

Российская Академия Наук  
Институт философии

И.В.Егорова

**ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ  
ЭРИХА ФРОММА**

Москва  
2002

УДК 141  
ББК 87.3  
Е 30

Ответственный редактор:  
доктор филос. наук, проф. *П.С.Гуревич*

Рецензенты:  
доктор филос. наук *В.М.Полищук*,  
доктор филос. наук *М.А.Розов*

Е 30                    Егорова И.В. **Философская антропология**  
Эриха Фромма. — М., 2002. — 164 с.

Монография представляет собой анализ философско-антропологических взглядов Э.Фромма. Рукопись охватывает проблемы обретения личностью психологической свободы, истинной жизни в условиях общества, старающегося эту свободу подавить, и феномена «убегания от свободы».

Известный больше как психоаналитик, Фромм предстает в роли философского антрополога, обращающего свое внимание на разные аспекты человеческого бытия, общественного развития и роли человека в условиях развитой западной цивилизации.

ISBN 5–201–02093–3

© Егорова И.В., 2002  
©ИФРАН, 2002

## ВВЕДЕНИЕ

### Эрих Фромм как философский антрополог

В немногочисленных отечественных публикациях, посвященных американскому философу Эриху Фромму, неизменно подчеркивается антропологизм как определяющая черта его теоретических размышлений и исканий. Отмечая разносторонность и разнообразие идей, выдвигаемых Фроммом, многие исследователи склонны видеть в этом мыслителе не социолога и не культуролога, а оригинального социального психолога, который пытается выявить наиболее сложные и значимые механизмы человеческой психики. (Исследование взглядов Фромма см.: *Титаренко А.И.* Эрих Фромм в оковах иллюзий // Вопросы философии. 1964. № 10; *Эреш Л.* Очерк концепции Э.Фромма // Вопросы философии. 1970. № 6; *Гедде А.* Критика «гуманистически-экзистенциалистской» интерпретации Маркса Фроммом // Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970; *Шварцман К.А.* «Гуманистическая этика» Э.Фромма // Вопросы философии. 1971. № 6; *Витевская Т.* «Новая религия» Эриха Фромма // Наука и религия. 1971. № 11; *Сабиров Ф.Х.* Фрейдизм и гуманный психоанализ Э.Фромма о социальном развитии человека // Уч. зап. Казанского гос. пед. Института. 1972. Вып. 103, сб. 3 (философия); *Добреньков В.И.* Неофрейдизм в поисках «истины». Иллюзии и заблуждения Эриха Фромма. М., 1974; *Кузнецова С.В.* Концепция «социального характера» Э.Фромма // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М., 1988; *Верчёнов Л.Н.* Социальная теория Эриха Фромма. М., 1980; *Гуревич П., Егорова И.*

Тайные страсти Зигмунда Фрейда // Собеседник. 1994; *Гуревич П.С.* Антропологизм Эриха Фромма как эстетическая проблема // Художественное произведение и личность. М., 1975; *Гуревич П.* Человек в авантюре саморазвития // *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М., 1993; *Гуревич П.С.* Видный мыслитель XX столетия // *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992; *Гуревич П.С.* Разрушительное в человеке как тайна // *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994; *Гуревич П.* «День человека» в идеальном обществе // Мужчина и женщина. М., 1998).

В этой книге я делаю попытку представить Эриха Фромма как философского антрополога. Эрих Фромм (1900—1980) — немецко-американский философ. Доктор философии. Один из виднейших представителей неофрейдизма.

В 1922 г. получил степень доктора философии в Гейдельбергском университете, в 1923—1924 г. прошел курс психоанализа. С 1929 по 1932 г. работал в Институте социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. В связи с опасностью нацизма был вынужден эмигрировать в США. Преподавал в Колумбийском и Йельском университетах. В 1951—1967 гг. жил в Мексике, возглавлял Институт психоанализа в Мехико. Незадолго до смерти переселился в Швейцарию.

В своей первой работе «Бегство от свободы» (1941) Фромм подчеркивал, что он рассматривает психологические факторы в качестве активных сил общественного развития. Одни мыслители (скажем, Т.Гоббс) полагали, что жажда власти есть логический результат столкновения личных интересов. Другие, в частности З.Фрейд, видели только подсознательный, иррациональный сектор в человеческой психике. Фромм же показал, как подавленные наклонности человека превращаются в стремления, как они становятся основой его культуры. «Бегство от свободы» — это сознательное зак-

репощение, устранение собственной личности. Человеку не хочется брать на себя бремя ответственности. Он охотно идет в рабство.

Фромм выступил как реформатор психоанализа. При этом он показал себя проницательным и глубоким психологом, сумевшим раскрыть истоки человеческих страстей, мотивы человеческого поведения. Тончайшие механизмы психики он исследовал на фоне многомерного социально-исторического контекста. В отличие от Фрейда философ считал человеческую природу обусловленной главным образом исторически, не преуменьшая при этом роли биологических факторов. Фромм отказался от установки Фрейда, будто проблема человека может быть правильно сформулирована в терминах противопоставления биологических и культурных факторов.

Различие между биологическим подходом к человеку Фрейда и социальным мышлением Фромма значительно и радикально. Фрейд понял роль бессознательной психосексуальной энергии в жизни человека. Он справедливо подчеркивал, что она оказывает воздействие на все сферы деятельности личности — и эмоциональную, и интеллектуальную. Согласно же мнению Фромма сама по себе сексуальность не приводит к закреплению соответствующих установок в личности человека. Значение фантазий не в наслаждении, а в том, что они выражают стоящее за ними специфическое отношение к миру.

Фрейд исходил из глубокого убеждения в порочности человеческой природы. Фромм отверг эту предпосылку. Создатель психоанализа ограниченно понимал секс, а тем более любовь, нежность. Фромм в отличие от Фрейда показал, что экономические, психологические и идеологические факторы находятся в сложном взаимодействии. Они не являются «простым рефлексом сексуальности». Человек реагирует на изменения внешней обстановки тем, что меняется сам. Психоло-

гические факторы человеческого общества, в свою очередь, способствуют дальнейшему развитию его экономического и социального прогресса.

Эти открытия Фромма во многом изменили направленность психоанализа, обеспечили новый виток его развития. Они позволили использовать методикую неопрейдизма для анализа социально-исторической динамики. Философу удалось создать целую галерею социальных типов и характеров. Он пытался осмыслить общественные, политические коллизии века. Вполне естественно, что это привело его к потребности вывить гуманистический потенциал идей К. Маркса.

В наследии Фромма много оригинальных идей, повлиявших на сознание XX века: о человеке как едва ли не самом эксцентричном создании универсума, об исторической обусловленности страстей и переживаний человека, о социальном характере как отражении сплава биологических и культурных факторов, о неизбежности универсального, всепланетного гуманизма.

Все проблемы Фромм рассматривал через призму человека. Однако у него нет ни идеализации, ни обожествления человека. Он вовсе не отвлекается от того, что именно человек создал антигуманное общество, растерзал природу, развил в себе некрофильские тенденции. Фромму принадлежит глубокая и весьма последовательная концепция разрушительного в человеке, представленная в книге «Анатомия человеческой деструктивности».

В работе «Человек для себя» Фромм подчеркивал: удивительная интенсивность страстей и стремлений — вот что поражает в человеке. Они продиктованы вовсе не инстинктами, как утверждал Фрейд, они отражают мир человеческого. Именно здесь, в этих неодолимых возгласах плоти и духа, обнаруживается нечто не животное-инстинктуальное, а специфически-человеческое. Возвышенные и низменные манифестации человечес-

кого духа восходят вовсе не к плоти. Они вполне автономны, и поэтому человеческие страсти возобновляются в каждом поколении и вместе с тем сохраняют свою целостность на фоне другой эпохи.

Фромм пытался переориентировать человека на постижение собственной индивидуальности, «отличимости» от других, на максимы, которые могут быть удовлетворены только своеобычностью ума, воли и переживания человека. Речь идет о том, чтобы выявить здоровые, истинные потребности индивида, которые в реальности нередко замещаются ложными, искусственными вожелениями.

По мнению Фромма, человек, плохо приспособившийся к социальной структуре, вовсе не должен третироваться как невротик. В той же мере хорошо приспособленного индивида неразумно относить к более высокому разряду по шкале человеческих ценностей. Хорошая приспособленность, как считал Фромм, часто достигается путем отказа от собственной индивидуальности. Вот почему иногда невротик может быть охарактеризован как человек, который не сдался в борьбе за собственную «независимость». Его желание спасти индивидуальность, стало быть, побудило его вместо творческого развития личности искать удовлетворения в фантомах и фантазиях.

Понятие «социальный характер» в работах Фромма имеет уже не столько психологический, сколько общепсихологический смысл. Обращаясь к различным культурно-историческим эпохам (от античности до современности), Фромм обнаружил, что психологический склад личности подвергается лепке, оформляется господствующими культурными стандартами.

Говоря о характере, Фромм подразумевал под ним отнюдь не устойчивую психическую структуру человека, которая определяет направленность его конкретного поведения, мышления, чувств и поступков.

Основная задача социального характера состоит в том, чтобы использовать энергию данного общества для непрерывного его развития.

Фромм выделил специфические психологические механизмы, которые создают основу для различных типов непродуктивной ориентации — мазохистского, садистского, деструктивного и конформистского. Он известен как один из глубоких и проницательных исследователей «авторитарного характера». Предложенная им модель сыграла огромную роль в изучении нацизма и сходных феноменов. Учение Фромма — это попытка сформировать субъективно богатую и разностороннюю личность.

Выражаю глубокую благодарность Павлу Семеновичу Гуревичу, Елене Николаевне Фединой, Ларисе Алексеевне Карамновой за помощь, оказанную ими в работе над этой книгой.



## РАЗДЕЛ I

### **Психологическая антропология: генезис и тенденции**

Психоанализ как философско-антропологическое течение возник на рубеже XIX и XX веков. Тогда в европейской философии сложились такие направления, как: философия жизни, прагматизм, позитивизм, философская антропология. Рождалось экзистенциальное и герменевтическое мышление. Считалось, что человеком управляет сознание, и оно определяет его деятельность, поступки и желания. Психоанализ же, напротив, утверждал, что индивидом движет его бессознательное, и эта структура психики обуславливает поведение людей. Психоаналитическая философская позиция явилась вызовом времени, вызовом всему рационалистическому мировоззрению, существовавшему в то время в мире. Это направление стало новой вехой в понимании сущности как самого человека, так и мотивов его поведения, причинно-следственных отношений, казалось бы, непредсказуемых поступков. Господству разума противопоставлялось господство подсознательных влечений, желаний, страхов и побудительных стимулов в психике человека.

Но для того, чтобы раскрыть и понять сущность психоанализа, необходимо дать определения этого философского течения.

Слово «психоанализ» принадлежит австрийскому врачу и психологу Зигмунду Фрейдю. Впервые он использовал это понятие в статье об этиологии (происхождении) неврозов, которая была опубликована на

французском языке в 1896 г. Вводя этот термин, Фрейд указывал на принципиально новое понимание психических процессов и методов их изучения.

Само понятие «психоанализ» употребляется в трех значениях. Прежде всего, это новое философское направление. Слова «фрейдизм» и «психоанализ» нередко употребляются как синонимы. Однако следует иметь в виду, что именно фрейдизм возвел положение психоанализа в ранг философско-антропологических принципов. Новое философское направление представляло собой не только совокупность взаимно связанных гипотез о строении и функциях психического аппарата в целом. Психоанализ выдвинул множество новых философских идей, связанных с пониманием философии человека, психики, культуры и т.д.<sup>1</sup>.

Второе значение слова «психоанализ» связано с техникой психоанализа как метода психологического исследования бессознательных психических процессов. В этом смысле сложились возможности для глубинного изучения психики, ее бессознательных слоев исследования тех интимных, сокровенных, «закрытых» феноменов психики, которые прежде не были доступны исследователю. Здесь можно говорить о психоанализе как метапсихологическом учении, позволявшем погрузиться в глубины психики и дать им специфическое психологическое толкование.

Третье значение слова «психоанализ» — особый метод психотерапии, изучения и лечения психических расстройств. Располагая психоаналитической теорией, можно помогать пациентам в устранении неврозов, психических травм, которые оказывают воздействие на поведение человека. Мы говорим, следовательно, о психоанализе, имея в виду клиническую помощь тем, кто в ней нуждается, возможности личностного роста, обретения психического здоровья<sup>2</sup>.

Итак, психоанализ — это специфическое философское направление. Это означает, что в истории философии, безусловно, были идеи, которые предвосхищали открытия Фрейда. Сошлемся хотя бы на древнегреческого философа Сократа. Многие его идеи созвучны фрейдизму. В Древней Греции у Сократа были оппоненты. Это были софисты. Так называли группы древнегреческих мыслителей V — первой половины IV в. до н.э. Их стремления добиваться в споре победы любой ценой они превратили дискуссию в хитроумную и кажущуюся мудрость. Потребность в истине — есть движущий мотив деятельности Сократа. Но она не только черта характера человека, но и ясное убеждение. И в этом состоит ее положительная сторона. Такой взгляд обусловил возникновение релятивизма, тогда все знания рассматривались как относительно правильные, зависящие от положения, от обстоятельств.

Софисты же иронично относились к истине. Их целью было озадачить, поразить парадоксом, произвести впечатление. Пусть наивные слушатели восхищаются их умом. А что следует взять с собой в жизненную дорогу? Практически ничего. У каждого своя истина. Однако как же возможна философия, если у каждого свои аргументы и свой собственный итог в споре?

Сократ со всей живостью своей гениальной природы стал искать ответ на этот вопрос. Возможно, есть всемогущий закон, который стоит выше личных мнений, мерило, согласно которому должен испытываться и направляться взгляд каждого человека. Он верил в истину и в ее право на критику. Это убеждение нельзя доказать, ибо оно есть условие всякого доказательства. В ком его нет, в том оно может быть лишь пробуждено, если он научится задумываться о самом себе. Нетрудно увидеть, как эта идея Сократа перекликается с фрейдовской концепцией. Ведь австрийский психиатр тоже пытался пробудить истину в каждом человеке, который начинает

задумываться о самом себе. Вторая идея Сократа, которая близка Фрейдю, — это заповедь «Познай себя». С чего начинается познание? Человек может направить свою мысль на внешний мир, который манит мерцанием тайны. Но собственное сознание способно получить иное направление. Ведь многие проблемы человек понимает, ориентируясь на собственный опыт, как бы изнутри. Коли так, надо познать самого себя, чтобы открыть и другие таинства мира.

Эллинское просвещение быстро привело к тому, что в обществе стали господствовать самые различные мнения. Сократ же ищет истины как меры, которой должны подчиняться личности. Однако личность может существовать лишь в том случае, если над личностями стоит нечто всеобщее, чему они должны подчиниться. Поэтому искать истину можно лишь тогда, когда отдельные люди, несмотря на все различия во мнениях, совместно обратятся к тому, что они всегда знают. Истина есть совместное мышление. Таково и убеждение Фрейда!<sup>3</sup>

Другой древнегреческий мыслитель — Платон — полагал, что повседневность является отражением «идей», которым он придавал бытийственный смысл. Сначала мы можем говорить об «идеях», а затем об их материальном, конкретном воплощении. Такой подход к истолкованию мира весьма близок к более поздним интуициям Фрейда. За кажущейся реальностью нужно искать иную, более основательную, — это и есть посылка Фрейда!

В «Государстве» Платон пишет примерно следующее. Представим себе, что человека бросили в подземелье. Он закован и повернут спиной к входу. Теперь подумаем, как он воспринимает мир. То, что находится за пределами пещеры, человек не видит. (Разве у нас есть гарантии, что реальность представлена перед нами во всей своей универсальности? Может быть, мы на-

блюдаем только то, что нам открыто?) Такие идеи перекликаются с фрейдовскими изречениями об ограниченности сознания и бесконечности бессознательного.

На протяжении многих веков философы славили разум. Они не сомневались в его могуществе и неоспоримом верховенстве. В XVIII в. философы и психологи сделали допущение: разум есть вообще главенствующее свойство человека, величайший дар. Все должно быть подвергнуто суду разума. Общество, государство, вся жизнь человека должны подчиняться меркам сознания. Разум не только выделяет человека из природного царства, но позволяет осознать нравственные и духовные ценности.

Мыслители этого столетия сочли бы кощунственной саму постановку вопроса: что есть разум — благо или проклятие? Они полагали, что каждый человек независимо от того, кто он — король или свинопас, — уже по своему рождению способен познавать величие универсума. Нет таких тайн, которые неподвластны разуму. Надо только раскрывать огромные, неисчерпаемые возможности сознания. Это был своеобразный культ разума, который оказал огромное воздействие на философскую и психологическую мысль.

Французский философ Рене Декарт полагал, что сознание и психика — это одно и то же. Считалось, что за пределами сознания может иметь место только физиологическая деятельность мозга. Однако постепенно вызревала иная философская идея. Далеко не все, что происходит в нашей душе, в нашем внутреннем мире, проникает в разум.

Концепция бессознательного была впервые выражена Готфридом Лейбницем. Он оценивал бессознательное как низшую форму душевной деятельности. Она, по его мнению, лежит за пределами осознанных представлений, которые возвышаются подобно островкам над океаном темных восприятий. Эммануил Кант свя-

зывал бессознательное с проблемой интуиции, то есть с непосредственным получением знания в форме догадки без доказательств и логики.

Немалый вклад в разработку понятия бессознательного внесли романтики. Романтизм — это философско-эстетическое движение, специфический этап в развитии европейской культуры, особый тип философствования. Среди поэтов и мыслителей романтического направления можно выделить таких, как Новалис (наст. имя Георг Фридрих фон Харденберг), К. Карус — натурфилософ и психолог эпохи романтизма, Ф. Шеллинг — немецкий философ послекантовского идеализма и немецкий культурфилософ И. Бахофен. В эту эпоху углубляется романтизация природы. Она воспринимается как тайна. Природа — источник могущественных сил и ресурсов. Она демонстрирует этапы зарождения, роста, созревания, расцвета и увядания. Природа — это эталон красоты. Контакт с природой — идеал возвышенного. Человеческое существование связано с космическим порядком. Романтический человек переживает природную гармоничность, которая отражена в его душе. В человеческой душе, равно как и в природе, действуют творческие силы. Они проявляются бессознательно, без помощи рассудка и воли.

Романтики выступали против интеллектуализма и рационализма. Они хотели обнажить темную сторону души и природы, утвердить примат всего божественно-земного. Вместе с тем в романтическом сознании вызревает идея грозящего истощения человеческого духа. Традиционная идеализация личности, идущая от Просвещения, ставится под вопрос, возникает ощущение негарантированности его высокой духовности и самой жизни.

Разумеется, все это не связано напрямую с трактовкой бессознательного у Фрейда. Однако без романтической традиции не было бы критического отноше-

ния к разуму, которое позволило в конце XIX в. подойти гораздо ближе к понятию бессознательного. Артур Шопенгауэр рассматривал бессознательное как стихийное жизненное начало, многоликое проявление воли в мире. В основе мира, учил Шопенгауэр, лежит вовсе не мировой разум, а нечто иное — Воля. Она — основа всего. Воля как первичный принцип мира, его державное начало. Воля не зависит ни от каких установлений: она неизменна, тождественна самой себе, свободна в своих проявлениях, сама себя утверждает или отрицает себя. Человек прежде всего существо воляющее, а уже потом — познающее, мыслящее. Понятие воли в рассуждениях Шопенгауэра возникает не в житейском тривиальном смысле. Воля трактуется им не в психологическом значении. Речь идет не о воле конкретного человека. Скажем так: берется всем понятное свойство человеческой субъективности и пишется с большой буквы. Зачем? Чтобы подчеркнуть: если хотите постичь основы мира, его бытийственность, обнаруживайте везде Волю. Понятие всеобщей воли имеет общие моменты.

Таким образом, мировая воля Шопенгауэра — это бессознательное иррациональное начало. «Это начало действует во всем живом как воля к жизни и воля к власти. Чувства и разум человека также подпадают под эту мировую волю и ее намерения. Разум, правда, полагает, что он самодостаточен и способен преследовать собственные цели. В действительности же он является всего лишь подсобным орудием неосознанной воли, стремящейся сохранить и еще шире раздвинуть границы жизни. Эта мысль уже в некоторой степени перекликается с идеями Фрейда, хотя здесь еще имеется существенная разница. Фрейд отнюдь не философ, он не пускается в общие рассуждения о развитии мира и человеческой жизни. К учению о бессознательном он подходит с другой стороны»<sup>4</sup>.

Феномен бессознательного в человеческой душе описан, по сути дела, и Фридрихом Ницше в его рассуждениях о двух мощных первоначалах в античной культуре — аполлоническом и дионисийском. Одно начало олицетворяется богом Аполлоном, другое — богом Дионисом. В работе «Рождение трагедии из духа музыки» философ проследил действие этих двух начал в мирозерцании, культуре и историческом развитии греков. Аполлон — это, по мысли Ницше, олицетворение разума, меры, гармонии.

Другое — дионисийское — начало и есть символ бессознательного. В нем, по словам Ницше, есть только стихия, порыв, непреодолимое тяготение. Всякая система, порядок, последовательность здесь презираются. Это стремление в своей собственной стихии, в своем опьянении — создать гармонию торжествующего безумия. Мир Диониса объемлет внутреннюю жизнь человека, все эмоции томящихся сердец, их скорбь и тоску, их грезы и чаяния. Мир Диониса — причудливый, невыразимый, но безгранично влекущий к себе. Орудие Диониса — опьянение, то опьянение, не знающее преград, которое влечет в чарующую область жизни, не знающей преград и подчинений. Природа этого мира — экстаз. Этот мир влечет человека, исполняет его дух томлением, беспрестанно вырывает из цепей космического сновидения. Экстаз Диониса — это полное погружение в поток мировой жизни. Все существо человека исполняется тяготением безраздельно слиться всеми частями своей души, слиться с родником, льющим в мир поток жизни, безраздельно срастись со всякой душой и замереть в ощущении вселенского трепета жизни. В 1869 г. немецкий философ Эдуард фон Гартман опубликовал книгу «Философия бессознательного». Автор, ссылаясь на Шеллинга и Шопенгауэра, рассматривал бессознательное как абсолютное начало жизни во всех ее обнаружениях. По его мнению, бессознательное



проявляется в человеке как воля, но в то же время это своеобразное присутствие Бога. Оно неизбежно ведет человечество к прогрессу и счастью.

Таким образом, открытие бессознательного в философии не принадлежит Фрейдю. Оно было подготовлено длительным развитием философии. Заслуга же Фрейда состоит в том, что ему удалось дать развернутую экспертизу этого феномена, раскрыть противоречие, конфликт бессознательного с волей человека и с окружающей его реальностью.

Для возникновения психоанализа были и научные предпосылки. В конце XIX в. родилась идея о взаимосвязи природных процессов и явлений. Фрейд, безусловно, находился под влиянием так называемого вульгарного материализма в творчестве К. Фохта, Я. Молешотта и Л. Бюхнера. Не случайно психические процессы нередко трактуются Фрейдом в духе общих биосферных принципов.

Существование биосферы Земли как определенной природной системы выражается в первую очередь в круговороте энергии и веществ при участии всех живых организмов. Идея этого круговорота была изложена немецким натуралистом Я. Молешоттом. Предложенное в 80-х годах XIX века подразделение организмов по способам питания на три группы немецким физиологом В. Пфедфером было крупным научным обобщением, способствующим пониманию основных процессов обмена в биосфере.

Начало учения о биосфере обычно связывают с именем знаменитого французского натуралиста Ж. Ламарка, который предложил термин «биология». Определение же «биосфера» впервые было введено австрийским геологом Э. Зюссом в 1875 г. в его работе по геологии Альп. Однако подробного освещения роли биосферы у Зюсса нет. Значительно более широкое представление о биосфере мы встречаем у В. И. Вернадского<sup>5</sup>.

Вернадский первым стал исследовать жизнь как единое целое, как геологически своеобразное живое вещество, характеризующееся весом, химическим составом, энергией и геохимической активностью. Вернадский подчеркивал, что за геологическую историю организмы, по-видимому, осваивали новые области планеты, приспосабливаясь к многообразным природным условиям, участвуя в их изменении. Он первым из ученых понял, что мы всецело принадлежим биосфере — и телом, и духовной жизнью, прошлым и будущим, став органом ее самопознания и преобразования.

Самое большое воздействие на концепцию Фрейда оказала, несомненно, теория Ч.Дарвина. На это указывал видный американский психоаналитик Эрик Эриксон. «Чтобы лучше понять обстоятельства, сопутствующие открытию Фрейда, — пишет он, — сравним их с обстоятельствами другого открытия, которое также изменило наши представления о человеке и также было сделано одиноким и гонимым человеком — Чарльзом Дарвиным»<sup>6</sup>.

Ч.Дарвин, оказавшись на борту «Бигля», проявляет упорство, которое служит одним из условий превращения оригинального ума в творческий. В это время он окончательно развивает свой высший дар, а именно способность замечать легко ускользающие от внимания факты и тщательно за ними наблюдать. В 27 лет Дарвин вернулся домой со своими фактами и своей теорией и больше никогда не путешествовал. Двенадцать лет он трудился над «Происхождением видов». Дарвин рассматривал биологическое происхождение человека. Он рассматривал его как часть природы.

Как же собирал свой материал Фрейд? Его исследовательской базой был кабинет невролога, а наблюдаемыми испытуемыми — фройляйн Анна О., фрау Эмми фон Н.Катарина (крестьянка). В 1886 г. Фрейд начал лечить этих пациенток, когда ему исполнилось трид-

цать лет. Он не стремился стать практикующим врачом и поздно получил медицинскую степень. В семнадцать лет, услышав «Оду Природе» Гете, он предпочел медицину юриспруденции и политике.

Занятие медициной для Фрейда было связано с желанием «сорвать покровы с Природы». По мнению Эриксона, его работа в лаборатории и монашеское служение медицинской физиологии представляли собой аскетическую реакцию на романтическое потворство юношеским мечтам. Физиология стала для Фрейда тем, чем биология для Дарвина: школой метода.

Идеология метода медицинской физиологии того времени, сформулированная двумя авторитетами в этой области, Дюбуа-Реймоном и Эрнстом Брюкке, сводилась к следующему: в пределах организма действуют только обычные физико-химические силы. Ученому следует либо обнаружить специфический образ или их форму с помощью физико-математического метода, либо предположить существование новых сил, равных по достоинству физико-химическим силам материи.

К этому времени Фрейд опубликовал множество статей по физиологии и неврологии. Объектами лечебной деятельности Фрейда стали женщины, жаловавшиеся на симптомы, которые только чрезвычайно серьезный и ищущий наблюдатель мог счесть принадлежащими к области, где действуют достойные рассмотрения силы. Его пациенты страдали от неврологических болей и потери чувствительности, от спазмов и частичных параличей, от тиков и судорог, тошноты и чрезмерного внимания к мелочам, от потери зрения и зрительных галлюцинаций, ухудшения памяти и болезненных ее наплывов.

В быту этих женщин считали капризными притворщицами. Теперь мы сказали бы о них, что они «стараются привлечь к себе внимание». Однако невропатология тех дней объясняла подобные нарушения наследственной дегенерацией мозга. Фрейд также научился

обращаться с этими больными как с не вполне полноценными людьми или безвольными детьми. Он научился назначать им массаж и электротерапию, научился навязывать им свою волю с помощью гипноза и внушения. Так, например, он приказывал находящейся под гипнозом пациентке громко рассмеяться при встрече с человеком или местом, вызвавшим припадок или паралич. Разбуженная пациентка громко смеялась, но часто прежние симптомы возникали вновь и вновь в связи с чем-нибудь другим.

Но Фрейд, подобно Дарвину, не мог поверить в линейное происхождение, то есть в прямую зависимость изолированных симптомов от дефектов мозга. В разнообразии симптомов он стал искать общий принцип, борьбу за равновесие, столкновение сил. Он был убежден в том, что искомый феномен имеет тайную историю. Выслушивая откровения находящихся под гипнозом пациенток, он обнаружил, что они отчаянно и упорно предлагают ему ряд воспоминаний, которые иногда напоминают вариации на одну и ту же тему, а эта тема, в свою очередь, нередко присутствовала в событии, служившем исторической моделью происходящего.

Когда Фрейд занимался реконструкцией прошлого своих пациентов, его посетила страшная догадка: подобные конфликты, в сущности, переживают все. Он понял, что люди, как правило, не помнят и не осознают многого из того, что было важным для них в детстве, мало того — не желают помнить. Здесь начинает вырисовываться личная предыстория, не менее важная для психологии, чем биологическая предыстория Дарвина для биологии.

Но Дарвин мог использовать весь традиционный арсенал старой науки, а Фрейд на пороге своего открытия располагал лишь физиологическими методами, собственными мыслями и высказываниями писателей и философов, которые, казалось, знали то, что ему от-

крылось, но знали на свой лад. Прежде Фрейд исследовал природу мозговых поражений, делая срезы мозга у молодых животных и зародышей. Теперь он стал исследовать воспоминания как репрезентативные поперечные срезы эмоциональных состояний пациента.

В цепочке последовательных воспоминаний Фрейд прослеживал тенденции, которые, подобно тропинкам, вели к травматическому прошлому. Травмирующие воспоминания принимали форму психических отклонений, препятствуя взрослению. Таким образом, прежний поиск поражений мозга на ранних стадиях развития организма уступил место поиску травматических событий в забытой предыстории пациента, в его раннем детстве.

Конечно, по мысли Эриксона, психология более других наук пригодна для переноса в нее приемов мышления из других областей знания<sup>7</sup>. Природа вещей или, вернее, логический подход человека к вещам таковы, что аналогии нередко выявляют истинные соответствия. Однако история психологии свидетельствует и о том, насколько медленно и неохотно человек применяет к себе методы наблюдения, испробованные на остальной природе. Конечно, человек как наблюдатель некоторым существенным образом исключен из наблюдаемого мира. Поэтому в свете новых способов мышления человек вынужден все чаще и чаще определять себя заново. Только так человек способен мудро, а не бесплодно сохранять свое отличие от остальной природы.

До Коперника человеческое тщеславие и уровень знаний утверждали, что Земля находится в центре созданной Богом вселенной. Теперь мы знаем свое местоположение. До Дарвина человек мог похвастать особым происхождением, не таким, как у остальных животных, с которыми он делит тончайшую полоску земной коры и атмосферы. До Фрейда человек (то есть мужчины из имущих классов) был убежден, что полностью осознает все, что с ним происходит и строго

придерживается божественных ценностей. Детство считалось лишь периодом воспитания, которым занималась женщина.

Новая наука имела все основания стать неэффективной не только по причине профессиональной изоляции Фрейда, но также из-за неполадок в самом инструменте наблюдения — в голове наблюдателя. Ранние сочинения и письма Фрейда указывают на тройственный кризис: кризис терапевтической техники, кризис концептуализации клинического опыта и личный кризис.

Психоанализ как теория и практика имеет разносторонние истоки и предпосылки; философские и естественнонаучные, собственно связанные с психологией. С одной стороны, фрейдизм вобрал в себя различные теоретические открытия и интуиции. Но с другой, Фрейду удалось сделать принципиальный рывок в психологии. Его работы отличаются не только целостностью. В них — философская глубина, основательность в понимании психических процессов, попытка опереться на весь комплекс естественнонаучных знаний своего времени.

Создав свое учение, Фрейд поставил вопрос о том, как могут отнестись к его открытиям медики и философы.

Медики, по его словам, не нашли ничего хорошего в психоанализе и не захотели исполнить его требование: переоценить многое и видеть некоторые вещи в ином свете. Фрейд высказал предположение, что философы могли встретить психоанализ с одобрением: «Ведь они уже привыкли ставить во главу угла своего миропонимания абстрактные понятия (правда, злые языки говорят — не поддающиеся определению понятия), и нельзя было предполагать, чтобы они чинили препятствия расширению области психологии, какое предпринял психоанализ».

Однако тут, как отмечал Фрейд, возникло другое препятствие. Психическое, как оно понималось философами, не соответствовало психическому психоанали-

за. Подавляющее большинство философов называло психическим лишь то, что является феноменом сознания. Для них мир сознательного покрывался объемом психического. Все остальное, происходящее в трудно постигаемой «душе», философы относили к органическим предпосылкам или к параллельным процессам психического. Точнее говоря, философы полагали, что душа не имеет никакого другого содержания, кроме феноменов сознания, следовательно, и наука о душе, психология, не имеет никакого другого объекта. По этому поводу Фрейд замечает: «Точно так же думает и профан».

Что может сказать философ по поводу учения, которое подобно психоанализу утверждает, что душевное само по себе скорее бессознательно, что сознание является лишь качеством, которое может присоединиться или не присоединяется к отдельному душевному факту и которое иногда ничего не изменяет в нем, если оно не наступает? Философия, по мнению Фрейда, может утверждать, что бессознательное — это небылица. Австрийский психиатр полагает, что современный философ может дать только узкое определение душевного.

«Философ легко приобретает уверенность, — пишет Фрейд, — в этом своем суждении, так как он не знаком с материалом, изучение которого заставило аналитика поверить в существование бессознательных душевных актов. Он не принял во внимание гипноз, не занимался толкованием сновидений, — он, наоборот, считал, подобно врачу, сновидения бессмысленным продуктом пониженной во время сна душевной деятельности, — он едва ли знает о том, что есть такие вещи, как навязчивые представления и бредовые идеи, и был бы весьма смущен, если бы от него потребовали объяснить их, исходя из его психологических предпосылок»<sup>8</sup>.

Можно ли сказать, что Фрейд тенденциозно и предвзято относится к философии? Безусловно! Он требует от философа конкретной эмпирической работы (гип-

ноз, толкование сновидений), без которой, как считает Фрейд, философия бессильна что-либо утверждать. В противовес философу аналитик тоже не может сказать, что такое бессознательное. Но он может указать на ту область проявлений, наблюдение которых заставило его предположить существование бессознательного.

Разумеется, трактовка философии у Фрейда — крайне односторонняя. Он считает, что философ не знает другого вида наблюдения, кроме самонаблюдения. Разумеется, философы в поисках истины нередко обращаются к собственному внутреннему опыту. Но было бы упрощением считать, что мыслители опираются только на коллекционирование собственных состояний. Разумеется, философ не занимается постановкой конкретных экспериментов. Но это вовсе не означает, будто у философа отсутствуют методы, позволяющие ему наблюдать и оценивать внешний мир.

Психоанализ оказался в промежуточном положении между медициной и философией. Медик считал его спекулятивной системой и не мог поверить в то, что он, подобно всякой естественной науке, основан, как подчеркивает Фрейд, на терпеливой и многотрудной обработке фактов из мира восприятий. «Философ же, — продолжает Фрейд, — измеряющий его масштабом своих собственных построенных системных образований, считает, что он исходит из несуществующих предпосылок и упрекает его (психоаналитика) в том, что его самые основные понятия, находящиеся еще в стадии развития, лишены ясности и точности».

Фрейд, таким образом, пытался доказать, что философия не является наукой, что она ограничена в своих возможностях создания системных образований, что она критически относится ко многим рождающимся научным открытиям. Фрейд, безусловно, не прав в том, что философия не является наукой. Однако остальные его выводы нуждаются в критической оценке.



В XX в. нередко раздавались голоса о том, что философия отжила свой век. Нужна ли философия в эпоху информационного общества, сложнейших и эффективных технологий, блистательных достижений науки? Возможно, цивилизация такого типа предполагает совсем другой способ мышления, другую форму всеохватного миропостижения. Уже в прошлом веке наука достигла внушительных успехов. Она не только создала относительно целостную картину мира, но сумела вооружить человека знаниями, которые значительно изменили его жизнь. Не случайно Фрейд так истово увлечен наукой и отдает предпочтение не философским экспертизам, а точному знанию. Хотя — и это примечательно — медики, по его собственному признанию, обвиняют Фрейда в том, что он создал спекулятивную, умозрительную систему.

Можно ли считать философию наукой? Это трудный вопрос. Некоторые философы, например Виндельбанд<sup>9</sup>, считают философию наукой. О возрождении утраченного идеала рациональности (то есть разумности), научности в философии говорит и выдающийся немецкий философ Эдмунд Гуссерль. Ему кажется, что элементы науки в философии преобладают. Об этом, в частности, он пишет в своей работе «Кризис европейского человечества и философия».

Однако в общественном сознании нашего столетия все больше укрепляется другая идея: философия — это вполне самостоятельная, уникальная форма постижения мира. Философия сохраняет такие черты, которых нет у науки, можно, вероятно, говорить о том, что философия порою имеет признаки науки, точнее сказать — научности. Но, чтобы понять философию, надо думать о ее своеобразии, ее непохожести на науку.

Философия имеет дело с предельными, вековыми вопросами. Фрейд сам был вынужден поставить эти проблемы. Откуда взялся человек? Почему возникла

культура? Какую роль в ней выполняет религия? Наука, конечно, тоже пытается выстроить относительно целостную картину мира. Но она погружена в конкретность, решает множество частных задач. Философия в этом смысле гораздо свободнее. Она задумывается над универсальными, или, как говорят, «конечными», проблемами. Эти вопросы иногда называют «метафизическими».

Однако именно эти метафизические проблемы, которые в современной литературе часто называют гуманитарным знанием (то есть знанием о человеке, человеческом духе, человечестве), стали в нашем столетии объектом острой критики. Фрейд не прошел мимо этого представления. В начале века укрепилось новое философское направление — позитивизм. Позитивисты исходят из «позитивного», то есть данного, конкретного, фактического, устойчивого, несомненного. Вот почему метафизические вопросы сторонники этой ориентации считают теоретически несостоятельными и практически бесполезными.

Например, можно поставить какой-нибудь важный вопрос, скажем, «было ли начало и будет ли конец мира?» На уровне конкретного знания эта проблематика постоянно обсуждается, и появляется тот или иной ответ. Но наши знания множатся. Этот вопрос возникает снова и снова. С полной уверенностью и до конца на него ответить невозможно. С точки зрения позитивиста это не оправданный, праздный вопрос. Но ведь он не может быть проконтролирован, истинность его не может быть доказана на опыте. Можно только предполагать, что мир когда-то возник и, наверное, придет к концу. Но ведь, философски рассуждая, можно прийти и к другому, тоже недоказуемому суждению: мир существовал и будет существовать вечно.

Когда Фрейд обращается к философам, он неизменно берет из их наследия только то, что является конкретным фактом. Так, цитируя культурфилософа

И.Я.Бахофена, он ссылается на матриархальное право, которое, как предполагается, открыл этот философ<sup>10</sup>. Обращаясь к Г.Зиммелю, Фрейд отмечает роль травмы в неврозах войны<sup>11</sup>. О Шопенгауэре вспоминает в связи с замечанием последнего о мерзнущих дикобразах<sup>12</sup>. Позитивизм теснейшим образом связан с картиной мира и методами, которые свойственны естественным наукам. Вот почему его сторонники стали пытаться построить философию по меркам науки. Что это означало? Устранить из философии все, что не носит характера закона, проверенного факта, окончательного утверждения. Увы, в этом случае от философии мало бы что осталось. Но, может быть, это и есть путь к более строгому и полезному знанию? Нет, такой путь годится для науки, но не для философии.

Коли так, то прагматисты пришли к убеждению, что наука способна потеснить философию; позже идея верховенства точного знания как последней истины завладела учеными. Наконец и сами философы стали сомневаться в универсальности любомудрия. Прагматичному, расчетливому веку некогда рассуждать о том, что не связано со сложными, проблемными ситуациями.

Учение Фрейда вызвало сопротивление со стороны философов. Но и сам Фрейд, похоже, обнаружил ту вражду к философии, о которой пишет Н.А.Бердяев<sup>13</sup>. Религия обслуживает запросы духа. Человек обращает свой взор к Богу, когда испытывает жуткие муки одиночества, страх перед смертью, напряжение духовной жизни. Мистика чарует возможностями глубинного, обостренного богообщения. Она дарит надежду на чудо. Наука демонстрирует неоспоримые успехи познающего ума. Будучи опорой цивилизации, она не только разъясняет одухотворяющие истины, но и обустривает людей, продлевает им жизнь.

Философия же, напротив, нередко отбирает у человека последнее утешение. Она выбивает индивида из жизненной колеи, безжалостно предлагая ему жестокие истины.

Философия — это опыт предельно трезвого мышления, практика разрушения религиозных и иных, скажем социальных, иллюзий. Ей по самому своему предназначению приходится разрушать обустроенность, сталкивать человека с трагизмом жизни. Свет разума подчас выявляет многие темные стороны нашей жизни.

Что касается таинств мироздания, их загадочной мистической природы, то философия в силу своей рассудочности пытается промыслить их до самого основания. Зачем, однако, человеческий рассудок постоянно выражает себя туманным языком? Разве ему недостает других форм самовыражения? Может быть, в результате философ обретает какие-то окончательные истины? Ничуть не бывало. Если бы философ добрался до неких последних установлений, он бы бесповоротно исчерпал собственное ремесло. В том-то и парадокс, что философ размышляет над проблемами, которые не имеют конечного решения. С той же последовательностью, с какой червь прядет шелковую нить, мыслитель вытягивает из сознания все новые и новые парадоксы, заведомо зная, что они никогда не будут разгаданы. Странное, вообще говоря, занятие.

Может быть, отказаться от этой причуды? Сколько раз просвещенные умы советовали поступить именно так! Зачем туманное возвешение, когда наука разворачивает свой бесконечный потенциал? К чему отзывчивость к абстракции при наличии богословия? Какой смысл в накоплении мудрости, в которой нет ничего постижимого, бесповоротного? Философию критикуют с разных сторон и все время пытаются вытолкать из культуры. Много ли, мол, проку от этой праздности?

Однако философия обнаруживает странную живучесть. Она выстояла против атак позитивистов. Доказала свою уникальность, прочность. Человек постоянно множит метафизические вопросы. Один из них — проблема смерти. Фрейд замечает: Шопенгауэр считал, что философия и вовсе не возникла бы, если бы не было феномена смерти. Однако, когда при осмыслении метафизического вопроса рождается относительная ясность, он немедленно затемняет ее новым противоречием, еще одним измышлением. Зачем? Чтобы получить ответ? Но ведь философ на это совершенно не рассчитывает. Фрейд словно конфузится от такой близости к философии. Он пишет: «Мы нечаянно зашли в область философии Шопенгауэра, для которого ведь смерть является подлинным результатом и, таким образом, целью жизни, а сексуальный инстинкт — воплощением воли к жизни»<sup>14</sup>.

Философия совсем иной, нежели наука, весьма эксцентричный способ мышления, погружения в тайны мира. Человек философствует, потому что зачарован этой страстью. В ней он выражает самого себя. Человек делает это для собственного удовольствия, для самовыражения, ибо он рожден философом.

Философия — кладезь всяких возвещений, многие из которых вообще не имеют под собой теоретических оснований. Подчас эти откровения наивны, лукавы, безрассудны, оскорбительны для здравого смысла. Но если пресечь эту фонтанирующую мощь воображения, человек перестанет быть самим собой. Оскудеет и его разум. Сознание утратит собственный метафизический потенциал.

Попробуем теперь дать краткое определение философии. Можно сказать, что это специфическая, глубоко личностная и уникальная форма постижения мира и мировоззрения, которые пытаются ответить на коренные вопросы человеческого существования, раскрыть общие принципы жизни универсума.

Сегодня на книжный рынок выброшено множество прежде недоступных нам сочинений. Круговорот мыслей, древних и современных, способен кого угодно сбить с толку. Надо, пожалуй, подумать и о том, сколь различны жанры, в которых обнаруживается искание истины. Научная констатация — одно, философское предположение — совсем иное. Их можно сталкивать, но их следует различать.

Доказывая ту или иную версию, Фрейд пользуется сочинениями философов, психологов, культурологов, социологов. Любые высказывания идут в одном ряду — в числе возможных концепций, доказывающих или опровергающих фрейдистскую точку зрения. Однако постепенно в сознании австрийского психиатра возникает представление о том, что религиозная, философская и научная идеи имеют разную жанровую природу. Так в сочинениях Фрейда рождается определение специфики этих идей, их различия.

Но разве он этим ограничивается? Представьте, что у вас есть кое-какие сведения из физики, астрономии, химии, биологии, социологии, этики и т.д. И вот вы решили соединить это в некое единство, создать мировоззрение. Нужны какие-то общие принципы. Откуда вы их возьмете? Из физики? А почему не из химии? Не из биологии? Не из...? Что-то здесь не срабатывает. Нужно, видимо, что-то еще помимо конкретных знаний. Но кто скажет, что последние не нужны? Ведь чтобы построить дом, нужны кирпичи, но нужен и общий проект.

Фрейд задумывается над тем, какого рода знания содержат в себе религиозные и философские учения. Он ставит вопрос о том, что религиозные учения не подлежат запросам разума. Они стоят выше разума. «Их истину надо почувствовать внутренне, понимать их не надо, — пишет Фрейд. — Однако это *credo* интересно

только как добровольное признание; как решающее слово оно лишено обязательности. Разве можно обязать меня верить в любой абсурд?»<sup>15</sup>.

А если нельзя, то почему нужно верить именно в этот абсурд? Нет инстанции выше разума. Фрейд пытается сформулировать проблему: если истинность религиозных учений зависит от внутреннего переживания, доказывающего эту истинность, то что делать с множеством людей, которые такого редкостного переживания не испытывают. Вывод Фрейда таков: «Можно требовать от всех людей, чтобы они пользовались даром разума, которым они обладают, но нельзя касающееся всех обязательство строить на мотиве, существующем лишь для немногих. Если кто-либо в состоянии глубокого экстаза получил незыблемую уверенность в реальной истине религиозного учения, то что это значит для другого?»<sup>16</sup>.

По мнению Фрейда, другая попытка решить данную проблему принадлежит философии «как если бы». Она полагает, что в нашей мыслительной деятельности имеется достаточно предпосылок, безосновательность, даже абсурдность которых мы в полной мере осознаем. «Их называют фикциями, вымпелом, — пишет Фрейд, — но по разнообразным практическим мотивам мы якобы должны вести себя так, «как если бы» мы в эти фикции верили»<sup>17</sup>.

Фрейд считает, что такого рода фикции важны для религии, потому что они позволяют обеспечить сохранность человеческого общества. Что касается философии, то здесь Фрейд снова во всеоружии иронии. «Но мне думается, что требование философии «как если бы» таково, что его может поставить только философ. Человек, не находящийся в своем мышлении под влиянием философских мудрствований, никогда не сможет его принять — для него все кончено, если признана абсурдность, противоразумность. Его нельзя склонить к тому,

чтобы именно в трактовке наиболее для него важных интересов он отказался от гарантий, всегда им требуемых для своей повседневной деятельности»<sup>18</sup>.

У Фрейда есть и прогноз относительно будущего этих учений. Он полагает, что люди в скором времени будут относиться к религиозным сказкам как к небылицам, несмотря на заступничество «как если бы». Фрейд ставит здесь иную проблему: в чем состоит внутренняя сила этих учений? Какому обстоятельству обязаны они своей, не зависящей от признания их разумом, силой воздействия?

Фрейд пытается проанализировать различные мировоззренческие темы, которые складывались в истории человечества. Он называет три великих мирозерцания: анимистическое, религиозное и научное. Из них первым явилось анимистическое, может быть, самое последовательное и исчерпывающее, полностью, без остатка объясняющее сущность мира. Анимизм, в определении Фрейда, это «философская система, не только объясняющая отдельный феномен, но и дающая возможность понять весь мир как единую совокупность, исходя из этой точки зрения»<sup>19</sup>.

Можно привести примеры, которые свидетельствуют о том, что философия органично связана с наукой. Скажем, когда Николай Коперник заменил геоцентрическую модель мира гелиоцентрической, это немедленно отразилось на характере философского мышления. Гете назвал это открытие более важным, чем вся Библия. Сама философия, вобрав в себя данное понимание вещей, существенно преобразилась.

По мнению Фрейда, наличие мыслительных способностей у человека вовсе не ставит его в привилегированное положение в универсуме. Три человека нанесли тяжелые удары по этой человеческой попытке самолюбования. Коперник доказал, что Земля вовсе не центр Вселенной и не занимает того положения, кото-



рое лучше всего согласовывалось бы с трактовкой человека как богоподобного существа. Дарвин, по мнению Фрейда, показал, что душа человека вовсе не божественного происхождения, а сам он происходит от животных, над которыми стремился так высоко вознестись с помощью разума. Но еще большее оскорбление человеку нанес сам Фрейд. Ведь у австрийского психиатра речь идет о том, что человек никогда не является хозяином в собственном доме. Он подчиняется тому, что бессознательно происходит в его душевной жизни.

Теперь о самом Фрейде. Уже отмечалось, что он начал свою исследовательскую деятельность как физиолог. Потом он возглавил лабораторию, куда приходили люди, подверженные неврозам. Он их пытался исцелить как врач. Однако постепенно в сознании Фрейда возникло совершенно новое представление о нашей психике. Он обнаружил, какую огромную роль в нашем поведении играет бессознательное, то есть то, что не контролируется разумом. Так постепенно возникло новое философское направление — психоанализ.

Однако можно привести примеры, которые свидетельствуют о прямо противоположной тенденции. Философ нередко строит свою концепцию независимо от достижений науки, а порой и вопреки ей. Парадокс состоит в том, что наиболее значительные интуиции рождаются в философии не только на фундаменте реального знания, а зачастую и наперекор ему.

В XIX в. Ч.Дарвин доказал, что человек как природное существо представляет собой завершение эволюционного развития и с этой точки зрения отличается от других живых созданий исключительным совершенством. Он наделен разумом, это последнее благоприобретение эволюции. Так Дарвин уже на научном материале науки подтвердил религиозное воззрение о том, что человек есть «венец природы». Каза-

лось бы, экспертиза науки внушительна, а философу остается только подвести теоретическую базу под это грандиозное открытие.

Но в том же веке рождается новая установка. Причем именно в философии. Сначала А.Шопенгауэр, на которого часто ссылается Фрейд, а затем Фридрих Ницше задумываются над странностью человека как существа. Путем чисто философского умозрения формулируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных «тварей». Он эксцентричен и вовсе не производит впечатления «венца творения». Напротив, если сделать, условно говоря, допущение, что человек — продукт природы, то ничего, кроме «халтуры природы», не получается: человек «не вписывается» в гармонию природы, он — катастрофичен.

И вот тогда вопреки научным фактам философы жизни выдвигают идею о том, что человек есть «еще не установившееся животное» (Ф.Ницше). Он не только не замыкает некую природную цепь, а попросту выпадает из ее звеньев. Все, что до этого оценивалось как приобретение человека, с новой точки зрения выглядело процессом его вырождения. Эти идеи радикально преобразили философскую антропологию. Трудно вообразить, насколько мы были бы беднее в нашем столетии, если бы веком раньше не родилось это абстрактное умозаключение. Отметим, что Фрейд заставил философов изменить отношение к разуму как к условному приобретению человека.

Еще один пример с тем же Дарвиным. Он представил впечатляющие доказательства в пользу единой эволюционной картины мира. Показав преемственность видов, он соединил воедино косную, живую и одухотворенную материю. Грандиозное научное открытие, которое на многие десятилетия определило научную картину мира. Что и говорить, в пользу этой концепции горы фактов, помогающих увидеть линейное, однонаправленное движение эволюции.

Однако в том же веке в философии родилось принципиально иное представление. Да, эволюция неукоснительна и слепа. Но она вовсе не однообразна, не автоматична. Возможно, ее направляет некая одухотворяющая сила или на определенном этапе ее саморазвертывания такой импульс рождается в ней. Ряд русских философов прошлого века, их называют теперь «русские космисты», выдвинули философскую идею, направленную против Дарвина. Они утверждали, что прежде, чем началась эволюция, в природе или в высших сферах уже существовал некий предуготовленный план развития. Природа не слепа, все в ней происходит по заранее известному плану. Не случайно живая материя перешла в стадию мыслящую. Человек непременно должен был возникнуть на определенной стадии природного процесса. Когда же он наконец появился, естественно, он сам стал направлять ход эволюции.

На чем основана эта идея? На научном открытии? Отнюдь нет. На изучении каких-то закономерностей природного развития? Вряд ли. Скорее всего это именно философская идея, то есть некое свободное творчество. Можно сказать, своеобразное приключение идеи. Но данная мысль не отброшена. В XX в. многие ученые и философы отнеслись к ней с огромным уважением. Появились мировоззренческие версии данной установки. Более того, ученые заявили, что развитие современной физики, ее самые новейшие приобретения подтверждают совсем не Дарвина. В своей догадке русские космисты, можно полагать, оказались ближе к истине. Кстати, именно психологи исходят сегодня из версии «русских космистов».

Разумеется, это не следует понимать в том смысле, что философия — это безответственное творчество. Можно выдумывать любые концепции, потом не исключено, что они окажутся верными. Нет, само собой понятно, что, прежде всего, философы исходят из весьма

значительной историко-философской традиции. Многие взгляды уже получили в философии серьезную интеллектуальную разработку. Кроме того, философ не просто провозглашает ту или иную идею. Он ее обосновывает исходя из потенциала разума. Для обоснования конкретного взгляда используются различные мыслительные ресурсы, которые и обеспечивают серьезность и строгость высказанной идеи.

Но в то же время философское прозрение самодостаточно, то есть не знает никаких ограничений. В качестве такового оно может вытекать из научного факта, подтверждать его. Но вполне может и разойтись с научной констатацией и тем более с житейским представлением. Многие философы, например, настойчиво говорят о преобразении человеческой природы. И эта идея не угасает.

Стало быть, философия связана не только с наукой, но и с мистикой, религией. Но все эти научные дисциплины не подменяют друг друга. Философия — самостоятельная наука, и оценивать ее философские идеи следует по философскому канону. Религиозные, философские, мистические, научные идеи разны по жанру. Их следует оценивать по тем требованиям, которые им органично присущи. Мистика — это знание, добытое в мистическом опыте. Религиозное утверждение — результат веры, откровения. Наука через эмпирическую практику пытается вырвать знание законов природы опытным путем. Философия — авантюра мысли, итог напряженного размышления, попыток синтеза всех способностей человека. Все эти соображения позволяют понять, почему З.Фрейд, начав свою деятельность в рамках строгого знания, постепенно перешел к философским сюжетам.

Предложив и опробовав свою методику в области душевной жизни отдельного человека, Фрейд задался целью применить эти воззрения для анализа психологии

народов. Это был серьезный шаг в сторону философии. Фрейд считал, что в душевной жизни народов должны быть открыты не только подобные же процессы и связи, какие были выявлены при помощи психоанализа у индивида. Фрейд поставил задачу осуществить «смелую попытку» осветить при помощи психоанализа то, что осталось темным или сомнительным в психологии народов<sup>20</sup>.

Весьма характерно, что Фрейд при этом считает, что психоанализ в состоянии вернуть то, что было позаимствовано им в самом начале своего развития у других областей знаний. Свою философскую деятельность Фрейд начинает с определения анимизма. «Анимизмом в узком смысле слова, — пишет он, — называется учение о представлениях о душе, в широком смысле — о духовных существах вообще»<sup>21</sup>.

Напомним, что, по словам Фрейда, человечество создало три философских системы: анимистическую, религиозную и научную. Анимистическое мирозерцание человечества представляет собой психологическую теорию. Фрейд исходит в определенной мере из философии Шопенгауэра, который считал, что проблема смерти стоит на дороге всякой философии.

К анализу типов сознания Фрейд подходит как психоаналитик. Феномен «всемогущества мыслей» он выводит из невротизма. В анимистической стадии, по Фрейду, человек сам себе приписывает «всемогущество мыслей». В религиозной он уступил его богам, но не окончательно отказался от него, потому что сохранил за собой возможность управлять богами по своему желанию разнообразными средствами. В научном мирозерцании нет больше места идее могущества человека, он сознался в своей слабости и в самоотречении подчинился смерти, как и другим естественным надобностям.

«Анимистическая стадия, — пишет Фрейд, — в таком случае соответствует нарциссизму, религиозная фаза — ступени любви к объекту, характеризующей

привязанностью к родителям, а научная фаза оставляет полную параллель тому состоянию зрелости индивида, когда он отказался от принципа наслаждения и ищет свой объект во внешнем мире, приспособляясь к реальности». К числу философских сюжетов можно отнести фрейдовское представление о происхождении религии. Он исследовал эту проблему в таких работах, как «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907), «Тотем и табу» (1913), «Будущность одной иллюзии» (1927), «Неудовлетворенность культурой» (1930), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1938).

В той же мере, как и типы мировоззренческих систем, Фрейд выводит религии из психоаналитического истолкования природы и особенностей функционирования психики. Религия в этой трактовке не что иное, как психология людей, проецированная во внешний мир. Как могли возникнуть воззрения, связанные со сверхъестественным? Это случилось благодаря вытеснению бессознательных влечений человека. Религия никогда не возникла бы у древних народов, если бы люди не испытывали тоску по отцу или человек не переживал бы чувство страха, беспомощности и не пытался бы обрести опору, защиту.

Фрейд сравнивал навязчивые действия невротиков с религиозными переживаниями, которые сопровождали обряды, и пришел к выводу, что тут напрашивается конкретная аналогия. Религиозные чувства и невротические реакции похожи своим однообразием, повторяемостью. Эти импульсы выражаются в ритуалах. Кроме того, они обнаруживаются в бессознательной жизни людей. Все это подвело Фрейда к радикальной мысли: навязчивый невроз — это и есть тень религии. Частный невроз характеризует религиозность одного человека. Массовый же невротизм приводит к феномену религии.

Изучая детскую сексуальность, Фрейд обнаружил дополнительные аргументы в пользу своей философской концепции. Получалось, что между Эдиповым комплексом (сексуальным влечением ребенка к родителю противоположного пола) и верой в Бога есть несомненная близость. Бог — это идеализированный отец. В этом случае религия — общечеловеческий невроз, который связан с Эдиповым комплексом.

В рамках общекультурной концепции Фрейд пришел к выводу, что религиозные представления — это иллюзии, возникшие в результате неосуществившихся желаний людей. Психоаналитик не видел в религии сколько-нибудь развернутых продуктов мышления. Фрейд отказывал также религиям в том, что они отражают в своем содержании какой-то реальный опыт. Испытывая чувство беспомощности в природе, человек пытается восполнить свою неполноценность и преодолеть в сфере грезы свое бессилие.

Религия, стало быть, по Фрейду, родилась на заре человеческой истории. Она отразила беспомощность людей на том этапе социального развития. Почему же религия продолжает существовать теперь? Эти религиозные чувства продолжают сохранять для людей свою психологическую ценность. Фрейд оценивал религии как иллюзии и настаивал на том, чтобы устранить их из человеческого обихода.

Такой взгляд был в значительной степени связан с процессом секуляризации, который развертывался в европейском мире. В XIX в. едва ли не все философы, кроме, может быть, Шеллинга и русских философов, были убеждены в том, что в XX веке религия изживет себя и будет вытеснена более зрелыми формами миропостижения. В этом ряду находит себя и фрейдовская концепция.

Однако Фрейд рассуждает не только о происхождении религии. Он анализирует и ее социальные функции. Фрейд полагает, что религия оказалась чрезвычайно

нужной людям. Она выполнила интегративную миссию. Ей удавалось обуздывать антисоциальные настроения людей. Фрейд отказывал религии и в нравственности, ибо, по его мнению, в религии можно отыскать этическое и поэтическое содержание и даже нравственное безразличие.

Как же поступить с религией? Может быть, ее следует преодолеть насильственными методами? От этой идеи Фрейд безоговорочно отказывается. Если считать, что религия — это невроз, надо лечить человечество. Психоаналитик способен заменить массовые невротические реакции нормальными чувствами, предполагающими разумную деятельность человека.

Начав свою теоретическую и практическую деятельность в русле просветительского идеала науки, Фрейд, безусловно, не удержался в рамках избранной позиции. Он мог бы, как и многие другие психологи на рубеже веков, заниматься терапией и разрабатывать общие вопросы психологии. Однако Фрейд без колебаний попытался применить свой метод к изучению не только психики одного человека. Он вознамерился по-новому объяснить феномены, например религию, которые традиционно находились в компетенции философа.

Хотя Фрейд и следовал первоначальному замыслу — применить психоаналитический метод к рассмотрению психологии народов, он вышел за пределы этого первоначального намерения. Столь универсальный и стойкий феномен как религия требовал более основательной метафизической экспертизы, чем мог это сделать метод психоаналитика. Однако Фрейд как ученый считал необходимым до конца использовать возможности нового учения, и от критического отношения к философии Фрейд постепенно переходил к бессознательному пониманию важности и уникальности этого способа миропостижения.



Без преувеличения можно сказать, что австрийский психолог и психиатр Зигмунд Фрейд является одним из тех ученых, кто во многом повлиял на все дальнейшее развитие современной психологии.

Ни одно психологическое направление не приобрело столь широкую известность за пределами этой науки, как фрейдизм. Это объясняется влиянием его идей на искусство, литературу, медицину, антропологию и другие области науки, связанные с человеком.

Впервые Фрейд заговорил о психоанализе в 1896 году, а через год он начал проводить систематические самонаблюдения, которые фиксировал в дневниках до конца жизни. В 1900 году появилась его книга «Толкование сновидений», в которой он впервые опубликовал важнейшие положения своей концепции, дополненные в следующей книге «Психопатология обыденной жизни». Постепенно его идеи приобретали признание. В 1910 году его приглашают читать лекции в Америке, где его теория приобретает особую популярность. Его работы переводятся на многие языки. Вокруг Фрейда постепенно складывается кружок почитателей и последователей, в который входят К.Юнг, А.Адлер, Ш.Ференчи, О.Ранк, К.Абрахам. После организации психоаналитического общества в Вене его филиалы открываются во всем мире, психоаналитическое движение ширится. В то же время Фрейд становится все более догматичным в своих взглядах, не терпит ни малейших отклонений от своей концепции, пресекая все попытки самостоятельной разработки и анализа некоторых положений психотерапии или структуры личности, предпринимаемые его учениками. Это приводит к разрыву с Фрейдом самых талантливых его последователей — Адлера, Юнга, Ранка.

По мере роста известности Фрейда росло и количество критических работ, направленных против него. В 1933 году нацисты сожгли книги Фрейда в Берлине. После захвата гитлеровцами Австрии положение Фрейда

становится опасным. Зарубежные психоаналитические общества собирают значительную сумму денег и фактически выкупают Фрейда. Он уезжает в Англию. Фрейд умер в 1939 году, оставив после себя созданный им мир, уже полностью открытый для толкований и критики.

О том, что мыслью Фрейда правила общая логика преобразования научного знания о психике, говорит сопоставление пути, следуя которому он пришел к концепции бессознательной психики, с путями творчества других натуралистов. Отвергая альтернативу — либо физиология, либо психология сознания, они открывали особые психодетерминанты, не идентичные ни нейродетерминантам, ни лишенным реального причинного значения феноменам сознания, понятого как замкнутое бестелесное «поле» субъекта. В этом общем прогрессе научного познания психики важная роль, наряду с Гельмгольцем, Дарвином, Сеченовым, принадлежит Фрейду.

Во введении в научный оборот различных гипотез, моделей и понятий, охватывающих огромную неизведанную область неосознаваемой психической жизни, и состоит заслуга Фрейда. В своих исследованиях Фрейд разработал ряд понятий, запечатлевших реальное своеобразие психики и потому прочно вошедших в арсенал современного научного знания о ней. К ним относятся, в частности, понятия о защитных механизмах, фрустрации, идентификации, вытеснении, фиксации, регрессии, свободных ассоциациях, силе Я и др.<sup>22</sup>.

Десятилетиями погруженный в анализ причин заболеваний своих пациентов, страдавших от неврозов, Фрейд искал пути излечения в воздействии не на организм (хотя при неврозах наблюдаются органические симптомы), а на личность. Из его работ следовало, что, игнорируя мотивационно-личностное начало в человеке, имеющее свою историю и сложный строй, невозможно выяснить, что же нарушено в организации по-

ведения, а не зная этого, невозможно вернуть его к норме. Многое подсказала клиническая практика. Изучение роли сексуальных переживаний и детских психических травм в формировании характера дало толчок развитию новых направлений исследований, в частности сексологии.

Фрейд выдвинул на передний план жизненные вопросы, которые никогда не переставали волновать людей, — о сложности внутреннего мира человека, об испытываемых им душевных конфликтах, о последствиях неудовлетворенных влечений, о противоречиях между «желаемым» и «должным». Жизненность и практическая важность этих вопросов выгодно контрастировали с абстрактностью и сухостью академической, «университетской» психологии. Это и обусловило тот огромный резонанс, который получило учение Фрейда как в самой психологии, так и далеко за ее пределами.

Вместе с тем на интерпретацию выдвинутых им проблем, моделей и понятий неизгладимую печать наложила социально-идеологическая атмосфера, в которой он творил.

Клинико-психологический анализ тех важных фактов, механизмов и детерминант, которые обнажила работа Фрейда в качестве врача-психотерапевта, отразился в теоретических схемах, согласно которым поведением людей правят иррациональные психические силы; интеллект — аппарат маскировки этих сил, а не средство активного отражения реальности; индивид и социальная среда находятся между собой в состоянии извечной и тайной войны.

Опыты с гипнозом (в частности, изучение так называемого постгипнотического внушения) показали, что чувства и стремления могут направлять поведение субъекта, даже когда они не осознаются им. Так, если внушить пациенту, чтобы он по пробуждении от гипнотического сна раскрыл зонтик, то он выполнит эту

команду. Однако адекватно объяснить мотив своих действий он не сможет и попытается придумать фиктивную версию. Подобного рода феномены подготавливали представление Фрейда о том, что сознание маскирует непостижимые для индивида мотивы его поступков. В дальнейшем от гипноза как метода психотерапии Фрейд отказался. Обычно это объясняют тем, что он в отличие от Брейера не мог столь же удачно пользоваться этим методом. Возможно, однако, что имелись и другие основания: при гипнозе внушаются команды, исходящие от врача, а это может оказать блокирующее воздействие на спонтанные, свободные от чьего бы то ни было внешнего давления тенденции личности.

Вместо гипноза Фрейд стал широко применять методику «свободных ассоциаций». К ней он пришел в ходе психотерапевтических сеансов. Первоначально во время этих сеансов он быстро задавал вопросы пациентам, время от времени перебивая их ответы своими замечаниями. Однажды он столкнулся с пациенткой, которая протестовала против того, чтобы ей мешали беспрепятственно излить поток своих мыслей. После этого случая Фрейд изменил тактику и перестал вмешиваться в спонтанный рассказ больного. Он начал требовать, чтобы пациенты, находясь в расслабленном состоянии (лежа на кушетке), не ставя перед собой никаких интеллектуальных задач, непринужденно высказывали любые мысли, приходящие им в голову, какими бы странными они им ни казались.

Очевидно, что за измененной тактикой психотерапии стояли определенные взгляды на детерминацию речевых ассоциаций. Предполагалось, что их течение не случайно и не хаотично, а определенным образом детерминировано. В самом по себе мнении о строго причинном характере ассоциаций ничего оригинального не было. С момента своего возникновения ассоциативная теория являлась не чем иным, как распространением принципа причинности на область психических явлений.

Фрейд использовал «свободные ассоциации» для того, чтобы проследить ход мысли своих пациентов, скрытый не только от врача, но и от них самих. В их содержании Фрейд искал ключ к бессознательному. Он пытался выяснить, чему соответствуют ассоциации не в мире внешних объектов, а во внутреннем мире субъекта. Любые связи мыслей, взятые не отрешенно от личности, а как частица ее подлинной жизни, имеют двойную отнесенность: и к предметной реальности, существующей на собственных основаниях, и к реальности психической, воспроизводящей (отражающей) первую и наделенной собственными признаками. Фрейд стремился найти в ассоциациях смысловое содержание, но не предметное, а личностное. Очевидно, что эта задача была не из легких, поскольку внутреннее строение личности не менее сложно, чем строение мира, в котором она живет.

У Фрейда ассоциации выступали не как проекция объективной связи вещей, а как симптомы мотивационных установок личности. Особое внимание он обратил на замешательство, которое (неожиданно для самих себя) порой испытывали его пациенты при свободном, неконтролируемом ассоциировании слов. В этом замешательстве он искал намек на события, некогда нанесшие человеку душевную рану. Предполагалось, что особый механизм блокирует травмирующее представление, не допускает его в сознание. События прошлого не всплывают в памяти не из-за слабости ассоциаций, а из-за нежелания вспоминать. В пунктах, где испытуемый начинал запинаться, Фрейд искал нити, ведущие к вытесненным влечениям, на которые бдительное сознание наложило табу.

Занявшись анализом собственной психики, Фрейд не мог использовать ни гипноз, ни свободные ассоциации. Он выбрал другие психические феномены — сновидения, в которых увидел «царскую дорогу к бессознательному».

В качестве силы, движущей душевной жизнью, Фрейд выдвинул могучее сексуальное начало — либидо. Мысль о том, что странности в поведении могут иметь сексуальные основания, возникла у неврологов до Фрейда. Об этом он услышал, будучи в Париже, от Шарко. Но признать роль полового влечения в неврозе еще не значило отказаться от физиологического объяснения. Фрейд вслед за Брейером считал поначалу, что все дело в нарушении баланса нервной энергии.

Однако в психотерапевтической практике всплыло обстоятельство, которое толкнуло Фрейда к решительному пересмотру своих взглядов. Это был случай с одной пациенткой, вошедшей в историю психоанализа под именем Анны О. Она страдала от истерических симптомов, выраженных в расстройстве зрения, речи, движений. Причина усматривалась в том, что ей приходилось сдерживать себя, чтобы не проявить в своем поведении чувства вины (из-за беспомощности) перед тяжело больным отцом.

Брейер полагал, что эти симптомы являются эффектом самовнушения, и, поскольку девушка в состоянии гипноза могла «излить душу», ее рассказ трактовался как катарсис — освобождение от подавленных, мучительных чувств, их «отреагирование». Но тут произошло событие, которое спутало карты Брейера и Фрейда. Девушка стала выражать к доктору Брейеру сексуально окрашенное чувство любви. Брейера это привело в смятение, и он отказался от дальнейшей терапии. Фрейд же, продолжая изучать поведение Анны О., пришел к выводу, что пациент перенес на лечащего врача чувства любви, страха и другие, которые он испытывал к родителям. Фрейд выразил это явление в понятии, ставшем одним из главных в психоанализе, — в понятии «трансфера».

Генезис фрейдизма вновь сталкивает нас с тем «диалогом» основных ориентаций психологической мысли на природное, с одной стороны, и социальное — с

другой, который неизменно служил открытию специфической детерминации психических процессов в качестве отличных как от физиологических, так и от социальных<sup>23</sup>.

Поведение страдающих истерией указывало, что в заболевании «замешаны» особые межличностные отношения, которые представляют собой иной порядок явлений, чем нарушение баланса энергии в организме. Введенное Фрейдом понятие о трансфере и было еще одним когнитивным «гибридом», синтезировавшим в новый продукт прежнюю версию о нервной энергии и прежнее представление о роли связей индивида с другими людьми в его психической жизни.

Сами по себе эти связи имеют объективные, независимые от сознания субъекта основания. Независимой от психики мыслилась и нейродинамика, представление о которой использовалось врачами как объяснительный принцип. Исторический же смысл шага, совершенного Фрейдом, заключался в том, что знание, отнесенное к разным полюсам — организму и социальным связям (и организм, и социальные связи мыслились в непсихологических терминах), вошло в синтез, породивший знание о собственно психологических детерминантах поведения человека. Это знание выступило в превращенных формах, но за ним скрывалась психическая реальность.

Взгляды Фрейда можно разделить на три области: метод лечения функциональных психических заболеваний, теория личности и теория общества. При этом стержнем всей системы являются его взгляды на развитие и структуру личности.

Фрейд считал, что психика состоит из трех слоев — сознательного, предсознательного и бессознательного, — в которых и располагаются основные структуры личности. Содержание бессознательного, по мнению Фрейда, недоступно осознанию практически ни при каких

условиях. Содержание предсознательного слоя может быть осознано человеком, хотя это и требует от него значительных усилий<sup>24</sup>.

В бессознательном слое располагается одна из структур личности — Ид, которая фактически является энергетической основой личности. В Ид содержатся врожденные бессознательные инстинкты, которые стремятся к своему удовлетворению, к разрядке и таким образом детерминируют деятельность субъекта. Существуют два основных врожденных бессознательных инстинкта — инстинкт жизни и инстинкт смерти, которые находятся в антагонистических отношениях, создавая основу для фундаментального, биологического внутреннего конфликта. Неосознанность этого конфликта связана не только с тем, что борьба между инстинктами, как правило, происходит в бессознательном слое, но и с тем, что поведение человека вызывается одновременным действием обеих этих сил.

С точки зрения Фрейда, инстинкты являются каналами, по которым проходит энергия, формирующая нашу деятельность. Либи́до, о котором так много писали и сам Фрейд и его ученики, и является той специфической энергией, которая связана с инстинктом жизни. Энергии, связанной с инстинктом смерти и агрессии, Фрейд не дал собственного имени, но постоянно говорил о ее существовании. Он также считал, что содержание бессознательного постоянно расширяется, так как те стремления и желания, которые человек не смог по тем или иным причинам реализовать в своей деятельности, вытесняются им в бессознательное.

Вторая структура личности — Эго, по мнению Фрейда, располагается как в сознательном слое, так и в предсознании. Таким образом, мы всегда можем осознать свое Я, хотя это может быть для нас и нелегким делом. Если содержание Ид расширяется, то содержание Эго, наоборот, сужается, так как ребенок рождается, по вы-



ражению Фрейда, с «океаническим чувством Я», включая в себя весь окружающий мир. Со временем он начинает осознать границу между собой и окружающим миром, локализовать Я до своего тела, сужая таким образом объем Эго.

Третья структура личности — Супер-Эго — не врожденная; она формируется в процессе жизни. Механизмом ее формирования является идентификация с близким взрослым своего пола, черты и качества которого и становятся содержанием Супер-Эго. В процессе идентификации у детей формируется также Эдипов комплекс (у мальчиков) или комплекс Электры (у девочек), то есть комплекс амбивалентных чувств, которые испытывает ребенок к объекту идентификации.

Фрейд подчеркивал, что между этими тремя структурами личности существует неустойчивое равновесие, так как не только их содержание, но и направления их развития противоположны друг другу. Инстинкты, содержащиеся в Ид, стремятся к удовлетворению, диктуя человеку такие желания, которые практически невыполнимы ни в одном обществе. Супер-Эго, в содержание которого входят совесть, самонаблюдение и идеалы, предупреждает человека о невозможности осуществления этих желаний и стоит на страже соблюдения норм, принятых в обществе. Таким образом, Эго становится ареной борьбы противоречивых тенденций, которые диктуются Ид и Супер-Эго. Такое состояние внутреннего конфликта, в котором постоянно находится человек, делает его потенциальным невротиком. Поэтому Фрейд подчеркивал, что не существует четкой грани между нормой и патологией. Возможность поддерживать свое психическое здоровье зависит от механизмов психологической защиты, которые помогают человеку если не предотвратить, то хотя бы смягчить конфликт между Ид и Супер-Эго.

Фрейд выделял несколько защитных механизмов, главными из которых являются вытеснение, регрессия, рационализация, проекция и сублимация<sup>25</sup>.

Вытеснение является самым неэффективным механизмом, так как при этом энергия, протекающая по инстинктивным каналам, не реализуется в деятельности, но остается в человеке, вызывая рост напряженности. Желание вытесняется в бессознательное, человек о нем совершенно забывает, но оставшееся напряжение, проникая сквозь бессознательное, дает о себе знать в виде символов, наполняющих наши сновидения, в виде ошибок, описок, оговорок. Символ, по мнению Фрейда, является не непосредственным отражением вытесненного желания, а его трансформацией. Поэтому он придавал такое значение «психопатологии обыденной жизни», т. е. толкованию таких явлений, как ошибки и описки, сновидения человека, его ассоциации. Отношение Фрейда к символике было одной из причин его расхождения с Юнгом, который считал, что существует непосредственная и тесная связь между символом и стремлением человека, и возражал против толкований, придуманных Фрейдом.

Регрессия и рационализация являются более успешными видами защиты, так как они дают возможность хотя бы частичной разрядки энергии, содержащейся в желаниях человека. При этом регрессия представляет собой более примитивный способ выхода из конфликтной ситуации. Человек может начать кусать ногти, портить вещи, жевать резинку или табак, верить в злых или добрых духов, стремиться к рискованным ситуациям и т.д., причем многие из этих регрессий настолько общеприняты, что даже не воспринимаются таковыми. Рационализация связана со стремлением Супер-Эго хоть как-то проконтролировать создавшуюся ситуацию, придав ей «добропорядочный» вид. Поэтому человек, не

осознавая реальные мотивы своего поведения, прикрывает их и объясняет придуманными, но морально приемлемыми мотивами.

При проекции человек приписывает другим те желания и чувства, которые испытывает сам. В том случае, когда субъект, которому было приписано какое-либо чувство, своим поведением подтверждает сделанную проекцию, этот защитный механизм действует достаточно успешно.

Наиболее эффективным является механизм, который Фрейд назвал сублимацией. Он помогает направить энергию, связанную с сексуальными или агрессивными стремлениями, в другое русло, реализовать ее, в частности, в художественной и научной деятельности. В принципе Фрейд и считал культуру продуктом сублимации и с этой точки зрения рассматривал произведения искусства, научные открытия. Наиболее успешным этот путь является потому, что на нем происходит полная реализация накопленной энергии, катарсис, или очищение, человека.

Либидозная энергия, которая связана с инстинктом жизни, является также основой развития личности, характера. Фрейд говорил о том, что в процессе жизни человек проходит несколько этапов, отличающихся друг от друга способом фиксации либидо, способом удовлетворения инстинкта жизни. При этом важно, каким именно способом происходит фиксация и нуждается ли человек при этом в посторонних объектах. Исходя из этого Фрейд выделял три больших этапа<sup>26</sup>.

Первый этап — либидо-объект — характерен тем, что ребенок нуждается в постороннем объекте для реализации своего либидо. Этот этап длится до одного года и носит название оральной стадии, так как удовлетворение происходит при раздражении полости рта. Фиксация на этой стадии происходит в том случае, когда

ребенок в этот период не смог реализовать свои либидозные желания. Для этого типа личности характерна определенная зависимость, инфантильность.

Второй этап, который длится до начала полового созревания, называется либидо-субъект и характеризуется тем, что для удовлетворения своих инстинктов ребенку не требуется никакой внешней объект. Иногда Фрейд называл эту стадию нарциссизмом, считая, что для людей, у которых произошла фиксация на этой стадии, характерна ориентация на себя, стремление использовать окружающих для удовлетворения собственных нужд и желаний, эмоциональная отгороженность. Этап состоит из нескольких стадий. Первая, которая длится примерно до трех лет, — анальная, при которой ребенок не только учится навыкам туалета, но у него начинается формироваться и чувство собственности. Фиксация на этой стадии формирует анальный характер, который характеризуется упрямством, часто жесткостью, аккуратностью и бережливостью. С трех лет ребенок переходит на следующую, фаллическую стадию, на которой дети начинают осознавать свои сексуальные отличия, интересоваться своими гениталиями. Эту стадию Фрейд считал критической для девочек, которые впервые начинают осознавать свою неполноценность в связи с отсутствием у них пениса. Это открытие, считал он, может привести к позднейшей невротизации или агрессивности, которая вообще характерна для людей, фиксированных на этой стадии. В этот период нарастает напряженность в отношениях с родителями, прежде всего с родителем своего пола, которого ребенок боится и к которому ревнует родителя противоположного пола. Эта напряженность ослабевает к шести годам, когда наступает латентный период в развитии сексуального инстинкта. В этот период, который длится до начала полового созревания, дети обращают большое внимание на учение, спорт, игры.

В подростковом возрасте дети переходят на третий этап, который также называется либидо-объект, так как для удовлетворения сексуального инстинкта человеку опять необходим партнер. Эта стадия также называется генитальной, так как для разрядки либидозной энергии человек ищет способы половой жизни, характерные для его пола и его типа личности.

Либидозную энергию Фрейд считал основой развития не только индивида, но и человеческого общества. Он писал, что вождь племени является своего рода отцом рода, к которому мужчины испытывают Эдипов комплекс, стремясь занять его место. Однако с убийством вождя в племя приходят вражда, кровь и междоусобица, и такой негативный опыт приводит к созданию первых законов, табу, которые начинают регулировать социальное поведение человека. Позднее последователи Фрейда создали систему этнопсихологических концепций, которая объясняла особенности психики различных народов способами прохождения основных этапов в развитии либидо.

Важнейшее место в теории Фрейда занимал его метод — психоанализ, для объяснения работы которого и были, собственно, созданы остальные части его теории. В своей психотерапии Фрейд исходил из того, что врач занимает в глазах пациента место родителя, доминирующее положение которого пациент признает безусловно. При этом устанавливается канал, по которому происходит беспрепятственный обмен энергией между терапевтом и пациентом, то есть появляется трансфер. Благодаря этому терапевт не только проникает в бессознательное своего пациента, но и внушает ему определенные положения, прежде всего свое понимание, свой анализ причин его невротического состояния. Этот анализ происходит на основе символической интерпретации ассоциаций, снов и ошибок пациента, т.е. следов его вытесненного влечения. Врач не просто делит

ся с пациентом своими наблюдениями, но внушает ему свое толкование, которое пациент некритично принимает. Это внушение, по мнению Фрейда, и обеспечивает катарсис: принимая позицию врача, пациент как бы осознает свое бессознательное и освобождается от него. Поскольку основа такого выздоровления связана с внушением, эта терапия была названа директивной в отличие от той, которая основана на равноправных отношениях пациента и врача.

В своих произведениях З.Фрейд выступает не только как врач-психиатр, но и как культуролог и антрополог. В книге «Тотем и табу» он приводит детальный анализ запретов и обычаев, т.е. запрещенного и разрешенного в культурах племен, проживавших и в Южной Америке, и в Азии, и в Африке<sup>27</sup>. Фрейд приходит к выводу, что большинство запретов: на внутривидовые отношения и инцест, запрет на убийство вожака племени, запреты на употребления некоторой пищи (например, священных животных), а также на ношение определенной одежды (к примеру, в дни траура) и т.д. — схожи у многих племен. Задаваясь вопросом о том, что и почему ограничивает человека в проявлении его врожденных биологических инстинктов, Фрейд обращается к истокам культуры, к возникновению религиозных верований. Обнаруженные закономерности влияния внешней среды на мышление, поведение, деятельность человека позволили Фрейду и его последователям дать свою трактовку таким важнейшим вопросам, как генезис и предназначение культуры, соотношение природных и культурных начал в структуре личности, истоки нравственности и т.д.

Понятие «культура» содержит целый комплекс значений, так и не обретших законченного бесспорного определения. Очевидно лишь, что механизм культуры есть путь отвлечения от природы. Культурологи отличают культуру от природы, видя в ней свидетельство

человеческих усилий и результат целенаправленного труда. Изучая жизнь племен патриархального уровня развития, еще сохранившихся в Азии, Австралии, Африке и Америке, Фрейд сделал поразительное открытие. Оказалось, что во всех этих племенах каким-то непостижимым образом действует система нравственных запретов, регламентирующих все важнейшие стороны жизни. Особую роль играли такие своеобразные тотемические символы, на которые прежде всего распространялись запреты их уничтожения или осквернения.

Исследование, основанное на обширнейшем эмпирическом материале, не носит этнографического характера. Фрейд в своей книге «Тотем и табу», описывая обычаи и традиции племен, стремился понять, как биологическое стадо превратилось в простейший общественный организм, где действуют нравственные ограничения, то есть табу.

Загадочное слово «табу», которое сохранилось не только в нашем научном языке, но и в нашем обиходе, полинезийского происхождения. Оно означает религиозно-мистический запрет, нарушение которого влечет за собой смерть или болезнь, посылаемые богами, сверхъестественными силами, духами. Табуированию подвергались материальные предметы, табу налагалось на употребление какой-то вещи, на произнесение слова, на действия, на животных и людей.

Первобытные люди относили к табу все, что связано со смертью и кровью, трупы и любую кровь (при рождении ребенка, менструации), табуировались воины после битвы, убийцы. Табу обеспечивали соблюдение брачных норм, иногда табуировались те, кто преступал брачные коды, а также чужаки, вожди, священники. Специальные обряды, лишённые биологического смысла для человека как природного существа, превращались постепенно в ритуальные действия, в символы-прообразы, оберегающие от опасности, помогающие

победить врага или обеспечивающие удачу на охоте. Постепенно часть табу была оформлена в виде норм обычного права, другая, более многочисленная, вошла в религии в виде рудиментов (остатков) запрета, нарушение которого соотносилось с понятиями греха и божественного воздаяния.

Проникая в сущность табу, в природу их происхождения и широкого распространения, Фрейд разработал собственную версию происхождения культуры. Он вступил в полемику с марксистской версией антропогенеза. Известно, что наиболее последовательно деятельностный подход к культуре разработан в трудах К.Маркса и Ф.Энгельса. Отличие человека от животных усматривается этими исследователями в труде. Предполагалось, что генезис социального и культурного непосредственно связан со становлением человеческого труда, который и превращает человеческую жизнедеятельность в общественную.

Концепция К.Маркса и Ф.Энгельса вызвала прямые критические замечания Фрейда<sup>28</sup>. Он не мог согласиться с ее принципами. Как все-таки бессознательный и чисто реактивный механизм биологической ориентации мог превратиться в свободный акт произвольного и идеального представления и целеполагания? Как стадные животные могли превратиться в социальный (простейший — «тотемический») организм, предполагавший нравственные принципы объединения?

Фрейд полагал, что можно говорить об эволюции сознания, не обязательно связывая себя с теорией Дарвина. Рассудок создает не только орудия труда. Он одухотворяет судьбу, ценность, намерение. Дарвин пытался отстранить эти сомнительные и неясные понятия от науки. Ортодоксальная биология изображала эволюцию исключительно как дело случайного ненаправленного отбора.



Возражая против подобной точки зрения, Фрейд отмечал, что человек обладает свойством, которого нет в животном мире. Но это качество не прирожденно человеку, не соприсродно ему. Оно возникает случайно, но не бессмысленно, потому что в самой природе человека заложены возможность такого благоприобретения. Речь идет о совести как даре, выделившем человека из царства животных.

Основатель психоанализа пытался раскрыть культурогенез через механизм вытеснения в подсознание мыслей, чувств, поведения людей, не одобряемых сообществом или ведущих к его гибели. Для удержания их от «выхода наружу» требовалась энергия. Эта сублимированная энергия, по мнению Фрейда, и создает цивилизацию. Он отмечал, что возможность обнажить первоначальные импульсы творческой энергии человека позволит подойти к выяснению феномена культуры в целом.

В книге «Тотем и табу» Фрейд пытался разгадать первоначальный смысл тотемизма. Тотемизм (от слова «ототеман») на языке североамериканских индейцев оджибве означает «род его», одна из ранних форм религии, выражающая веру в сверхъестественное родство между человеческими группами (родами) и животным и растительным миром (реже — явлениями природы и неодушевленными предметами). Под тотемом подразумевалось животное или растение, которое оценивалось как фактический предок, от которого магическим образом зависели жизнь и благополучие рода в целом и каждого человека в отдельности. Вместилищем духов тотемных предков были чуринги, хранившиеся в святых местах.

Тотемизм включал в себя комплекс верований и возможность постоянного «непорочного» воплощения (инкарнации) тотема в новорожденных членах рода, то есть в живых потомках. Тотемы могли быть покровите-

лями людей, защищая их, обеспечивая пищей. Уничтожение тотема грозило гибелью двойника. Рудименты тотемизма обнаруживаются во всех религиях мира, включая иудаизм, христианство, буддизм, индуизм, ислам, вместе с тем Фрейд показал, что для истолкования культуры огромное значение имеет система запретов, компенсирующих утрату животных инстинктов. По его мнению, каждый, кто подходит к проблеме табу со стороны психоанализа, то есть исследования бессознательной части индивидуальной душевной жизни, после недолгого размышления обнаружит, что есть вещи, которые он ни при каких обстоятельствах не может допустить. Это наблюдение Фрейда резонно.

Табу жестко регулирует все стороны жизни и господствует над ними. Британский философ Карл Поппер замечает: «Табу не оставляет никаких лазеек. При такой форме жизни практически не существовало проблем и не было ничего даже отдаленно сходного с моральными проблемами. Я не хочу сказать, что от члена племени никогда не требовались большие героизм и стойкость, чтобы действовать в соответствии с табу. Я имею в виду, что он редко попадал в положение, вынуждавшее его сомневаться, каким образом действовать. Правильный путь всегда определен заранее, хотя, следуя по нему, и приходится преодолевать трудности. Он определен табу, магическими племенными институтами, которые никогда не становятся объектами критических рассмотрений»<sup>29</sup>.

Табу живучи. Наш собственный образ жизни перегружен табу — пищевыми табу, табу вежливости и многими другими. Однако, по мнению Поппера, между нашим и племенным обществами есть существенные различия. В нашем образе жизни между законами государства, с одной стороны, и табу, которые мы обычно соблюдаем, — с другой, существует постоянно расширяющаяся область личных решений с их проблемами и

ответственностью. Личные решения могут привести к отмене табу и даже политических законов, которые более уже не представляют табу для всего сообщества. Возможность рациональной рефлексии по поводу встающих перед человеком проблем — вот что составляет коренное отличие двух типов общества.

Исходя из того, что часть запретов сама по себе понятна, другая же, напротив, кажется бессмысленной, Фрейд рассматривал табу как результат двойственности чувств. Он выводил феномен совести из первобытного греха, совершенного праотцами, — убийства первобытного «отца». Фрейд употребляет выражение «первобытная орда», с которой он связывает первоначальную структуру человеческого общества. Фрейд исходил из гипотезы Дарвина о первичном социальном состоянии человека. Дарвин считал, что сначала люди жили большими группами. Вершителем судеб в орде был сильный, ревнивый отец. Он владел всеми женщинами и с помощью силы доказывал свое право на этих женщин перед своими сыновьями.

В дарвиновской первобытной орде речь шла о том, что свирепый отец прогонял из стада тех сыновей, которые уже подросли. Так он избавлялся от конкурентов. Тем не менее между праотцом и его отпрысками во всю разыгрывалось сексуальное соперничество. Более властный и сильный отец подавлял половые влечения детей и неизменно одерживал победу над ними.

Сексуальное соперничество детей с отцом привело к тому, что однажды они решили избавиться от него. Совместными усилиями они убили праотца. Однако этот проступок не прошел для них бесследно. Страшное преступление пробудило раскаяние. Дети поклялись никогда больше не совершать таких деяний. Так произошло, по Фрейду, рождение человека из животного.

Первой формой замены праотца стало животное — тотем. Братья стали поклоняться ему. Так родилась первая социальная организация. Затем праотца заменил Бог,

в образе которого праотец снова обрел человеческий облик. Как только появилось отцовское божество, не знавшее отца общество превратилось в патриархальное. Вновь воскресла первобытная орда, где отец вновь обрел свое могущество.

В концепции Фрейда есть попытка найти предпосылки появления сознания как части психики. «Совесьть — это, по сути дела, удвоение реальности. Я восстанавливаю в своей памяти эпизод, который вызывает во мне смятение чувств. Работает мое воображение»<sup>30</sup>. Но ведь философ давно подчеркивал, что сознание рождается не из потребности людей что-то сказать друг другу, как подчеркивал Ф.Энгельс, а из мучительного процесса воскрешения той навязчивой картины, которая пробудила совесть. Раскаяние, стало быть, породило и феномен культуры как средства преодоления навязчивых вожделений.

Но как могло проявить себя чувство, которое прежде не было свойственно человеку? На этот вопрос Фрейд отвечает: «Я должен утверждать, как бы парадоксально это ни звучало, что чувство вины существовало до проступка... Людей этих с полным правом можно было бы назвать преступниками вследствие сознания вины»<sup>31</sup>. По убеждению Фрейда, темное одурение изначальной вины имело своим источником комплекс Эдипа. Еще раз напомним, что так называется в психоанализе универсальное бессознательное эротическое влечение к родителю противоположного пола.

Врожденное бессознательное влечение вызвало грех, который оказался поворотным пунктом в происхождении человека, перводвигателем человеческой истории. Фрейд подчеркивал, что «совесьть, теперь являющаяся наследственной душевной силой, приобретена человечеством в связи с комплексом Эдипа». Совершив коллективное преступление, пралюди соорганизовались в

род, то есть научились жить социальной жизнью, что и действовало превращению стадного животного в человека и рождению культуры.

Пожалуй, стремление Фрейда преодолеть эволюционно-орудийную концепцию происхождения культуры заслуживает внимания. Он пытался подойти к проблеме через истолкование психической деятельности человека как существа, не обладающего поначалу феноменом совести. Эволюция, таким образом, выглядит как процесс, в ходе которого выявляется нечто радикально иное, хотя и заложенное в поступательном движении материи.

Фрейд считал, что ему удалось найти источник социальной организации, моральных норм и, наконец, религии в акте отцеубийства. Он понимал под человеческой культурой все то, чем человеческая жизнь возвышается над животными условиями и чем она отличается от жизни животных. Культура, по его мнению, демонстрирует две стороны. С одной стороны, она охватывает все приобретенные людьми знания и умения, дающие людям возможность овладеть силами природы и получить от них материальные блага для удовлетворения своих потребностей. С другой — в нее входят все те установления, которые необходимы для упорядочения взаимоотношений в обществе, особенно для распределения достижимых материальных благ.

В следующей главе будут подробнее описаны стадии развития сексуальности индивида, а также структура его психики, будет раскрыт образ человека в представлении Фрейда.

Ни одно течение в истории психологии не вызывало таких взаимоисключающих суждений и оценок, как фрейдизм. Идеи психоанализа, по свидетельству многих писателей (Д.Олдриджа, С.Цвейга), настолько проникли в «кровь» западной культуры, что многим ее пред-

ставителям значительно легче мыслить ими, чем игнорировать их. Вместе с тем во многих странах психоанализ подвергается резкой критике.

С другой стороны, хотя не все аспекты теории Фрейда получили научное признание, а многие его положения на сегодняшний день кажутся принадлежащими скорее истории, чем современной психологической науке, невозможно не признать, что его идеи оказали положительное влияние на развитие мировой культуры — не только психологии, но и искусства, медицины, социологии. Фрейд открыл целый мир, который лежит за пределами нашего сознания, и в этом его огромная заслуга перед человечеством.

## РАЗДЕЛ II

### Философское постижение человека у Фромма

Фрейд во многом сохранил верность просветительской модели человека, как она сложилась в XVIII веке, но, с другой стороны, и поколебал представление о человеке, существовавшее в то время. Философские искания просветителей сводились к постижению человеческой природы. Под ней понимали совокупность стойких неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа и присущих человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки — значит понять человеческую природу.

Просветительскую модель человека можно описать с помощью трех основных положений. Во-первых, просветители создали культ разума как основного достижения человека. Человек обладает необыкновенным даром. Он может вызвать в собственном воображении давно ушедшие миры. Он способен с предельным погружением войти в сферу собственных мыслей и критически воспринять их. Человек может рассуждать, познавать, оценивать. Выстраивать логически стройную последовательность умозаключений. Разум — огромная сила, которая помогает человеку принимать решения. Осмысливать социальные процессы<sup>32</sup>.

Традиции классического Просвещения отводили огромную роль способностям личности проявлять несомненную критическую настроенность, готовность отличать истинное знание от ложного. Просветительс-

кая реакция на религиозное мировоззрение заключалась именно в подчеркивании и даже абсолютизации разума, в преувеличенной оценке рационально-критических возможностей сознания как такового в борьбе против традиционных догм и идолов.

Первоначальные либерально-просветительские представления о неисчерпаемых возможностях разума были связаны с идеалом независимой и критической личности. Эпоха Просвещения породила культ «автономного человека», способного трезво и глубоко оценивать явления, идеи, нравственные поступки и их следствия. Рационализм и критицизм объявлялись универсальной характеристикой человека.

Пафос разума, знания и основанного на них прогресса выразился в идеологии Просвещения наиболее полно и отчетливо. Вневременная, внеисторически понятая, всегда тождественная себе разумность в противоположность «заблуждениям», «страстям», «таинствам» рассматривалась просветителями и как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс осмыслялся ими как результат распространения истинных идей, которые постепенно устраняют загадки и чудеса мира, пропитывая его светом разумности.

Понимание социального смысла идеологии строилось на противопоставлении «истинных» идей неорганизованной эмпирии повседневного опыта. Разумеется, мыслитель Просвещения отдавал себе отчет в том, что масса, к которой он обращается со своим учением, не обладает развитым интеллектом, знанием, целостностью мировоззрения. Но не это представлялось в ту пору существенным для мыслителя. Вслед за Бэконом многие философы полагали, что разум вполне можно очистить от предрассудков.

Функционирование общественного сознания понималось мыслителями Просвещения как такой процесс, в ходе которого философ обязан донести до людей от-



крывшиеся ему истины. Им казалось, что исключенность из системы материального производства служит творцам культурных ценностей достаточной гарантией, позволяющей преодолеть эгоистические интересы, прагматические расчеты, эмоциональные пристрастия и другие поводы сокрытия истины. Раннебуржуазные мыслители видели свое призвание и общественную миссию в том, чтобы донести до масс полное, не искаженное ничем знание<sup>33</sup>.

В соответствии с этой установкой масса мыслилась как вполне благодарный объект просвещения. Разумеется, многие сограждане подвержены предрассудкам, заражены корыстью, погрязли в суетности, в повседневности. Но эти изъяны «практического сознания» идеологи Просвещения объясняли тем, что люди вынуждены добывать себе хлеб насущный, и их зависимое положение мешает им самостоятельно проникать в сокровищницу знаний. Все это, однако, не препятствует методически планомерному и развернутому прояснению обыденных представлений, ибо человек по природе своей разумен, открыт для просвещения.

Второе положение просветительской модели человека: человек вменяем и социально ответствен. Если у него есть разум, то он вполне способен обдумать любую сложную ситуацию и поступить в соответствии с собственным критическим сознанием. Нет такой преграды, которая не позволила бы независимой личности уйти от суда совести, от подверженности предрассудкам. Критическое сознание — залог человеческой ответственности<sup>34</sup>.

Третье положение просветительской модели гласит: человек во многом подвержен животным страстям, инстинктам. В его поведении проступают следы природного мира. Здесь обнаруживаются агрессивные и жестокие поступки. Однако чем дальше развивается исто-

рия, тем в большей степени «окультуривается» и облагораживается человек. Однако Фрейд считает, что инстинкты не «окультуриваются»<sup>35</sup>.

Хотелось бы отметить, что при всей своей приверженности к идеям Просвещения, З.Фрейд находился под сильным влиянием взглядов, рожденных философией жизни, как она предстала в творчестве А.Шопенгауэра, Ф.Ницше и других мыслителей. Уже в романтической традиции воображение ценилось больше, чем разум. Сначала А.Шопенгауэр, а затем Ф.Ницше задумываются над странностью человека как живого существа<sup>36</sup>. Путем чисто философского умозрения формируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных «тварей». Он эксцентричен и вовсе не производит впечатления «венца творения». Вопреки научным фактам философы выдвигают идею о том, что человек есть «еще не установившееся животное» (Ф.Ницше). Он не только не замыкает некую природную цепь, а попросту выпадает из ее звеньев. Все, что до этого оценивалось как приобретение человека, с новой точки зрения выглядит процессом его вырождения. Эти идеи радикально преобразили философскую антропологию.

Фрейд следуя за философами жизни, склоняется к мысли, что культура стала бременем для природного человека. Иначе говоря, он следует за Ницше, который предлагал вернуться к дионисийскому (природному) человеку, преодолев в себе аполлоническое начало. Рассуждая о либидо, Фрейд видит в любви и, особенно в ее поэтических формах, восстание против инстинкта и берется лечить любовь как невротическое переживание. Для Фрейда, как и для Ницше, важно возвращение к природному человеку.

Философская антропология XIX в. показала, что человек является не столько венцом творения, сколько «дезертиром природы, ее вольноотпущенником». О каждом живом существе на нашей планете можно в принципе сказать: оно сложилось окончательно.

Итак, антропологический персонаж З.Фрейда — это человек, вытолкнутый из природы, переживающий постоянный конфликт сознания и подсознания, рационального и иррационального. Романтики XIX в. исходили из культа бессознательного как глубинного источника творчества. Их усилиями в общественном мнении укрепилась мысль о том, что сознание не является единственной формой духовной жизни. Однако до конца столетия не было ясного представления о том, как рождается бессознательное, какова его структура, что связывает его с сознанием. На рубеже веков З.Фрейд разработал психологическую концепцию, «направленную на изучение скрытых связей и основ человеческой душевной жизни»<sup>37</sup>.

Фрейд нанес сокрушительный удар по главным установкам просветительского сознания, но при этом он остался верен просветительской традиции в трактовке разума. Просветители оценивали разум как главенствующее свойство человека, величайший дар. Фрейд в целом остался на этой позиции. В своей деятельности он беспредельно доверял разуму как способности аналитического постижения реальности. Характерно, что, критически оценивая наследие Фрейда, Фромм тем не менее подчеркивает верность австрийского аналитика принципу истины. «Ничто не способно выразить этот принцип точнее, чем слова Евангелия «и истина сделает вас свободными». Идея о том, что истина спасает и лечит, является древним прозрением; о ней знали и учили великие Наставники Жизни. Конечно, не все доходили до радикализма и прямоты Будды. Но мысль о спасительности истины является тем не менее общей для иудаизма и христианства, для Сократа, Спинозы, Гегеля и Маркса»<sup>38</sup>.

Фрейд задался вопросом определения закономерностей в поведении и мышлении человека. Его попытка представить психику как сложившуюся структуру

помогла прежде всего организовать наши представления о внутреннем мире человека. Она показала сложность человеческой субъективности. Раскрыв во внутренней жизни человека действие разных инстанций, Фрейд первым указал на многослойность психики. Он утверждал, что наша психика не сводится к сознанию.

Однако бессознательное снова стремится ворваться в сознание. В глубинах психики складываются конфликты, которые становятся причиной и содержанием морали, искусства, религии. Эти истоки поступков людей часто скрыты от непосредственного сознания. Бессознательное, стало быть, оказывает воздействие на большинство психических действий человека, а также и на исторические события и общественные явления.

Бессознательное, по Фрейду, не только противостоит сознанию, но оно также обволакивает его. В глубинах его теснятся разного рода порывы, импульсы. Они стремятся вырваться на поверхность. Когда мы совершаем тот или иной поступок, нам кажется, что будто он подтвержден сознанием. Ведь мы мыслящие люди. Однако на самом деле, это подтверждает Фрейд, те или иные резоны, конкретные мысли вырастают из сферы бессознательного. «Моя воля реализует себя, а разум угодливо обслуживает ее, подыскивая мыслительные оправдания», — говорит ученый.

Открытие Фрейда радикально изменило образ человека. Со времен Просвещения человек рассматривался как рассудочное, разумное создание. Теперь выяснилось, что в человеке много неразумия, иррациональных страстей, бессознательных комплексов. Просветительскому идеалу человека был нанесен страшный удар. Теперь исследователи обратили внимание на тот факт, что к сознанию надо относиться с большой осторожностью. Ведь оно может просто-напросто поставить себя на службу неразумию. Вся мыслительная деятельность человека способна мобилизоваться, чтобы доказать пра-

вомерность индивидуальных или коллективных побуждений человека. Сознание по-своему оправдывает, облагораживает эти побуждения.

Вместе с тем человек предстал у Фрейда созданием гораздо более сложным, чем у просветителей. Фрейд открыл, что человек как духовная целостность представляет собой структуру, составленную из сил, — писал Фромм, — в значительной степени противоречивых и заряженных энергией<sup>39</sup>. В данном случае мы также имеем дело с научной проблемой специфики, интенсивности и направленности действия этих сил, решение которых позволит понять прошлое и предсказать будущее.

Здесь мы вновь возвращаемся к проблеме человеческой природы. Общеизвестно, что всем людям свойственны одни и те же основные антропологические и физиологические черты, и каждый врач понимает, что любого человека, вне зависимости от расы и цвета кожи, он мог лечить теми же методами, какие он применяет к человеку своей расы. Но имеет ли человек столь же общую психическую организацию? Есть ли у всех людей вообще одна и та же человеческая природа? Существует ли такой феномен вообще?

Фромм, рассматривая концепцию человека у Фрейда, отмечает, что эти вопросы нельзя считать академическими. Если бы люди различались в своей психической и духовной основе, как бы мы могли говорить о человечестве в более широком смысле, нежели на физиологическом и анатомическом? По мнению Фромма, все концепции человечности и гуманизма основываются на идее человеческой природы, которая присуща всем людям. Это — исходное положение как буддизма, так и иудейско-христианской традиции. Буддизм разрабатывал представление о человеке в экзистенциальных и антропологических понятиях. Буддисты утверждали, что одни и те же психические законы распространяются на

всех людей, поскольку «человеческая ситуация» одинакова для всех. Все мы, учили буддисты, живем под влиянием иллюзии отдельности и нерушимости нашего «Я», мы пытаемся найти ответ на вопрос о человеческом существовании, алчно цепляясь за вещи, в том числе и за такую специфическую вещь, как «Я». При этом, говорили буддисты, мы все страдаем, поскольку такой ответ на запрос жизни ошибочен. Избавиться же от страдания можно только, преодолев иллюзию отдельности, алчность, и пробиться к тем фундаментальным истинам, которые управляют нашим существованием.

Стремясь понять и изучить человека во всей полноте и многообразии подходов, Фрейд прослеживает динамику развития человека, выделяет отдельные этапы его развития. Он утверждает, что характер и основные свойства личности закладываются еще в детстве.

По Фрейду, фундамент жизни взрослого человека закладывается на протяжении первых пяти лет. Затем развитие, по сути дела, состоит в повторении, раскрытии и формировании того, что было заложено в тот период, в более широком контексте отношений. Удовлетворение детских потребностей происходит в контакте с близкими. Не все желания ребенка могут быть удовлетворены, поскольку при известных обстоятельствах это противоречило бы укладу жизни и требованиям ближних. Поэтому часть желаний от раза к разу остается неудовлетворенной. С другой стороны, подчас закон желания часто по той или иной причине оказывается неудовлетворенным. Причем степень неудовлетворенности возрастает. Однако нередко встречается и другая крайность, когда потребности удовлетворяются чрезмерно.

Воспитание, подчеркивает Фрейд, подобно Одиссею, проплывающему между Сциллой и Харибдой. Поэтому факторами, которые в той или иной степени могут нарушить раннее детское развитие, оказываются

порой как строгость, так и баловство. По Фрейду, неизжитые импульсы или неудовлетворенные потребности никуда не исчезают, они вытесняются.

Таким образом, они сохраняют свою энергию, и эта энергия поступает в бессознательную систему и ею усваивается. Избалованный ребенок рано или поздно попадает в более широкий круг людей. Вследствие своей избалованности он испытывает сильную, а порой и травматическую фрустрацию, которая в конце концов снова приведет к вытеснению.

Отрицательная сторона потакающего поведения становится особенно очевидной, если допустить, что личности самого воспитателя каким-то образом был нанесен ущерб и потому потакание ребенку выступает как компенсация его собственных проблем. Это значит, что за потворство в одной области, например оральной, ребенок расплачивается тяжелым поражением в других областях, а именно в области самоутверждения и способности добиваться успеха.

Это вытеснение в раннем развитии ребенка приводит к фиксации на соответствующей стадии, зависящей также от вида ущерба. Фиксация означает, что человек, потребности которого на этой стадии были ущемлены, стремится получить удовлетворение в дальнейшем, даже если развитие ушло далеко вперед, и сама жизнь диктует совсем другие потребности и формы удовлетворения.

Когда потребности ребенка отвергаются, он отвечает на это определенными бессознательно задаваемыми формами поведения, которые могут закрепиться и превратиться в черты характера. Имевшие в детском возрасте фиксации становятся теперь образцом, по которому совершается вытеснение у взрослого человека. Взрослый защищается от импульсов точно так же, как это делал ребенком, но, кроме того, использует образцы реакций — защитные механизмы, возникшие в результате вытеснения импульсов.

Порой случается, что осознающему себя «Я» не удается заметить беспрестанно повторяющиеся эпизоды неадекватного поведения, а изменить его не удается даже ценой величайших волевых усилий. В аналитической терапии в процессе осознания скорее проявляется доселе неосознанное, чем осознанное и прочувствованное переживание, то бессознательное, которое связано с преобразованием всего человека. Человек, отыскавший доступ к своим вытесненным потребностям и импульсам, способен отныне бороться с ними. Теперь он, помимо бессознательной защиты, может найти для этого другой путь — либо действительно отказаться от их удовлетворения, либо удовлетворить их иным способом, либо непосредственно их изжить.

В работах Фрейда, написанных с 1914 («Введение в нарциссизм») по 1923 год («Я и Оно»), заметен решительный поворот в отношении многих представлений и понятий. В начальный период на переднем плане стояли проявления бессознательно вытесненного или отвергнутого. Именно их исследование прежде всего и привело к возникновению психоанализа. Следующий этап работы Фрейда характерен его обращением к «Я», происхождение, развитие и функционирование которого отныне стало предметом его интересов.

Существующие до сих пор понятия бессознательного, предсознательного, сознательного и связанный с ними взгляд на бессознательное как обособленную систему в значительной мере были изменены. Они были обусловлены новыми результатами, из которых следовало, что область, донныне считавшаяся областью сознательного, может также включать часть бессознательного.

Теперь стало ясно, что бессознательное не совпадает с вытесненным. Остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. Прежнее понятие бессознательного изме-



нилось. Его значение, с одной стороны, сузилось. Термин бессознательного теряет значение как в смысле сферы, имеющей четкие границы, так и в смысле «только» вытесненного.

С другой стороны, значение термина расширяется. Бессознательное рассматривается отныне как качество, свойство. Все психические функции могут быть бессознательными. Что побудило Фрейда внести столь серьезные коррективы в прежнее понятие бессознательного? Вначале упор в бессознательном делался на вытесненном. «Запретные утехы» в бессознательном совпадали с традиционным представлением о животной сфере человеческого естества, служащей «обиталищем низменных инстинктов». В ходе психоаналитической терапии выяснилось, что важную роль в душевной жизни играют функции самонаблюдения и самонаказания, которые работают бессознательно и могут быть столь же бессознательно действенными, как и вытесненные.

Бессознательную самоанализирующую функцию части человеческого Я Фрейд связывает с феноменом совести. Совесть ни в коем случае нельзя отнести к бессознательной, инстинктивной стороне человеческой природы. Поэтому Фрейд обозначил эту критическую инстанцию как Сверх-Я. Здоровый Я — идеал дает веру в себя, способность вдохновляться высокими целями и примером других людей. Если же Сверх-Я имеет патологическую структуру, то в нем могут возобладать бессознательные карательные тенденции, последствия которых могут быть самыми разными, вплоть до самоубийства, — например, чувство одиночества, заброшенности, мания преследования, мания самоуничтожения, неверие в собственные силы и ощущение своей полной ненужности.

Итак, бессознательное рассматривается Фрейдом как продукт индивидуального развития. Однако результаты наблюдений Фрейда вскоре навели его на мысль,

что не все содержание бессознательного может быть унаследовано в процессе развития. Во многих сферах, прежде всего в сфере Эдипова комплекса, ум у маленького ребенка присутствует как «своего рода трудноопределимое знание», которое личность не может почерпнуть из своего опыта.

Часть бессознательных фантазий рассматривается Фрейдом не только как инфантильные желания — фантазии. Сюда относятся представления и образы архаического наследия. Фрейд приводит три основные темы, играющие большую роль в жизни его больных и повторяющиеся у них с редкостным постоянством: «наблюдение за половой жизнью родителей, соращение взрослым и угроза кастрации». В рассказах на эти темы трудно установить, что было в действительности, а что является плодом фантазии пациента.

Зачем же нужны такие фантазии и откуда берется для них материал? Почему у совершенно разных людей присутствуют совершенно одинаковые фантазии с одинаковым содержанием? Фрейд пытается обратиться к коллективной истории человечества. Если вытесненные содержания и принципы действия бессознательного объяснять исходя из эпизодов жизни конкретного человека, из биографии индивида, то все, что не умещается в эту отдельную историю жизни, относится к коллективной истории человека.

Однако относительно истории человечества эмпирические наблюдения исключены. Основываясь на феноменах табу и тотемизма у первобытных людей, в своей книге «Тотем и табу» (1912–1913) Фрейд выдвигает гипотезы, повторенные затем в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1937–1939), о происхождении совести, чувства вины, этики и религии. Данные весьма актуальных для той эпохи этнографических исследований побудили Фрейда изложить теории о связи табу, навязчиво-невротических запретов и совести.

Фрейд приходит к выводу, что наличие у всех народов бессознательного чувства вины говорит о том, что в древние, доисторические времена было совершено убийство родоначальника и воспоминание об этом убийстве по-прежнему живо в памяти человечества. Психоаналитическое толкование коллективного аспекта бессознательного по образцу учения Дарвина о происхождении видов уже к моменту своего оформления противоречило только данным этнографов, которые с особым единодушием отвергали взгляд на тотемизм, почерпнутый Фрейдом у Уильяма Смита, но и выводам учения о наследственности. Уже давно были известны факты, исключавшие возможность наследования благоприобретенных свойств. К сожалению, Фрейд как естествоиспытатель обнаружил полное равнодушие к этим фактам. Он продолжал утверждать, что в ходе биологического развития ничто не теряется.

Развивая понятие архаического наследия, Фрейд вплотную приблизился к концепции коллективного бессознательного. Но ничто не могло сбить его с натуралистической позиции. Он утверждал, что понятие «коллективного бессознательного» вряд ли уместно. Ведь содержание бессознательного коллективно, и человечество владеет им сообща.

Фрейд также неоднократно указывал на общую для всех людей способность к созданию символов. Эта способность, как и связанный с нею дар речи, заложена в бессознательном человека. Легенды, сказки, мифы и многие символы Фрейд рассматривал как порождение бессознательного. Однако натуралистический взгляд на человека привел к тому, что он считал это архаическое наследие чем-то вроде инстинктов у животных.

Фрейд, как и просветители, был убежден в том, что человеческая природа складывалась постепенно. Человек на ранних этапах развития был так непохож на современного человека. «Знания о доисторическом чело-

веке, — писал Фрейд в работе «Тотем и табу», — мы получаем благодаря предметам и утвари, оставшимся после него, благодаря сохранившимся сведениям о его искусстве, религии и мировоззрении, которые дошли до нас непосредственно или же традиционным путем в сказаниях, мифах и сказках, и по сохранившимся рудиментам в наших собственных обычаях и нравах. Кроме того, в известном смысле он является нашим современником. Еще живут люди, которые, как полагают, очень близки первобытным народам, гораздо ближе нас...»<sup>40</sup>.

Изучая душевную жизнь этих народов, диких и полудиких, мы можем, считал Фрейд, обнаружить в ней хорошо сохранившуюся «предварительную ступень нашего собственного развития». В процессе становления культуры, как считал Фрейд, у человека складывались различные теоретические представления, которые на самом деле отражали его психическое развитие.

Фрейд определяет культуру как «сумму достижений и установлений, отличающих нашу жизнь от жизни наших предков из животного мира и служащих двум целям: защите человека от природы и урегулированию отношений между людьми». Но как характерные черты культуры проявляют себя в человеческих коллективах? Фрейд, прежде всего, пытается соединить собственную концепцию происхождения культуры с представлениями об орудийно-эволюционном характере этого процесса. «Заглядывая достаточно далеко в прошлое, — пишет он, — можно сказать, что первыми действиями культуры были применение орудий, укрощение огня, постройка жилища». Человек, по Фрейду, появляется на свет как беззащитный младенец. Однако благодаря культуре он может усовершенствовать свои органы или расширить рамки их возможностей.

С давних времен человек создал себе идеальное представление о всемогуществе и всезнании, которые он воплощал в образе своих богов. Боги, следователь-

но, были идеалами культуры. Теперь же, как выражается Фрейд, человек значительно приблизился к достижению этих идеалов и сам стал почти богом («чем-то вроде бога на протезах»). Будущие времена принесут еще больший прогресс и увеличат «богоподобие человека».

Однако счастлив ли человек? Фрейд отвечает отрицательно. Он пытается осмыслить причины недостаточности культуры для человека. «Никакая другая черта культуры не позволяет нам, однако, охарактеризовать ее лучше чем уважение к высшим нормам психической деятельности, к интеллектуальным, научным и художественным достижениям и забота о них, чем ведущая роль, которую он отводит значению идей в жизни человека».

Культурологи и философы отмечают огромное значение культуры. Мысль Фрейда движется совершенно в противоположном направлении. Среди идейных комплексов он отмечает религии, философские системы и этические программы, которые формируют человеческие идеалы. Далее Фрейд приступает к психологическому исследованию их генезиса. Общий ход мысли австрийского психиатра нам уже известен. И теперь у Фрейда просматривается попытка дать целостное изложение собственному пониманию культуры.

Фрейд подходит к проблеме сугубо антропологически, то есть через истолкование человека. По его мнению, два мотива определяют человеческое поведение — польза и получение наслаждения. Да еще Фрейд ставит вопрос о том, каким способом регулируются отношения людей между собой, как строятся социальные отношения. «Быть может, следовало бы начать с утверждения, что автор культуры появляется с первой же попытки установить эти социальные взаимоотношения».

Фрейд считает, что совместная человеческая жизнь становится возможной только тогда, когда образуется некое большинство. Каждый жертвует своим инстинк-

том во имя этой солидарности. Индивидуальная свобода не есть, следовательно, достижение культуры. Культурное развитие представляется Фрейдом как процесс изменений, которые происходят в сфере наших инстинктивных предрасположений. Удовлетворение их и есть психоэкономическая задача нашей жизни.

Таким образом, Фрейд утверждает, что культура в большой степени определяет поведение человека, воздействуя на психику, причём как на сознательную, так и на бессознательную ее часть.

В произведениях Фрейда встает вопрос о странности человеческой природы. Ведь в человеке, как оказалось, есть и разум и неразумие. В каком они соотношении? Иначе говоря, чего больше у человека — рационального или иррационального? Ответ таков — человек по самому своему естеству есть существо иррациональное. Но он имеет способность размышлять. И в этом эксцентричность человека как живого создания.

Но если человек неразумен, то он и невменяем. Нельзя судить человека как вмняемое создание. Можно ли говорить о сознательном выборе со стороны индивида, если поведение человека запрограммировано впечатлениями детства, вытесненными влечениями, подавленными вождлениями? Оказывается, любой поступок, самый сокровенный или совершенно стихийный, можно предсказать, объяснить заранее, доказать его неотвратимость. Но что тогда остается от человеческой вмняемости?

Кроме того, человек может быть «ориентирован» вовсе не изнутри, а со стороны других людей. Многие мыслители считают, что предельная свобода индивида находит свое отражение в акте самоубийства. Этот поступок требует внутренней концентрации сил, отчаянной решимости, готовности к последнему шагу. Религиозно настроенный французский философ Г.Марсель полагает, что в наши дни средства психологического

нажима на личность столь изощренны, тонки, неуловимы и вместе с тем так действенны, что и этот акт вовсе не воплощает теперь свободной воли индивида.

Фрейд показал, что путь избавления от болезненных душевных состояний заключается в проникновении человека в собственные глубины психики, только так можно ощутить гармонию бытия.

И все же каков человек Фрейда? Что он из себя представляет? Итак, человек в психоанализе — это субъект, сознание и бессознательное которого все время находятся в конфликте. Отсюда возникают и неврозы, психозы, навязчивые идеи и прочие неадекватные психологические состояния. Где же выход? Фрейд отвечает, что выход в осознании собственных проблем через призму глубоких детских переживаний, воспоминаний и психических травм. Ведь психику взрослого человека составляют детские обиды, ревность, иногда месть, хотя это редко осознается.

Фрейд пишет: «Мои многочисленные наблюдения показывают, что детская душевная жизнь тех людей, которые впоследствии стали психоневротиками, протекала под знаком доминанции их родителей: любовь к одному из них и ненависть к другому неизменно присутствуют как часть психического материала, образованного в то время, чрезвычайно важного для симптоматики и последующего невроза. Я не думаю, что психоневротики резко отличаются в этом от других людей. Гораздо вернее — и это подтверждается периодическими наблюдениями над нормальными детьми, — что их любовь или враждебность по отношению к своим родителям является лишь гиперболизацией тех процессов, которые более или менее интенсивно и отчетливо протекают в голове большинства детей. В подтверждении этой истины древность оставила нам чрезвычайно убедительный миф, глубокое и всеобъемлющее

значение которого становится понятным лишь благодаря открытию вышеуказанных особенностей детской психологии»<sup>41</sup>.

Фрейд подразумевает миф о царе Эдипе и одноименную трагедию Софокла. Эдип, сын фиванского царя Лая и Иокасты, был увезен и подкинут вскоре после своего появления на свет, так как еще до его рождения оракул возвестил отцу, что его сын станет его убийцей. Эдипа спасают, и он воспитывается при дворе другого царя, пока сам, сомневаясь в своем происхождении, не отправляется к оракулу и не получает от него совет покинуть родину, поскольку ему суждено стать убийцей собственного отца и супругом матери. По дороге он встречает отца Лая и убивает его во время внезапно вспыхнувшей ссоры. Затем Эдип прибывает в Фивы, разрешает загадку преграждающего ему путь сфинкса и в благодарность за это получает фиванский престол и руку Иокасты. Долгое время он правит в покое и мире и в браке со своей женой-матерью становится отцом двух дочерей и двух сыновей, как вдруг разражается чума, заставляющая фиванцев вновь обратиться к оракулу с вопросом. Именно с этого момента и начинается трагедия Софокла. Гонец приносит ответ оракула, что чума прекратится тогда, когда из города будет изгнан убийца Лая. Потрясенный своим невольным преступлением, Эдип ослепляет себя и покидает родину. Предсказание оракула сбылось<sup>42</sup>.

На основе этого трагического мифа Фрейд строит свою концепцию зависимости поведения человека от внутренних мотивов и причин, идущих из детских переживаний и желаний.

Фрейд говорит о том, что судьба Эдипа нас потрясает потому, что она могла бы стать нашей судьбой. «Всем нам, вероятно, суждено направить наше первое сексуальное чувство на мать и первую ненависть и агрессию на отца; наши сновидения убеждают нас в этом.



История царя Эдипа, убившего своего отца Лая и женившегося на своей матери Иокасте, представляет собой лишь осуществление желания нашего детства. Но мы более счастливые, чем он. Мы сумели отщепить наше сексуальное чувство от матери и забыть нашу ревность к отцу. Человек, осуществивший такое первобытное детское желание, заставляет нас содрогнуться, мы отстраняемся от него со всей силой процесса вытеснения, которому это желание подверглось в нашей психике. Освещая преступление Эдипа, поэт приводит нас к познанию нашей собственной души, в которой все еще существуют — хотя и в подавленном состоянии (иногда во сне) эти импульсы»<sup>43</sup>.

Сновидение о половой связи с матерью наблюдается — как и тогда, так и теперь — у многих людей, сообщающих о нем с возмущением и удивлением. «Безусловно, — считает Фрейд, — оно является ключом к трагедии и тесно связано со сновидением о смерти отца. Миф об Эдипе представляет собой реакцию фантазии на эти типические сновидения, и подобно тому, как оба сновидения переживаются взрослыми с чувством отвращения, так и сам миф должен вызывать своим содержанием ужас и самобичевание»<sup>44</sup>.

Фрейд утверждает, что сон — это важное соединительное звено между сознательными и бессознательными процессами. Психическая жизнь человека скрыта от него в глубинах бессознательного, и лишь отдельные ее стороны и акты попадают в сферу сознательного. Подобно тому, как наш слух не воспринимает слишком высокие или слишком низкие колебания, а зрение не воспринимает слишком короткие или слишком длинные волны, так и наше сознание отражает лишь малую часть огромного бессознательного мира нашей души. Оно — только видимая верхушка айсберга, почти полностью скрытого от нас»<sup>45</sup>.

Бессознательная сфера — это как бы «комната», где теснятся наши неудовлетворенные желания, аффекты, животные инстинкты, недостойные мысли, страшные чувства. Они содержат в себе мощный импульс вырваться наружу, однако путь им преграждает цензура — наше сознательное. В дверях этой «комнаты» происходит постоянная борьба, успех в которой имеет переменный характер. На долю цензуры выпадает и другая важная задача: когда в «прихожую» снаружи забредают «уличные звери», ей необходимо остановить их, вытеснить и посадить под замок.

До Фрейда о сновидениях и их значении для человека спорили ученые самых разных областей, таких как философия, богословие и медицина. Исходя из совершенно различных точек зрения, они хотя и выдвигали разного рода интересные предположения, однако это не могло сложиться в какую-то одну общепринятую теорию сновидений, на которую мог бы опереться Фрейд. В 1894 г. З.Фрейд в письме Иозефу Брейеру впервые упоминает, что «он сумел бы сейчас перевести сновидения».

В это время Фрейд интенсивно занимается собственными сновидениями и сновидениями пациентов. Решающий шаг к пониманию сновидений последовал, тем не менее, лишь в 1895 г., когда Фрейд приступил к анализу первого собственного сновидения. Это сновидение вошло затем в его книгу «Истолкование сновидений»<sup>46</sup> под названием «инъекция Ирме». Между 1895 и 1897 годами он работал над этим сочинением, которое и опубликовал в 1899 году (в выходных данных значится 1900 г.). В 1905 г. появляется очерк о лечении истерии, ядро которого составили два сновидения его пациентки Доры, с помощью которых Фрейд хотел продемонстрировать практическое приложение его теории сновидений. Уже в 1901 г. была подготовлена работа

под названием «Сновидение и истерия», но опубликовать ее удалось только через четыре года под названием «Фрагмент анализа одного случая истерии».

Наряду с научным изучением сновидений и их значением в истории человечества даже среди неспециалистов обнаруживается особая склонность придавать сновидениям определенный смысл. Сновидения понимались по преимуществу символически. В них искали диагностические, прогностические и терапевтические указания для сновидца. Среди известнейших в истории сновидцев был библейский фараон. Ему приснилось, что семь тощих коров пожрали семь тучных, а семь тощих колосьев — семь тучных. Иосиф истолковал семь тучных коров как богатый урожай на протяжении семи лет, за которым должен последовать столь же долгий период неурожая, и посоветовал фараону во время достатка и изобилия заранее позаботиться о том времени, когда наступят нужда и голод.

Прежде отправной точкой всякого толкования сна — как научного, так и дилетантского — являлось то, каким образом сновидение всплывает в памяти бодрствующего человека, а именно в форме образов, нелепых ситуаций, противоречивых чувств или ощущений. Фрейд называет это сознательное воспоминание о сне явным сновидением. За ним, согласно его теории, скрыто истинное выражение сновидения, для которого он создает термин «скрытое содержание сновидения»<sup>47</sup>.

Это скрытое содержание сновидения всегда включает исполнение желания или, как позднее модифицировал это Фрейд, «попытку исполнения желания». В бодрствующем состоянии сновидец, как правило, не осознает скрытого содержания сновидения. С помощью так называемых свободных ассоциаций по отношению к отдельным элементам ясного сновиденья удастся сделать доступным для сознания скрытое содержание сновидения.

Исходя из этого Фрейд развивает, подкрепляя это своими исследованиями ошибочных действий и остроумия, топографическую теорию, которую он подробно излагает в седьмой главе «Толкования сновидений»<sup>48</sup>. Он различает три системы: бессознательное, предсознательное и сознательное, каждая из которых имеет свою функцию, свою форму защиты, свою катектическую энергию и отличается специфическим для каждой из систем содержанием. Между отдельными системами Фрейд предполагает наличие цензоров. Системы могут работать как прогрессивно, так и регрессивно.

Четко выраженное понимание сновидения, равно как и психики, как многослойного комплексного образования — вот то принципиально новое в теории Фрейда, что составляет фундамент для дальнейшего глубинно-психологически ориентированного исследования. Сновидения возникают во сне. Сон соматически соответствует пребыванию зародыша в организме матери: тело находится в состоянии покоя, в тепле, отсутствуют раздражители.

Сновидения, по Фрейду, возникают тогда, когда душевное работает в условиях регрессии, то есть с пониженным сознательным контролем и смещением внутреннего равновесия сил в сторону бессознательного. Согласно топографической теории, инфантильный характер всех душевных событий во время работы сновидения является следствием единой и тотальной регрессии от системы подсознательного (проявляющейся также в качестве вторичного процесса) к системе бессознательного (первичному процессу). Фрейд называет это топической регрессией.

Каждое сновидение представляет собой попытку исполнения желания. В большинстве случаев это желание остается для Я бессознательным, прячась в скрытом содержании сновидения. Лишь иногда желание и его удовлетворение проявляются непосредственно в явном

сновидении. Такие сновидения называются «непосредственно сновидениями». Основной потребностью сознательного оказывается желание сохранить сон, однако лишь в некоторых сновидениях это желание цензурировано в столь слабой степени, что испытываемая в сновидении потребность фактически удовлетворяется сама.

Прежде всего в содержании явного сновидения находят выражение и удовлетворяются во сне такие элементарные потребности, как голод, жажда или утоление боли. Этот феномен особенно наблюдается в экстремальных или угрожающих жизни условиях, как, например, при тяжелых заболеваниях, в полной изоляции или концлагере. У маленьких детей желания, оставшиеся неисполненными на протяжении дня, часто непосредственно исполняются в явном содержании их сновидений.

Соответственно Фрейд различает два вида сновидений: во-первых, инфантильные или непосредственные сновидения, позволяющие у детей, а подчас и у взрослых распознать уже в явном сновидении практически неискаженное желание; во-вторых, прочие — искаженные сновидения. Под искажением Фрейд понимает психический процесс, с помощью которого бессознательный или предсознательный предосудительный материал меняется до неузнаваемости. Только тогда, когда предосудительное желание становится неузнаваемым для Я, оно может беспрепятственно пройти через цензуру, расположенную между системами подсознательного и бессознательного, и проявиться в искаженном виде в явном содержании сновидения.

Понятие об искажении сновидения входит в разработанное позже Фрейдом понятие работы сновидений. Термины Фрейда проистекают исключительно из топографической модели и подвергаются «изменениям» только в ходе дальнейших теоретических и метапсихологических работ Фрейда, а поэтому неизбежно пере-

крываются. Так и термин «цензура сновидений» изначально исходит из топографической модели. Позднее Фрейд попытался включить функцию цензуры как функцию системы подсознательного, а в структурной модели он рассматривает ее как функции Я под влиянием Сверх-Я. Следовательно, в состоянии бодрствования этот цензор сновидений во многом соответствует защитной функции.

Цензуру можно распознавать непосредственно в явном сновидении, но также и в стоящих за ним скрытых мыслях сновидения. Повсюду, где есть пробелы в явном содержании сновидения, причиной их оказывается цензура сновидений. Также и то, что тот или иной элемент сновидения вспоминается среди прочих, более четко оформленных элементов.

Однако в столь неприкрытой форме цензура сновидений встречается лишь крайне редко. Чаще всего она дает о себе знать по второму типу, именно в самых скрытых мыслях сновидения. Из-за того, что места настоящих элементов занимают их ослабленные, приблизительные, едва обозначенные отражения, из-за смещения акцентов или полной перегруппировки элементов, явное содержание сновидения становится совершенно непохожим на скрытые мысли сновидения, так что эти последние уж невозможно угадать в первом. Только работа по толкованию во время анализа способна обнаружить эти столь измененные скрытые мысли сновидения. Часто, однако, такие реконструкции оказываются весьма несовершенными, осознанию бессознательного препятствует сопротивление. Этому сопротивлению, с которым мы сталкиваемся при толковании сновидений, соответствует цензура во время работы сновидения. Цензура сновидения представляет собой одну сторону работы сновидения, тогда как погашение сновидения — другую. Эти понятия, как уже говорилось, Фрейд всегда разграничивал<sup>49</sup>.

Если сны — это отражение внутреннего мира человека, то, по мнению Фрейда, культура — это внешний мир, который не просто окружает, но и активно воздействует на него.

Австрийский ученый останавливается не только на культурологических аспектах человеческого бытия. Он ставит перед собой более глобальную задачу. Фрейд хочет познать суть человека, понять основу его бытия. Что представляет из себя человек? Зачем и для чего живет он в мире? Что определяет нашу деятельность? На все эти вопросы и старается ответить Фрейд. И, отчасти, ему это удастся. Ведь он утверждает, что в природе человека заложено два инстинкта — инстинкт жизни (эрос) и инстинкт смерти (танатос). Эрос связан с продолжением рода, поддержанием необходимых условий существования, стремления к совершенству и т.д.

Фрейд под Эросом подразумевает не только инстинкт к жизни, но и разнообразные формы сексуальности. Энергия сексуальных инстинктов получила название «либидо» (от лат. «хотеть» или «желать»). Либидо — это определенное количество психической энергии, которая находит развязку исключительно в сексуальном поведении.

Фрейд полагал, что существует не один сексуальный инстинкт, а несколько. Каждый из них связан с определенным участком тела, называемым эрогенной зоной. В каком-то смысле все тело представляет собой большую эрогенную зону, но психоаналитическая теория особо выделяет рот, анус и половые органы. Фрейд был убежден в том, что эрогенные зоны являются потенциальными источниками напряжения, и что манипуляции в области этих зон ведут к снижению напряжения и вызывают приятные ощущения. Так кусание или сосание вызывают оральное удовольствие, опорожнение кишечника ведет к анальному удовлетворению, а мастурбация дает генитальное удовлетворение.

О любви Фрейд в отличие от Платона размышляет в ракурсе творческого духа. Опыт в области медицины и эмпирической психологии навел ученого на мысль, что любовь есть не что иное, как род недуга. Концепцию либидо, по Фрейду, можно назвать чем-то вроде симптоматологии и этиологии (то есть учения о причинах болезни) любви. Если человек захвачен этим чувством, признаки потом можно дифференцировать и классифицировать. Что касается самой любви как наваждения, то ее, если необходимо, можно вообще излечить.

Платон создавал умозрительную конструкцию типов любви. Фрейд двигался в рамках эмпирической традиции, в духе позитивистского времени. Отталкиваясь от идеи эволюции, он возвращался к такой диагностике, которая раскрывала происхождение и развитие опыта любви. Фрейд подчеркивает: либидо наших сексуальных порывов совпадает с объединяющим все живущее Эросом поэтов и философов.

Фрейд открыл феномен ранней сексуальности и ее роли во всей жизни человека. Этиология любви сформировалась у него в сексуальную археологию, т.е. в попытку найти в ранней сексуальности человека все предпосылки его дальнейшей жизни. В теоретическом плане Фрейд ставит, казалось бы, невысказанный вопрос: как возникла любовь? По его убеждению, все разновидности любви, в том числе романтическая, семейная, дружеская, включая также влечение к харизматическому лидеру, рождены сексуальными побуждениями. Более того, такую же природу имеют все проявления привязанности к конкретным объектам, абстрактным идеям и отношению к человечеству в целом.

Платон, ценя телесную красоту, вовсе не рассматривал ее как источник сексуальности. Фрейд же, напротив, усматривал концепцию полового влечения в анатомии и физиологии человека. Именно сексуальные импульсы, которые обнаруживаются у детей с младен-



ческого возраста обуславливают природу всякой любви. В фокусе наблюдения у Платона только взрослые люди. Он не проявляет исследовательского интереса к ранним обнаружениям сексуальности. Правда, в истолковании понятия «эрос» античный философ использует аргументы генетического и исторического характера. Однако Платон имеет в виду не пору младенчества, а предшествующее существование душ, свободных к тому же от телесного покрова.

Фрейд видел в Эросе инстинкт огромной созидательной силы. Однако он не мог не видеть таких обнаружений человеческой психики, которые никак не соотносились с представлением о животворной энергии. Откуда рождается агрессия? Чем объясняется феномен регрессии? Регрессия (от лат. *regressio* — движение назад) — процесс возвращения человека к ранее пройденным этапам, состояниям, формам и способам проявления эмоциональной и мыслительной деятельности. Так называется механизм обретения изжитых, утраченных форм поведения. Фрейд описывает также регрессию и как защитный механизм личности.

Фрейд основательно описал этот процесс. Анализируя его как механизм психологической защиты, он толковал регрессию как форму возвращения либидо от генетически поздней стадии развития к более ранней. Фрейд высказал предположение, что накопленный человеком инфантильный психический опыт не устраняется в процессе взросления индивида. Он остается в человеческой субъективности, в психике личности. А это означает, что всегда есть опасность неожиданной экспансии данного опыта. Человек способен вернуться к ранним формам психосексуальности<sup>50</sup>.

Фрейд описывает три типа регрессии, типологически единых, но различных по формам своего обнаружения. Во-первых, топическая регрессия, которая вызвана функционированием психического аппарата. Она

выявляет себя в сновидениях, в развертывании различных патологических процессов, в «разломах» памяти. Во-вторых, Фрейд выделяет временную регрессию. Она обусловлена активностью прежних способов психической организации. Так обнаруживается возврат к существовавшим ранее уровням эволюции, либидозной организации и отношениям к объектам.

Фрейд называет еще, в-третьих, формальную регрессию. Она вызвана сменой обратных представлений и ментальных реакций на более примитивные, архаические. Так реализует себя возврат от вторичных процессов к первичным. Посредством регрессий человек старается избежать психического разлада, напряжения, тревоги. Взрослый человек, впавший в регрессию, обнаруживает детские формы восприятия жизни. Он решительно отказывается от самостоятельных решений и поступков, оказывается предельно зависимым от других, предается грезам и неожиданно «впадает в болезнь».

Австрийский психиатр обратил внимание и на поэтизацию смерти в культуре. «Мифология полна подобных примеров. Прославление героической смерти, высокая оценка самоубийства, презрение к смерти отражают представление, что через активное предупреждение смерти достигается состояние вечного величия. Наиболее грандиозно с психологической точки зрения это представление запечатлено в христианской теологии креста. Одержав победу на кресте, Христос избавил человечество от вечной погибели»<sup>51</sup>.

Эти обстоятельства принудили Фрейда к поиску еще одного основного инстинкта, кроме Эроса. Инстинкт влечения к смерти Фрейд назвал именем древнегреческого бога смерти Танатоса. Он и стал для него олицетворением инстинкта смерти, влечения к смерти, инстинкта и влечения к агрессии и разрушительности<sup>52</sup>.

Бог смерти Танатос в древнегреческой мифологии был сыном Никты (Ночи) и братом-близнецом бога сна Гинноса. Его изображали обычно в виде крылатого

юноши с погашенным факелом в руке. Иногда в его руках был карающий меч. Танатос, как считали древние греки, обладал железным сердцем, не принимал даров и вызывал ненависть других богов. Культ Танатоса был весьма продолжительным в Спарте.

Существовала и иная мифологическая версия. Согласно ей Танатос числилась богиней (а не богом) смерти. Она выполняла поручения Зевса. Миф рассказывает, будто Сизиф, за которым была послана Танатос, обманул ее, заковал в цепи и держал несколько лет. Люди в ту пору вообще не умирали. Однако Танатос в конце концов освободилась и увлекла Сизифа в ад. Но тот сумел обмануть ее и вернуться на Землю. Это был единственный умерший, которому удалось вернуться к живым. В дикой и суровой Фракии, которая находилась к северу от Эллады, жили племена, которые, как свидетельствуют историки культуры, поклонялись неведомому богу. На жизнь эти люди смотрели как на тяжкое несчастье. Рождение ребенка встречалось у них плачем. «Близкие, — рассказывает Геродот, — сидели вокруг новорожденного и оплакивали его, и скорбели о несчастиях, которые ждут его в жизни, и перечисляли все человеческие страдания. Умерших же погребали с радостью и ликованием и говорили: теперь он избавился от всех зол и живет в блаженстве». Жены умершего ссорились друг с другом за честь быть зарезанной на могиле мужа. Люди с радостным одушевлением шли в бой навстречу смерти, потому что смерть казалась им прекрасною.

Смерть — естественное завершение живого организма, тело которого после этого подвержено действию только законов неорганической природы. В психоанализе рассматриваются психологические проблемы контакта со смертью, а также действие инстинкта смерти, который получил обозначение Танатоса. Фрейд был первым психологом, который в противоположность

предшествующей традиции исследовал все богатство человеческих страстей — любовь, ненависть, тщеславие, жадность, ревность и зависть. «Страсти, которые ранее были «доступны» лишь романтикам и трубадурам, — пишет Э.Фромм, — Фрейд сделал предметом научного исследования»<sup>53</sup>.

Фрейд уделял феномену агрессии мало внимания, считая сексуальность (либидо) и инстинкт самосохранения главными и преобладающими силами в человеке. Однако в 20-е годы он изменяет свои представления. Уже в работе «Я и Оно», а также во всех последующих трудах он выдвигает новую дихотомическую пару: влечение к жизни (Эрос) и влечение к смерти.

Фрейд писал: «Размышляя о происхождении жизни и о развитии различных биологических систем, я пришел к выводу, что наряду с жадой жизни (инстинктом живой субстанции к сохранению и приумножению) должна существовать и противоположная страсть — страсть к разложению живой массы, к превращению живого в первоначальное неорганическое состояние. То есть наряду с эросом должен существовать инстинкт смерти»<sup>54</sup>.

Инстинкт смерти направлен против самого живого организма и потому является инстинктом либо саморазрушения, либо разрушения другого индивида. Если инстинкт смерти оказывается связан с сексуальностью, то он находит выражение в формах садизма или мазохизма. И хотя Фрейд неоднократно подчеркивал, что интенсивность этого инстинкта можно редуцировать, основная его теоретическая посылка гласит: человек одержим одной лишь страстью — жадой разрубить либо себя, либо других людей, и этой трагической альтернативы ему вряд ли удастся избежать.

Человеческая природа — совокупность стойких, неизменных черт, общих задатков и свойств, вмещающих особенности человека как живого существа и присущих человеку разумному во все времена независимо

от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки — значит выразить человеческую природу.

Обладает ли человек некоей неизменной константой или он постоянно преобразует собственное естество? Стабильна ли человеческая природа? Идея о том, что человек имеет определенную неизменную природу» поначалу не вызывала в истории философии конкретных дискуссий. Важно было угадать, что представляет собой эта природа.

Однако идея стабильности человеческой природы оказалась подорванной изнутри. Дело в том, что многие философы и политики вкладывали в это понятие диаметрально противоположное содержание. Поневоле рождалось подозрение: не есть ли философское определение природы нечто условное? Нередко подразумевалось радикально иное значение самого выражения «человеческая природа».

Когда политик или социальный мыслитель пытается оправдать господствующий порядок, он, естественно, исходит из убеждения, что человеческая природа неизменна. Говоря, скажем, о неизбежности экономической конкуренции, идеологи раннего капитализма, без сомнения, подразумевали, что человек от природы тянется к наживе, стремится к обогащению. В противовес им социалисты изобличали конкуренцию как нечто искусственное, деформирующее человеческую природу. Они были убеждены в том, что натура человека позволяет воспитать в людях изначально заложенный в них альтруизм. Последний воспринимался как соприродный человеку.

Разумеется, из этих констатаций можно сделать различные мировоззренческие выводы. С одной стороны, можно говорить о том, что люди проживают свою жизнь в условиях медленных или стремительных социальных перемен. Иногда поколение успевает оказаться

в самых неожиданных обстоятельствах, повороты истории погружают его в иную реальность. Выходит, человеческая природа способна адаптироваться к различным ситуациям. Она вовсе не преобразается по мановению рук социальных утопистов и инициаторов.

Например, классический либерализм уповал на изначально позитивную человеческую природу: на то, что политическая демократия, экономический успех, социальная стабильность и индивидуальное счастье являются составляющими единого процесса, предвосхищают друг друга и наступают параллельно; на то, что силы разума и рациональности человеческого поведения порождают естественную гармонию интересов; на то, что эти изменения могут произойти без особых трудностей при условии устранения искусственных преград и благодаря способности человека контролировать социальную и окружающую среду.

Однако либеральная утопия подверглась критике. Не логичнее ли говорить о различном понимании человеческой природы, которое в конечном счете подводит к убеждению, что ее можно преобразовать? Ведь многое в человеческом естестве оказывается не врожденным, а благоприобретенным. Китайский философ Мэн-цзы, констатируя соприродную человеку доброту, добавил: «Человеческая природа подобна стремительному потоку: пустите его на восток — потечет на восток, пустите на запад — потечет на запад. Ей безразличны добро и зло, как воде безразличны восток или запад»<sup>55</sup>. Сен-цзы, напротив, толкуя о злой природе, заключил: «Доброе в человеке — это благоприобретенное»<sup>56</sup>.

Многие философы убеждены в том, что человек не имеет собственной фиксированной природы. Люди рождаются пластичными и в ходе социализации оказываются предельно разными. Ф.М.Вольтер подчеркивал: сельские жители имеют о человеке одно представление, король — другое, священник — третье. «Если бы кто

решил, что наиболее полной идеей человеческой природы обладают философы, он очень бы ошибся: ведь если исключить из их среды Гоббса, Локка, Декарта, Бейля и еще весьма небольшое число мудрых умов, прочие создают себе странное мнение о человеке, столь же ограниченное, как мнение толпы, и лишь еще более смутное. Спросите у отца Мальбранша, что такое человек, он вам ответит, что это субстанция, сотворенная по образу Божьему, весьма подпорченная в результате первородного греха, но между тем более сильно связанная с Богом, чем со своим собственным телом, все усматривающая в Боге, все мыслящая и чувствующая в нем»<sup>57</sup>.

Каждый человек, если следовать мысли Ф.М.Вольтера, видит человеческую природу сквозь призму собственной социальной или культурной роли. Но дело не только в этом. Биологически унаследованные задатки могут развиваться у человека в самых неожиданных направлениях. Человек прежде всего живое, природное существо. Он обладает пластичностью, несет на себе следы биогенетической и культурной эволюции.

Если сравнить дикую и домашнюю лошадь, можно отметить, что между ними есть различие. Но имеет ли оно принципиальный характер? Ведь биологическая организация, повадки, видовые особенности окажутся, несомненно, одинаковыми. Однако возможно ли такое рассуждение, если иметь в виду сопоставление дикаря-антропоида и современного человека? Тут обнаружится масса различий... Например, Э.Фромм в работе «Анатомия человеческой деструктивности» отмечал, что первоначально человек вообще не был хищником. Разрушительное в нем — это благоприобретение истории. Культура накладывает глубокий отпечаток не только на поведение человека, но и на его особенности как вида.

Вот почему многие ученые, указывая на способность человека изменять самого себя, приходят к выводу, что никакой однажды преднайденной природы

человека не существует. Эту точку зрения поддерживают многие антропологи. Они утверждают, что человеческая натура восприимчива к бесконечным пересотворениям, а внутренне устойчивое ядро этой природы может быть расколото, разрушено. Нетрудно преобразовать изначальную природу в соответствии с той или иной программой.

Представление о том, что человеческую природу можно радикально изменить, складывалось уже в религиозном сознании. Так в христианстве возникло воззрение, согласно которому в результате нравственных усилий можно создать «нового человека». Облагораживание человека предполагает изживание устойчивых задатков Адамова потомка, присущих ему животности, разрушительных наклонностей, греховности.

Мысль о том, что существует единая человеческая природа, казалась сомнительной еще по одной причине. Когда рождались те или иные социальные доктрины, их творцы доказывали разумность своих проектов, ссылаясь на человеческую природу. Но эта ссылка оправдывала самые неожиданные и различные программы. Например, Платон, Аристотель и большинство мыслителей вплоть до Французской революции, апеллируя к человеческой природе, возвеличивали рабство.

Нацизм и расизм, обосновывая собственные установления, полагали, что прекрасно осведомлены о человеческой природе, и действовали на основе этого, с их точки зрения, непреложного знания. Консерваторы разных эпох, критикуя радикальные проекты, указывали на тот факт, что человеческая природа не может соотноситься с общественными «мутациями». Наконец, идеологи казарменного социализма, вербуя своих сторонников и разворачивая дальние социальные перспективы, ссылались на то, что такова уж человеческая природа: она, мол, согласуется с их социальными программами.



Вполне понятно, что если различные идеологические течения имеют в виду неадекватно понятую человеческую природу, то можно предположить, что таковая в качестве некой тотальности вообще отсутствует. Данное воззрение укреплялось также тем, что многие ученые выдвигали идею такой личности, которая создает себя, меняет себя, преобразует себя. Столь разные философы, как, например, С.Кьеркегор или У.Джеймс, А.Бергсон или Т. де Шарден, полагали, что человек — творец собственной истории. Иначе говоря, в исторической реальности человек все время — другой...

Такая позиция характерна для тех мыслителей, которые отстаивают тезис об абсолютном приоритете культуры, общественных форм жизни над природными предпосылками человеческого бытия. В частности, среди структуралистов бытует убеждение, что человек есть слепок формирующих его культурных условий. Отсюда вывод: хочешь проникнуть в тайну человека, изучай те или иные структуры самой культуры, ибо индивид отражает их изменчивые формы.

Не только биологическая конституция человека, не только культурная символика наводят на мысль о некой единой человеческой природе. Несомненно, общей чертой служит также высокая гибкость поведения, которая в свою очередь связана с человеческой способностью включаться в символическую коммуникацию. У всех людей есть какой-то язык. Человек повсеместно обнаруживает дар к рефлекторному мышлению. Следовательно, ему присуща возможность предвидеть последствия своего поведения.

Итак, человеческая природа сохраняет свою внутреннюю устойчивость. Противоположное положение, о котором мы говорили («человеческая природа беспредельно мобильна и не фиксирована»), наталкивается на определенные парадоксы. Идея безграничного

формообразования человека может привести к далеким и неожиданным следствиям. Представим себе, что человек как существо безграничен и бесконечно подвижен. Он создал некие институты, которые вполне отвечают его благополучию. Дальнейший импульс к пересотворению утрачен. Человек вполне доволен общей жизненной ситуацией.

Не означает ли это, что человек полностью выявил собственный потенциал? Разумеется, нет. В таком случае человек оказался бы заложником или марионеткой определенных жизненных обстоятельств. Именно эти обстоятельства стали бы его лепить. Формообразование человека стало бы прерогативой общества, истории. Внутренняя способность человека к изменениям не получила бы реализации...

Подытожим: человеческая природа как некая данность, безусловно, существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в различных культурных и социальных феноменах. Человеческая натура, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, эта природа не является беспрельдно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям.

Но где же все-таки искать ответ на вопрос, какова человеческая природа? Философы обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую статью: разум, социальность, общение, способность к труду. То, что человек необычен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально отличается от них.

Некоторые мыслители пытались превзойти сложившуюся традицию в трактовке человеческой природы. Они говорили о человеке как об особо организованном

сознании, специфическом витке эволюции Вселенной. Однако на поверку оказалось, что все эти по видимости разнородные подходы все-таки не выходят за рамки понимания человека как особой формы жизни. Ведь и особым образом структурированное сознание не существует без живой плоти. Эволюция, в ходе которой рождается косная и живая материя, мыслящий дух, не раскрывает в человеке никаких иных качеств, кроме тех, что присущи живой одухотворенной материи.

Но вот парадокс: человек, несомненно, часть природы, он всей плотью и кровью принадлежит природе. В то же время естественные функции не выглядят у него органичными. Природные потребности то и дело воспринимаются у человека как искусственные. Стало быть, нужен какой-то иной подход к оценке человека, ибо перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности по сути дела ничего не проясняют в определении его природы.

Э.Фромм предложил принципиально иной подход к характеристике человека. Оценивая его как особый род сущего, американский исследователь подчеркивал: не стоит приискивать все новые и новые признаки. Взглянем на ситуацию с принципиально новых позиций. Определим человека экзистенциально, т.е. через способ его существования. Это, несомненно, впечатляющее открытие философии XX столетия. Сам Э.Фромм подчеркивал, что прилагательное «экзистенциальный» появилось у него независимо от философии человеческого бытия, в ходе развертывания вполне самостоятельного подхода к феномену человека.

Человек остается частью природы, он неотторжим от нее. Но теперь он понимает, что «заброшен» в мир в случайном месте и времени, осознает свою беспомощность, ограниченность своего существования. Над ним тяготеет своего рода проклятье; человек никогда не освободится от этого противоречия, не укроется от соб-

ственных мыслей и чувств, которые пронизывают все его существо. Человек — это единственное животное, отмечал Э.Фромм, для которого собственное существование является проблемой: от нее нельзя никуда уйти, он ее должен решить.

Человек — это существо, которое не имеет своей ниши. Однако это не признак, а противоречие его бытия. Все, что есть в человеке, как бы отрицает самого себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных стимуляторов поведения. Человек властвует над природой и в то же время оказывается ее «дезертиром». Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, поскольку ускользают от окончательных определений. Человек имеет трагическое представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом индивиде, т.е. в себе самом, открывает эту истину...

Из гипотезы о влечении к смерти следует вывод, что агрессивность по сути своей является не реакцией на раздражение, а представляет собой некий постоянно присутствующий в организме подвижный импульс, обусловленный конституцией человеческого существа, самой природой человека.

Э.Фромм подчеркивает, что большинство психоаналитиков, взявших на вооружение теорию Фрейда, воздержались от восприятия той части его учения, которая говорит об инстинкте смерти, возможно, потому, что она выходит за рамки биологического мышления, согласно которому все «биологическое» автоматически отождествляется с физиологией инстинктов. И все же они не отбросили полностью новые идеи Фрейда, а пошли на компромисс, признав, что «жажда разрушения» существует как противоположность сексуальности. Это дало им возможность применить новый подход

к понятию агрессии и в то же время «не заметить» кардинальных изменений в его мировоззрении и не попасть под его влияние.

Фрейд сделал очень важный шаг вперед от механического физиологизма к биологическому воззрению на организм как целое и к анализу биологических предпосылок феноменов любви и ненависти. Однако, по мнению Фромма, его теория страдает серьезным недостатком: она опирается на чисто абстрактные спекулятивные рассуждения и не имеет убедительных эмпирических доказательств. Вдобавок к этому, хотя Фрейд и предпринял блистательную попытку объяснить с помощью своей новой теории человеческое поведение, его гипотеза оказалась непригодной для объяснения поведения животных. Для него инстинкт смерти — это биологическая сила, действующая в любом живом организме, а это значит, что и животные должны совершать действия, направленные либо на саморазрушение, либо на разрушение других особей. Из этого следует, что у менее агрессивных животных мы должны были бы обнаруживать более частые болезни и более раннюю смертность (и наоборот); но эта гипотеза, разумеется, не имеет эмпирических доказательств.

На самом деле, как показал Фромм, агрессия и деструктивность не являются ни биологическими данными, ни спонтанно возникающими импульсами. Фрейд не столько прояснил, сколько завуалировал феномен агрессии, распространив это понятие на совершенно разные типы агрессии, и таким образом свел все эти типы к одному-единственному инстинкту. При разработке этой дихотомической схемы сначала возникла пара, пишет Фромм, состоящая из либидо и стремления к самосохранению; позднее эта пара трансформировалась в противопоставление инстинкта жизни инстинкту смерти. Элегантность этой концепции потребовала от Фрейда определенной жертвы: ему пришлось

расположить все человеческие страсти либо на одном, либо на другом из двух полюсов и таким образом соединить вместе те черты, которые в реальности не имеют ничего общего друг с другом.

«Анатомия человеческой деструктивности» — едва ли не самая лучшая работа Эриха Фромма. В ней обобщены многочисленные попытки исследователя дать целостное представление о реформированном психоанализе, о специфике философско-антропологической рефлексии. Книга имеет энциклопедический характер: автор раскрывает широчайшую панораму биологических, психологических, антропологических учений. В ней изложены открытия, которые, как нам кажется, еще не получили должного признания в европейской науке. Разрушительное в человеке философски переосмыслено Фроммом как проблема зла в индивидуе, в социуме, в истории, в жизни человеческого рода.

Разумеется, Фромм не является первооткрывателем этой темы. В истолковании метафизики зла сильны христианские, философско-антропологические традиции. «Существование зла, — отмечал Н.А.Бердяев, — есть величайшая тайна мировой жизни и величайшее затруднение для официальной теологической доктрины и для всякой монистической философии»<sup>58</sup>. Весьма затруднительно рационалистическое решение проблемы зла, указывает русский философ. Остается лишь верить, что зло не имеет изначально самостоятельного, собственно онтологического бытия и, как таковое, не укоренено в самой реальности, а выступает фрагментом жизни, устремленной в целом к добру.

Добро и зло не рождаются безотносительно к человеку. Едва возникает вопрос: в чем истоки зла, мысль неотвратимо обращается к философскому постижению человека: добр ли, зол ли он по самой своей природе.

В древнейшей философии мы находим полярные точки зрения на эту проблему. Китайский философ Мэн-цзы полагал, что человек изначально добр. Зас-

тавлять человека творить зло — значит принуждать человека совершать нечто противоестественное. «Человечность — это сердце человека»<sup>59</sup>. Но вот и противоположная точка зрения Сюнь-цзы: «Человек имеет злую природу»<sup>60</sup>.

Многие столетия длится это теоретическое противостояние, и в нем отражена двойственность, открытость человеческой природы. Противостояние это динамично: то одна, то другая точка зрения становится господствующей, отодвигая противоположную, так сказать, в тень. Вот и сегодня следует признать, что Фромм вынужден спорить с той точкой зрения, которая не просто прижилась в западной философии и науке, но стала претендовать на некую монополию.

Определенную сложность для разбора концепции Фромма создает жанр книги. С одной стороны, это критический анализ множества естественнонаучных концепций, с другой — все-таки философское исследование. Кое-кто, возможно, сразу возразит: разве мировоззренческое сочинение не должно опираться на эмпирию конкретных фактов? В основе философской работы всегда можно отыскать некие общенаучные открытия. Но прежде чем фиксировать это единство, подчеркнем все же специфику чисто философской работы мысли.

Философ, создавая собственную концепцию, прежде всего опирается на общую мировоззренческую традицию, на концентрирующуюся на ней мощь интеллекта. Он вовсе не обязан при этом подкреплять свою позицию естественнонаучным материалом. Однако Фромм поступает именно так. Можно ли сказать, что перед нами типично позитивистское сочинение, базирующееся только и исключительно на научном факте? Ничуть не бывало. Главная идея книги Фромма, несмотря на богатство эмпирии, остается все-таки чисто философским допущением.

Уже выборочные публикации из работы Фромма вызвали в нашей философской и общей печати весьма различные отзвуки. Многие, как оказалось, восприняли исследование в качестве некоей методики психологической экспертизы. Конечно, работа дает основание для такого подхода, однако ее менее всего можно оценивать как обзор новейших биологических учений или как приглашение к тотальной психологической инвентаризации политических деятелей и мыслителей.

Рассмотрим конкретный пример. Елена Иваницкая, ознакомившись с фрагментом из представляемой работы Фромма, отказалась от «бессмертного блаженства», которое предложил в своей «философии обще-го дела» Н.Ф.Федоров. Она даже объявила философа некрофилом<sup>61</sup>. Подвергнув его философские тексты своей «экспертизе», она представила их как своеобразную «явку с повинной». Глубокая идея русского мудреца о преодолении человеческой природы обернулась в трактовке нашего «эксперта» кошмарным его саморазоблачением как некрофила.

Но можно ли вот так прямолинейно, на основании анализа лишь философских текстов производить психоаналитическую идентификацию личности? Можно ли в этом, с позволения сказать, «пиршестве мысли», непосредственно ссылаться на Э.Фромма?

Справедливости ради подчеркнем, что, когда Фромм толкует о А.Швейцере как о биофиле, он опирается при этом на философские идеи последнего, но вряд ли американский мыслитель рассматривает философский текст как единственное и достаточное основание для такой идентификации, подход его куда шире и глубже. Для того, чтобы, например, дать представление о Гитлере или Сталине, он обращается к биографиям политических лидеров, к истолкованию особенностей их повседневного поведения, черт характера. Однако и на этом обычном для психоаналитика пути также легко обнаружить натяжки...



Представим себе, сколь искусительно, вооружившись философскими текстами, раздавать направо и налево нелестные характеристики. Григорий Палама, скажем, размышляет о теле как темнице души. Понятное дело, некрофил. Гегель толкует о том, что в грядущем царстве свободы люди преодолеют собственную телесность. Куда там — мертволюбец... Все представители философской традиции, сопряженной с преобразованием человеческой природы, окажутся зачисленными по ведомству некрофилов.

В современной теоретической литературе оценка тех или иных идей нередко производится без учета их жанра. Философское воззрение обсуждают, скажем, как естественнонаучный концепт. Мистическое провозвестие толкуют с позиции здравого смысла. Психологическую методику воспринимают как философское озарение...

Философская идея — это вдохновение мысли, дерзновение духа. Она опирается на потенциал интеллекта и на богатейшую традицию рефлексии. В этом смысле философское воззрение самодостаточно. Само собой понятно, что оно может в качестве такового легко разойтись с научной констатацией и тем более с житейским представлением. Скажем, мне, земному жизнелюбивому субъекту, предельно просто откинуть мысль о каком-то преобразении человеческой природы, особенно если я доволен собственным организмом...

Прочитаем, скажем, у В.С.Соловьева или Н.А.Бердяева про то, что первочеловек обладал мужскими и женскими признаками одновременно. Мистическая, религиозная и философская идея андрогинности предстанет перед нами как неумолимое движение к бесполости. И тогда вспорхнет тревожная мысль: не были ли поименованные философы сексуально озабоченными? Зачем им понадобилась такая эволюция, в ходе ко-

торой утратятся наши первичные половые признаки? Тут, кстати, и Фромм подвернется с его сокровенными мыслями о садо-мазохизме.

Тема человеческой деструктивности именно как философская идея заявлена уже в первой книге Э.Фромма «Бегство от свободы» (1941). Автор отмечал, что человек обычно подавляет в себе иррациональные страсти — влечение к разрушению, ненависть, зависть и месть. Что же лежит в основе этих пагубных комплексов? Фромм разъясняет: бессилие и изоляция индивидов. Именно в таких условиях человек может избавиться от чувства собственного ничтожества, разрушая окружающий мир. Это последняя, отчаянная попытка конкретного человека не дать миру расправиться с ним.

О чем свидетельствовала такая позиция? Прежде всего о серьезном отношении к феномену разрушительности. Безотносительно к взглядам Августина Блаженного или Лейбница, которые строили свои концепции теодицеи, допуская, что Бог пользуется злом для целей добра, американский исследователь стремится создать чисто секулярную концепцию зла. Он сознательно отвлекается от общих метафизических абстракций. Деструктивность — это отклик человека на разрушение нормальных человеческих условий бытия.

Традиционно в истории философии генезис зла соотносится вовсе не с социумом, не с подорванностью человеческого бытия. Истоки разрушительности видели в свободе человека, приоткрывающей некие темные стороны его натуры. Вот почему многие мыслители, скажем Я. Бёме, усматривали первоначало деструктивности в противоречиях свободы, в разных ее состояниях и законах.

Мы напрасно стали бы искать ответ на вопрос о происхождении зла в его метафизическом смысле, скажем, у Канта. Ответ на этот вопрос, по его мнению, находится за пределами повседневного опыта, и попытки

найти его вовлекают нас в область трансцендентного, которая недоступна нашему познанию. Кант обсуждал эти вопросы, ограничиваясь нравственными и психологическими предпосылками.

Феномен разрушительности выступает, с одной стороны, как некая тайна, разгадать которую весьма затруднительно. Но с другой стороны, есть все основания говорить о том, что и человек далеко не свят. Да и сам источник нравственного, т.е. созидательного, поведения человека усматривался в разных предпосылках. «Если мы спросим философов и моралистов: в чем состоит источник нравственных действий, мы получим самые разнообразные ответы: одни будут утверждать, что он заключается в воле Божьей, другие — в нашем собственном интересе, третьи — в нравственном законе, непосредственно лежащем в нашем сознании, и т.п.»<sup>62</sup>.

Соотносясь с той философской традицией, которая рассматривала разрушительность как отступление от нравственности, Фромм писал в «Бегстве от свободы» о колоссальном уровне обнаруживаемых повсюду разрушительных тенденций. По большей части они не осознаются как таковые, а рационализируются в различных формах. Деструктивное тогда еще не оценивалось Фроммом как тайна. Он формулировал предельно просто: разрушительность — это результат непрожитой жизни. Человечество в принципе может спастись от самоуничтожения. Однако, возможно, писал ученый, пройдет тысяча лет, прежде чем человек перерастет свою дочеловеческую историю.

Эти рассуждения свидетельствуют о том, что в тот период Фромм разделял общие мировоззренческие установки западной философии относительно изначальной порочности человеческой природы. Нужно преодолеть животность человека, заложенные в нем разрушительные природные инстинкты. В «Анатомии человеческой деструктивности» Фромм делает пора-

зительный и парадоксальный вывод: человеку вовсе нет нужды перерастать дочеловеческую историю. Он ни в коей мере не является разрушителем по самой своей природе. Присущая ему деструктивность — это благоприобретенное свойство. Именно история совратила человека, породив в нем погромные и погибельные страсти.

Книга Фромма — первый том задуманной им много-томной систематизации психоанализа. Автор пытается подвести итоги более чем сорокалетней работы. Общая тенденция — доказать вменяемость личности, показать, что истоки нравственности, равно как и деструктивности, следует искать в человеческой свободе, как об этом говорили и его предшественники. Однако сама свобода — сложный феномен. Она есть не совращение человека, а мера его ответственности. Люди обыкновенно, чтобы успокоить свою совесть, вину за собственную деструктивность перекладывают на врожденные нейропсихологические механизмы. Фромм не оставляет человеку этого убежища: поведение человека, с его точки зрения, не регулируется некими врожденными, спонтанными и само-направляющимися стимулами.

Свободен ли человек? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно, судя по всему, сделать множество уточнений. О чем идет речь — о политических реалиях или о внутреннем самоощущении? Человек, закованный в кандалы, крайне стеснен в своих правах и поступках. Но его гордый дух, возможно, непреклонен.... Варлам Шаламов писал, в частности, что никогда не ощущал себя таким раскованным, как в заключении. Другому индивиду никто не чинит препятствий, он волен распоряжаться собой, однако, вопреки счастливым обстоятельствам, добровольно закабалает себя.

Свобода представляется многим чем-то самоочевидным. Про что тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается

в том, что способен возвыситься над самим собой и обстоятельствами. Все зависит от его духовных усилий, напряжения воли. Но точно ли так? Окажется ли свобода его союзницей, стоит только ему того захотеть?

Свобода — одна из неоспоримых общечеловеческих ценностей. Однако даже самые радикальные умы прошлого, выступавшие в защиту этой святыни, нередко обнаруживали известную непоследовательность. Нет, полагали они, свобода не абсолютна. Предоставьте индивиду право распоряжаться собственной жизнью — и наступит век хаоса. Ведь в человеке сильны инстинкты своеволия, эгоизма, разрушительности. Свобода, разумеется, хорошо, но замечательно, когда человек добровольно подчиняется общей воле, сознательно умеряет свои порывы.

Человек вожделеет воли и свободы... Но точно ли так? Ницше и Кьеркегор обратили внимание на тот факт, что большинство людей попросту не способно на личностный поступок. Они мелки, безлики и предпочитают руководствоваться сложившимися в обществе духовными стандартами, нежелание человека следовать свободе, несомненно, одно из потрясающих открытий философской мысли. Оказывается, свобода — удел немногих. Фромм анализирует особый феномен — бегство от свободы.

Само нежелание принять свободу имеет многочисленные следствия. Оказывается, вовсе не свобода порождает разрушительность, как предполагалось ранее, а именно воздержание от собственной воли, неготовность пользоваться плодами человеческой субъективности парадоксальным образом приводит к деструктивности. Раб, конформист только по видимости социально благодетелен. На самом деле задушенная внутренняя свобода и рождает, как подчеркивает Фромм, синдромы насилия.

Итак, формулируя философскую идею изначальной благости человеческой природы, Фромм усматривает рождение разрушительности не в первородном грехе, не в человеческом своеволии, а в предумышленном отказе человека от самого себя, от собственной уникальности, исследователю кажется опасной не сама свобода как искусительный дар, а воздержание от нее, феномен человеческой безответственности, бесцельности.

Однако эти метафизические соображения так и остались бы продуктом абстрактной антропологической или этической мысли, если бы Фромм не предложил нам испытать прочность данного воззрения через общественную идею. Мятущегося человека, устремленного к свободе или отгоняющего ее, Фромм рассматривает в пространстве социальности. Он берет человека в потоке истории.

Свое философское предположение о том, что человек не является разрушителем по тайне рождения, он обосновывает не только психологически, но и социально. Сами человеческие страсти оказываются в такой системе мышления не столько изначальными, соприродными человеку, сколько продуктом человеческого творчества. Психологическое истолкование обретает историческое измерение.

Отмечая разносторонность и разнообразие идей,двигаемых Фроммом, многие исследователи склонны видеть в этом мыслителе не социолога или культуролога, а оригинального социального психолога, который пытается выявить наиболее сложные и значимые механизмы человеческой психики. «Обратиться к творчеству Фромма тем более уместно, — пишет отечественный философ Л.Н.Верченев, — что он может рассматриваться как один из создателей аналитической дисциплины, которая в отличие от еще по-настоящему не вставшей на ноги в нашей стране социальной психоло-

гии, скатывающейся попеременно то в социологию, то в «чистую» психологию, действительно утвердилась благодаря его трудам как социальная психология»<sup>63</sup>.

Фромм в своих исследованиях исходит из тезиса о первичности психических процессов, которые во многом определяют структуру социальных феноменов. Однако он видит перед собой не обособленного, внесоциального индивида, как у Фрейда, а человека, включенного в реальный социально-исторический контекст. Это и позволило Фромму превратить психоанализ в социальную философию, перейти от истолкования индивидуальных переживаний и психологических механизмов к философскому размышлению о человеке и обществе. Однако фроммовский психологизм ориентирован не только на постижение интимного мира человека. Философ показывает, как неповторимый экзистенциальный склад личности вписывается в конкретный социальный фон, оказывающий воздействие на индивида, преобразующий его потребности, вырабатывающий социальные характеры. Уже начиная изложение материала по проблеме деструктивности, Фромм подчеркивает: в отношении этих проблем он исходит из биосоциальной точки зрения.

Феномен разрушительности в данном случае выступает как парадоксальная проблема, крайне важная для философско-антропологического мышления. В значительной степени Фромм пытается метафизически опростить проблему зла. Он стремится избавить ее от спекулятивных абстракций. Здесь его ход мысли созвучен размышлениям Л. Бубера. Иерусалимский философ писал о том, что человек, зная о хаосе и сотворении в космогоническом мире, узнает непосредственно, что хаос и сотворение происходят и в нем. Однако человек не видит эти проблемы вместе. Он слушает миф о Люцифере и не замечает его в собственной жизни<sup>64</sup>.

Здесь, подмечает М. Бубер, нужен мост. В определенной мере Фромм и соединяет эти проблемы. Он подчеркивает: начинать борьбу со злом следует в собственной душе — все остальное может только следовать из этого. Тема разрушительности берется, стало быть, не абстрактно, а конкретно антропологически. Деструктивность — это нечто, рожденное мною самим. Нет никаких оснований полагать, что я приговорен к разрушительности. Она результат моего выбора, моей экзистенциальности, моей активности.

Такая постановка вопроса потребовала от Фромма перейти от философии к естественнонаучной тематике, переосмыслить многочисленные психологические и биологические концепции, которые за последние десятилетия прочно вошли в современную теоретическую парадигму. Речь идет о множестве бихевиористских, социобиологических взглядов, создавших образ неискоренимо агрессивного человека.

С позиции всесторонне обоснованной антропологической концепции Фромм критикует расхожий тезис: агрессивное поведение людей имеет филогенетические корни, оно запрограммировано в человеке, связано с врожденным инстинктом. Такова, мол, природа человека, тут, как говорится, ничего не попишешь. По мнению же Фромма, явление человеческой деструктивности относится скорее к истории, нежели к предыстории. «В том-то и дело, — пишет он, — что человек отличается от животных именно тем, что он убийца».

Однако при такой аранжировке проблемы возникает новая опасность. Человек не был убийцей, таким его сделала история. Но может ли человек избавиться от ее роковых предопределений? Где здесь зона индивидуальной ответственности? В конечном счете можно возложить вину за собственные поступки на любой чужеродный фактор, будь то биологическая природа или исторический диктат. Вполне очевидно: человек не в



состоянии преодолеть свою биологическую природу в той же мере, как и метаморфозы, которые «впечатаны» в него историей.

Определить Фромма в качестве специалиста в области философской антропологии — задача слишком общая. Философско-антропологическая мысль демонстрирует множество различных подходов к проблеме, и в связи с этим нельзя не видеть, что концепция Фромма отличается своеобразием и в определенной мере противостоит таким течениям, как экзистенциализм, русская религиозная философия и т.д. Американский исследователь вовсе не пытается выстроить некое антропоцентрическое воззрение, согласно которому человек действует в беспредельно свободном пространстве. Человеческая субъективность развертывает себя в реальном историческом континууме. Антропологическое соображение не может вытекать только из последовательно проведенной экзистенциальной идеи.

Данная установка возвращает Фромма к проблеме человеческой природы. Если мы решили вернуть нашему мышлению антропологическое измерение, то начинать, видимо, следует не с культа индивида, не с безоговорочного признания его самоуправления, а с осмысления человеческой сущности. Всякий иной подход может, как это ни парадоксально, обернуться новой деспотией.

Гуманистическая риторика, захлестнувшая нашу публицистику, страдает, как мне кажется, врожденным изъяном: мы прославляем человека, не задумываясь о его сущности, о его месте в мире, о человечестве в целом. Мартин Хайдеггер в «Письме о гуманизме» предупреждал об опасности всяких «измов», которые бездумно выбрасываются на рынок общественного мнения. По словам немецкого философа, мало проку в декларировании своеволия индивида, если при этом не размышляют о человеческой природе, о соотносительности личности с бытием вообще.

Высшие гуманистические определения человеческого существа, рассуждает Хайдеггер, еще не достигают подлинного достоинства человека. Величие человеческого существа коренится, уж конечно, не в том, что он мыслит себя властителем бытия. Так что же, отречься от гуманизма? Хайдеггер разъясняет: «Поскольку что-то говорится против гуманизма, люди пугаются защиты антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность. Формальное возвеличивание индивида, — предупреждает мыслитель, — может обернуться разрушением человеческого существа»<sup>65</sup>.

Персоналистски ориентированная философия менее всего озабочена тем, чтобы установить диктат индивида, если бы это было главной задачей философской антропологии, из нее ушла бы вся нравственная тематика, питающая ее проблемная напряженность. Ход ее рефлексии сводился бы к прямолинейному замыслу — как подчинить мир человеку. Фромм же хорошо знает о падениях человеческой души. Ведь его первая работа была посвящена тоталитаризму.

XX век наглядно показал, к каким разрушительным последствиям может привести пренебрежение к человеческой природе, чем может обернуться тоталитарная гордыня — стремление выкроить социальность из безымянных человеческих лоскутков. Вот почему, рассуждая о человеке, нельзя не критиковать общество, в котором он живет. Личностные задатки, человеческий потенциал все равно окажутся богаче наличной социальной организации. Изобличительный пафос философа тем глубже, чем дальше продвигаемся мы в существо собственно человеческих проблем. Человек как историческое создание все время развивается. Чем основательнее изучаем мы его многообразные черты, тем больше оснований для критики уже сложившегося общественного уклада.

Именно такой ход философской рефлексии предполагает обсуждение вопроса, что же такое человеческая природа. Фромм отмечает: в попытке дать определение человеческой сущности мы опираемся не на такие абстракции, какими оперирует спекулятивная метафизика в лице, например, Хайдеггера и Сартра. В «Анатомии человеческой деструктивности» Фромм подчеркивает, что он обращается к реальным условиям существования живого действительного человека.

В обширной психологической литературе по проблемам насилия и агрессивности обнаружилось, как показывает Фромм, противостояние двух, казалось бы, диаметрально противоположных точек 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. Философ не склонен толковать эти установки как альтернативные. Он предлагает соединить их в контексте биосоциального существования человека.

Огромную методологическую ценность имеет различение Фроммом «доброкачественной» и «злокачественной» агрессивности. Первая отчасти восходит к миру человеческих инстинктов, вторая коренится в человеческом характере, в человеческих страстях, за которыми стоят побуждения отнюдь не природного, но экзистенциального свойства. Страсти человеческие... Они возобновляются в каждом поколении и вместе с тем сохраняют свою цельность на фоне любой эпохи. Любовь, страх, вера, властолюбие, фанатизм... Не они ли правят миром? Не через них ли проступает человеческое бытие? Проницательные мудрецы, писатели всех времен стремились взглянуть в человека, захваченного сильнейшим порывом, войти в мир тончайших душевных переживаний, распознать в них тайны жизни.

По мнению Фромма, инстинкты суть категория чисто натуралистская, тогда как страсти, укорененные в характере человека, суть категория социобиологическая и историческая. Страсти вовсе не обеспечивают физического выживания, но они не менее стойки и глубоки, нежели инстинкты. Они образуют фундамент человеческого интереса к жизни, человеческих порывов. Страсти — это материал, из которого формируются не только сновидения и фантазии, но и искусство, религия, миф, драма. Страсти своими корнями уходят в самые глубинные основы человеческого бытия.

Фромм показывает, что человеческие страсти менее всего можно уподобить психологическим комплексам. Они как раз и выражают попытку человека преодолеть банальное существование во времени и перейти в трансцендентное бытие. Деструкция социальных отношений, по Фромму, порождена ситуацией, 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.

Люди, одержимые мазохистскими тенденциями, стремятся не утверждать себя, не делать того, чего им хочется самим, а подчиниться 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 подавляюще сильное, непреодолимое и неуправляемое.

В авторитарном характере можно обнаружить и прямо противоположные наклонности — садистские. Они проявляются сильнее или слабее, могут быть осознанными или полуосознанными, но чтобы их вовсе не было — такого не бывает. Глубочайшее открытие Фром-

ма, 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 поразительно 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. И оно находит выражение не только в сексуальной сфере.

Итак, понимать садизм следует, исходя не из инстинкта, а из всей страстной природы человека. Это хорошо показано, скажем, в «Калигуле» Альбера Камю. Не смирясь с собственной ограниченностью, смертный и недалекий человек силится утвердить в мире свое всемогущество. В результате — утрата контактов с людьми, душевный разлад, бессилие и, наконец, гибель... Садизм и мазохизм — это всегда уравнение с одним обездоленным<sup>66</sup>. В любви участвуют двое. Но очень редко бывает так, что это участие оказывается равноценным. Именно здесь обнаруживаются удивительные свойства человеческой природы. Один непременно хочет властвовать над своим возлюбленным, навязывая ему свои желания, а другой добровольно принимает на себя бремя подчинения.

По мнению Фромма, у жизни своя собственная динамика: человек должен расти, должен проявить себя, должен прожить свою жизнь. Если эта тенденция подавляется, энергия, направленная к жизни, подвергается распаду и превращается в разрушительную. Иными словами, стремление к жизни и тяга к разрушению связаны обратной зависимостью. Чем больше проявляется стремление к жизни, чем полнее жизнь реализуется, тем слабее разрушительные тенденции.

Фромм пытается рассуждать о человеке, сталкивая многовековую традицию гуманизма с фрейдистскими открытиями. Мы видим во фроммовской классифика

ции отблеск той драмы между Эросом и Танатасом, между влечением к жизни и устремлением к смерти, о которой писал в свое время австрийский психолог. Однако Фромм прибегает к существенному переосмыслению его идей. По Фрейдю, два биологически врожденных инстинкта человека постоянно противоборствуют, пока логика коллизии не приводит к торжеству инстинкта смерти. У Фромма объектом анализа становятся не инстинкты, не их биологическая непреложность, а две изначальные оппозиции. Высшая и глубочайшая тенденция жизни противостоит приверженности смерти.

В психике каждого человека — это одна из важнейших констатаций Фромма — заложены обе тенденции: любовь к жизни и любовь к смерти. Однако конкретный человек оказывается ближе к той или иной ориентации. Иначе говоря, он может стать биофилом или некрофилом. Когда человек утрачивает стремление к жизни, торжествует инстинкт смерти. Если гаснет потенция к жизни, в человеке начинают преобладать некрофильские тенденции.

В наших обиходных представлениях слово «некрофильский» имеет только одно значение: подверженный сексуальному влечению к трупу. У Фромма это понятие гораздо богаче. Оно вообще строится не на сексуальной основе. В психике человека можно обнаружить конфликт двух начал. И сам человек далеко не всегда имеет реальное представление о накале этой борьбы, о ее фактическом течении. Живя в мертвом царстве, человек порою убежден, что существует в царстве жизни. В этих сплетениях, по мнению Фромма, можно найти ключ к анализу многих жизненных ситуаций. Но как человек осознает эту реальность, через какие опосредованные механизмы приходит к обнаружению прихотливой игры двух потенций?

Биофил — определенный психологический тип, характеристика которого по своей развернутости, к сожалению, уступает у Фромма своему антиподу. Фило-

соф показывает, что простейшая форма этой ориентации выражается в стремлении всех живых организмов к жизни. Фромм возражает Фрейдю, который полагал «инстинкт смерти» определяющим в выявлении мотивов поведения людей. По мнению американского исследователя, врожденным стремлением всех живых существ является тяга к жизни, интенсивное побуждение сохранить свое существование.

Понятие «биофил» у американского философа не тождественно характеристике жизнелюба, воссозданного, скажем, художественной литературой. Оптимизм, наслаждение жизнью — доминирующие психологические штрихи в образах, например, Фальстафа или Дон Жуана. Биофильство же, как оно трактуется американским исследователем, — это глубинная жизненная ориентация, которая пронизывает все существо человека. Биофил, в отличие от жизнелюба, не способен к тому, чтобы «разъять» действительность, увидеть ее в одном измерении. Принимая ее целокупно, ощущая всю сложность течения жизни, он ориентирован на все, что противостоит смерти.

Слово «некрофильство» в психологическом значении впервые употребил Мигель де Унамуно, а Фромм представил страсть к уничтожению как трудноутолимую потребность человека. Некрофил — антипод биофила. Его неудержимо влечет ко всему, что не растет, не меняется, ко всему механическому. И движет его поведением не только тяга к омертвелому, но и стремление разрушить зеленеющее, жизнеспособное. Поэтому все жизненные процессы, чувства, побуждения он хотел бы опредметить, превратить в вещи. Жизнь с ее внутренней неконтролируемостью — ибо в ней нет механического устройства — пугает и даже страшит некрофила. Он скорее расстанется с жизнью, нежели с вещами, поскольку последние обладают для него наивысшей ценностью.

Некрофильские тенденции, как подчеркивает Фромм, демонстрируются не только отдельными людьми, но и деперсонализирующим укладом повседневной жизни. Они глубочайшим образом внедрились во внутренний строй индустриальной культуры, для которой характерно патологическое «низкопоклонство». Не случайно современная техника проявила свою эффективность не столько в сфере жизненных интересов людей, сколько в области массового человекоубийства.

Некрофил — запоздалое дитя рассудочной эпохи. Отпрыск абстрактной логики, презревшей полнокровие жизни. Чадо мертвящих цивилизационных структур. Плод технического сумасшествия. Некрофил в изображении Фромма — следствие длительных культурных мутаций, явивших раковую опухоль, омертвление жизненных тканей. Он — неожиданный итог незавершенности, открытости человека, одна из альтернатив человеческой эволюции.

Данный персонаж стремится построить жизнь по законам смерти. Живая природа дарит нам смену естественных ритмов, где плодоношение замещает первоначальное цветение. Закат венчает процесс от рассвета до гулких сумерек. Жизнь — вечное круговращение, в котором вновь и вновь заявляют о себе «младая кровь» и увядание, жизнестойкость бытия и его закатные формы.

Многообразии естественных ритмов, если дополнить рассуждения Фромма, некрофил хотел бы подменить искусственной пульсацией, безжизненным шевелением, устремленным к окончательной остановке. Этот пункт назначения не имеет ничего общего с нирваной, где блаженство рождено воссоединением с духом. Здесь всевластие распада, самодержавие смерти... Бытие разворачивает себя в механических конвульсиях, предвещающих финальное распыление. Жизнь предстает как



торжествующая травестия смерти. И аналог этих автоматических ритмов, понятное дело, можно отыскать в феномене техники.

Преклонение перед этой псевдожизненной пульсацией не упало с неба. Ему предшествовал некий вывих сознания, которое отвергло универсальность и полнозвучие бытия. Человек, по слову поэта, разъял вселенную на вес и на число. Освободил заклепанных титанов. Вселенная предстала перед ним как черный негатив. Прав был Максимилиан Волошин, сказав, что точно так осознала бы мир сама себя постигшая машина.

Сотворив надприродный мир, человек стал утрачивать естественные корни. Он устремился в мир артефактов. Природа оказалась растерзанной. Человек вдруг обнаружил в себе поразительный синдром разрушительности. Осознавая, что натура — его единственный очаг, он в то же время начал жечь, испепелять, расщеплять, взрывать ее. В нем пробудились инстинкты погромности, вакханальные страсти.

Индустриальное общество располагает особой техникой инспирирования массовых некрофильских страстей. Современная цивилизация порождает миллионные массы отчужденных людей, каждый из которых воспринимает себя и свое тело как отвлеченные средства достижения собственных успехов. Все сферы человеческой жизнедеятельности механизированы и омерщвлены. Некрофильство — потенциальная опора диктатур. Без мобилизации некрофильских тенденций немудрено ни один террористический акт.

Как же распознать некрофила? Фромм разъясняет: некрофила влекут к себе тьма и бездна. В мифологии и в поэзии его внимание приковано к пещерам, пучинам океана, подземельям, жутким тайнам и образам слепых людей. Глубокое интимное побуждение некрофила — вернуться к ночи мироздания или к праисторическому состоянию, к неорганическому миру. Он, как подчер-

кивает американский философ, в сущности, ориентирован на прошлое, а не на будущее, которое ненавистно ему и пугает его.

Жизнь никогда не является predetermined, ее невозможно с точностью предсказать и проконтролировать. Чтобы сделать живое управляемым, подконтрольным, его надо умертвить.

Фромм дал ориентиры для того, чтобы добавить к его констатациям иные, не менее точные характеристики некрофила. Массовая волна преступности, зомбизм позволяют этой проблеме стать одной из наиболее актуальных сегодня. Не человек творит машины. Механизмы и технологии диктуют ему свои законы. И он тянется к искусственным структурам, потому что верит: пересотворенный мир, вздыбившийся над природой, окажется более комфортабельным, управляемым. Человек сам взращивает в себе комплексы некрофила. Немотивированная жестокость, безветрие души, дистрофия интуиции и чувств. Технизированный мир, мертвящая рутина бюрократии, деперсонафикация — вот примеры той среды, в которой обитает некрофил.

По словам Макса Вебера, математически ориентированное мышление изгоняет смысл. Шизоидное, идолопоклонническое отношение к технике приводит к омертвлению души. Современный человек, как полагает Э.Фромм, отчужден от себя, от ближнего, от природы. Человеческие отношения становятся механическими узлами, кое-как прилаженными друг к другу. Это цепи, сковывающие обреченных на унылое, бесцветное существование.

Опираясь на Фромма, мы могли бы сказать: в самом бытии некрофила заложено мучительное противоречие. Он живет, но тяготится жизнеспособным; развивается, как все биологическое, но тоскует по разрушению; ощущает богатство жизни, ее творческое начало, но глухо враждебен всякому творению. Лозунг

его жизни — «Да здравствует смерть!». В сновидениях некрофилу предстают жуткие картины, насилие, гибель и омертвление... И в телевизионном зрелище ему тоже интересны прежде всего картины смерти, траура, истязаний<sup>67</sup>.

Синдром некрофильства знаком и узникам концентрационных лагерей. Раздавленные силой, которая не знает жалости и сострадания, они зачастую чахли не потому, что не хватало еды для выживания. Жизнь утрачивала ценность. Потеряв личностную опору, эти люди не могли противостоять зову смерти...

Глубокое внутреннее влечение человека к осознанию собственного «Я» подменяется, по сути дела, фиктивным, иллюзорным самоудостоверением. Но если из общения уходит все уникальное, индивидуальное, оно поневоле превращается в нечто манипулятивное, стереотипное. Массовая коммуникация эксплуатирует чувства, которые как бы обрезают надындивидуальный характер. Она перехватывает и «обобщает», т.е. обезличивает, различные эмоциональные состояния — страстную любовь, глубочайшую тоску, иступленную ярость, безумную одержимость, отчаянную панику, радостное жизнелюбие и мертвящее оцепенение. Все это превращается в эмоциональный трафарет.

Фромм выделяет людей особого склада, из которых вербуются палачи, террористы, истязатели, надсмотрщики, надзиратели. Немалый интерес вызывает представленная Фроммом аналитическая биография Гитлера, которая демонстрирует историю болезни крайнего некрофила. Философ справедливо подчеркивает, что критиковать поступки знаменитых изуверов XX в., умертвивших миллионы человеческих чувств, как поступки «бесов» — крайне непродуктивное дело. Такая трактовка ничего не дает для понимания зла в человеческой истории.

Работа Фромма содержит в себе не только философско-антропологические прозрения и открытия. Она заставляет аналитично и с предельным вниманием отнестись к историческому творчеству. Жизнь человеческого рода, если не соотносить ее с предостережениями философской антропологии, может быть чревата глубинными разрушительными последствиями. Они пагубны не только для социума, но способны деформировать самого человека, его природу. Эти размышления, направленные на насыщение человеческой души «любовью к жизни», способны придать этической рефлексии Фромма социальную глубину и конкретность.

Одним из наиболее ярких последователей Фрейда является Э.Фромм. Фромм считается наиболее социально-ориентированным из всех психоаналитиков, так как для него социальное окружение являлось не просто условием, но важнейшим фактором развития личности. При этом, в отличие от Адлера, который также придавал большое значение среде, Фромм под средой понимал не только ближайшее окружение человека, его семью и близких, но и то общественное устройство, при котором он живет. Фромм подчеркивал, что наибольшее значение для него имели идеи Маркса и Фрейда, которые он и хотел объединить в своей теории, особенно в ранний период. Если от Фрейда он взял идею о доминирующей роли бессознательного в личности человека, то от Маркса — мысль о значении социальной формации для развития психики, а также идею о развитии отчуждения при капитализме, понимая под этим психологическое отчуждение, отчуждение людей друг от друга.

В чем же суть теории личности Э.Фромма? Человек — это такой же биологический вид шимпанзе, лошади или ласточки. Каждый характеризуется набором анатомических и физиологических признаков, и, с этой точки зрения, в человеке все устроено гармо-

нечно. В истории эволюции видов человек появляется тогда, когда сталкиваются две тенденции развития животных: тенденция к постоянному снижению роли инстинктов в детерминации поведения и тенденция к очень явному увеличению объема мозга. Человека можно определить как представителя приматов, который возникает в тот самый момент, когда инстинктивная детерминация сведена к минимуму, а развитие мозга достигло апогея. Такое соотношение минимальной инстинктивной детерминации с максимальным развитием мозга было неизвестно в рамках эволюции животных, и поэтому с биологической точки зрения мы имеем дело с совершенно новым феноменом.

В характеристику вида «*Homo sapiens*» предлагается ввести еще одну детерминанту — психическую. С ней связаны несколько важнейших элементов структуры личности: самосознание, фантазия и разум, к которым тесно примыкают социальные качества человека: мировоззрение и религиозное чувство. При этом речь идет не о наличии или отсутствии религиозности, а о том, какой ориентир в жизни дает человеку его вера: способствует ли она развитию человеческой личности или парализует духовность и препятствует развитию.

Поскольку род человека не имеет таких инстинктов, которые бы ему подсказали, как он должен действовать, но при этом он наделен самосознанием, разумом и фантазией, он вынужден изобрести себе новый способ ориентации, некий жизненный ориентир — или объект почитания. Это состояние (интенция) и называется религиозным чувством и является специфической потребностью человеческого рода.

Итак, мировоззрение и религиозное чувство — это своего рода «географическая карта» нашего природного и социального ландшафта. Нет ни одной культуры и ни одного индивида, который мог бы обойтись без этих ориентиров. Причем они так тесно переплетены в струк-

туре личности, что грань между ними провести довольно трудно. Многие люди отрицают, что у них есть мировоззрение, и воображают, что они реагируют на различные явления жизни случайно, опираясь на собственное мнение. Однако очень легко доказать, что любой человек считает свои взгляды само собой разумеющимися, ибо они представляются ему единственно разумными: ему и в голову не приходит, что все его идеи и представления не выходят за рамки общепринятого мировоззрения. Таким образом, мировоззрение ближе к общепринятому, групповому сознанию, а религиозное чувство — более индивидуально, связано с объектом почитания и с целеполаганием.

Мировоззрение является необходимым, но не достаточным ориентиром поведения; нужна еще цель, к которой человек стремится (у животных нет проблемы целеполагания, цели и мировоззрение им заменяют инстинкты). «Мы выбираем объект приложения всех наших устремлений так, что он одновременно становится основой наших подлинных (а не официальных) ценностных ориентаций. Нам нужен этот объект обожания, почитания, поклонения, чтобы направить свою энергию в то самое русло, которое наполнит нашу жизнь смыслом и поможет преодолеть сомнения и неуверенность изолированного индивида».

Характерно, что Э.Фромм избегает чрезмерной психологизации в индивидуализации «религиозного чувства», подчеркивая его социальность. Одной из важнейших социальных функций личности в обществе является удовлетворение глубочайшей внутренней потребности любого человека — потребности в религиозном чувстве, считает Э.Фромм. — «Поясню, в каком смысле я здесь употребляю слово «религиозный». Я имею в виду не институт религии с богом и обрядами и не желание какой-нибудь личности поклоняться идолам или стоять на пьедестале и принимать поклонение

других. Этим словом я называю любую систему идей, ценностей и образцов поведения, которая принимается определенной группой и дает каждому в отдельности жизненные ориентиры и объект поклонения»<sup>68</sup>.

Объектом поклонения могут быть растения и животные, фигурки идолов из дерева и ценного металла и т.д.; можно поклоняться невидимому божеству, святому или дьяволу; наконец, таким «кумиром» может быть отдельный человек, нация, класс, партия или деньги, слава, успех. В известных нам формах «религиозное чувство» может усиливать многократно способность любить и ненавидеть, создавать и разрушать, властвовать, подчиняться или проявлять солидарность. Таким образом, оно либо способствует, либо препятствует разворачиванию духовных сил личности. Носители определенных убеждений могут считать свои взгляды религиозными или атеистическими, они могут считать, что вообще не верят в потусторонние силы, видя перед собой вполне реальные цели (власть, деньги, успех), не имеющие никакой символической функции.

Так Э.Фромм приходит к созданию своей собственной концепции нового человека и нового общества. Несмотря на все различия в концепциях радикальных гуманистов, их принципиальные позиции совпадают по следующим пунктам: 1) производство должно служить человеку, а не экономике, 2) отношения между человеком и природой должны строиться не на эксплуатации, а на кооперации, 3) взаимный антагонизм повсюду должен быть заменен отношениями солидарности, 4) высшей целью всех социальных мероприятий должно быть человеческое благо и предотвращение человеческих страданий; 5) не максимальное потребление, а лишь разумное потребление служит здоровью и благосостоянию человека; 6) каждый человек должен быть заинтересован в активной общественной деятельности, вовлечен в нее<sup>69</sup>.

Фромм пришел к выводу, что движущими силами развития личности являются две врожденные бессознательные потребности, находящиеся в состоянии антагонизма: потребность в укоренении и потребность в индивидуализации. Если потребность в укоренении заставляет человека стремиться к обществу, соотносить себя с другими его членами, стремиться к общей с ними системе ориентиров, идеалов и убеждений, то потребность в индивидуализации, напротив, толкает к изоляции от других, к свободе от давления и требований общества. Эти две потребности являются причиной внутренних противоречий, конфликта мотивов у человека, который всегда тщетно стремится каким-то образом соединить эти противоположные тенденции в своей жизни<sup>70</sup>.

Стремление примирить эти потребности является, с точки зрения Фромма, двигателем не только индивидуального развития, но и общества в целом, которое также пытается уравновесить эти стремления.

Индивидуализация развивается в ущерб укорененности, о которой человек начинает тосковать, стремясь убежать от обретенной свободы. Это бегство от свободы, характерное для общества, где все друг другу чужие, проявляется не только в желании получить надежную работу, но и в идентификации, скажем, с политическим деятелем, который обещает надежность, стабильность и укорененность. Таким стремлением убежать от свободы, которая оказывается слишком трудной для человека, объяснял Фромм и приход фашизма, свидетелем которого он был в 30-е годы в Германии. Социализм тоже лишает людей индивидуальности, давая им в обмен стереотипность образа жизни, мышления и мировоззрения.

Единственным чувством, которое, по мнению Фромма, помогает человеку примирить эти две противоположные потребности, является любовь в самом



широком понимании этого слова. В стремлении к индивидуализации люди обычно стремятся к свободе от других, от обязательств и догм, определяющих их жизнь в обществе. Желание свободы от всех и любой ценой не дает человеку возможности задуматься над тем, зачем ему нужна эта свобода. Поэтому, обретая ее, он не знает, что с ней делать, и у него возникает желание променять ее опять на укорененность. В то же время есть и другая свобода, «свобода для», то есть свобода, необходимая нам для осуществления наших намерений. Такая свобода требует освобождения не от всех связей, а только от тех, которые мешают в осуществлении задуманного. Поэтому обретение такой свободы и индивидуальности не тяготит человека, но, наоборот, принимается им с радостью. Именно такая свобода, свобода для жизни с близкими людьми, и рождается в любви. Она дает одновременно удовлетворение и потребности в индивидуализации, и потребности в укорененности, примиряет их и гармонизирует жизнь человека, его личность и отношения с миром. Поэтому Фромм говорил о необходимости построить на Земле новое общество — «гуманистический идеализм», основанный на любви людей друг к другу.

Фромм также говорил о механизмах психологической защиты, с помощью которых человек стремится избежать внутриличностного конфликта. По Фромму, это садизм, мазохизм, конформизм и деструктивизм. При садизме и мазохизме происходит «укорененность» жертвы с палачом, которые зависят друг от друга и нуждаются друг в друге, хотя разность их позиций и дает им некое ощущение собственной индивидуальности. При конформизме чувство укорененности берет верх, в то время как при деструктивизме, наоборот, верх одерживает стремление к индивидуализации, стремление разрушить то общество, которое не дает человеку возможности укорениться в нем. Таким образом, хотя эти

механизмы и помогают человеку преодолеть внутреннее несоответствие, они тем не менее не решают глобальных проблем.

Концепция личности у Э.Фромма диалектична в самом высшем смысле этого слова. Эта диалектика органически вплетена в ткань его рассуждений о человеке XX в., жизнь которого полна противоречий. Биологическое и социальное, эгоизм и альтруизм, технократизм и гуманизм, подавление и свобода, активность и пассивность — вот те дихотомические пары, в которых воплощается изначальная дихотомия «иметь» или «быть»<sup>71</sup>. С категориями «иметь» и «быть» Э.Фромм связывает две различные ценностные структуры, преобладание которых в индивиде определяет тип личности, а также все ее мысли, чувства и поступки.

Люди, которые живут, чтобы «иметь», ориентированы на внешнюю сторону, на укорененность в обществе. Для них главное — продемонстрировать свое значение, придать себе вес в глазах других. При этом неважно, за счет чего они хотят придать себе значительность, чем они хотят обладать — знаниями, властью, любовью или религией. Главное — показать всем, что это их собственность. Отсюда их догматизм, нетерпимость, их агрессивность и неуверенность, так как они бессознательно боятся, что кто-то отберет у них незаслуженную собственность. Все это приводит к неврозу, делая потребность «иметь» ненасыщаемой и приводя к еще большей невротизации и напряженности человека.

Развитие по принципу «быть» характеризуется внутренней свободой и уверенностью в себе. Таким людям все равно, что о них думают другие, так как главное для них — не демонстрировать обладание знанием, религиозностью, властью или любовью, но быть, чувствовать себя любящим, религиозным, знающим человеком. В этом и реализуется индивидуальность, понимание своей самооценности. Такие люди не стремятся рвать связи

с окружающими, к свободе от всего. Им нужна только свобода для самоосуществления, для того, чтобы быть самими собой. Они уважают и стремление других быть самими собой, а потому они терпимы и неагрессивны в отличие от тех, кто живет по принципу «иметь». Эти люди подходят к жизни как к творчеству, выходя в акте творчества за пределы себя как творения, оставляя пределы пассивности и случайности своего существования и переходя в область целенаправленности и свободы. Именно в этой человеческой потребности в трансцендентности, в творчестве, в бытийности и лежат корни любви, искусства, религии, науки, материального производства.

Фромм отмечал, что обладательные и экзистенциальные характеристики человека не являются врожденными, а относятся к сфере социального. Модус «обладания» и модус «бытия» в личности не исключают друг друга везде и всюду, а представляют собой пару взаимосвязанных и изменяющихся противоположностей, которые проявляются по-разному и в разных пропорциях: у разных людей; в разные эпохи; в отношении к разным сферам жизни индивида (к вещам, к людям, к познанию, к вере, к любви и т.д.). Именно преобладание в личности того или иного модуса детерминирует принадлежность человека к тому или иному социальному типу. При этом на одном полюсе социального континуума находится тип с обладательным модусом (эгоист, потребитель, захватчик, угнетатель), а на другом — тип экзистенциальный (альтруист, человеколюб, открытый миру духовных пиршеств). А между ними — бесконечное многообразие живых людей с их взглядами и интересами, целями и идеалами, мимикой и жестами, любовью и ненавистью. Эти характеристики не связаны ни с какой-то конкретной эпохой, ни с каким-либо социально-экономическим строем. Во все эпохи и у всех народов были и есть в той или иной мере оба

этих полюса. Они находятся в диалектическом единстве, ибо ни один из них не может быть устранен. Можно лишь стремиться к тому, чтобы изменить в обществе пропорцию между этими типами и сознательно направить усилия на культивирование одного из них.

Человек, который может стать основой будущего общества, должен интегрировать в себе любовь к людям и готовность отказаться от всех форм обладания ради подлинного бытия, понимаемого как способность жить без идолопоклонства, при любых условиях и всегда быть внимательным к людям, потребность дарить людям свою любовь и солидарность, потребность ощущать тепло и сочувствие своего окружения, веру в собственные силы, стремление познать самого себя, в том числе и сферу своего бессознательного, умение чувствовать свое единство со всем живым на Земле, отказ от мысли подчинить себе природу силой, вместо разрушения предложить ей взаимопомощь и сотрудничество.

Изложенные выше требования к человеку Э.Фромм считает выражением идей радикального гуманизма, а отцом этих идей он называет К.Маркса. Он постоянно возвращается к своим «духовным предкам» К.Марксу и З.Фрейдю. Он пишет в разные годы предисловия и комментарии к английским изданиям К.Маркса, статьи и отдельные книги о жизни и творчестве З.Фрейда. Позднее Э.Фромм так объяснит свои искания: «Я много лет пытался выделить и сохранить ту истину, которая была в учении Фрейда, и опровергнуть те положения, которые нуждались в пересмотре. Я пытался то же самое сделать в отношении теории Маркса. Наконец, я пытался прийти к синтезу, который следует из понимания и критики обоих мыслителей».

Работы Э.Фромма отражают его попытки подвести итоги своих теоретических исканий на протяжении многих десятилетий. Один из биографов и исследователей наследия Фромма пишет: «Большинству читате-

лей, знакомых с Фроммом только по его книгам «Искусство любить» (1956 г.) или «Иметь или быть» (1976 г.), «подлинный» Фромм неизвестен. Величайшее значение Фромма, бесспорно, заключается в открытии им самостоятельной аналитической социальной психологии, хотя это «открытие» с 30-х годов до сих пор едва можно считать признанным. Современная социальная психология рассматривает себя либо как чистую социологию, либо как аналитическую дисциплину, то есть она ориентирована в основном на бихевиоризм. Немногие социальные психологи-психоаналитики основываются на теории либидо Фрейда и исследуют психические факторы общественных явлений при помощи метода аналогий, ориентированного на либидо индивида»<sup>72</sup>.

Говоря о «кризисе психоанализа», Фромм не имеет в виду его распад, исчезновение или общее крушение. Речь идет в основном о поиске новых путей в психоанализе, об анализе социального контекста, о новом образе человека. Фромм выступил как глубокий реформатор психоанализа. При этом он показал себя проницательным и глубоким психологом, сумевшим раскрыть истоки человеческих страстей, мотивы человеческого поведения. Термин «неофрейдизм» возник для обозначения новых тенденций, которые сложились в конце 30-х годов в ортодоксальном фрейдизме в отличие от попыток переосмысления его К.Г.Юнгом, А.Адлером и др.

Антропологический персонаж Фромма актуализирует постановку проблемы целостности человека. Человек начал размышлять о себе, едва только начал осознавать себя. Постепенно складывались основные подходы к пониманию человека. Что такое человек? Можно ли считать его уникальным созданием на Земле? Почему в отличие от других природных существ он наделен всепониманием? Какова природа человека? В чем драма человеческих отношений и человеческого существования? От чего зависит смысл и ценность человеческой

жизни? Огромную роль в постижении человека сыграли мифологические сказания, религиозные интуиции, философские прозрения и научные представления.

Теория Фромма заложила основы направления, одно время популярного в западной психологии и получившего название «фрейд-марксизм». Однако главное значение его работ в том, что они, оставаясь в русле основных положений психоанализа, отвечали и на новые, возникшие уже во второй половине XX века вопросы, соединяя идеи Фрейда с гуманистической психологией. Попытки на языке психоанализа показать противоречивость позиции человека в его общении с окружающими, роль общества в развитии личности имели большое значение не только для психологии, но и для смежных наук — истории, социологии, философии, педагогики.

Причины пересмотра Э.Фроммом концепции Фрейда достаточно очевидны. Это прежде всего бурное развитие науки, особенно социальной психологии и социологии. Именно практика психотерапии на Американском континенте привела его к выводу о том, что неврозы XX в. невозможно объяснить исключительно биологическими факторами, что врожденные инстинкты — это совершенно недостаточная детерминанта поведения людей в индустриальном обществе.

Фромм справедливо указывает на величие и ограниченность фрейдовской концепции. Она, разумеется, предложила принципиально новые схемы мышления. Но, как подмечает Фромм, Фрейд все равно остался пленником своей культуры. Многие из того, что было значимым для основоположника психоанализа, оказалось лишь данью времени. Здесь Фромм и усматривает грань между величием и ограниченностью фрейдовской концепции.

По мнению Э.Фромма, 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. Прежде всего, человек пытается создать в своем представлении всеохватывающую картину мира, в рамках которой стремится получить ответ на вопросы о своем реальном месте в этом мире и о том, что он должен делать. Однако, подчеркивает Э.Фромм, чисто умозрительных построений недостаточно. 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. В поисках нового равновесия он стремится к единству во всех сферах бытия. Поэтому любая более или менее удовлетворительная система ориентации подразумевает не только интеллектуальные притязания, но и чувства и ощущения, реализующиеся во всех сферах жизнедеятельности. Приверженность какой-либо цели, идее или сверхъестественной силе, к примеру Богу, есть выражение этой потребности осуществления полноты существования.

Итак, сложность объекта не исключает его целостности. Мир противоречив, но он един. Человек сложен, но он является собой некую особость. Но тогда получается, все объекты целостны. У нас нет критерия, который позволил бы нам выделить два класса явлений — целостные и нецелостные. Ни сложность, ни внутренняя разорванность, ни слабая интегрированность не могут рассматриваться как таковые. Можно, к примеру, говорить о мучительной коллизийности человеческой психики, о ее динамической природе, но эта драматургичность не снимает вопрос о целостности человеческой психики как феномена<sup>73</sup>.

## РАЗДЕЛ III

### Человек и общество. Социальный характер

Теперь следует поставить вопрос, какова функция социального характера в плане служения индивиду и обществу. В первом случае ответ прост. Если характер индивида более или менее совпадает с социальным характером, то доминантные стремления индивида побуждают его делать именно то, что необходимо и желательно в специфических социальных условиях его культуры. Пусть, например, человек одержим страстью к накоплению и отвращением к любому излишеству; такая черта характера может быть весьма полезна ему, если он мелкий лавочник, вынужденный к бережливости. Наряду с этой экономической функцией черты личности имеют и другую, не менее важную функцию — чисто психологическую. Человек, для которого накопительство является потребностью, коренящейся в его личности, получает и глубокое психологическое удовлетворение от возможности поступать в соответствии с этой потребностью; он выигрывает не только экономически, но и психологически. В этом легко убедиться, понаблюдая, например, за женщиной из низов среднего класса на рынке: сэкономив на покупке два цента, она будет так же счастлива, как был бы счастлив человек с другим типом личности, испытав чувственное наслаждение. Такое психологическое удовлетворение появляется у человека не только тогда, когда он сам поступает в соответствии со стремлениями, коренящимися в структуре его характера, но и когда читает или слушает изложение идей, близких ему по той же причине.



Для авторитарной личности чрезвычайно притягательны идеология, изображающая природу как могучую силу, которой следует покоряться, или речь, содержащая садистские описания политических событий; читая или слушая это, человек с таким типом личности получает психологическое удовлетворение. Итак, для нормального человека субъективная функция его социального характера состоит в том, чтобы направлять его действия в соответствии с его практическими нуждами и давать ему психологическое удовлетворение от его деятельности.

Если рассматривать социальный характер с точки зрения его функции в общественном процессе, то мы должны начать с того же утверждения, какое было сделано по поводу функции социального характера для индивида: приспособляясь к социальным условиям, человек развивает в себе те черты характера, которые побуждают его хотеть действовать именно так, как ему приходится действовать. Если структура личности большинства людей в данном обществе, то есть социальный характер, приспособлена к объективным задачам, которые индивид должен выполнять в этом обществе, то психологическая энергия людей превращается в производительную силу, необходимую для функционирования этого общества. Рассмотрим снова пример с интенсивностью труда. Наша современная промышленная система требует, чтобы основная часть нашей энергии была направлена в работу. Если бы люди работали только под давлением внешней необходимости, то возникал бы разрыв между тем, чего им хочется, и тем, что они должны делать; это снижало бы производительность их труда. Но динамическая адаптация личности к социальным требованиям приводит к тому, что энергия человека приобретает формы, побуждающие его действовать в соответствии со специфическими требованиями экономики. Современного человека не при-

ходится заставлять работать так интенсивно, как он это делает; вместо внешнего принуждения в нем существует внутренняя потребность в труде, психологическое значение которой мы проанализировали выше. Иными словами, вместо подчинения открытой власти человек создал в себе внутреннюю власть — совесть или долг, которая управляет им так эффективно, как никогда не смогла бы ни одна внешняя власть. Таким образом, социальный характер интериоризирует внешнюю необходимость и тем самым мобилизует человеческую энергию на выполнение задач данной социально-экономической системы.

Как мы видели, если в характере уже развились определенные потребности, то соответствующее этим потребностям поведение одновременно дает и психологическое удовлетворение, и практическую пользу в плане материального успеха. Пока и поскольку общество обеспечивает индивидууму удовлетворение в обеих этих сферах одновременно, налицо ситуация, в которой психологические силы цементируют социальную структуру. Однако рано или поздно возникает разрыв. Традиционный склад характера еще существует, но возникают новые экономические условия, при которых прежние черты личности становятся бесполезными. Люди стремятся действовать в соответствии со своим складом характера, но при этом либо их поведение превращается в помеху для достижения экономических целей, либо они просто не в состоянии действовать согласно своей «природе». Что мы имеем в виду — иллюстрирует структура личности прежнего среднего класса, особенно в странах с жесткой классовой обособленностью, таких, как Германия. Добродетели прежнего среднего класса — экономность, бережливость, осторожность, недоверчивость — в современном бизнесе гораздо менее ценны, чем новые достоинства, такие, как инициативность, способность к риску, агрессивность и т.п.

Даже если эти старые добродетели кое-где и полезны — как в случае с мелким лавочником, — возможности мелкого предпринимательства настолько сузились, что лишь меньшинство сыновей прежнего среднего класса может успешно «использовать» свои традиционные черты характера в экономической деятельности. Воспитание развило в них те черты характера, которые в свое время были приспособлены к социальным условиям их класса; но экономическое развитие шло быстрее, нежели развитие характера, и разрыв между эволюцией экономической и эволюцией психологической привел к тому, что в процессе обычной экономической деятельности психологические потребности уже не удовлетворяются. Но эти психологические потребности существуют, и приходится искать какие-то другие способы их удовлетворения. Тогда узкоэгоистическое стремление к собственному преимуществу, характерное для низов среднего класса, переходит из личной плоскости в национальную. Садистские импульсы, прежде находившие применение в конкурентной борьбе, усиленные фрустрацией в экономической сфере, выходят на общественно-политическую арену, а затем, освободившись от каких-либо ограничений, находят удовлетворение в политических преследованиях и в войне. Таким образом, психологические силы, слившись с раздражением, вызванным общей фрустрирующей ситуацией, превратились из цемента, скреплявшего общественный строй, в динамит, который и использовали группы, стремившиеся разрушить политическую и экономическую структуру демократического общества.

До сих пор мы не касались роли воспитания в формировании социального характера; но, поскольку многие психологи считают методы воспитания в раннем детстве и технику обучения подростка причиной развития определенного характера, уместно сделать несколько замечаний по этому поводу. Прежде всего нужно

уточнить, что мы называем воспитанием. Этот термин можно определить по-разному, но с точки зрения социального процесса функция воспитания, очевидно, состоит в том, чтобы подготовить индивида к выполнению той роли, которую ему предстоит играть в обществе. То есть воспитание должно сформировать его характер таким образом, чтобы он приближался к социальному характеру, чтобы его собственные стремления совпадали с требованиями его социальной роли. Система воспитания в любом обществе не только выполняет эту функцию, но и определяется ею; поэтому структуру общества и структуру личности членов этого общества нельзя объяснять воспитанием, принятым в данном обществе. Наоборот, само воспитание членов общества, система воспитания объясняется требованиями, вытекающими из социально-экономической структуры данного общества. Однако методы воспитания чрезвычайно важны, их можно рассматривать как средства, с помощью которых социальные требования преобразуются в личные качества людей. Хотя методы воспитания и не являются причиной формирования определенного социального характера, они служат одним из механизмов, формирующих этот характер. В этом смысле знание и понимание воспитательных методов — важная составная часть общего анализа каждого общества.

Только что сказанное справедливо и в отношении семьи, которая является одним из секторов воспитательного процесса. Фрейд показал, что решающее влияние на формирование личности оказывают самые ранние переживания ребенка. Если это верно, то как понять утверждение, что ребенок, имеющий очень мало контактов с обществом (во всяком случае, в нашей культуре), тем не менее формируется обществом? Ответ состоит в том, что родители — за редкими исключениями — не только применяют шаблоны воспитания, принятые в их обществе, но и собственной личностью

представляют социальный характер своего общества или класса. Они передают ребенку то, что можно назвать психологической атмосферой, духом общества; передают уже одним тем, что они таковы, каковы они есть, они — представители этого духа. Таким образом, семью можно считать психологическим агентом общества.

Утверждая, что социальный характер формируется образом жизни данного общества, я хочу напомнить читателю, что было сказано в первой главе о проблеме динамической адаптации. Верно, что человек меняется в связи с потребностями экономической и социальной структуры общества, но верно и то, что его приспособляемость не безгранична. Кроме определенных физиологических потребностей, удовлетворение которых является императивной необходимостью, существуют еще и неотъемлемые психологические свойства человека, которые также нуждаются в удовлетворении, фрустрация которых вызывает соответствующие реакции. Что же это за свойства? По-видимому, реализация способностей, возникших у человека в ходе истории, например способности к творческому и критическому мышлению, «тонким» эмоциональным и чувственным переживаниям. Каждая из этих способностей имеет собственную динамику. Однажды возникнув в процессе эволюции, все они стремятся к тому, чтобы проявиться. Эти тенденции могут фрустрироваться и подавляться, но такое подавление приводит к новым реакциям, в частности к появлению разрушительных и симбиотических стремлений. Далее, эта общая тенденция к росту, которая является психологическим эквивалентом аналогичной биологической тенденции, вероятно, приводит к таким специфическим тенденциям, как стремление к свободе и ненависть к угнетению, поскольку свобода — основное условие любого роста. Опять-таки стремление к свободе может быть подавлено, исчезнуть из сознания индивида, но и в этом случае оно

продолжает существовать в потенциальной форме, заявляя о своем существовании сознательной или подсознательной ненавистью, всегда сопровождающей такое подавление.

Как уже было сказано, у нас есть также основания предполагать, что стремление к справедливости и правде является столь же неотъемлемым свойством человеческой природы, хотя и оно может быть подавлено и извращено, как и стремление к свободе. Было бы просто, если бы мы могли опереться на религиозную или философскую доктрину, объясняющую наличие таких тенденций либо верой, что человек создан по образу и подобию божьему, либо соответствующим законом природы. Но строить нашу аргументацию на таких объяснениях мы не можем. Как мы полагаем, единственный способ объяснить это стремление к справедливости и правде состоит в анализе всей истории человека — как истории общества, так и истории индивида. При таком анализе мы обнаружим, что для всех слабых справедливость и правда являются важнейшим оружием в их борьбе за свободу и развитие. Мало того, что на протяжении всей истории большинство человечества было слабой стороной, вынужденной защищаться от более сильных групп, подавлявших и эксплуатировавших его; каждый отдельный человек тоже проходит в своем развитии — в детстве — через такой период бессилия. Мы полагаем, что в этом состоянии бессилия и возникают такие черты, как чувство справедливости и правды, превращаясь в потенциальную способность, присущую человеку вообще. Мы приходим, таким образом, к пониманию того факта, что, хотя личность формируется основными условиями жизни, хотя не существует биологически обусловленной природы человека, человеческая природа имеет собственную динамику, которая является активным фактором в эволюции социального процесса. Мы еще не можем точно определить с точки

зрения психологии, в чем именно состоит эта человеческая динамика, но мы должны признать, что она существует. Стараюсь избежать ошибочных биологических и метафизических концепций, мы не должны впадать в столь же серьезную ошибку социологического релятивизма, который рассматривает человека как простую марионетку, управляемую нитями социальных условий. Неотъемлемое право человека на свободу и счастье основано на внутренне присущих ему свойствах: на его стремлении к жизни, развитию и реализации способностей, возникших у него в процессе исторической эволюции.

Здесь уместно повторять, в чем состоят важнейшие различия между психологическим подходом, развитым в этой книге, и точкой зрения Фрейда. Первое различие подробно рассматривалось в первой главе, поэтому достаточно лишь напомнить, что мы считаем человеческую природу обусловленной главным образом исторически, хотя и не преуменьшаем значения биологических факторов и не думаем, что проблема может быть правильно сформулирована в терминах противопоставления биологических и культурных факторов.

Второе различие состоит в том, что Фрейд полагал, будто человек является «вещью в себе», закрытой системой; будто природа наделила его определенными биологически обусловленными стремлениями и развитие личности является лишь реакцией на удовлетворение или фрустрацию этих стремлений. Мы же считаем, что основной подход к изучению человеческой личности должен состоять в понимании отношения человека к миру, другим людям, природе и к себе самому. Мы полагаем, что человек изначально является социальным существом, а не самодостаточным — как полагал Фрейд — и испытывающим лишь вторичную потребность в других людях ради удовлетворения своих инстинктивных потребностей. Поэтому мы убеждены, что

в основе индивидуальной психологии лежит психология социальная, или — по определению Салливена — психология межличностных отношений; ключевая проблема психологии состоит не в удовлетворении или фрустрации отдельных инстинктивных стремлений, а в отношении индивида к миру. Что происходит с инстинктивными стремлениями человека — это отнюдь не вся проблема человеческой личности, а лишь часть общей проблемы его взаимосвязи с миром. Поэтому, с нашей точки зрения, потребности и стремления, возникающие из отношений индивида к другим людям, такие, как любовь, ненависть, нежность, симбиоз, — это основные психологические явления; по Фрейду, они представляют собой лишь вторичные явления, результат фрустрации или удовлетворения инстинктивных потребностей.

Различие между биологическим подходом Фрейда и нашим социальным подходом особенно важно в вопросах теории личности. Фрейд и все вслед за ним, опираясь на его открытие, Эбрэхэм, Джонс и другие полагали, что младенец испытывает наслаждение в так называемых эрогенных зонах (рот и анальное отверстие) в связи с процессами кормления и испражнения; что в результате чрезмерной стимуляции или фрустрации (или за счет врожденной повышенной чувствительности) эти эрогенные зоны сохраняют характер либидо и в последующие годы, когда при нормальном развитии главная роль должна перейти к генитальной зоне; что эта задержка, фиксация на прегенитальном уровне ведет к сублимациям и комплексам реакций, которые и входят в структуру личности, становясь составными частями характера. Например, у человека может быть стремление копить деньги или что-либо другое, потому что он сублимирует подсознательное желание задержать свой стул. Или человек может ожидать всех благ от других людей, а не от



собственных усилий, потому что им руководит подсознательное желание, чтобы его кормили, сублимируемое в желание получать помощь, знания и т.д.

Наблюдения Фрейда очень важны, но он дал им неправильное толкование. Он верно понял необузданную и иррациональную природу «оральных» и «анальных» черт личности. Он понял также, что такие стремления охватывают все сферы личности — и сексуальную, и эмоциональную, и интеллектуальную жизнь человека, — окрашивая всю ее деятельность. Но он неверно понял причинное отношение между эрогенными зонами и чертами личности, поменяв местами причину и следствие. Желание пассивно получать извне все, что человек хочет иметь, — любовь, защиту, знания, материальные блага, — развивается в личности ребенка как реакция на его опыт общения. Собственные силы подрываются страхом, если его инициатива и уверенность в себе парализуются, если в нем развивается, а затем подавляется враждебность и если при этом его отец или мать предлагают ему свою любовь, заботу лишь при условии подчинения, то такое сочетание приводит к установке, при которой ребенок отказывается от активного владения миром, и вся его энергия направляется на внешние источники, от коих он ждет в конечном итоге исполнения всех своих желаний. Такая установка приобретает необузданный характер, ибо настойчивое отчаянное требование является единственным способом, которым подобный человек может пытаться удовлетворить свои желания. И если такие люди часто видят во сне, что их кормят, дают им грудь и т.д., это объясняется тем фактом, что их рот более, чем любой другой орган, подходит для выражения рецептивной установки. Но оральные ощущения являются не причиной этой установки, а лишь ее выражением на языке тела.

То же верно и для «анальной» личности, которая на основе своего жизненного опыта больше уклоняется от других людей, чем личность «оральная», ищет безо-

пасность, стараясь превратить себя в замкнутую самодостаточную систему, и ощущает любовь или любую другую направленную наружу привязанность как угрозу для себя. Верно, конечно, что во многих случаях эти установки первые развиваются в связи с кормлением или испражнением, которые в раннем детстве являются главными видами деятельности и главной областью, где проявляется любовь или угнетение со стороны родителей и соответственно дружелюбие или неповиновение со стороны ребенка. Но фрустрация или чрезмерная стимуляция в связи с эрогенными зонами сама по себе не приводит к закреплению таких установок в личности человека. Хотя ребенок испытывает определенные ощущения удовольствия, связанные с кормлением или испражнением, эти удовольствия не так уж важны для развития характера, если только в них не проявляется — на физиологическом уровне — установка, коренящаяся в самой структуре личности.

Если ребенок уверен в любви своей матери, то внезапное прекращение кормления грудью не вызовет сколько-нибудь серьезных последствий для его личности; напротив, ребенок, недостаточно доверяющий материнской любви, может приобрести «оральные» черты, даже если процесс выкармливания протекал без особых нарушений. Важность «оральных» или «анальных» фантазий и физических ощущений в последующие годы состоит не в связанном с ними наслаждении и не в какой-то мистической сублимации этого наслаждения, а в том, что они выражают стоящее за ними специфическое отношение к миру.

Только с этой точки зрения открытия Фрейда о структуре личности могут найти применение в социальной психологии. Если мы предполагаем, например, что анальный характер, типичный для низов среднего класса в Европе, определяется только ранними переживаниями, связанными с испражнением, то у нас нет

никаких данных, которые позволили бы нам понять, почему именно этот определенный класс отличается аналным социальным характером. Если же рассматривать этот характер как форму связанности с другими людьми, которая коренится в структуре личности, будучи обусловлена опытом контактов с внешним миром, мы получаем ключ к пониманию того, почему и каким образом весь жизненный уклад низов среднего класса, их узость, изоляция и враждебность содействуют развитию характера именно этого типа.

Третье важное различие тесно связано с предыдущими. Фрейд, исходя из своей ориентации на инстинкты и своего глубокого убеждения в порочности человеческой природы, склонен объяснять все «идеальные» мотивы человека как порождение чего-то «низменного». Возьмем хотя бы его объяснение, что чувство справедливости — это производная от первоначальной зависти ребенка к любому, у кого есть больше, чем у него. Как уже было сказано выше, мы полагаем, что такие идеалы, как истина, справедливость, свобода, хотя они часто оказываются лишь пустыми стремлениями человека, и что любой анализ, не учитывающий эти стремления в качестве динамических факторов, ошибочен. Эти идеалы не метафизического характера, а коренятся в условиях человеческой жизни, и их можно анализировать с этой точки зрения. Такому анализу не должно препятствовать опасение снова впасть в метафизику или в идеализм. В задачи психологии как эмпирической науки входит изучение и мотиваций, производимых идеалами, и связанных с идеалами моральных проблем с целью освободить наше мышление в этой области от неэмпирических и метафизических элементов, затемнявших эти вопросы в их традиционной трактовке.

Наконец, надо отметить еще одно различие. Оно касается дифференциации психологических явлений нищеты и изобилия. Примитивный уровень человечес-

кого бытия — это уровень нищеты. Есть императивные потребности, которые необходимо удовлетворить прежде всего. Лишь тогда, когда у человека остаются время и энергия после удовлетворения этих первичных потребностей, может развиваться культура, а вместе с ней и те стремления, которые относятся к явлениям изобилия. Свободные, спонтанные действия — это всегда явления изобилия. Психология Фрейда — это психология нищеты, психология нужды. Он определяет наслаждение как удовлетворение, возникающее при снятии болезненного напряжения. Явления изобилия — такие, как любовь или нежность, — не играют никакой роли в его системе. Но он упустил из виду не только их; даже то явление, которому он посвятил столько внимания, — секс — он понимал ограниченно. В соответствии со своим общим определением наслаждения Фрейд видел в сексе лишь элемент физиологической потребности, а в сексуальном удовлетворении — лишь снятие болезненного напряжения. В его психологии не нашли себе места сексуальное влечение как явление изобилия и сексуальное наслаждение как непосредственная радость, сущность которой не сводится к негативному снятию напряжения.

Каков же наш подход к пониманию человеческого базиса культуры? Прежде чем ответить на этот вопрос, полезно напомнить основные направления, которые отличаются от нашего.

1. «Психологический» подход, характерный для мышления Фрейда, согласно которому культурные явления обусловлены психологическими факторами, проистекающими из инстинктивных побуждений; на эти побуждения общество влияет лишь путем полного или частичного подавления. Авторы, следовавшие направлению Фрейда, объяснили капитализм как результат анального эротизма, а развитие раннего христианства — как результат амбивалентности по отношению к образу отца.

2. «Экономический» подход, выросший из искажения того понимания истории, которое разработал Маркс. Согласно этому подходу причиной таких явлений культуры, как религия и политические идеи, следует считать субъективные экономические интересы. С этой псевдомарксистской точки зрения<sup>74</sup> можно попытаться объяснить протестантство как прямое отражение определенных экономических потребностей буржуазии, и только.

3. Наконец, существует «идеалистический» подход, представленный в работе Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». Он утверждает, что новый тип экономического поведения и новый дух культуры были обусловлены появлением новых религиозных идей, хотя и подчеркивает, что это поведение никогда не определялось исключительно религиозными доктринами.

В отличие от всех этих концепций мы полагаем, что идеологии и культура вообще коренятся в социальном характере; сам социальный характер формируется образом жизни данного общества, но доминантные черты этого характера в свою очередь становятся созидательными силами, формирующими социальный процесс. Рассматривая с этой точки зрения проблему духа протестантства и капитализма, я показала, что крушение средневекового общества угрожало среднему классу; что эта угроза вызвала чувство изоляции, бессилия и сомнения; что эта психологическая перемена обусловила притязательность доктрин Лютера и Кальвина; что эти доктрины усилили и закрепили изменения в структуре личности и что развившиеся новые черты личности стали эффективными силами развития капитализма, который в свою очередь возник в результате экономических и политических перемен.

Тот же подход мы применили и в отношении фашизма. Низы среднего класса реагировали на экономические перемены (такие, как растущая мощь монопо-

лий и послевоенная инфляция) усилением определенных черт характера, а именно садистских и мазохистских стремлений. Нацистская идеология еще более усилила их, а затем эти новые черты характера стали эффективными силами, работающими на экспансию германского империализма. В обоих случаях мы видим, что когда определенному классу угрожает опасность новых экономических тенденций, этот класс реагирует на угрозу психологически и идеологически; причем психологические изменения, вызванные такой реакцией, способствуют развитию все тех же экономических тенденций вопреки экономическим интересам данного класса.

Мы видим, что экономические, психологические и идеологические факторы взаимодействуют следующим образом: человек реагирует на изменения внешней обстановки тем, что меняется сам, а эти психологические факторы в свою очередь способствуют дальнейшему развитию экономического и социального процесса. Здесь действуют экономические силы, но их нужно рассматривать не как психологические мотивации, а как объективные условия; действуют и психологические силы, но необходимо помнить, что сами они исторически обусловлены; действуют и идеи, но их основой является вся психологическая структура членов определенной социальной группы. Несмотря на взаимозависимость экономических, психологических и идеологических факторов, каждый из них обладает и некоторой самостоятельностью. Особенно это касается экономического развития, которое происходит по собственным законам, будучи обусловлено такими объективными факторами, как природные ресурсы, техника, географическое положение и т.д. Что касается психологических сил, мы показали, что это верно и для них; они определяются внешними условиями жизни, но имеют и свою собственную динамику, то есть они яв-

ляются проявлением человеческих потребностей, которые могут быть как-то видоизменены, но уничтожены быть не могут. В сфере идеологии мы обнаруживаем такую же автономию, которая связана с законами логики и с традицией научного познания, сложившейся в ходе истории.

Мы можем теперь изложить основной принцип нашего подхода, пользуясь понятием социального характера. Социальный характер — это результат динамической адаптации человеческой природы к общественному строю. Изменения социальных условий приводят к изменению социального характера, то есть к появлению новых потребностей и тревог. Эти новые потребности порождают новые идеи, в то же время подготавливая людей к их восприятию. Новые идеи в свою очередь укрепляют и усиливают новый социальный характер и направляют человеческую деятельность в новое русло.

Иными словами, социальные условия влияют на идеологические явления через социальный характер, но этот характер не является результатом пассивного приспособления к социальным условиям; социальный характер — это результат динамической адаптации на основе неотъемлемых свойств человеческой природы, заложенных биологически либо возникших в ходе истории.

В 60–70-е годы Фромм пишет научную автобиографию под названием «По ту сторону иллюзий», а также другие важнейшие труды: «Психоанализ и дзен-буддизм» и «Душа человека». В эти годы он занимается в основном исследованием корней и типов человеческой агрессивности. Результатом пятилетнего труда оказались два объемных произведения: «Революция надежды» и «Анатомия человеческой деструктивности». Последняя была оценена позднее в ученом мире как самостоятельная «теория личности». Здесь рассматривались разнообразные типы характеров и отдельных представителей,

включая таких тиранов, как Сталин и Гитлер. Эта книга Э.Фромма усилила интерес к его творчеству, который достиг своего апогея в Европе после публикации его последней крупной работы «Иметь или быть»<sup>75</sup>.

Человек отнюдь не является простым отражением социального окружения. Если бы это было так, то все люди одной культуры мало бы отличались друг от друга. Социальная среда лепила бы, по мысли Э.Фромма, одинаковых людей. Но в том-то и дело, что каждый человек индивидуален. Его своеобразие проявляется в психологии, мышлении, присущем ему внутреннем мире. Общество во многом формирует человека, но при этом он не оказывается сырым и податливым материалом, вроде глины или пластилина. Напротив, можно предположить, как человек во всем богатстве присущих ему качеств и сам оказывает воздействие на характер общества, в котором он живет. Вот почему при определении человека важно обращать внимание как на его биологическую природу, так и на его социальную сущность.

Э.Фромм отмечает, что всем людям свойственны одни и те же основные антропологические и физиологические черты, и каждый врач понимает, что любого человека, вне зависимости от расы и цвета кожи, он мог бы лечить теми же методами, какие он применяет к человеку своей расы. Но имеет ли человек столь сходную психическую организацию? А если бы люди различались в своей психической и духовной основе, как бы мы могли говорить о человечестве в более широком смысле, нежели физиологическом или анатомическом? Как бы мы могли понять искусство совершенно иных культур, их мифы, драматическое искусство, скульптуру? С этой точки зрения можно говорить о том, что понятие человеческой природы не бессодержательно. Да, человек постоянно преобразует себя, да, он обладает открытостью, незавершенностью. Но вместе с тем



он целостен. Подытожим: «...человеческая природа как некая данность безусловно существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в различных культурных и социальных феноменах. Человеческая натура, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, эта природа не является беспредельно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям»<sup>76</sup>.

Но где же все-таки искать ответ на вопрос, какова человеческая природа? Философы обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую суть: разум, социальность, общение, способность к труду. То, что человек необычен для природного царства, казалось бы, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально от них отличается.

Человек, несомненно, часть природы. В то же время естественные функции у него не выглядят органичными. Стало быть, нужен какой-то иной подход к оценке человека, ибо перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности, по сути дела ничего не проясняют в определении его природы.

«Человеческое существование, — пишет Э.Фромм, — вопрошает. Человек заброшен в этот мир не по своей воле и уходит от него опять же вопреки своему желанию. В противоположность животному, которое в своих инстинктах имеет «встроенный» механизм адаптации к окружающему и живет полностью внутри природы, человеку недостает этого инстинктивного механизма. Он должен прожить свою жизнь, а не жизнь должна быть прожитой. Он находится в природе, и, тем не менее, он выходит за пределы природы, он осознает са-

мого себя, и это осознание самого себя как изолированной сущности вызывает у него чувство невыносимого одиночества, потерянности, бессилия».

Итак, целостность не является признаком человека как особого существа. Напротив, человек принципиально нецелостен, его бытие разорвано, полно коллизий. Однако у человека есть возможность обрести полноту собственного существования. Следовательно, целостность оказывается для него проблемой. Он может остаться фрагментарным, одномерным, принципиально разорванным. Но он же способен раскрыть безграничный потенциал человеческого существования.

Человек может приобрести известную целостность, вернувшись к тому состоянию единства, которое характерно для «досознательного» периода жизни человека. В этом случае индивид ищет формы докультурного существования. Таков смысл различных версий «естественного человека». Однако этот путь не идилличен. Человек уже не может войти в царство природы в качестве животного. У него есть разум, он обрел специфически человеческое.

Но было бы наивно думать, будто у человека нет такого глубинного обостренного желания. Психологи указывают на множество путей, которые ведут человека к целостности за счет упрощения. Индивид остается у материнской груди или стремится преодолеть изолированность, прибегая к разрушению.

## Список литературы

1. *Аббаньяно Николо*. Бессознательное и сексуальность // *Аббаньяно Н.* Мудрость философии. СПб., 1998.
2. *Автономова Н.С.* К спорам о научности психоанализа // Вопросы философии. 1991.
3. *Адлер А.* Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995.
4. *Бассин Ф.В.* Проблема бессознательного. М., 1968.
5. *Башикирова Г.* Варианты судьбы // Пути в незнакомое. Писатели рассказывают о науке. М., 1982.
6. *Беккер Агнес*. Психологическая теория сновидений // Энциклопедия глубинной психологии. Ч.1. М., 1998.
7. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
8. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994.
9. *Берн Э.* Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных. СПб., 1991.
10. Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Т. 1. Тбилиси, 1978. Т. 4 Тбилиси, 1985.
11. *Блюм Г.* Психоаналитическая теория личности. М., 1996.
12. *Бородай Ю.М.* Психоанализ и «массовое искусство» // Массовая культура. Иллюзии и действительность. М., 1975.
13. *Бородай Ю.М.* Эротика, смерть, табу. Трагедия человеческого сознания. М., 1996.
14. Бубер М. Два образа веры. М., 1998.
15. *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. Пг., 1917.
16. *Вересаев В.В.* Живая жизнь. М., 1999.
17. *Вернадский В.И.* Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М., 1993.
18. Виндельбанд В. Что такое философия? О понятии и истории философии // *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и материя. М., 1995.
19. *Волошинов В.Н.* Фрейдизм. Критический очерк. М., 1993.
20. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М., 1994.
21. *Гарфилд Патриция*. Путь к блаженству. Метод мандалы сновидений. М., 1998.
22. *Гринсон Р.* Практика и техника психоанализа. Новочеркасск, 1994.
23. *Грюмбаум А.* Теория Фрейда и философия науки // Вопросы философии. 1991. № 4.
24. *Гроф С.* За пределами мозга. М., 1982.
25. *Гуревич П.С.* «Величайшее доступное наслаждение...» // *Фрейд З.* Либи́до. М., 1996.

26. *Гуревич П.С.* Введение в философию. М., 1997.
27. *Гуревич П.С.* Загадки архаичной культуры // *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1998.
28. *Гуревич П.С.* Клиническая психология. М., 2001.
29. *Гуревич П.С.* Культурология. М., 1999.
30. *Гуревич П.С.* Приключения имиджа. М., 1991.
31. *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека // *Личность, Культура, Общество.* 2001. № 7.
32. *Гуревич П.С.* Теория и практика психоанализа. М., 2000.
33. *Гуревич П.С.* Философия культуры. М., 1954.
34. *Гуревич П.С.* Философия человека. М., 2001.
35. *Гуревич П.С.* Философская антропология. М., 1997.
36. *Гуревич П.С.* Человек. М., 1995.
37. *Гуревич П.С.* Психология. М., 1999.
38. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1983.
39. *Джеймс У.* Психология. М., 1991.
40. *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997.
41. *Джонс Эрнест.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997.
42. *Дильтей А.* «Понимающая психология». Мысли об описательной и расчленяющей психологии // *Хрестоматия по истории психологии.* М., 1980.
43. *Захер-Мазох Леопольд.* Венера в мехах. Демонические женщины. М., 1993.
44. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. 1798.
45. *Кнапп Гунтрап.* Понятие бессознательного и его значение у Фрейда // *Энциклопедия глубинной психологии.* М., 1988.
46. *Коп И.С.* Лунный свет на заре. Лики и маски однополой любви. М., 1998.
47. *Крук В.М., Харитонов А.Н.* Основные источники фрейдовского классического психоанализа // *Российский психоаналитический вестник.* 1994. № 3–4.
48. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975.
49. *Куттер П.* Современный психоанализ. СПб., 1997.
50. *Лапλανш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М., 1996.
51. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983.
52. *Лейбин В.И.* Сверх-Я, Эго // *Популярная энциклопедия. Психоанализ.* М., 1998.
53. *Лейбин В.М.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М., 1990.
54. *Лейбниц Г.* Новые опыты о человеческом разуме. М.-Л., 1936.

55. *Мальцева Н.А.* Человек и человечество: на пути к устойчивому развитию. Волгоград, 1936.
56. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. Философия и наука. М., 1972.
57. *Мамфорд Л.* Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
58. *Мид М.* Культура и мир детства. Избранные произведения. М., 1988.
59. *Овчаренко В.И.* Бессознательное // Популярная энциклопедия. Психологический словарь. М., 1998.
60. *Овчаренко В.И.* Либи́до // Там же.
61. *Овчаренко В.И.* Танатос // Там же.
62. *Подорога В.А.* Мир без сознания. Проблема телесности в философии Ницше // Проблемы сознания в западной философии. М., 1989.
63. *Поптер К.* Открытое общество и его враги. Ч.1. М., 1992.
64. Популярная психология. Психологический словарь /Под ред. П.С.Гуревича. М., 1998.
65. *Решетников М.М.* Что такое психоанализ? СПб., 1998.
66. *Розин В.М.* Психология: теория и практика. М., 1997.
67. *Романов И.Ю.* Психоанализ: культурная практика и терапевтический смысл. Введение в теорию, практику и историю психоанализа. М., 1994.
68. *Рубинштейн С.Д.* Человек и мир. М., 1997.
69. *Руткевич А.М.* Психоанализ. Курс лекций. М., 1997.
70. *Руткевич А.М.* От Фрейда к Хайдеггеру: Крит. очерк экзистенциал. психоанализа. М., 1985.
71. *Сандлер Джозеф, Жэр Кристофер, Иолдер Алекс.* Пациент и психоаналитик. Основы психологического процесса. Воронеж, 1993.
72. *Сидорова В.* Анальный характер // Популярная энциклопедия. М., 1998.
73. *Смирнов С.А.* Опыты по философской антропологии. Человек в пространстве культуры. Новосибирск, 1996.
74. *Соловьев В.* Был ли Фрейд великим писателем? // Иностранная литература. 1990. № 6.
75. *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 2 т. М., 1988.
76. *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992.
77. *Толмэ Х., Зинглер Д.* Теория личности. СПб., 1997.
78. Феномен Человека. Антология /Составитель П.С.Гуревич. М., 1993.

79. **Фрейд А.** Психология «я» и защитные механизмы личности. М., 1993.
80. **Фрейд З.** К теории полового влечения // **Фрейд З.** Основной инстинкт. М., 1997.
81. **Фромм Э.** Искусство любить // **Фромм Э.** Душа человека. М., 1998.
82. **Фрейд З.** Введение в психоанализ: Лекции. М., 1991.
83. **Фрейд З.** Избранное. М., 1990.
84. **Фрейд З.** Толкование сновидений. М., 1999.
85. **Фрейд З.** Неудовлетворенность культурой // **Фрейд З.** Основной инстинкт. М., 1997.
86. **Фрейд З.** Основной инстинкт. М., 1997.
87. **Фрейд З.** Психоаналитические этюды // **Фрейд З.** Тотем и табу. М., 1997.
88. **Фрейд З.** Психология масс и анализ человеческого Я. М., 1999.
89. **Фрейд З.** Размышления о войне и смерти // Архетип. 1995. № 2.
90. **Фрейд З.** Тотем и табу. М., 1997.
91. **Фрейд З.** «Два фрагмента об Эдипе» из сборника «Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции». М., 1998.
92. **Фрейд З.** «Я» и «Оно» // **Фрейд З.** Основной инстинкт. М., 1998.
93. **Фрейд З.** Психоанализ и учение о характерах. М., 1923.
94. **Фромм Э.** Анатомия человеческой деструктивности. М., 1998.
95. **Фромм Э.** Величие и ограниченность Фрейда. М., 2000.
96. **Хорни К.** Невротическая личность нашего времени. М., 1993.
97. **Хьелл Л., Зиглер Д.** Теории личности. С.-П., 1997.
98. **Хюбнер К.** Истина мифа. М., 1996.
99. Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991.
100. **Шелер М.** Человек и история // Человек: образ и сущность. Вып. 2. М., 1991.
101. **Шопенгауэр А.** Мир как воля и как представление // **Шопенгауэр А.** Собр. соч. М., 1992. Т. I.
102. **Элиаде М.** Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996.
103. **Элиаде М.** Окультизм, колдовство и культурные моды // Рациональное и иррациональное в современном сознании. М., 1987.
104. **Элиаде М.** Священное и мирское. М., 1994.
105. Энциклопедический словарь по культурологии /Под ред. А.М.Радугина. М., 1997.

106. Энциклопедия глубинной психологии. Т. I. *Зигмунд Фрейд*. Жизнь. Работа. Наследие. М., 1998.
107. *Эриксон Э.* Первый психоаналитик // Архетип. 1996. № 1.
108. Это — человек. Антология /Составитель П.С.Гуревич. М., 1995.
109. *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997.
110. *Ярошевский М.Г.* История психологии от античности до середины XX века. М., 1996.
111. *Jung C.-G.* Wandlungen und Symbole der Libido/Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Vorchungen. Bd. IV. 1912.
112. *Freud S.* Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. Wien, 1905.
113. *Freud S.* Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Wien, 1905.
114. *Freud S.* Die Traumdeutung. Wien, Leipzig, 1900.
115. *Freud S.* Der Familienromane der Neurotiker (1906). Frankfurt a. M., 1969.
116. *Freud S.* Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Aetiologie der Neurosen. Wien, 1906.

## Примечания

- 1 См.: *Гуревич П.С.* Теория и практика психоанализа. М., 2000. С. 4.
- 2 Там же. С. 5.
- 3 Там же. С. 24.
- 4 *Гунтрап К.* Понятие бессознательного и его значение у Фрейда // Энциклопедия глубинной психологии. М., 1988. Т. 1. С. 266.
- 5 *Вернадский В.И.* Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М., 1993. С. 89.
- 6 *Эриксон Э.* Первый психоаналитик // Архетип. 1996. № 1. С. 98.
- 7 Там же. С. 56.
- 8 *Фрейд З.* Психоаналитические этюды // *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1997. С. 404.
- 9 *Виндельбанд В.* Что такое философия? О понятии и истории философии // *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и материя. М., 1995. С. 22.
- 10 *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1997. С. 166.
- 11 *Фрейд З.* К теории полового влечения // *Фрейд З.* Основной инстинкт. М., 1997. С. 200.
- 12 *Фрейд З.* Основной инстинкт. М., 1997. С. 279.
- 13 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 108.
- 14 *Фрейд З.* К теории полового влечения. С. 235–236.
- 15 Там же. С. 386.
- 16 Там же.
- 17 Там же.
- 18 Там же.
- 19 *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1997. С. 98.
- 20 Там же. С. 18.
- 21 Там же. С. 98.
- 22 *Фрейд З.* Основной инстинкт. М., 1997.
- 23 *Ярошевский М.Г.* История психологии от античности до середины XX века. М., 1996. С. 257.
- 24 *Фрейд З.* «Я» и «Оно» // *Фрейд З.* Основной инстинкт. М., 1998.
- 25 *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности. С-П., 1997. С. 214.
- 26 *Фрейд З.* К теории полового влечения. С. 59.
- 27 *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1997.
- 28 *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 41–174.
- 29 *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Ч. 1. М., 1992. С. 121.
- 30 *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1997. С. 175.
- 31 Там же. С. 121.
- 32 *Гуревич П.С.* Теория и практика психоанализа. М., 2000. С. 121.



- 33 **Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.** Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // *Философия и наука*. М., 1972. Ст. 57.
- 34 **Гуревич П.С.** Теория и практика психоанализа. М., 2000. С. 123.
- 35 Там же.
- 36 **Ницше Ф.** Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1.
- 37 **Фрейд З.** Психоаналитические этюды // **Фрейд З.** Тотем и табу. М., 1997.
- 38 **Фромм Э.** Величие и ограниченность Фрейда. М., 2000.
- 39 Там же. С. 64.
- 40 **Фрейд З.** Тотем и табу. М., 1997. С. 162.
- 41 **Фрейд З.** «Два фрагмента об Эдипе» из сборника «Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции». М., 1998. С. 43.
- 42 Там же.
- 43 Там же. М., 1998. С. 44.
- 44 **Фрейд З.** По ту сторону удовольствия. М., 1992. С. 422.
- 45 **Фрейд З.** Истолкование сновидений. М., 1999.
- 46 Там же. С. 69.
- 47 Там же.
- 48 Там же. С. 143.
- 49 Там же.
- 50 **Хьелл Л., Зиглер Д.** Теории личности. СПб., 1997. С. 219.
- 51 **Хензелер Хайнц.** Теория нарциссизма // *Энциклопедия глубинной психологии*. М., 1998. Т. 1. С. 478.
- 52 **Гуревич П.С.** Теория и практика психоанализа. М., 2000. С. 109.
- 53 **Фромм Э.** Анатомия человеческой деструктивности. М., 1998. С. 36.
- 54 **Фрейд З.** Основной инстинкт. М., 1997. С. 235.
- 55 **Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии.** М., 1991. С. 26.
- 56 Там же. С. 27.
- 57 **Вольтер.** Метафизический трактат // *Мир философии: Книга для чтения*. М., 1991. Ч. 2. С. 20.
- 58 **Бердяев Н.А.** О назначении человека. М., 1993. С. 299.
- 59 **Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии.** М., 1991. С. 26.
- 60 Там же. С. 27.
- 61 Независимая газета. 1993. 31 марта.
- 62 **Цертлев Д.** Пессимизм в Германии. Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. М., 1885. С. 79.
- 63 **Верчёнов Л.Н.** Предостережения Эриха Фромма // *Коммунист*. 1990.

- № 16. С. 124.
- 64 **Viber M.** Bd. I. Schriften zur Philosophie. München, 1962. S. 609.
- 65 См.: **Хайдеггер М.** Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 328, 341, 318.
- 66 См.: **Егорова И.В.** Уравнение с одним обездоленным // Секс. М., 1992. С. 299–311.
- 67 См. об этом: **Гуревич П.С.** Приключения имиджа. М., 1990.
- 68 **Фромм Э.** Величие и ограниченность Фрейда. М., 2000. С. 57.
- 69 **Хьелл Л., Зиглер Д.** Теории личности. СПб., 1997. С. 248.
- 70 **Фромм Э.** Душа человека. М., 1992. С. 126.
- 71 **Фромм Э.** Иметь или быть. М., 1990.
- 72 **Райнер Ф.** Эрих Фромм: страницы документальной биографии // **Фромм Э.** Мужчина и женщина. М., 1998.
- 73 **Гуревич П.С.** Проблема целостности человека // Личность, Культура, Общество. 2001. № 7.
- 74 Я называю эту точку зрения псевдомарксистской, поскольку она истолковывает теорию Маркса в том смысле, что история определяется экономическими мотивами, понимаемыми как стремление к материальной выгоде. Между тем Маркс имел в виду другое: объективные экономические условия являются движущей силой истории, поскольку изменение условий приводит к изменению экономических отношений. В результате меняются и экономические установки людей, причем интенсивное стремление к материальному богатству — лишь одна из таких установок (об этом уже была речь в гл. I).
- 75 **Фромм Э.** Иметь или быть. М., 1990.
- 76 **Хьелл Л., Зиглер Д.** Теории личности. СПб., 1997. С. 252.





Научное издание

Егорова Ирина Владимировна

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ЭРИХА ФРОММА

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *А.В.Сафонова*

Корректор *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 12.09.02.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 5,12. Уч.-изд. л. 6,92. Тираж 500 экз. Заказ № 029.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

## Оглавление

Введение .....	3
Эрих Фромм как философский антрополог .....	3
РАЗДЕЛ I	
Психологическая антропология: генезис и тенденции.....	9
РАЗДЕЛ II	
Философское постижение человека у Фромма .....	63
РАЗДЕЛ III	
Человек и общество. Социальный характер .....	136
Список литературы .....	155
Примечания .....	160



