будет удовлетворен. Ведь в отличие от животных самые существенные, жизненно важные проблемы для него на этом не кончаются, но только начинаются. Он стремится то к власти, то к любви, то к разрушению, он рискует собственной жизнью за религиозные, политические, гуманистические идеалы; всеми этими стремлениями и характеризуются смысл и сущность человеческой жизни. Воистину, «не хлебом единым жив человек».

<...> Дисгармония человеческого существования рождает потребности, далеко превосходящие те, в основе которых лежат инстинкты, общие всему животному миру и сказывающиеся в непреодолимом желании восстановить единство и равновесие с природой. <...> Если бы человек был чистым интеллектом, лишенным телесной оболочки, то его цель была бы достигнута созданием исчерпывающей умозрительной системы. Но поскольку человек наделен не только умом, но и телом, постольку он вынужден решать проблему дихотомии не только в мысли, но и в целостном процессе жизнедеятельности, охватывающем сферу чувств и поведения.

<...> Человек не свободен в выборе, иметь или не иметь ему «идеалы», но он свободен в выборе между разными идеалами: поклоняться ли разрушительным силам или разуму и любви. Все люди «идеалисты» и стремятся к чему-то большему, чем достижение физического удовлетворения. Они отличаются теми идеалами, в которые верят. Самые лучшие, но и самые сатанинские проявления человека — это выражение не его плоти, но «идеализма» его духа. Поэтому когда говорят, что иметь идеалы или религиозные чувства ценно само по себе, — это небезопасно, да и ошибочно. Мы должны рассматривать идеалы, включая и светские идеологии, как выражение все той же неискоренимой человеческой потребности и оценивать их с точки зрения их адекватности и того, в какой степени они являются для человека «путеводной звездой» в деле реализации им своих сил, а также с точки зрения того, насколько они действительно являются ответом на человеческую потребность обретения гармонии с миром. И, повторяю, понимание человеческих мотиваций должно вытекать из понимания общей характеристики смысла человеческого существования, т.е. проблемы человеческого существования в целом.

## 2. Личность

<...> Все люди похожи друг на друга в силу общности существования и внутренне присущих им дихотомий экзистенциального плана; но каждый человек уникален, ибо каждый по-своему, свойственным только ему путем, решает возникающие перед ним проблемы. Само это разнообразие личностей уже является характеристикой человеческого существования.

Под личностью я понимаю целокупность как унаследованных, так и приобретенных психических качеств, которые являются характерными для отдельно взятого индивида и которые делают этого отдельно взятого индивида неповторимым, уникальным. Различия между врожденными и приобретенными качествами в целом синонимичны различиям между темпераментом, талантом, а также физическими конституциональными качествами, с одной стороны, и характером — с другой. В то время как различия в темпераменте не имеют этической значимости, различия в характерах составляют реальную проблему этики; они являются показателем того, насколько индивид преуспел в искусстве жить.

## 3. Типы характера: непродуктивные ориентации

<...> **Рецептивная ориентация.** Человек, обладающий рецептивной ориентацией, полагает, что «источник всех благ» находится во внешнем мире, и считает, что единственный путь обрести желаемое — будь то нечто материальное или какое-то чувство, любовь, знание, удовольствие — это путь получения извне. В этом случае проблема любви почти исключительно сводится к тому, чтобы «быть любимым», а не любить самому. Такие люди неразборчивы в выборе любовных партнеров, поскольку быть любимыми для них настолько захватывающее переживание, что они отдаются любому, кто дает им любовь или, по крайней мере, нечто похожее на любовь. Они крайне чувствительны к уходу от них или резкому разрыву отношений с ними со стороны любимых ими. В сфере мышления рецептивная ориентация проявляется аналогичным образом. Если такие люди умны, они будут лучшими слушателями, поскольку их ориентация связана с поглощением идей, а не с их выработкой; предоставленные самим себе, они чувствуют себя несостоятельными. Таким людям свойственно искать

кого-нибудь, кто дал бы им требуемую информацию, вместо того чтобы приложить хотя бы минимум усилий и получить ее самостоятельно. Если такие люди религиозны, то их понимание Бога таково, что все, чего они ожидают, они ожидают от Бога, а не от собственной деятельности. Если же они не религиозны, то их отношение к людям или к общественным институтам все равно то же самое: они всегда ищут «доброго волшебника». К руке дающей они всегда испытывают особое чувство преданности и вечно испытывают страх ее потери. Но поскольку они нуждаются в поддержке многих, чтобы чувствовать себя в безопасности, то они вынуждены проявлять преданность к большинству людей. Им трудно сказать «нет», и они легко, в подтверждение своей преданности, дают обещания. Поскольку они не могут сказать «нет», они любят говорить «да» всем и каждому; но постигающий их вследствие этого паралич критической способности делает их в высшей степени зависимыми от других.

Они зависимы не только от авторитетов в делах знания или помощи, но и вообще от людей, оказывающих им хоть какую-то поддержку. В одиночестве они чувствуют себя совсем потерянными, ибо не в состоянии ничем заниматься без посторонней помощи. Эта беспомощность оказывается особенно в тех делах, которые по самой своей природе требуют самостоятельности, а именно в деле принятия решений и несения ответственности за них. Что же касается межличностных отношений, то они спрашивают совета именно у тех, в отношении кого должны принять то или иное решение.

Эксплуататорская ориентация. <...> Эксплуататорская ориентация, подобно рецептивной, основана на постулате, что источник всех благ находится вовне, что все, что человеку хотелось бы получить, он должен искать вовне, а не добиваться собственными силами. Разница между ними заключается в том, что люди с эксплуататорской ориентацией не ожидают помощи от других как дара, а отбирают силой или обманом. Эта ориентация проявляется во всех сферах деятельности.

В области любви и чувств эти люди имеют тенденцию захватывать и воровать. Они испытывают влечение только к тем, кого можно отнять у другого. Привлекательность для них обусловлена

привязанностью человека к кому-то другому; они, как правило, не влюбляются в тех, кто не принадлежит никому другому.

Тоже самое проявляется и в отношении интеллектуальной деятельности. Такие люди стремятся не продуцировать идеи, а красть их. Это может быть сделано либо грубо — в виде плагиата, либо более тонко — путем словесного варьирования в разных формах чужой идеи, а затем преподнесения ее как своей собственной. Поразительно, как часто многие достаточно интеллектуальные люди поступают таким образом, тогда как если бы они полагались на собственные возможности, то могли бы иметь и свои идеи. Недостаток собственных оригинальных идей или независимых результатов у одаренных в других отношениях людей объясняется скорее типом ориентации их характера, чем врожденным недостатком оригинальности. То же самое верно и в отношении их к материальным вещам. Вещи, которые можно отнять у других, всегда кажутся им привлекательнее и лучше, чем свои собственные. Они эксплуатируют всех и вся, от кого или из чего они могут извлечь что-нибудь для себя. Их девиз — «краденое всегда слаще». Поскольку они стремятся использовать людей, поскольку они «любят» только тех, кто явно и неявно может быть объектом эксплуатации, и получают максимум, выжимая из людей все до последней капли. Ярким примером этого типа ориентации могут быть kleptоманы, которым нравятся только краденые вещи, хотя бы у них и были деньги, чтобы купить их.

**Накопительная ориентация.** <...> В то время как рецептивный и эксплуататорский типы ориентации одинаковы в том, что направлены на внешний источник получения требуемого для жизни, накопительская ориентация в этом отношении существенно от них отличается. Все новое, что может быть почерпнуто извне, вызывает у людей этого типа характера чувство недоверия. Безопасность этих людей основывается на накоплении и сохранении уже накопленного, тогда как траты воспринимаются ими как угроза. Они как бы ограждают себя от внешнего мира оборонительной стеной, а их главная цель — привнести как можно больше внутрь этой крепости и как можно меньше вынести из нее. Их скучность одинаково распространяется и на деньги, и на чувства, и на мысли. Любовь для них — это владение, обладание; они не дают любви, а стараются овладеть «взлюбленным». Лица с накопитель-

ской ориентацией часто проявляют своего рода преданность к людям и привязанность к воспоминаниям. В силу сентиментальности прошлое видится ими как золотые дни; они держатся за него и предаются удовольствию воспоминаний о прошлых чувствах и переживаниях. Они многое знают, но бесплодны и не способны к продуктивному мышлению.

Этих людей также можно опознать по мимике и жестам. Они молчаливы, их жесты свидетельствуют об их замкнутости. Если у людей с рецептивным типом ориентации жесты округлы и манящи, а у лиц с эксплуататорским типом ориентации агрессивны и резки, то у людей с накопительским типом ориентации они угловаты и чопорны, как будто они хотят установить границу между ними и внешним миром. Другая характерная черта этих людей — приверженность к порядку до педантизма. У человека такого типа всегда порядок в вещах, мыслях и чувствах, но, как и в случае с памятью, его аккуратность бесплодна и ригидна. Он не терпит, когда вещи находятся не на их привычном месте, и автоматически раскладывает и расставляет все по своим местам. Внешний мир для него всегда содержит угрозу проникновения за воздвигнутую им границу, поэтому аккуратность означает способ избавления от этой угрозы путем отталкивания и сохранения определенной дистанции по отношению к внешнему миру во избежание возможности его вторжения. <...> Они не понимают, что живой субстанции присуща функция самовосполнения и что активность и траты сил приводят к их увеличению, тогда как стагнация — к полной их парализации. Для них смерть и разрушение представляются более реальными, чем жизнь и рост. Акты творчества — это чудо, о котором они слышали, но в которое не верят. Их самые высшие ценности — это порядок и безопасность; их девиз — «нет ничего нового под луной». В отношениях с другими людьми близость тоже воспринимается ими как угроза; поэтому безопасность гарантируется либо отдалением от человека, либо его овладением. Люди с этим типом ориентации склонны к подозрительности и обладают своеобразным чувством справедливости, которое, в сущности, может быть выражено словами: «Мое — это мое, а ваше — это ваше».

**Рыночная ориентация.** <...> Ориентацию характера, для которого свойственно глубинное отношение к себе и другим людям как к

товару, ценность которого определяется меновой стоимостью, я буду называть рыночной ориентацией.

В наше время рыночная ориентация чрезвычайно быстро прогрессирует вместе с развитием нового рынка, «рынка личностей» — феномен последних десятилетий. Чиновники и коммерсанты, администраторы и врачи, ученые, юристы и артисты — все выходят на рынок.

<...> Принцип оценки одинаков и для рынка товаров, и для рынка личностей: на одном на продажу предлагаются товары, на другом — личности. Ценность в обоих случаях выступает как меновая, для которой потребительная стоимость хотя и необходимое, но все же недостаточное условие. Разумеется, наша экономическая система не могла бы эффективно функционировать, если бы люди не обладали высокими профессиональными качествами, а были бы наделены только приятными личными свойствами. <...> Однако, если задаться вопросом, каков относительный вес квалификации и личностных качеств как условий успеха, мы увидим, что лишь в исключительных случаях успех преобладающим образом зависит от квалификации, а также некоторых других качеств, таких, как честность, благородство и прямота. Хотя пропорция между квалификацией и личностными качествами, с одной стороны, и «личностью» — с другой, как предпосылками успеха и варьируется, тем не менее «фактор личности» всегда играет решающую роль. Успех в большой мере зависит от того, насколько хорошо человеку удается продать себя на рынке; а это зависит от того, насколько он окажется приветливым, элегантно одетым, будет ли он «бодр», «крепок», «агрессивен», «надежен», «честолюбив». Далее, важно, из какой он семьи, к какому клубу принадлежит, знает ли нужных людей. <...> ... То, что для достижения успеха недостаточно иметь высокую квалификацию и соответствующие технические средства, но надо в чем-то «превосходить других», чтобы оказаться конкурентоспособным, формирует у человека определенное отношение к самому себе. Если бы для осуществления жизненных целей человеку было бы достаточно полагаться только на знания и умения, то самоуважение было бы пропорционально способностям, т.е. потребительной стоимости. Однако поскольку успех в большой степени зависит от умения продать себя, поскольку человек ощущает себя товаром или одновременно и продавцом, и товаром. Человек более не заинте-

ресурсов ни в собственной жизни, ни в собственном счастье, он озабочен только тем, чтобы не утратить способности продаваться.

<...> Человек должен быть в моде на рынке личностей, а чтобы быть в моде, он должен знать, какого рода личности пользуются наибольшим спросом. Это знание складывается (передается по наследству) в процессе всей системы образования, начиная с детского сада и кончая колледжем, а также внедряется в сознание в семье. Однако приобретенного на этих ранних ступенях знания оказывается недостаточно; оно дает представление только об общих качествах — умении адаптироваться, честолюбии, восприимчивости к изменению ожиданий со стороны других людей. Более конкретные модели поведения для достижения успеха человек получает из других источников. Иллюстрированные журналы, газеты, рекламные ролики рисуют картины и рассказывают о жизни преуспевающих людей. Красочные рекламные объявления выполняют ту же функцию. Какой-нибудь преуспевающий бизнесмен или мэр города, изображенный на рекламном объявлении портного, — вот образец того, как нужно выглядеть и каким нужно быть, если желаешь сделать «большие деньги» на современном рынке личностей.

Но самым важным средством в формировании желаемого типа личности для среднего человека является кино. Молодая девушка старается во всем походить и даже превзойти высокооплачиваемую кинозвезды: в мимике, в прическе, в жестах, видя в этом многообещающий путь к успеху. Молодой человек также старается походить на героев экрана. Средний человек практически никак не соприкасается в своей жизни с жизнью большинства преуспевающих людей, но совсем другое дело — его отношение к кинозвездам. Разумеется, он и с ними не встречается в своей жизни, но он может вновь и вновь встречаться с ними на экране, может писать им и получать от них фото с автографами. В отличие от тех времен, когда актер был существом социально презираемым, но, несмотря на это, все-таки неслыханым высокий дух великих поэтов, наши кинозвезды не несут людям великих идей; их функция — служить связующим звеном для среднего человека с миром «великих». Даже если этот человек и не надеется достичь той же высоты успеха или славы, он, тем не менее, может стараться ориентироваться на них; они — его святые и олицетворяют для него нормы жизни.

Поскольку современный человек ощущает себя одновременно и товаром и продавцом, его самоуважение зависит от условий, которые он не может контролировать. Если он добивается успеха, то осознает себя достойной личностью, если же нет, то считает себя неудачником или даже ничтожеством. Причем степень неуверенности в себе с трудом поддается корректировке. Если человек чувствует, что его ценность зависит напрямую не от человеческих качеств, но от успеха на конкурентном рынке с постоянно меняющейся конъюнктурой, его самоуважение будет неизбежно колебаться и нуждаться в постоянном подтверждении со стороны других людей. Поэтому человек вынужден непрерывно и неустанно бороться за успех, и любое препятствие на этом пути представляет серьезную угрозу для его чувства самоуважения, порождая, в случае отрицательного результата, ощущение беспомощности, несостоятельности и неполноценности. Если же ценность человека определяется превратностями рынка, то чувства собственного достоинства и гордости попираются.

Но дело не только в самоуважении и самооценке, но и в *самоидентификации*, в ощущении своей независимости. Как мы вскоре увидим, у зрелых и продуктивных личностей чувство самоидентификации возникает в результате понимания, что человек сам — источник своих сил; это самочувствие кратко можно передать словами: «*Я есть то, что я делаю*». При рыночной ориентации человек рассматривает свои силы и возможности как товар, отчужденный от него. Человек и его силы не составляют более единого целого, ибо последние не принадлежат ему, так как для него теперь имеет значение не процесс самореализации с помощью этих сил, но выгодная их продажа. Теперь его силы становятся отчужденными, отторгнутыми от него, превращаясь в предмет использования и оценки со стороны других; тем самым его чувство самоидентификации так же колеблется, как и чувство самоуважения; оно зависит от той суммы ролей, которые человеку приходится играть, — «*Я таков, каким вы хотите меня видеть*».

<...> Рыночной ориентацией охвачена не только сфера чувств, но и сфера мышления. Мышление предполагает функцию быстроты реакции, быстроты овладения ситуациями, чтобы успешно ориентироваться в них. Существующая система образования направлена на развитие смышлености, сообразительности, рассуждка, а не разума. Для манипулятивных целей, преследуемых боль-

шинством, достаточно иметь поверхностные знания. Истина же, которая раскрывается только углублением в сущность явлений, становится устаревшим понятием; причем истина не только в донаучном смысле «абсолютной», понимаемой вне соотнесенности с эмпирическими данными, истины, но также и в смысле истины, приобретаемой путем разумного познания и наблюдения, открытой всевозможным изменениям.

<...>Хотя представил рыночную ориентацию как одну из непродуктивных ориентаций, она имеет некоторые особенности, позволяющие выделить ее в самостоятельный вид. Рецептивная, накопительская и эксплуататорская ориентации имеют одну общую черту: каждая из них, будучи доминирующей в качестве формы человеческих отношений, выступает специфической характерной чертой человека. <...> Между тем рыночная ориентация не развивает каких-либо качеств, потенциально заложенных в человеке... Чрезвычайная изменчивость всяких отношений — единственная постоянная черта этого типа ориентации. При этой ориентации у человека на каждый момент времени развиваются именно те качества, которые могут быть проданы на рынке с наибольшим успехом. Не какая-то постоянная доминирующая черта в характере человека — но пустота, которая максимально быстро может быть заполнена любым из требуемых на данный момент качеств. Однако это даже не черта в собственном смысле слова; это только роль, претендующая быть качеством, чертой, быстро уступающей место другой роли, если последняя более желательна. <...> Сегодня существует спрос на людей, которые внушают доверие, поскольку они *выглядят* так, будто действительно обладают этим качеством; то, что человек продает на рынке личностей, — это его способность играть свою роль, а что за человек скрывается за этой ролью, не имеет значения и никого не интересует. Да он и сам не заинтересован в том, чтобы быть действительно правдивым и искренним, а только в том, что эти качества могут дать ему на рынке.

Предпосылкой рыночной ориентации является пустота, отсутствие каких-либо определенных качеств, которые не могли бы подвергаться изменениям, поскольку любая постоянная, устойчивая черта характера в один прекрасный день может вступить в конфликт с требованием рынка. Разумеется, не все роли можно приспособить к особенностям характера человека; ну тогда с ними надо разделаться — не с ролями, конечно, а с особенностями

характера. Личность с рыночной ориентацией должна быть свободна и еще раз свободна от всяких индивидуальных особенностей.

<...> Рыночная ориентация вышла из недр культуры XVIII-XIX веков; она определенно продукт нашего времени. Именно в наше время главными стали упаковка, ярлык, марка — как товаров, так и людей. «Евангелие от труда» утратило свое влияние, главным стало «Евангелие от продажи». В феодальную эпоху социальная мобильность была чрезвычайно ограничена, а следовательно, и возможность реализации своих сил и способностей — не здесь, так там — была ограничена, что явно не способствовало личностному преуспению. В условиях рыночной конкуренции социальная мобильность значительно возросла, особенно в Соединенных Штатах. Если человек «выполнял взятые на себя обязательства», он вполне мог преуспеть в своей карьере. Сегодня возможности одиночки, самого строящего свою судьбу, по сравнению с предыдущим периодом значительно сократились. Тот, кто хочет теперь преуспеть в каком-нибудь деле, должен стать членом большой организации, где проявится его главное качество — способность играть требуемую роль.

Деперсонализация, пустота, бессмысличество жизни, автоматизированность приводят к росту неудовлетворенности, к потребности поиска новых, более адекватных способов жизни, а также норм, которые вели бы человека к истинно человеческим целям. Продуктивной ориентацией, о которой я теперь собираюсь говорить, отмечен тип характера, для которого рост и развитие всех потенций человека являются той целью, которой подчинены все его усилия.

**Продуктивная ориентация.**<...> «Продуктивная ориентация» личности — ее фундаментальное свойство, а именно это способ ее *отношения к миру* во всех сферах деятельности. Она охватывает психические, эмоциональные и сенсорные реакции надругих людей, на самого себя и на вещи. Продуктивность есть способность человека применять свои силы, реализуя заложенные в нем возможности. Если мы говорим, что он должен приложить *свои* силы, то мы имеем в виду, что он должен быть свободен, а не зависеть от кого-либо, кто контролирует его силы. Мы, далее, подразумеваем, что он руководствуется собственным разумом, так как для то-

го, чтобы реализовать свои силы, надо понимать, каковы они, как и для чего они должны применяться. Продуктивность означает, что человек ощущает себя неким воплощением своих сил и при этом как бы «актером»; т.е. он чувствует себя чем-то единственным со своими силами (другими словами, он есть то, что есть его силы) и в то же время, что они не скрывают его, как маски, и не отчуждаются, как маски, от него.

Для того чтобы избежать возможного недопонимания, к которому ведет термин «продуктивность», было бы целесообразно кратко ответить на вопрос, чего не следует понимать под продуктивностью.

Обычно термин «продуктивность» ассоциируется с понятием творчества, в первую очередь художественного. Действительно, настоящий художник - наиболее показательный пример продуктивности. Но не всякий художник продуктивен; к примеру, традиционная живопись может не представлять собой ничего, кроме технического навыка воспроизводить сходство оригинала с изображением на холсте в стиле фотографии. К тому же личность может воспринимать, чувствовать, видеть и думать продуктивно, не имея дара производить нечто на всеобщее обозрение. *Продуктивность — это отношение, к которому способен любой человек, если у него нет эмоциональных и психических отклонений.*

<...> Наша концепция продуктивности не затрагивает тот вид активности, который *необходимо* ведет к практическим результатам; мы рассматриваем активность в том аспекте, который связан со способом отношения человека к миру и самому себе в процессах его жизнедеятельности. Мы изучаем *характер человека, а не способ достижения им успеха.*

<...> Продуктивное отношение к миру может выражаться и в деятельности, поступках, и в понимании, умозрении. Человек *производит, делает вещи*, применяя свои силы к веществу, материи. Человек *постигает мир* интеллектуально и эмоционально через деятельность любви и разума. Сила разума позволяет ему проникать в суть вещей и явлений при условии активного взаимодействия с ними. Сила его любви позволяет ему преодолеть преграду, отделяющую его от другого человека, чтобы лучше понять его. Хотя любовь и разум — всего лишь различные формы понимания данного мира и хотя ни одна не возможна без другой, они отражают

ют различные силы — эмоции и мышление, а потому должны рассматриваться отдельно.

Понятие продуктивности любви совершенно отличается от того, что часто называют любовью. Вряд ли есть какое-нибудь слово, которое было бы столь путанным и двусмысленным, как слово «любовь». Им обозначают чуть ли не любое чувство, исключая ненависть и отвращение. Оно вмещает все — от мороженого до симфонии. От нежной симпатии до самого сильного желания близости. Люди считают, что они любят, если увлекаются кем-то. Свою зависимость они называют любовью и свое обладание — тоже. Они полагают, что нет ничего проще, чем любить, что вся трудность заключается только в том, чтобы найти подходящего партнера, и что неудачи в любви как раз и связаны с невезением в поисках такого человека. В противоположность всему этому любовь — совсем особое чувство, и, хотя каждый обладает способностью любить, не каждый может легко реализовать эту способность. Истинная любовь сопряжена с продуктивностью, поэтому правильнее было бы называть любовью лишь «продуктивную любовь». ...Хотя объекты любви различны и интенсивность ее может быть разной, тем не менее есть общие свойства, присущие всем формам продуктивной любви. Это *забота, ответственность, уважение и знание*.

Забота и ответственность означают, что любовь — это деятельность, а не страсть, захватывающая человека, не аффект, под влиянием которого оказывается человек.

<...> Материнская любовь — наиболее доступный для понимания пример продуктивной любви; ибо самая ее сущность в заботе и ответственности. В процессе вынашивания и рождения ребенка материнское тело «работает» для ребенка, а после его рождения любовь матери заключается в усилиях, направленных на то, чтобы его вырастить. Материнская любовь не зависит от требований, которые ребенок должен выполнять, чтобы его любили; материнская любовь безусловна, в ней только просьба ребенка и ответ матери. Неудивительно, что материнская любовь является собой символ наивысшей любви в искусстве и религии.

<...> Однако, что касается личной, индивидуальной любви одного к другому, здесь *забота и ответственность* осознаются не столь отчетливо; обычно считают, что влюбленность есть кульминация любви, в то время как на самом деле она есть только начало

и возможность будущей любви. Полагают, что любовь — результат загадочных сил, притягивающих людей, нечто, что происходит само собой, без усилий с нашей стороны. На самом же деле здесь нет ничего таинственного, просто одиночество человека и его сексуальная неудовлетворенность делают его легко влюблывым, но эта влюбленность так же легко исчезает, как и возникает. Но любовь возникает не случайно; она есть результат осуществления собственной способности человека любить — вроде того, как заинтересованность в предмете делает этот предмет интересным. Люди озабочены вопросом о собственной привлекательности, забывая, что суть привлекательности — это их собственная способность любить. Продуктивная любовь предполагает заботу о другом человеке, чувство ответственности за его жизнь не только в смысле его физического существования, но за рост и развитие всех его возможностей. Продуктивная любовь несовместима с пассивностью по отношению к жизни любимого человека; она предполагает заботу и ответственность за его рост.

⟨...⟩ Итак, забота и ответственность — неотъемлемые свойства любви, но без *уважения* к тому, кого любишь, и без стремления все полнее и лучше *узнавать* того, кого любишь, любовь вырождается в господство над человеком и обладание им как вещью. Уважение — это не страх и благоговейный трепет, оно означает, в соответствии с корневой основой слова (*respicere* = способность видеть вещи), способность видеть человека таким, как он есть, в своей индивидуальности и неповторимости. Уважение к человеку невозможно без того, чтобы не узнавать его; забота и ответственность были бы слепы, если бы не руководствовались знанием индивидуальных качеств человека.

Прежде чем подойти к пониманию существа *продуктивного мышления*, следует прежде всего уяснить различие между разумом и рассудком.

Рассудок — это человеческий инструмент для достижения практических задач, применяемый при постижении тех аспектов вещей, знание которых необходимо для действия с ними. При этом сама по себе цель или, что то же, предпосылки, на которых поконится «рассудочное» мышление, не подвергаются сомнению, а принимаются как само собой разумеющееся и могут быть или не быть рационально выраженным. Эта особенность рассудка лучше всего видна в своем крайнем проявлении у параноидальной

личности. К примеру, его *idee-fix*, что все люди составили против него заговор, абсолютно неразумна и нелепа, но все его мысли, концентрирующиеся вокруг этой идеи, свидетельствуют о наличии у него значительной доли рассудка. В своей попытке доказать свою навязчивую идею он так связывает между собой свои наблюдения и выстраивает логические конструкции, которые часто выглядят столь убедительными и неоспоримыми, что бывает очень трудно доказать ему неразумность и нелепость его исходной идеи. Однако область применения рассудка, разумеется, не ограничивается подобными патологическими случаями. Значительный объем нашей мыслительной деятельности необходимо связан с достижением определенных практических результатов, с оперированием количественными и «внешними» аспектами явлений, что не требует проникновения в область оценок, скрытых целей и оснований, т.е. не требует понимания истинной природы явлений.

Разум содержит третье измерение — глубину, — проникновение в суть вещей и явлений. Хотя разум и не отрывается от практических целей жизни (я покажу позже, что я имею в виду), он все-таки не просто инструмент для осуществления сиюминутных действий. Его функция состоит в том, чтобы познавать, понимать, схватывать, соотносить себя с миром вещей через постижение их.

<...> Утверждение, что творческая способность, продуктивность, является врожденной способностью человека, противоречит той идее, что человек ленив от природы и что его надо насилием принуждать к деятельности. Эта идея одна из самых старых. Некогда фараон на просьбу Моисея позволить евреям идти «служить Богу в пустыне» ответил: «Праздны вы, праздны». Для фараона труд рабов означал производство вещей, а богослужение расценивалось как лень. Эта идея принималась и теми, кто обогащался за счет труда других людей и не видел пользы в той деятельности, от которой не имел для себя выгоды.

Наша культура, казалось бы, свидетельствует об обратном. В последние несколько веков западный человек просто одержим идеей труда, потребностью в постоянной активности. Он почти не в состоянии оставаться без дела хоть малое время. Но эта противоположность лишь кажущаяся. Лень и вынужденная активность — не противоположности, а два симптома нарушения нормального функционирования человека. У невротической личности мы час-

то находим неспособность работать как главный симптом; у так называемой управляемой личности мы наблюдаем неспособность непринужденно радоваться и отдыхать. Вынужденная активность — не противоположность лени, а ее дополнение. Противоположностью обеим является творческая деятельность, продуктивность.

Отклонения от нормы проявляются в результате либо бездеятельности, либо чрезмерной активности. Голод и сила никогда не могут быть условием продуктивной активности. Напротив, свобода и экономические гарантии, а также организация общества, при которой труд является осмысленным, значимым проявлением способностей человека, — все это факторы, благоприятствующие осуществлению природного стремления человека к реализации своих возможностей. Продуктивная активность характеризуется ритмической сменой деятельности и отдыха. Продуктивная работа, любовь, мышление возможны, только если человек может, когда необходимо, быть спокойным и пребывать в согласии с собой. Способность вслушиваться в себя — предпосылка умения слушать других; чувствовать себя как дома у самого себя — необходимое условие связи с другими.

Ориентация в процессе социализации.<...> Мы можем выделить следующие виды межличностных отношений: *симбиотические отношения; отчужденность и разрушение; любовь*.

При симбиотических отношениях человек связан с другими, но при этом либо теряет, либо вообще никогда не достигает независимости. Он избегает опасности одиночества, становясь частью другого человека, будучи или «поглощенным» другой личностью, или «поглотившим» ее. Первое есть суть того явления, которое клинически описывается как *мазохизм*. Мазохизм есть попытка освободиться от собственной индивидуальности, убежать от свободы и найти безопасность в соединении с другим человеком. Формы, которые принимает такая зависимость, самые разнообразные. Они могут рационализироваться как жертвенность, долг или любовь, особенно когда существующие культурные образцы узаконивают тот или иной тип рационализации. Порой мазохистские побуждения сливаются с сексуальными импульсами и удовольствиями (мазохистские извращения); но часто мазохистские стремления входят в конфликт с той частью личности, которая

устремлена к свободе, — тогда этот конфликт переживается болезненно и мучительно.

Стремление поглотить других, *садизм* как активная форма симбиотической связи, рационализируется как любовь, сверхпокровительство, «законная» власть, «законная» месть и т.д. Он также может смешиваться с сексуальными желаниями, приобретая форму сексуального садизма. Все формы садизма восходят к первоначальному стремлению полностью подчинить себе другого человека, «поглотить» его и превратить в беспомощный объект своей воли. Полное господство над безвольным человеком — вот самая суть этой формы активного симбиотического отношения. С подчиненным, подвластным человеком обращаются как с *вещью*, с которой можно делать все, что угодно, а не как с человеком, который есть цель сам по себе. Чем более это стремление усугубляется деструктивной тенденцией, тем в более жесткой форме выступает садизм; но даже в благотворительной форме господство, часто маскирующееся под «любовь», тоже есть по существу садизм. Ибо даже если садист и желает человеку благополучия, силы, удачи, все-таки существует нечто, чего он всеми силами старается не допустить, — а именно чтобы подвластный ему человек ни в коем случае не стал свободным и независимым, освободившимся от его влияния.

<...> В то время как симбиотические отношения представляют собой одну из форм близости и интимной связи с объектом, хотя и ценой потери свободы и целостности, другой вид отношений представляет собой *дистанцирование, отчужденность и деструктивность*. Чувство собственного бессилия может быть преодолено путем ухода в себя, отчужденности от других, которые воспринимаются как внешняя угроза. В определенной степени отчужденность является частью нормального отношения человека к миру, т.е. необходимым условием возможности созерцания, размышления, изучения — всего процесса духовного производства. Для названных явлений определенная изолированность, уход в себя становятся главной формой отношений к окружающим, так сказать, негативным к ним отношением. В эмоциональном плане ему соответствует чувство безразличия к окружающим, часто сопровождающееся чувством самодовольства. Чувства отчужденности и безразличия к окружающим могут, хотя и не обязательно, осознаваться самим человеком; собственно говоря, в нашем об-

ществе они чаще всего прикрываются проявлением поверхностного, неглубокого интереса к другим и ни к чему не обязывающей общительности.

Деструктивность — это *активная* форма отчужденности; потребность разрушать личность другого возникает из страха быть разрушенным этим другим. Поскольку отчужденность и деструктивность — пассивная и активная формы одного и того же типа отношений, они часто сочетаются в разных пропорциях. Однако их различия значительнее, чем различия между активной и пассивной формой симбиотических отношений. Деструктивность — это результат более сильной и более всеохватывающей блокировки продуктивности, чем отчужденность. Это извращенная форма стремления к жизни; это энергия «*непрожитой*» жизни, трансформируемая в энергию разрушения действительной жизни.

Любовь — продуктивная форма отношения к другим и к самому себе. Она предполагает ответственность, заботу, уважение и знание другого и стремление дать возможность другому человеку расти и развиваться. Это выражение близости между двумя людьми при условии сохранения целостности личности обоих. <...>

#### 4. Концепция мира у ветхозаветных пророков

Даже если бы мир означал только отсутствие войны, или ненависти, или резни, или безумия — его достижение было бы одной из величайших целей, которые ставит перед собою человек. Но если попытаться понять особую *концепцию мира у ветхозаветных пророков*, следует пойти несколько дальше и признать, что их концепция мира не может быть определена просто как отсутствие войны, она представляет собою духовную и философскую концепцию. Она основана на изложенной пророками идее человека, истории и спасения; ее корни восходят к истории создания человека и к его ослушания Бога, как она изложена в книге Бытия, а кульминации эта концепция достигает в идее мессианского времени.

<...> Человек должен был почувствовать себя чуждым в мире, отчужденным от самого себя и от природы, чтобы оказаться в состоянии вновь стать единым с самим собой, с родом человеческим и с природой. Он должен был ощутить разобщенность между собою как субъектом и миром как объектом, чтобы преодолеть эту

разобщенность. Его первый грех, неповиновение, представляет собой его первое свободное действие; это начало человеческой истории. В ходе истории человек развивается, совершенствуется, раскрывается. Он развивает свой разум и способность любить. Он создает себя в ходе исторического процесса, который начался его первым свободным действием, свободой неповиновения, свободой сказать «нет».

Какова, согласно Ветхому завету, роль Бога в этом историческом процессе? Прежде всего, самое важное то, что Бог не вмешивается в человеческую историю с актами милосердия, он не изменяет природу человека и не изменяет его сердца. (В этом основное различие между концепцией спасения ветхозаветных пророков и христианской.) Человек порочен, потому что отчужден и не преодолел своей отчужденности. Но эта «порочность» лежит в природе человеческого существования и в самом человеке, а не в Боге, который может уничтожить это отчуждение через достижение новой гармонии.

Роль Бога в истории, согласно Ветхому завету, сводится к тому, что он посыпает своих провозвестников, пророков, которые, во-первых, указывают человеку новую духовную цель; во-вторых, представляют человеку альтернативу, в которой он должен сделать выбор; в-третьих, выражают протест против всяческих действий и отношений, из-за которых человек утрачивает себя самого и свой путь к спасению. Однако человек волен в своих действиях, и решать предстоит ему. Он выбирает благословение или проклятие, жизнь или смерть. Бог надеется, что человек выберет жизнь, но Бог не может спасти его своим милосердием.

<...> Первым свободным актом человека был акт неповиновения; этим актом он преступает границы своего исходного единства с природой, он осознает себя, своего ближнего, отчужденность между собой и им. В ходе исторического процесса человек создает самого себя. Он развивается в области самосознания, любви, справедливости, и, когда он достигает полного понимания мира силой своего разума и любви, он снова становится цельным, уничтожает свой первородный «фех», возвращается в рай, но на новом уровне человеческой индивидуальности и независимости. Хотя человек повинен в «грехе» неповиновения, его прегрешение становится оправданным в ходе исторического процесса. Он не страдает от порочности своей сущности, даже сам его грех станов-

вится началом диалектического процесса, завершающегося со-зданием человеком самого себя и спасением самого себя.

<...> Мир в видениях пророков — это один из аспектов мессианского времени; когда человек преодолеет раскол, отделяющий его от рода человеческого и от природы, он действительно окажется в мире с теми, от кого был отделен. Чтобы жить в мире, человек должен найти «искупление», мир — это результат трансформации человека, при которой единение заменило отчуждение. Таким образом, идея мира, по мысли пророков, не может быть отделена от идеи воплощения человеком своей человечности. Мир — это более чем отсутствие войн; это гармония и единение в отношениях людей, это преодоление разобщения и отчуждения.

Концепция мира ветхозаветных пророков выходит за пределы отношений между людьми; новая гармония должна также воцариться между человеком и природой. Мир между человеком и природой — это гармония между ними. Человек и природа больше не разобщены, человеку больше не угрожает природа, он больше не преисполнен решимости покорять ее: он начинает принадлежать природе, а природа становится человечной. Он и природа перестают противостоять друг другу и становятся едиными. Человек чувствует себя дома в мире природы, а природа делается частью мира человека. Таков мир в видении пророков. (Еврейское слово, означающее мир, *shalom*, которое может быть переведено как «полнота, целостность», указывает именно на этот смысл.)

## V-ОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

*Фромм Э. Догмат о Христе / Сост., предисл. проф. П.С. Гуревич; Пер. с англ. Н. Кротовской, И. Хорькова. М.: АСТ-ЛГД, 1998. С. 89-96.*

Когда средневековый мир был разрушен, казалось, исполнение самых сокровенных желаний и чаяний западного человека не за горами. Он освободился от авторитета тоталитарной церкви, от груза традиционного мышления, от географических ограничений нашей, тогда еще наполовину открытой планеты. Он создал новую науку, которая со временем высвободила дотоле неизвестные производительные силы и полностью преобразила материальный мир. Он построил политическую систему, которая, казалось, гарантировала свободное и продуктивное развитие личности, он сократил продолжительность рабочего дня и получил возможность наслаждаться долгими часами досуга, о которых не смели и мечтать его предки.

И что же мы видим сегодня?

Над человечеством нависла угроза разрушительной войны, и робкие попытки правительств не в силах уничтожить эту опасность. Но даже если у политических деятелей хватит здравого смысла на то, чтобы предотвратить войну, современное положение человека весьма далеко от исполнения надежд XVI—XVIII веков.

Характер человека сформировался под влиянием мира, который он построил собственными руками. В XVIII и XIX веках в социальном облике среднего класса обнаружились сильные эксплуататорские и накопительские черты. Его определяли стремление эксплуатировать других людей и сохранить собственный капитал, чтобы и дальше получать с него прибыль. В XX веке характеру человека стали присущи значительная пассивность и ориентация на ценности рынка. Большее время своего досуга современный человек, безусловно, пассивен. Он — вечный потребитель. Он «поглощает» напитки, пищу, лекции, зрелица, книги, кинофильмы. Все потребляется, проглатывается. Мир предстает как огромный предмет его вожделений: большая бутылка, большое яблоко, боль-

шая грудь. Человек превращается в сосунка, вечно ожидающего и вечно разочарованного.

Когда современный человек не является потребителем, он выступает в качестве торговца. Средоточием нашей экономической системы является рынок, определяющий ценность всех благ и долю каждого в общественном продукте. Экономическая деятельность человека не строится на мошенничестве и обмане, не подчиняется ни силе, ни традиции, как было в предыдущие периоды истории. Человек свободен производить и продавать. Рыночный день является судным днем его успеха. На рынке предлагаются и продаются не только предметы потребления: труд превратился в товар и продается на рынке труда на тех же условиях свободной конкуренции. Однако рыночная система вышла за пределы экономической сферы предметов потребления и труда. Сам человек, превратившись в товар, стал относиться к своей жизни как к капиталу, который следует выгодно вложить. Если он в этом преуспеет, то его жизнь имеет смысл, а если нет — он неудачник. Ценность человека определяется спросом, а не его человеческими достоинствами: добротой, умом, артистическими способностями. Его самооценка зависит от внешних факторов, от суждения других. Поэтому он сам зависит от других и чувствует себя в безопасности лишь будучи таким, как все, держась proximity к стаду.

Однако характер современного человека определяется не только рынком. Другим тесно связанным с рынком фактором является способ производства. Предприятия укрупняются, число рабочих и служащих на них постоянно растет, капитал отделяется от управления, и промышленными гигантами начинают руководить профессиональные бюрократы, обеспокоенные не столько погоней за личной наживой, сколько бесперебойным функционированием и дальнейшей экспансии своего предприятия.

Какой тип человека в таком случае нужен нашему обществу для спокойного функционирования? Ему нужны люди, которые легко взаимодействуют в больших группах, хотят все больше потреблять, чьи вкусы подчиняются единому стандарту, подверженны чужому влиянию и предсказуемы. Ему нужны люди, которые чувствуют себя свободными и независимыми от властей, принципов или вероисповедания, однако хотят, чтобы ими руководили, хотят делать то, что от них ожидают, функционировать внутри социального механизма без трения. Они хотят, чтобы ими руководи-

дили без применения силы, вели без лидера, с единственной целью быть в движении, действовать, идти вперед. Современному индустриальному обществу удалось произвести этот тип. Это автомат, отчужденный человек. Он отчужден в том смысле, что его действия и его собственные силы отделены от него. Они стоят над ним и против него, не он управляет ими, а они им. Его жизненные силы превратились в вещи и институты, а эти вещи и институты стали идолами. Они воспринимаются не как результат его собственных усилий, а как нечто от него не зависящее, чему он поклоняется и подчиняется. Отчужденный человек склоняется перед произведением собственных рук. Его идолы представляют его собственную жизнь в отчужденной форме. Человек больше не распоряжается своими силами и богатством, он чувствует себя обнищавшей «вещью», зависящей от других вещей вовне, на которые проецируется его жизненная субстанция.

Общественные чувства человека переносятся на государство. Как гражданин он готов пожертвовать жизнью ради ближних, как индивид — руководствуется эгоистической заботой о себе. Сделав государство воплощением собственных социальных чувств, он поклоняется ему и его символам. Он переносит свое представление о силе, мудрости и смелости на лидеров и поклоняется этим лидерам, словно идолам. Современный рабочий, служащий или управляющий отчужден от своего труда. Рабочий стал экономическим атомом, пляшущим под дудку автоматизированного управления. Он не участвует ни в планировании трудового процесса, ни в его результатах, он почти никогда не соприкасается с произведенным продуктом в целом. Управляющий, со своей стороны, имеет дело с продуктом в целом, но отчужден от него как от чего-то конкретного, полезного. Он стремится выгодно использовать капитал, инвестированный другими. Товар для него является не конкретной сущностью, а простым воплощением капитала. Управляющий превращается в бюрократа, манипулирующего вещами, цифрами и людьми просто как объектами своей деятельности. Такую манипуляцию называют областью человеческих отношений, хотя управляющий имеет дело с самыми бесчеловечными отношениями между автоматами, ставшими абстракцией.

Равным образом отчуждено и наше потребление. Оно определяется не столько нашими потребностями и вкусами, сколько рекламными лозунгами.

Как результат бессмысленности и отчужденности труда возникает стремление к абсолютному безделью. Человек ненавидит свой труд потому, что чувствует себя его узником и жертвой обмана. Его идеалом становится полное безделье, когда не требуется никаких усилий и все происходит согласно девизу фирмы «Кодак»: «Вы нажимаете кнопку, мы делаем остальное». Эту тенденцию усиливает определенный вид потребления, ведущий к расширению внутреннего рынка. Принцип его удачно выразил Хаксли в своем «Храбром новом мире». Один из лозунгов, знакомых каждому с детства, звучит так: «Никогда не откладывай на завтра удовольствие, которое ты можешь получить сегодня». Если я не откладываю удовлетворение своих желаний (а я приучен желать лишь то, что могу получить), у меня нет конфликтов, нет сомнений, мне не приходится принимать решения, я никогда не остаюсь в одиночестве, ибо постоянно занят — работаю или развлекаюсь. Мне нет нужды осознавать свое «я», ибо я постоянно поглощен потреблением. Я — система желаний и их удовлетворения. Я должен трудиться, чтобы удовлетворять свои желания, а сами эти желания постоянно стимулируются и направляются экономическим механизмом.

Мы утверждаем, что следуем целям иудео-христианской традиции: любви к Богу и ближнему. Мы даже говорим, что переживаем период религиозного возрождения. Нет ничего более далекого от истины. Мы пользуемся символами истинно религиозной традиции и превращаем их в формулы, служащие целям отчужденного человека. Религия стала пустой раковиной. Она превратилась в средство приумножения собственных сил с целью добиться успеха. Бог стал партнером в бизнесе. «Сила позитивного мышления» пришла на смену книге «Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей».

Любовь также стала редким явлением. Автоматы не любят, отчужденные люди равнодушны. Специалисты по любви и браку пропагандируют отношения между людьми как партнерами, манипулирующими друг другом с помощью правильно избранной техники, для них любовь — это по сути дела эгоизм *a deux*, убежище от невыносимого одиночества.

Тогда чего ждать от будущего? Если не принимать желаемое за действительное, то наиболее вероятным следует признать то, что расхождение между техническим интеллектом и разумом приве-

дет мир к атомной войне. Наиболее вероятным исходом такой войны станет крах промышленной цивилизации и возвращение мира назад, к примитивному аграрному уровню. Или, если последствия катастрофы не будут носить глобального характера, как предсказывают многие специалисты в этой области, то в результате победителю придется господствовать над целым миром. Это по силам лишь централизованному и опирающемуся на силу государству, поэтому не так уж важно, где будет заседать его правительство, в Москве или Вашингтоне.

К несчастью, даже сохранение мира не обещает нам светлого будущего. В развитии как капитализма, так и коммунизма, какими мы наблюдаем их за последние пятьдесят или сто лет, процессы, увеличивающие отчуждение человека, будут продолжаться. Обе системы развиваются в административных обществах, их члены сыты, одеты, у них есть желания, которые можно удовлетворить, и нет желаний, которых удовлетворить нельзя. Люди все больше становятся автоматами и производят машины, которые действуют как люди, и людей, которые действуют как машины. Их разум слабеет, тогда как интеллект растет. Так возникает опасная ситуация, когда человек, обладая огромной материальной силой, лишен необходимой для ее использования мудрости.

Хотя производство и комфорт увеличиваются, у человека все больше притупляется ощущение собственного «я», он чувствует, что жизнь его бессмысленна, часто не осознавая этого. В XIX веке проблемой было «Бог умер», в XX стало «умер человек». В XIX веке бесчеловечность означала жестокость, в XX веке она означает шизоидное самоотчуждение. В прошлом боялись того, что люди станут рабами. В будущем нужно бояться того, чтобы люди не стали роботами. Правда, роботы не бунтуют, но жизнь, противная человеческой природе, ведет к безумию. Они разрушат свой мир и самих себя, ибо не смогут вынести тоски бессмысленной жизни.

Тогда какова альтернатива войне и превращению в роботов? Ответ, пожалуй, можно дать, перефразируя слова Эмерсона: «Вещи крепко сидят в седле и правят человечеством». Мы же скажем: «Посадите человечество в седло, чтобы оно управляло вещами». Иными словами, человек должен преодолеть отчуждение, которое лишает его сил и заставляет поклоняться идолам. В психологической сфере это означает, что ему следует покончить с пассивной ориентированной на рынок позицией, господствующей се-

годня в мире, и выбрать продуктивный путь. Он должен вновь осознать себя, вновь научиться любить и сделать свою деятельность конкретной и полной смысла. Он должен выйти за пределы материалистической ориентации и подняться до уровня, где духовные ценности — любовь, истина и справедливость — действительно обретают для него высший смысл. Однако любая попытка изменить лишь одну сторону нашей жизни, материальную или духовную, обречена на провал. В самом деле, прогресс лишь водной из сфер разрушителен для прогресса в других. Евангелие, заботясь только о духовном спасении, привело к установлению власти римско-католической церкви. Французская революция, заботясь исключительно о политической реформе, привела к Робеспьеру и Наполеону, а социализм, заботясь только об экономическом развитии, привел к сталинизму.

Применяя принцип одновременного изменения ко всем сферам жизни, мы не должны забывать об экономических и политических изменениях, необходимых для преодоления психологического факта отчуждения. Нам нужно сохранить высокий технический уровень широкомасштабного машинного производства и автоматизации. Но мы должны децентрализовать труд и государство настолько, чтобы они приобрели человеческое измерение, сохранив централизацию лишь в необходимой для требований промышленности степени. В экономической сфере нам требуется промышленная демократия, демократический социализм, отличительной чертой которого является участие всех трудящихся в управлении, что обеспечит их активную и ответственную позицию. Новые формы такого участия могут быть найдены. В политической сфере эффективную демократию возможно установить, создав тысячи небольших, тесно взаимодействующих, хорошо информированных групп, которые проводят серьезное обсуждение стоящих перед обществом проблем и интегрируют свои решения в новой «нижней палате». Культурное возрождение должно включать трудовое образование для юношества, образование для взрослых и новую систему народного искусства и светских ритуалов в общенациональном масштабе.

Первобытный человек был беспомощен перед силами природы, а современный человек беспомощен перед общественными и экономическими силами, которые он сам и породил. Он поклоняется творению собственных рук, склоняется перед новыми

идолами, однако клянется Богом, который требовал от него разрушения всяческих идолов. Человек сумеет защитить себя от последствий собственного безумия только в том случае, если построит здоровое общество, приспособленное к нуждам человека, нуждам, укорененным в самих условиях его существования; общество, в котором человек относится к человеку с любовью, в котором он связан с другими людьми узами братства и солидарности, а не крови и землячества; общество, которое дает ему возможность преодолеть свою природу, создавая, а не разрушая; общество, в котором каждый обретает чувство собственного «я», не прибегая к конформизму, но свободно распоряжаясь собственными силами; общество, в котором система ориентиров и предпочтений не требует от него извращения реальности и идолопоклонства.

Чтобы построить такое общество, необходимо сделать еще один шаг на пути прогресса. Он означает конец «гуманоидной» истории, фазы, в которой человек еще не стал в полной мере человеком. Это не будет «концом времен», «свершением», состоянием абсолютной гармонии, исключающим конфликты и проблемы. Напротив, судьба человека заключается именно в том, что его существование полно противоречий, с которыми он постоянно сталкивается, но которые никогда не может разрешить. Когда он преодолеет первобытное состояние человеческого жертвоприношения, будь то ритуальная форма человеческих жертв у ацтеков или секулярная форма войны, когда он научится не слепо, а разумно регулировать свои отношения с природой, когда вещи действительно станут ему слугами, а не идолами, тогда он столкнется с истинно человеческими конфликтами и проблемами. Он станет предприимчивым, храбрым, одаренным богатым воображением, способным страдать и радоваться, но посвятит свои силы служению жизни, а не смерти. Новая фаза человеческой истории, если она наступит, будет не концом, а новым началом.<...>

### **О пределах и опасностях психологии**

Растущую популярность психологии в наше время многие приветствуют как добryй знак нашего приближения к эпохе, которая сможет реализовать дельфийский призыв «Познай самого себя». Несомненно, для подобного оптимизма

есть некоторые основания. Идея самопознания глубоко укоренена в греческой и иудео-христианской традиции. Без нее немыслима эпоха Ренессанса. С ней самым тесным образом связаны У. Джеймс и З. Фрейд, которые помогли адаптировать этот позитивный аспект психологии к нашему времени. Но данный факт не должен толкать нас к игнорированию других аспектов современной психологии, представляющих серьезную деструктивную опасность для духовного развития человека. Именно об этих аспектах и пойдет речь в настоящей главе.

Психологическое знание, или *Menschenkenntnis* (человеко-знание), приобрело в капиталистическом обществе особую функцию, по смыслу сильно отличающуюся от той, что стоит за словами «Познай самого себя».

Капиталистическое общество строится вокруг рынка — рынка товаров и рынка труда, — где товары и услуги свободно обмениваются, независимо от традиций и обычаев, без насилия и принуждения. Знание потребителя имеет здесь для продавца решающее значение. И если это было справедливо пятьдесят или сто лет назад, то за последние несколько десятилетий знание потребителя стало для продавца во сто крат необходимее. С ростом концентрации производства и капитала стало гораздо важнее, чем прежде, знать желания потребителя, и не только знать их, но и уметь влиять на них и манипулировать ими. Крупные инвестиции капитала в масштабах современных промышленных гигантов делаются не по «предчувствию», а после тщательного анализа потребителя и после определенных манипуляций с его сознанием. Помимо изучения потребителя («рыночная психология») возникло еще одно новое направление в психологии, основанное на желании изучить рабочего и работодателя и манипулировать их взаимоотношениями. Это направление получило название «межчеловеческих взаимоотношений» («*human relations*»). Таков логический итог изменения отношений между трудом и капиталом. Помимо непосредственной эксплуатации существует кооперация между гигантами производства и профсоюзной бюрократией, где каждая из сторон давно пришла к выводу, что гораздо выгоднее искать компромисс, чем воевать друг с другом. Кроме того, обнаружили, что удовлетворенный, «счастливый» рабочий трудится более продуктивно и охотнее отдает себя монотонным однообразным операциям, необходимым на крупном современном производстве. Ис-

пользуя популярность психологии, рабочий и работодатель изучаются и управляются с помощью психологов. Что сделал Тейлор для рационализации физической работы, психологи делают для рационализации психического и эмоционального аспектов труда. Рабочий окончательно превращается в *вещь*. Его изучают и учатся им управлять как вещью. Таким образом, так называемые «*human relations*» — это на самом деле бесчеловечные взаимоотношения, так как любые отношения между людьми это знание превращает в отношения «материальные» и отчужденные.

От манипуляции потребителем, рабочим и работодателем интерес психологии постепенно перешел к идеи манипуляции всеми, каждым человеком, что нашло свое выражение в политике. Идея демократии первоначально строилась на концепции договора между мыслящими и ответственными гражданами, но на практике демократия все более и более подпадает под влияние методов манипуляции, сформулированных в области «рыночных исследований» и «*human relations*».

Но поскольку все это хорошо известно, мне бы хотелось далее рассмотреть другую, более тонкую и сложную проблему, связанную с возросшим интересом к индивидуальной психологии, особенно — с невероятной популярностью психоанализа. Проблема состоит в следующем: *До каких пределов возможна психология (знание о других и о самом себе)? Какие ограничения существуют для психологического познания и какие возникают опасности, если не соблюдать эти ограничения?*

Желание знать своих близких и самих себя, несомненно, является глубочайшей потребностью людей. Человек живет в социальном окружении. Он нуждается в общении, в контактах с другими людьми, иначе он сойдет с ума. Человек наделен разумом и воображением. И он сам, и его близкий образуют для него проблему. Ему не остается ничего другого, как попытаться открыть тайну, которую он должен стремиться узнать.

Это стремление понять человека с помощью мышления называется «психологией» — «наукой о душе». Психология в этом смысле пытается понять силы, обусловливающие человеческое поведение, эволюцию характера человека и обстоятельства, влияющие на эту эволюцию. Короче говоря, психология пытается дать рациональное описание интимнейшей сердцевины индивидуальной души человека. Но полное рациональное знание достижимо

только в отношении *вещей*: вещи можно разобрать на составные части, не уничтожив их, ими можно манипулировать без угрозы для них, их можно воспроизвести искусственно. *Человек — не вещь*: его нельзя «разобрать» на части, не уничтожив, им нельзя манипулировать без угрозы для его внутреннего мира, его нельзя воспроизвести искусственно. Мы знаем своего ближнего и себя — и все же мы не знаем ни его, ни себя, потому что мы — не вещь и наш ближний — не вещь. Чем дальше мы проникаем в глубины собственного существа или существа другого человека, тем больше мы удаляемся от цели абсолютного знания о человеке. Однако нам ничего не остается, как снова и снова предпринимать попытки проникнуть в тайники человеческой души, в ядро другого, называемое «он».

Но что такое познание самих себя или познание другого? Если говорить коротко, познание самих себя означает преодоление иллюзий о самих себе; познание своего ближнего означает преодоление «паратаксических искажений» («переноса») в нашем представлении о нем. Мы все, в той или иной степени, страдаем от иллюзий о самих себе. Мы опутаны фантазиями о собственном всемогуществе и всеведении, которые казались нам вполне реальными, когда мы были детьми. Мы рационализируем свои дурные мотивации, оправдывая их благими намерениями, долгом или необходимостью. Мы рационализируем свои слабости и страхи, оправдывая их какими-либо вескими причинами. Мы рационализируем свою неспособность общаться с людьми, объясняя ее неспособностью других людей отвечать нам взаимностью. Нашего ближнего мы искажаем и рационализируем в такой же степени, в какой он делает то же самое в отношении нас. Если нам недостает любви, наш ближний представляется нам враждебным, хотя на самом деле он просто сдержан и застенчив. Наше зависимое положение превращает ближнего в подавляющего все и вся великана, тогда как он просто ведет себя уверенно. Наш страх перед спонтанным проявлением чувств не позволяет видеть в ближнем его непосредственность, тогда как на самом деле он очень непосредственный человек.

Знать больше о самих себе означает отбросить множество покрывал, за которыми спрятано наше «я» и которые не позволяют нам видеть ясно наших близких. Отбрасывается одно покрывало

задругам — и рассеиваются одно за другим искажения в отношении ближнего.

Психология способна показать нам, чем человек не является. Но она не может сказать нам, что такое человек, т.е. каждый из нас. Душу человека, уникальную сердцевину каждой человеческой индивидуальности, невозможно ни понять, ни адекватно описать. Ее можно «узнать» только постольку, поскольку мы ее принимаем. Единственная оправданная цель психологии поэто-му — *негативная*, т.е. рассеивание искажений и иллюзий, но *не позитивная*, т.е. полное и совершенное знание о том, что такое человек.

Существует, однако, иной путь постижения тайны человека: путь незнания, но *любви*. Любовь — это активное проникновение во внутренний мир другого человека, при котором страсть к познанию умеряется желанием быть с этим человеком единым целым. Это любовь в библейском значении *daath*, противоположном *ahaba*. Испытывая единство с другим, я знаю его, я знаю себя, я знаю все и всех — и я не знаю ничего. Я знаю в том смысле, в котором для человека только и возможно знание о другом живом человеке — я знаю в опыте *единства*, недостижимого для чистой мысли. Единственный путь полного знания о человеке — *действенная любовь*, она выше мысли, выше любых слов. Она самоотверженное погружение в сущность другого человека — или в свою собственную сущность.

Психологическое знание может быть *условием* полного знания, достижимого в акте любви. Мне необходимо знать другого человека и самого себя объективно, чтобы видеть их в реальности или, скорее, чтобы преодолеть иллюзии, иррационально искаженную картину, которую я нарисовал сам себе. Если я знаю человека, каков он есть, или, вернее, если я знаю, чем он является, то тогда я смогу путем действенной любви познать его сокровенную сущность.

Любовь — это трудный путь. Но может ли человек, неспособный любить, пытаться проникнуть в тайну своего ближнего? Есть и другой путь проникнуть в тайну человека, на который ступают от отчаяния и безнадежности: это путь полной власти над другим человеком, власти, заставляющей другого делать то, что хочу я, чувствовать то, что хочу я, думать то, что хочу я. Этот путь превращает другого в вещь — в мою вещь, в мою собственность. Крайнее

проявление этой тенденции — садизм, т.е. желание заставить другого человека страдать, мучить его, силой вынудить его открыть в страданиях свою «тайну» или, в ином случае, уничтожить его. Важажде во что бы то ни стало проникнуть в тайну человека следует искать главные мотивы высокой степени насилия и жестокости в наши дни.

Но хотя насилие и садизм и обусловлены страстью выведать силой тайну человека, основанный на них путь никогда не может привести к цели, к которой они стремятся. Вынуждая ближнего страдать, мы расширяем дистанцию между нами и им до степени, где никакое знание уже больше невозможна. Садизм и насилие — это извращенные, безнадежные, трагические попытки познать человека<sup>1</sup>.

Проблема познания человека имеет параллели с теологической проблемой познания Бога. Негативная теология утверждает, что никакое позитивное суждение о Боге невозможно. Единственное достижимое знание о Боге — это знание о том, чем Бог не является. По словам Маймонида, чем больше я знаю о том, чем Бог не является, тем больше я знаю о том, что такое Бог. Или, как заметил Майстер Экхарт, «хотя человек не может знать, что такое Бог, он может иметь ясное представление о том, чем Бог не является». Одно из следствий подобной негативной теологии — мистицизм. Если я не могу достичь полноты знания о Боге в мышлении, если теология может, в лучшем случае, быть лишь негативной, то позитивное знание о Боге будет достигаться только в акте мистического единства с Богом.

Если перенести этот принцип в поле исследования человеческой души, то речь будет идти о «негативной психологии», согласно которой полного знания о человеке с помощью рационального мышления достичь невозможно и это «знание» можно обрести только в акте любви. Точно так же, как мистицизм — логическое

<sup>1</sup> У детей мы часто наблюдаем доминирование этого пути познания над остальными, что вполне нормально для их желания научиться ориентироваться в физическом мире — мире предметов и вещей. Ребенок ломает и разбивает что-либо, желая знать, что это такое и как оно устроено. Так же он поступает и с животными, например, жестоко отрывает у бабочки крылья, желая знать, что это такое и как оно действует, т.е. силой выведать тайну бабочки. Это поведение ребенка, кажущееся жестоким, на самом деле обусловлено более глубокими мотивами: он стремится узнать тайну всех вещей в этом мире.

следствие негативной теологии, любовь — логическое следствие негативной психологии.

Установить пределы психологии означает понять опасность, возникающую вследствие игнорирования этих пределов. Современный человек одинок, парализован страхом и мало способен любить другого. Он хочет быть близким другому человеку, но он слишком удален от него и слишком замкнут на себе, чтобы достичь этой близости. Перед ним открыто неограниченное количество возможностей маргинальных контактов с другим, и все они легко достижимы в современном обществе, но «главная связь», соединяющая сердца, при этом почти невозможна. Ища близости, человек стремится к знанию о другом, и это знание он находит в психологии. Психология становится заменителем любви, интимных отношений, единства с другими и с самим собой, прибежищем для одинокого, отчужденного человека, а вовсе не шагом на пути к приобретению любви.

Эта функция психологии как суррогата жизни проявляется и в феномене растущей популярности психоанализа. Психоанализ может быть очень полезен в разрушении искажений в восприятии самих себя и своих близких. Он может последовательно разрушить одну иллюзию задругой и, таким образом, расчистить путь для решительного шага, который мы должны сделать уже сами, без посторонней помощи. Это шаг, исполненный «мужества быть», прыжок в жизнь, акт высшего единства с людьми. Человек после своего физического рождения должен пережить еще несколько «рождений». Выход из материнской утробы — это первое рождение. Отрыв от материнской груди — это второе рождение. Первые самостоятельные шаги без помощи взрослого — это третье рождение. После этого процесс рождений может и остановиться. Человек вполне может стать взрослым и социально активным индивидом, членом общества, оставаясь при этом духовно нерожденным. Но если он хочет развить заложенный в себе человеческий потенциал, ему следует продолжить свои рождания. Так, он должен сперва освободить себя от уз земли и крови. Но после этого акта отделения он должен перейти к следующему акту — акту единения. Оставив мир уютной и защищенной определенности, он должен шагнуть в мир истинной связи с людьми, в мир понимания и любви. В психоанализе часто случается так, что между терапевтом и пациентом заключается своего рода молчаливое со-

глашение о том, что психоанализ рассматривается просто как метод, с помощью которого можно стать счастливой и зрелой личностью, не совершая при этом решающего шага, связанного с болью разрыва и актом любви. Если даже развивать аналогию решающего шага, то можно сказать, что данная психоаналитическая ситуация напоминает ситуацию с человеком, который хочет научиться плавать, но боится прыгать в воду, думая, что кто-то авторитетный научит его плавать и без этого. Он стоит у кромки воды и слушает наставления учителя о том, какие движения нужно совершать в воде, чтобы поплыть. Конечно, это тоже необходимо. Но если мы замечаем, что этот человек только слушает наставника и задает вопросы, слушает и задает вопросы и больше ничего не делает, то у нас появляется подозрение, что это становится для него замещением самого действия, которого он так боится. Никакая точность и глубина психологического анализа никогда не заменит реального действия, не освободит от обязанности совершить решавший шаг. Психоанализ может подвести к нему, подготовить его, сделать его возможным. Собственно говоря, в этом и состоит функция психоаналитической работы. Но ей не стоит пытаться становиться замещением реального ответственного поступка, действия, без которого невозможны никакие подлинные изменения в душе человека.

Если психоанализ понимать именно в этом смысле, то необходимо сказать и о другом условии. Психоаналитику следует преодолеть отчуждение от самого себя и от своего ближнего, которое довлеет над современным человеком. Как я отметил выше, современный человек ощущает себя *вещью*, носителем определенных сил и способностей, которые следует прибыльно вложить в рынок. Переживание им другого как вещи способствует осуществлению взаимовыгодного обмена. Современная психология, психиатрия и психоанализ вовлечены в этот всеобщий процесс отчуждения. Пациент воспринимается аналитиком как вещь, как нечто, состоящее из частей. Некоторые части сломались и требуют замены, подобно деталям автомобиля. Существуют такие-то и такие-то поломки: их называют симптомами. Терапевт считает своей функцией заменить или отремонтировать эти сломанные «детали». Он не рассматривает своего пациента как цельное уникальное единство, которое можно понять полностью только в акте абсолютной связи с ним, в акте сопререживания и любви. Чтобы психоанализ

смог выполнить свое реальное предназначение, аналитик должен преодолеть свое собственное отчуждение и стать способным на сердечные связи со своим пациентом, благодаря которым он обнаружит путь для проявления спонтанного опыта пациента и, таким образом, найдет способ «понимания» его и себя.

Психоаналитик не должен смотреть на пациента как на объект или как на «сонаблюдателя». Он должен стать с ним единым целым и в то же самое время сохранить чувство отстраненности и объективности, чтобы он был в состоянии формулировать, что именно он переживает в акте этого единства. Полное понимание невозможно до конца выразить словами. Это не «интерпретация», описывающая пациента как объект со множеством неисправностей и объясняющая причину их появления. Это интуитивное постижение. Сначала оно возникает у аналитика, а затем, если анализ оказался удачным, и у пациента. Постижение происходит внезапно и сразу. К этому интуитивному акту, конечно, могут подвести многие логические прозрения, но они никогда не смогут его заменить. Если психоанализ будет развиваться в этом направлении, то он даст человечеству неисчерпаемые возможности для духовной трансформации и развития. Если же он останется крепко связанным с социальным пороком отчуждения, то хотя он и сможет исправить ту или иную «поломку» человеческой психики, он будет при этом лишь инструментом по превращению человека в более автоматизированное и в более приложенное к обществу отчуждения существо.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Андреева Г.М., Богомолова Н.Н., Петровская Л.А.* Современная социальная психология на Западе. М., 1978. 269 с.
2. *Белик А.А.* Психологическая антропология: История и теория. М.: ИЭИА, 1993. 190 с.
3. Биологическое и социальное в развитии человека. М., 1977. 226 с.
4. *Блюм Г.* Психоаналитические теории личности/Пер. с англ. М., 1996.
5. *Браун Дж.* Психология Фрейда и постфрейдисты. М., 1997.
6. *Бэррон Р., Ричардсон Д.* Агрессия /Пер. с англ. СПб.: Питер, 1997. 336 с.
7. *Васильева Т. С., Орлов В.В.* Проблема соотношения биологического и социального. Пермь: ПГУ, 1996.98 с.
8. *Верченое Л. Н.* Социальная теория Эриха Фромма. Научно-аналитический обзор. М., 1980.
9. *Верченое Л. Н.* Предостережения Э. Фромма // Коммунист. 1990. № 16. С.124.
10. *Галтунг Й.* Культурное насилие // Социальные конфликты: экспертиза, прогнозирование, технологии разрешения. М., 1995. Вып. 8: Насилие: тенденции и альтернативы.
11. *Гальперин П.Я.* К вопросу об инстинктах у человека // Вопросы психологии. 1976. № 1.С. 28-38.
12. *Григорьян Б. Т.* Философская антропология. М., 1982. 188 с.
13. *Григорьян Б. Т.* Человек. Его положение и призвание в современном мире. М., 1986.224 с.
14. *Гуревич П.С.* Человек как объект социально-философского анализа // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 504—518.
15. Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.
16. *Давыдов Ю.Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.
17. *Дилигенский Г.Г.* Социально-политическая психология. М.: Наука, 1994.304с.
18. *Добреньков В.И.* Неофрейдизм в поисках «истины». М., 1974. 143 с.
19. *Добреньков В. И.* В поисках свободы и справедливости // Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.
20. *Дубинин Н.П., Шевченко Ю.Г.* Некоторые вопросы биосоциальной природы человека. М., 1976. 234 с.
21. *Жданов Н.* История психологии: от античности к современности. М., 1999.516с.
22. *Задорожнюк И.Е.* Социальная психология на Западе: новая парадигма в действии // Вопросы психологии. 1987. № 2. С. 177—179.
23. *Зотов А. Ф., Воронцова Ю.В.* Современная буржуазная методология науки. М., 1983.208 с.
24. История буржуазной социологии первой половины XX века. М., 1979. 306 с.
25. История и психология: Сборник статей / Под ред. Б.Ф. Поршнева. М., 1971. 384 с.
26. История социологии в Западной Европе и США / Отв. ред. акад. РАН Г.В. Осипов. М.: НОРМА-ИНФРА, 1999. 576 с.
27. История теоретической социологии: В 4 т./Отв. ред. Ю.Н. Давыдов. Т. 2. М: Канон, 1997. С. 529-541.
28. *Какабадзе З.М.* Человек как философская проблема. Тбилиси, 1970. 135 с.

29. *Карбонье Ж.* Юридическая социология. М., 1986.
30. *Карсаевская Т.В.* Прогресс общества и проблемы целостного биосоциального развития человека. М., 1978. 248 с.
31. *Клемал К.Б., Брюно П., Сэвл.* Марксистская критика психоанализа. М., 1976. 282 с.
32. *Ковац Д.К.* К проблеме комплексного исследования человека// Психологический журнал. 1988. № 2. С. 27-33.
33. *Козлов Н.Н.* Социально-историческая антропология. М.: Ключ-С, 1998. 192с.
34. *Константинов Ф.* Истины и заблуждения Э. Фромма // Литературная газета. 1964. 24окт.
35. *Кремерцус И.* Карл Абрахам — его вклад в психоанализ // Энциклопедия губинной психологии. Т. 1. М., 1998. С. 151 — 165.
36. *Куттер П.* Современный психоанализ/ Пер. с нем. СПб.: Б.С.К., 1997.351 с.
37. *Левитов Н.Д.* Психическое состояние агрессии // Вопросы психологии. 1972. №6. С. 168-173.
38. *Лейбин В.М.* Психоанализ и неофрейдизм. М., 1977. 246 с.
39. *Любутин К.Н., Грибакин А.В.* Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму. Екатеринбург, 1994. 159 с.
40. *Майерс Д.* Социальная психология / Пер. с англ. СПб.: Питер, 1997. 684 с.
41. *Майр Э.* Человек как биологический вид // Природа. 1973. № 12. С. 36-45.
42. *Маркс К.* Экономически-философские рукописи 1844 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 42.
43. *Микешина Л.А.* Детерминация естественно-научного познания. М., 1977.104с.
44. *Минюшев Ф.И.* Социальная антропология. М.: Международный ун-т бизнеса и управления, 1997. 192.
45. *Могильницкий Б.Г., Гульбин Г.К. Николаев И.Ю.* Американская буржуазная «психоистория». Томск, 1985.
46. *Мотрошилова Н.В.* Варварство как оборотная сторона цивилизации // Философия, наука, цивилизация. М., 1999.
47. Новая технократическая волна на Западе. М., 1987.451с.
48. Образ человека XX века: Реферативный сборник. М., 1988. 234 с.
49. *Обуховский К.* Психология влечений человека. М., 1972. 248 с.
50. *Овчаренко В.И., Грицианов А.А.* Социологический психологизм. Критический анализ. Минск, 1990. 208 с.
51. *Овчаренко В.И.* Психоаналитический глоссарий. Минск: Высш. шк., 1994.
52. *Оконская Н.Б.* Диалектика социального и биологического в историческом процессе. Пермь, 1975. 198 с.
53. *Павлов И.П.* Полное собрание трудов. М.; Л., 1951. Т. III. Кн. 1.
54. Психоанализ в развитии: Сборник переводов. Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 169 с.
55. Психология: Словарь / Под общ. ред. А. В. Петровского, М.Г. Ярошевского, Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1990.494 с.
56. Психология и психоанализ власти: Хрестоматия: В 2 т. Самара, 1999. Т.1. 608с.; Т.2. 576 с.
57. Психология личности и образ жизни. М., 1987. 220 с.
58. *Реан А.А.* Агрессия и агрессивность личности. СПб., 1996.

59. *Реан А.А.* Психология изучения личности. СПб.: Изд-во В.А. Михайлова, 1999.288 с.
60. *Реан А.А., Коломинский Я.Л.* Социальная педагогическая психология. СПб.: Питер-Ком, 1999.416 с.
61. *Риман Ф.* Основные формы страха. Исследование в области глубинной психологии / Пер. с нем. М.: Алетейя, 1999. 336 с.
62. Российская социологическая энциклопедия / Под общ. ред. акад. РАН Г.В. Осипова. М.: НОРМА-ИНФРА, 1998. 672 с.
63. *Румянцева Т.Г.* Агрессия: Проблемы и поиски в западной философии и науке. Минск, 1991. 150 с.
64. *Румянцева Т.Г.* Критический анализ концепций «человеческой агрессивности». Минск, 1982. 128 с.
65. *Румянцева Т.Г.* Современный этап исследований на Западе человеческой агрессивности//Философские науки. 1989.№7.С. 127—131.
66. *Руткевич А.М.* Психоанализ. Истоки и первые этапы развития. М.: ИНФРА-М; ФОРУМ, 1997. 352 с.
67. *Руткевич А.М.* От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. 175 с.
68. *Салливан Г. С.* Интерперсональная теория в психиатрии. М.,СПб., 1999.
69. *Симонов П.В.* Междисциплинарная концепция человека: потребностно-информационный подход// Вопросы психологии. 1988. № 6. С. 94—100.
70. Современная зарубежная социальная психология: Тексты. М., 1984. 256 с.
71. *Соколов Э. В.* Значение теорий «социального характера» и «коллективного бессознательного» для понимания массовых социальных процессов // Стиль и традиции в развитии культуры: Сб. науч. трудов. Л., 1989. С. 38—51.
72. *Соколов Э.В.* Введение в психоанализ. Социокультурный аспект. СПб.: Лань, 1998.320 с.
73. *Степин В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 3-19.
74. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. 398 с.
75. *Тарасов К.Е., Кельнер М. С.* Фрейдо-марксизм о человеке. М.: Мысль, 1989.213 с.
76. *Телятникова Э.М.* Радикальный гуманизм Эриха Фромма // Социологические исследования. 1992. № 6.
77. Теории личности в западноевропейской и американской психологии: Хрестоматия. Самара: БАХРАХ, 1996.480 с.
78. *Тихонравов Ю.В.* Экзистенциальная психология. М.: «Бизнес-школа» Интел-Синтез, 1998.238 с.
79. *Тугаринов В.Л.* Природа, цивилизация, человек. Л., 1978. 128 с.
80. Уэллс Т. Крах психоанализа. М., 1969.
81. Уэллс Т.К. Фрейдизм и его современные «реформаторы» // Вопросы философии. 1959. № 12.
82. Философия. Наука. Цивилизация / Под ред. В.В. Казютинского. М.: ЭдиториалУРСС, 1999.368 с.
83. *Флоренская Т.А.* Социологизация фрейдизма в теориях личности К. Хорни и Г.С. Салливана// Вопросы психологии. 1974. № 3.

84. *Франкл В.* Критика чистого «общения»: насколько гуманистична «гуманистическая психология» // Человек в поисках смысла / Пер. с англ. М., 1990. С. 321-333.
85. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии//Фрейд З. Избранное. Кн. 2. М., 1990.
86. *Фрейд З.* Лекции по введению в психоанализ: Т. 2. М. Петроград, 1922.
87. *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Избранное. Кн. 2. М., 1990.
88. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ-ЛТД, 1998.672с.
89. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990.
90. *Фромм Э.* Величие и ограниченность теории Фрейда. М.: АСТ, 2000. 448 с.
91. *Фромм Э.* Догмат о Христе. М.: АСТ-ЛТД, 1998.416с.
92. *Фромм Э.* Душа человека. М.: Республика, 1992. 430 с.
93. *Фромм Э.* Из плена иллюзии //Душа человека. М., 1992.
94. *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.
95. *Фромм Э.* Искусство любить//Душа человека. М., 1990.
96. *Фромм Э.* Концепция человека у К. Маркса//Душа человека. М., 1992.
97. *Фромм Э.* Медицина и этическая проблема современного человека//Догмат о Христе. М., 1998.
98. *Фромм Э.* Мужчина и женщина. М.: АСТ, 1998.512 с.
99. *Фромм Э.* Некрофилы и Адольф Гитлер // Вопросы философии. 1991. № 9.
100. *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 143—221.
101. *Фромм Э.* Психоанализ - наука или партийное направление? // Э. Фромм. Догмат о Христе. М., 1998.
102. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М.: АСТ-ЛТД, 1998. 568 с.
103. *Фромм Э.* Ради любви к жизни. М.: АСТ, 2000.400 с.
104. *Фромм Э.* Ситуация человека — ключ к гуманистическому психоанализу // Проблема человека в современной западной философии. М., 1988.
105. *Функ Р.* Э.Фромм. Страницы документальной биографии//Э.Фромм. Мужчина и женщина. М., 1998. С. 9-110.
106. *Хозин Г.С.* Глобальные проблемы современности. Критика буржуазных концепций. М., 1982.279 с.
107. *Холл К.С., Гарднер Л.* Теории личности /Пер. с англ. М.:ЭКСМО-Пресс, 1999. 592 с.
108. *Холличер В.* Человек и агрессия. М., 1975. 132 с.
109. *Хьюелл Л., Зиглер Д.* Теории личности. СПб.: Питер Пресс, 1997. 608 с.
110. *Черкасов С.М.* Истинная сущность неофрейдизма. Л., 1966.
111. *Шаповалов В.Ф.* Основы философии современности. К итогам XX века. М.: Флинта; Наука, 1998. 272 с.
112. *Шварцман К.А.* «Гуманистическая этика» Э. Фромма// Вопросы философии. 1971. №6.
113. *Швейцер А.* Культура этика. М., 1973.
114. *Швырев В.С., Юдин Б.Г.* Методологический анализ науки. М., 1980. 64 с.
115. *Шестопал Е.Б.* Психоаналитическое движение в исторической науке // История СССР. 1991. №5.
116. *Шестопал Е.Б.* Политическая психология // Политология: Курс лекций. М.: ЗЕРЦАЛО, 1999.608 с.

17. Шихирев П.Н. Современная социальная психология в Западной Европе. М., 1985. 175 с.
18. Шихирев П.Н. Современная социальная психология. М.: ИП РАН; КСП+; Академический проект, 1999.448 с.
19. Шкуратов В.А. Историческая психология. М.: Смысл, 1997. 505 с.
20. Шорохова Е.В. Некоторые методологические вопросы психологии личности // Проблемы личности: Материалы симпозиума. М., 1969. С. 23—39.
21. Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии / Пер. с англ. СПб.: Евразия, 1998.528 с.
22. Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного. История и эволюция динамической психиатрии. СПб., 2001.
23. Энциклопедия глубинной психологии. Т.1. Зигмунд Фрейд: жизнь, работа, наследие. М., 1998.
24. Эрёш Л. Очерк концепции Э. Фромма // Вопросы философии. 1970. № 6.
25. Ярошевский М.Г. История психологии. От античности до середины XX века. М.: Академия, 1997.416 с.
26. Ярошевский М.Г. Психология в XX столетии. Теоретические проблемы развития психологической науки. Изд. 2-е. М., 1974.447 с.
27. Ярошевский М.Г., Анциферова Л.И. Развитие и современное состояние зарубежной психологии. М., 1974. 302 с.
28. Brown N.O. Life Against Death. N.Y., 1959.
29. Casillo R. Lewis Mumford and the Organicist Concept in Social Thought // Journal of the History of Ideas. 1992. Vol. 53, № 1. P. 91 — 116.
30. In the Name of Life: Essays in Honor of Erich Fromm. N.Y.: Holt, Rinehart & Winston, 1971. XIV. 333p.
31. Fine R. A History of Psychoanalysis. N.Y., 1979.
32. Franck I. The Concept of Human Nature: a Philosophical Analysis of the Concept of Human Nature in the Writings of W. Allport, S.E. Asch, E. Fromm, A.H. Maslow and C.R. Rogers. Univ. of Maryland, 1966.
33. Freud S. «Civilized» Sexual Morality and Modern Nervousness // Sexuality and the Psychology of Love. N.Y., 1963.
34. Freud S. Moses and Monotheism. N.Y., 1939.
35. Fromm E. Beyond the Chances of Illusion. N.Y., 1962.
36. Fromm E. Der Sabbath // Imago. 1927. XIII.
37. Fromm E. Individual and Social Origins of Neuroses// Personality in Nature, Society and Culture. N.Y., 1959.
38. Fromm E., Maccoby M. Social Character in a Mexican Village. A Sociopsychanalytic Study. N.Y., 1970.
39. Fromm E. Psychoanalysis and Zen Buddhism// Zen Buddhism and Psychoanalysis/ D.T. Suzuki, E. Fromm, R. de Martino. N.Y., 1970.
140. Fromm E. Selfishness and Self-Love // Psychiatry. 1939. № 11.
41. Fromm E. The Art of Loving. L., 1964.
- [42. Fromm E. The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory // Socialist Humanism. 1961.
- {43. Fromm E. The Social Philosophy of «Will Therapy» // Psychiatry. 1939. № 2.
144. Hausdorff D. Preface // Erich Fromm. N.Y., 1972.
45. Homey K. New Ways in Psychoanalysis. N.Y., 1939.

146. *Homey K.* The Neurotic Personality of Our Time. N.Y., 1964.
147. *Kaluger E., Unkovic CM.* Psychology and Sociology. An Integrated Approach to Understanding Human Behavior. Saint Louis: The C.V. Mosby Company, 1969. IX. 404 p.
148. *Knapp G.P.* Erich Fromm. Berlin, 1982.
149. *Koenigsberg R.A.* Hitler's Ideology: A Study in Psychoanalytic Sociology. N.Y.: Libr. of Social Science, 1975. XV. 105 p.
150. *Larsen K.S.* Aggression: Myths & Models. Chicago: Nelson-Hall, 1976. 378 p.
151. *Marcel G.* Homo Viator. P., 1963.
152. *Mumford L.* The Myth of the Machine. Technics and Human Development. N.Y., 1967.
153. *Rabble J., Goldenbeld Ch.* Modelling and Accountability in Group Aggression //Aggress. Behav. 1989.
154. *Sartre J.P.* Existentialism and Human Emotions. N.Y., 1957.
155. *Siann G.* Accounting for Aggression: Perspectives on Aggression and Violence. Boston: Allen & Unwin, 1985. VIII. 294 p.
156. *Schaar J.H.* Escape from Authority. The Perspective of Erich Fromm. N.Y., 1964.
157. <http://www.erich-fromm.de> — сайт Международного общества Эриха Фромма.
158. <http://psycho.dtn.ru> — сайт Центра аналитической психологии.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

СПЕЦКУРС . . . . .	5
Глава 1. Психоанализ и его социально-философская эволюция	
(от Фрейда к Фромму) . . . . .	7
§1.1. Истоки социально-философских идей психоанализа . . . . .	7
§ 1.2. Возникновение неофрейдизма . . . . .	18
§ 1.3. Теоретические основания мировоззрения Эриха Фромма . . . . .	26
Глава 2. Человек и история . . . . .	44
§2.1. Эрих Фромм о природе человека . . . . .	44
§2.2. Человеческая ситуация . . . . .	48
Глава 3. Психологическая интерпретация взаимодействия Человека и	
Общества . . . . .	60
§3.1. Концепция социального характера Э.Фромма . . . . .	60
§ 3.2. Природа и роль социального бессознательного в историческом	
процессе . . . . .	66
§ 3.3. Теория деструктивности Э.Фромма . . . . .	70
§ 3.4. «Здоровое общество» (программа построения нового общества, понятие коммунитарного социализма) . . . . .	98
Заключение. Критика и оценка взглядов Эриха Фромма в контексте	
развития современной гуманитарной науки . . . . .	115
Приложения . . . . .	127
Приложение 1. Жизненный путь Эриха Фромма . . . . .	129
Приложение 2. Из личного архива . . . . .	135
ХРЕСТОМАТИЯ . . . . .	183
Кризис психоанализа . . . . .	185
Фрейдовская модель человека и ее социальные детерминанты . . . . .	195
Гуманистическое планирование . . . . .	204
Значение теории материнского права в современности . . . . .	211
Теория материнского права и ее значение для социальной психологии . . . . .	214
Методика и функции аналитической социальной психологии . . . . .	220
Психоаналитическая характерология и ее значение для социальной	
психологии . . . . .	228
Эпилог . . . . .	235
Бегство от свободы . . . . .	238
Анатомия человеческой деструктивности . . . . .	257
Иметь или быть? . . . . .	287
Революция надежды . . . . .	321
Здоровое общество . . . . .	349
Может ли человек преобладать . . . . .	369
Человек для самого себя . . . . .	401
Современное положение человека . . . . .	426
Библиографический список . . . . .	441

*Учебное издание*

Добреньков Владимир Иванович

**Психоаналитическая социология Эриха Фромма**

*Спецкурс*

Разработка оформления *А. В. Антипов*

Компьютерная верстка *А. В. Антипов*

Корректор *Т.В. Заморова*

Подписано в печать 03.03.06.

Формат 60 x 90/16. Печать офсетная.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 28,0. Усл. печ. л. 28,0.

Уч.-изд. л. 29,37. Тираж 1000 экз. Заказ № 6057.

Издательский дом «Альфа-М»

Адрес: 127214, Москва, Дмитровское ш., 107

Тел./факс: 7 (495) 485-51-77

E-mail: [alfa-m@inbox.ru](mailto:alfa-m@inbox.ru)

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»  
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».  
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.



Серия «СПЕЦКУРС», подготовленная  
социологическим факультетом  
Московского государственного  
университета им. М.В. Ломоносова,  
включает все специальные курсы,  
читаемые студентам, обучающимся  
по специальности «Социология»

ISBN 5-98281-099-1

9 785982 810991