

# ЭРИХ ФРОММ

## ЧЕЛОВЕК ДЛЯ САМОГО СЕБЯ



перевод

**Эрих Фромм**

**Человек для самого себя**

# Предисловие

Эта книга во многих отношениях является продолжением «Бегства от свободы» [1], в котором мною была сделана попытка проанализировать причины бегства современного человека от самого себя и от собственной свободы. В этой книге я рассматриваю проблемы этики, норм и ценностей, которые ведут человека к самореализации и осуществлению его возможностей. Хотя я и стремился избежать повторов в рассуждениях, мне не удалось сделать этого полностью. В главе о человеческой природе и характере я рассматриваю тему характерологии, которой не касался в предыдущей книге, и лишь вкратце затрагиваю те проблемы, которые уже обсуждались там. Читатель, желающий получить полное представление о моей характерологии, должен прочесть обе книги, но для понимания данной книги это не обязательно.

Может показаться неожиданным, что психоаналитик занимается проблемами этики и, более того, убежден, что психология призвана не только развенчать ложные этические установки, но и стать основой для построения объективных и подлинных норм поведения. Такой подход противоположен преобладающим тенденциям современной психологии, которая придает большее значение не «добродетели», а «приспособлению» и стоит на позиции этического релятивизма. Мой опыт практикующего психоаналитика привел меня к убеждению, что при исследовании личности этические вопросы нельзя игнорировать ни в теоретическом, ни в терапевтическом отношении. Наше поведение во многом определяется ценностными суждениями, и на их обоснованности зиждется наше психическое здоровье и благополучие. Рассматривать оценки только как рационализацию бессознательного или иррациональных желаний (хотя, возможно, это отчасти и верно) — значит сужать и искажать представление о целостности личности. Согласно последним данным, неврозы рассматриваются как симптом моральной несостоятельности (хотя «приспособление» никоим образом не может рассматриваться как симптом морального благополучия). Во многих случаях неврозы представляют собой специфическое выражение морального конфликта, и успех терапии

зависит от осознания личностью своей моральной проблемы и ее разрешения.

Выделение психологии из этики произошло сравнительно недавно. Великие гуманисты прошлого, на трудах которых основана эта книга, были философами и психологами одновременно; они полагали, что понимание природы человека немыслимо без понимания норм и ценностей его жизни. С другой стороны, психологи в лице Фрейда и его последователей, хотя и внесли неоценимый вклад в дальнейшее развитие этического мышления за счет обнаружения смыслов иррациональных стремлений, заняли по отношению к ценностям релятивистскую позицию, что оказало отрицательное влияние и на этику, и на саму психологию.

Наиболее значительным исключением из этой ветви психоанализа был Юнг. Он считал, что психология и психотерапия неотделимы от философских и моральных проблем человека. Однако, хотя такое признание чрезвычайно важно само по себе, философская реакция Юнга была направлена лишь на неприятие идей Фрейда<sup>{1}</sup>, а не на построение философски ориентированной психологии. Юнговское «бессознательное» и мифы сделались новым источником откровения, превосходящим рациональное мышление именно из-за своего нерационального происхождения. Сила монотеистических религий Запада, так же как и великих религий Индии и Китая, заключалась в их отношении к истине и в том, что они провозгласили свою веру истинной. Хотя такое убеждение часто бывало причиной фанатической нетерпимости, в то же время в сознание как последователей, так и противников этих религий внедрялось уважение к истине. Но Юнг, в своем эклектичном восприятии любой религии, отказался от поисков истины. Любая теория при условии ее иррациональности, любой миф или символ были для него равноценны. Горячо выступая против рационального релятивизма, Юнг был релятивистом по отношению к религии. Однако в какие бы одежды ни рядился иррационализм: психологические, философские, расовые, политические – он всегда реакционен, а не прогрессивен. Несостоятельность рационализма XVIII–XIX веков явилась следствием не его веры в разум, а узости его понятий. Ориентация на разум и упорные искания истины в гораздо большей степени способны исправить ошибку одностороннего рационализма, чем псевдорелигиозный обскурантизм.

Психологию нельзя отделить от философии этики, социологии или экономики. То, что в этой книге я особое внимание уделяю философским проблемам психологии, не означает, что я считаю социоэкономические факторы менее важными. Я лишь руководствуюсь тем, что выделение одной проблемы дает лучшую возможность представления материала, и надеюсь опубликовать в дальнейшем специальную книгу по социальной психологии, посвященную взаимодействию психических и социоэкономических факторов [2] .

Казалось бы, психоаналитик, которому приходится наблюдать упорство иррациональных усилий, должен скептически относиться к способности человека к саморегуляции и освобождению от тисков иррациональных страстей. Однако я должен признать, что в своей психоаналитической практике я все более и более убеждался в противоположном: люди обладают сильнейшим побуждением к здоровью и счастью, которые являются частью их естественного, природного состояния. «Лечение» поэтому означало устранение препятствий, мешающих жить в полную силу. Как бы там ни было, но следовало бы удивляться не тому, что на свете так много больных неврозами, а тому, что большинство людей относительно здоровы, несмотря на то мощное воздействие неблагоприятных факторов, которому они подвергаются.

Здесь уместно сделать одно предупреждение. Многие в наше время считают, что книги по психологии дадут им точный рецепт, как стать счастливым или приобрести душевный покой. В этой книге нет подобных рецептов. Она лишь содержит в себе теоретическую попытку прояснить некоторые проблемы этики и психологии. Цель книги – не умиротворить читателя, а побудить его поставить вопросы перед самим собой.

Не могу выразить словами то чувство благодарности, которое я испытываю к моим коллегам, друзьям и ученикам, благодаря поддержке которых и была написана эта книга. Моя особая признательность тем, кто способствовал ее завершению. Неоценима помощь мистера Патрика Маллахи. Он и доктор Зайдеманн сделали много критических замечаний и предложений по поводу философских вопросов, рассматриваемых в этой книге. Я весьма признателен профессору Дэвиду Рисману за конструктивные предложения и

мистеру Дональду Шлезингеру, который значительно улучшил стиль рукописи. Больше всего я благодарен своей жене, которая помогала править рукопись, дала много ценных советов по совершенствованию книги. Ее советам, в частности, я обязан изложением проблемы негативных и позитивных аспектов непродуктивной ориентации.

Мне доставляет удовольствие поблагодарить редакторов журналов «Psychiatry» и «American Sociological Review» за разрешение использовать в настоящем издании мои статьи: «Эгоизм и любовь к себе», «Вера как черта характера», «Индивидуальное и социальное происхождение неврозов».

Кроме того, я благодарен издателям за возможность использовать пространные цитаты из следующих изданий: «Board of Christian Education», the Westminster Press, Philadelphia; выдержки из «Наставлений в христианской вере» Жана Кальвина, в переводе Джона Аллена; Random House, New York – отрывки из одиннадцати пьес Генриха Ибсена; Alfred A. Knopf, New York – отрывки из романа «Процесс» Франца Кафки, в переводе Е.И. Муир; Charles Scribner's Sons, New York – выдержки из «Избранного» Спинозы, под редакцией Джона Уайлда; The Oxford University Press, New York – отрывки из «Этики» Аристотеля, в переводе У. Д. Росс; Henry Holt Co., New York – выдержки из «Принципов психологии» У. Джеймса; Appieton-Century-Co., New York – отрывки из «Принципов этики» Г. Спенсера, том первый.

# I. Проблема

– Но чем же питается душа, Сократ?

– Знаниями, разумеется, – сказал я. – Только бы, друг мой, не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как те купцы или разносчики, что торгуют телесною пищей. Потому что и сами они не знают, что в развозимых ими товарах полезно, а что вредно для тела, но расхваливают все ради продажи, и покупающие у них этого не знают, разве случится кто-нибудь сведущий в гимнастике или врач. Так же и те, что развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу всем желающим, хоть они и выхваляют все, чем торгуют, но, может быть, друг мой, из них некоторые и не знают толком, хорошо ли то, что они продают, или плохо для души; и точно так же не знают и покупающие у них, разве лишь случится кто-нибудь сведущий во врачевании души. Так вот, если ты знаешь, что здесь полезно, а что – нет, тогда тебе не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то смотри, друг мой, как бы не проиграть самого для тебя дорогого. Ведь гораздо больше риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного.

*Платон. Протагор [3]*

Духом гордости и оптимизма была отмечена западная культура последних нескольких веков: гордости за человеческий разум как инструмент познания и овладения природой; оптимизма в связи со свершением невероятных надежд человечества и достижением счастья для большинства людей.

Гордость человечества оправданна. Благодаря разуму человек создал материальный мир, реальность которого превосходит самые смелые мечты и фантазии сказок и утопий. Он заставил так служить себе энергию, что скоро она будет в состоянии обеспечить человечество материальными условиями, необходимыми для достойного и продуктивного существования. И хотя многие из его целей еще не достигнуты, нет сомнения в том, что они – в пределах

возможного и что проблема производства, которая была действительно проблемой в прошлом, в принципе разрешима. Идея единства человечества и покорения природы ради человека уже больше не мечта, а реальная возможность. Разве не вправе поэтому человечество гордиться собой и верить в себя и свое будущее?

Однако современный человек чувствует себя все более обеспокоенным и озадаченным. Он трудится и борется, но одновременно осознает тщетность своих усилий. В то время как его власть над материальным миром значительно возрастает, в личностной и социальной сферах он ощущает бессилие. Создавая новые и более совершенные средства овладения природой, человек оказался запутавшимся в сетях этих средств и утратил понимание цели, единственно дающей им смысл, – самого человека. Став хозяином природы, человек превратился в раба созданной им же самой машины. Овладев знанием природы, человек упустил важнейшие вопросы собственно человеческого существования: что есть человек, как ему следует жить и каким образом можно высвободить гигантские силы, дремлющие в человеке, и дать им продуктивное применение. Современный кризис привел человечество к крушению надежд и идей Просвещения, под знаменем которых начинался наш экономический и политический прогресс. Самую идею прогресса называют сегодня детской иллюзией, а вместо нее сегодня в ходу слово «реализм», обозначающее, в сущности, недостаток веры в человека. Идея достоинства и могущества человека, которая дала ему силы и мужество для грандиозных свершений последних столетий, подверглась сомнению под действием мысли, что нам следует вернуться к прежнему состоянию беспомощности и ничтожности. Эта идея грозит разрушить те самые корни, на которых вырастала наша культура.

Идеи Просвещения учили человека полагаться на собственный разум в деле утверждения этических норм; учили его опираться на самого себя в деле познания добра и зла, не прибегая ни к откровению, ни к авторитету Церкви. Девиз Просвещения «Познай!», подразумевающий «Доверяй знаниям», стал побудительным мотивом всех усилий и достижений современного человека. Возникшее сомнение в человеческой независимости и силе разума вызвало состояние морального замешательства, когда человеком более не



руководит ни откровение, ни разум. Результатом явилось принятие релятивистской позиции, которая предполагает, что ценностные суждения и этические нормы есть исключительно дело вкуса и предпочтений и что никакие объективные ценностные суждения вообще невозможны. Но поскольку человек не может жить без норм и ценностей, то релятивизм сделал его легкой добычей иррациональных систем ценностей. Тем самым он вернулся к тому положению, которое уже было преодолено греческим просвещением, христианством, Возрождением и Просвещением XVIII века. Требования государства, восхищение неординарными качествами сильных лидеров, мощная техника и материальный успех – вот чем стали теперь определяться его нормы и ценностные суждения.

Но не пора ли остановиться? Неужели мы должны выбирать между религией и релятивизмом? Неужели мы должны принять отречение от разума в вопросах этики?

Неужели мы должны верить, что выбор между свободой и рабством, любовью и ненавистью, честностью и приспособленчеством, жизнью и смертью осуществляется на основе субъективных предпочтений?

Нет, есть другая альтернатива. Этические нормы могут вырабатываться разумом человека, и им одним. Человек так же способен различать и вырабатывать ценностные суждения на основе только разума, как и любые другие. Великая традиция гуманистической этической мысли заложила фундамент системы ценностей, основанных на человеческой самостоятельности и разуме. Эти системы были построены на предпосылке, что для того, чтобы познать сущность добра и зла, надо познать природу человека. Следовательно, эти системы являлись также и глубокими психологическими исследованиями.

Если гуманистическая этика основывается на познании природы человека, то современная психология, особенно психоанализ, должны быть одним из мощнейших стимулов развития гуманистической этики. Но хотя психоанализ во многом расширил наши знания о человеке, он тем не менее ничего не прибавил к нашим знаниям о том, как должен жить человек и что он должен делать. Главной его функцией было развенчать ценностные суждения и этические нормы, продемонстрировав, что они представляют собой рационализацию

иррациональных – и часто неосознаваемых – желаний и страхов и, следовательно, не могут претендовать на объективную значимость. Хотя само по себе это разоблачение было чрезвычайно ценным, но за пределами критики оно оставалось совершенно бесплодным.

Психоанализ в попытке утвердить психологию в качестве естественной науки сделал ошибку, оторвав психологию от проблем философии и этики. Он игнорировал тот факт, что человеческую личность нельзя познать, если не рассматривать ее в ее целостности, и что человеку присуща потребность искать ответы на вопрос о смысле жизни и определять те нормы, в соответствии с которыми он должен жить. «Homo psychologicus» Фрейда столь же нереалистическое создание, сколь и «homo economicus» классической экономической науки. Невозможно понять эмоциональные и психологические расстройства человека без понимания природы его ценностных и моральных конфликтов. Прогресс психологии лежит не на пути отрыва области «естественного» от «духовного» и фокусировке внимания на первой, а в возвращении к великой традиции гуманистической этики, которая рассматривала человека в целостности физического и духовного, предполагающей, что цель человека – быть самим собой, а условие для достижения этой цели в том, чтобы быть для самого себя.

Я написал эту книгу с целью возродить действенность гуманистической этики, показать, что наши знания природы человека ведут не к этическому релятивизму, но, напротив, что источник норм нравственного поведения следует искать в самой природе человека, что моральные нормы основаны на врожденных качествах человека, что нарушение норм приводит к эмоциональному и психическому распаду. Я попытаюсь показать, что структура характера зрелой и продуктивной личности сама является источником «добродетели» и что «зло» есть (как показывает анализ) равнодушие к себе самому и саморазрушение. Не самоотречение и не эгоизм, а любовь к себе, не отрицание индивидуальности, а утверждение подлинно человеческой самости – вот высшие ценности гуманистической этики. Чтобы быть уверенным в своих ценностях, человек должен знать самого себя и свою способность к добру и продуктивности.

## **II. Гуманистическая этика: прикладная наука искусства жить**

*«Господи, я так люблю Тебя, но я недостаточно трепещу перед Тобой. Господи, я так люблю Тебя, но я недостаточно трепещу перед Тобой. Позволь мне благоговейно предстать перед Тобой как один из Твоих ангелов, благоговейно трепещущий при имени Твоем».*

*И Бог услышал молящегося, и имя Его проникло в глубину сердца Сузии, как бывает у ангелов. Затрепетал тогда Сузия и пополз под кровать, словно жалкая собачонка. Дрожа от страха, возопил он: «Господи! Позволь мне вновь любить Тебя, как прежде».*

*И Бог вновь услышал его [4] .*

# 1. Этика гуманистическая и этика авторитарная

Если мы, в противоположность этическому релятивизму, не отказываемся от поиска объективно значимых норм поведения, то какие критерии этих норм мы можем найти? Тип критериев зависит от этической системы, нормы которой мы изучаем. Так, критерии авторитарной этики в корне противоположны критериям гуманистической этики.

В авторитарной этике власть определяет, что хорошо для человека, и устанавливает законы и нормы его поведения. В гуманистической этике человек сам является законодателем и исполнителем норм, их формальным источником или регулятивной силой и их содержанием.

Употребление термина «авторитарный» вызывает необходимость уточнить смысл понятия авторитета. С этим понятием связано много недоразумений из-за того, что мы часто альтернативно противопоставляем диктаторский, или иррациональный, авторитет отсутствию всякого авторитета. Такая альтернатива ошибочна. Действительная проблема заключается в том, с какого рода авторитетом мы могли бы иметь дело. Говоря об авторитете, какой из двух мы имеем в виду: рациональный или иррациональный? Источник рационального авторитета – компетентность. Человек, авторитет которого основан на уважении, всегда действует компетентно в выполнении обязанностей, возложенных на него людьми. И ему не надо ни запугивать людей, ни вызывать их признательность с помощью каких-то неординарных качеств; постольку-поскольку он оказывает им компетентное содействие, его авторитет базируется на рациональной почве, а не на эксплуатации, и не требует иррационального благоговения. Рациональный авторитет не только допускает, но требует оценки и критики со стороны подчиняющихся ему; он всегда временен, его приемлемость зависит от его действенности. Источник же иррационального авторитета – власть над людьми. Эта власть может быть физической или духовной, абсолютной или относительной, обусловленной тревогой и

беспомощностью подчиняющегося ей человека. Сила и страх – вот те подпорки, на которых строится иррациональный авторитет. Критика авторитета в данном случае не только недопустима, но попросту запрещена. Рациональный авторитет основан на равенстве лица, облеченного властью, и подчиненных, которые отличаются между собой только степенью знаний или мастерства в определенной области.

Иррациональный авторитет по самой своей природе основан на неравенстве, включающем и неравенство ценностей. Термин «иррациональная этика» применяется в случае иррационального авторитета, следуя современному употреблению термина «авторитарный» в качестве синонима тоталитарной и антидемократической системы. Читатель скоро увидит, что гуманистическая этика не несовместима с рациональным авторитетом.

Авторитарную этику можно отличить от гуманистической по двум критериям: один из них – формальный, другой – содержательный. Рассматриваемая формально, авторитарная этика не признает за человеком способности познать добро и зло. Нормы, заданные авторитетом, всегда превалируют над индивидуальными. Такая система основана не на знании и разуме, а на осознании субъектом своей слабости и зависимости от авторитета и благоговении перед ним; подчинение авторитету происходит в результате применения последним неограниченной власти; его решения не могут и не должны подвергаться сомнению. Рассматриваемая же содержательно, авторитарная этика отвечает на вопрос о смысле добра и зла с точки зрения интересов власти, а не интересов индивидов; она по существу эксплуативна, несмотря даже на то, что индивиды могут извлекать из нее значительные для себя выгоды как в плане психического, так и материального благополучия.

И формальный, и содержательный аспекты этики хорошо видны в генезисе этических суждений у ребенка и в нерефлектированных ценностных суждениях у взрослых. Основания нашей способности отличать добро и зло закладываются в детстве: сначала по поводу физиологических функций, а затем и относительно более сложных вопросов поведения. Прежде чем ребенок научится разумному различению добра и зла, у него вырабатывается чувство хорошего и плохого. Его ценностные суждения формируются в результате

дружественных или недружественных ответов на его поведение людей, играющих первостепенную роль в его жизни. При понимании полной зависимости ребенка от заботы и любви взрослого не вызывает удивления тот факт, что выражение одобрения или неодобрения на лице матери является достаточным, чтобы «научить» ребенка отличать хорошее от дурного. В школе и в обществе действуют подобные же факторы. «Хорошо» то, за что хвалят; «плохо» то, за что сердятся или наказывают либо официальные власти, либо большинство друзей. В самом деле, страх перед неодобрением и желание поощрения являются самой мощной или даже единственной мотивацией для морального суждения. Это сильное эмоциональное давление не дает возможности ребенку, а затем и взрослому критически усомниться: благо ли на самом деле то, что провозглашается как добро, для него самого или для авторитета. Возможные в данном случае альтернативы станут очевидными, если мы рассмотрим оценочные суждения, относящиеся к разным вещам. Если я говорю, что этот автомобиль «лучше» того, самоочевидно, что «лучший» автомобиль значит лучше служащий мне, чем другой; здесь хорошее и плохое подразумевает полезность для меня той или иной вещи. Если хозяин считает свою собаку «хорошей», то он имеет в виду те качества собаки, которые удовлетворяют его. Скажем, она может быть хорошей сторожевой, охотничьей или ласковой собакой. Вещь называется хорошей, если она хороша для человека, который пользуется ею. Тот же самый критерий применим и к человеку. Хозяин считает работника хорошим, если он полезен ему. Учитель называет ученика хорошим, если он не мешает на уроках, послушен, почитает его. Так же и ребенка называют хорошим, если он послушен. Но ребенок может быть и шалунишкой, и обманщиком, однако если он угождает своим родителям, подчиняясь их воле, то он «хороший», тогда как «плохой» – это тот, кто своеволен, имеет собственные интересы, неугодные родителям.

Очевидно, что формальный и содержательный аспекты авторитарной этики неразделимы. Если бы власть не желала эксплуатировать подчиненных, не было бы необходимости управлять на основе страха и эмоционального подавления; она могла бы поощрять рациональность суждений и критицизм – но в таком случае рисковала бы обнаружить себя некомпетентной. Именно потому, что интересы власти поставлены на карту, она предписывает послушание

как главную добродетель, а непослушание как главный грех. Самым непростительным грехом с точки зрения авторитарной этики является бунт, подвергающий сомнению право авторитета устанавливать нормы и его главную догму, что эти нормы создаются именно в интересах народа. Но даже если человек согрешил, он может вернуть себе доброе имя ценой признания вины и принятия наказания, как свидетельство признания превосходства и власти авторитета над собой.

Ветхий Завет, рассказывая о начале человеческой истории, приводит пример авторитарной этики. Грех Адама и Евы нельзя объяснить, исходя из одних только их действий. То, что они вкусили от древа познания добра и зла, не было злом само по себе. В сущности, и иудейская, и христианская религии согласны в том, что способность различать добро и зло – это основополагающая добродетель. Грехом было непослушание, вызов авторитету Бога, который испугался, что человек, «став одним из Нас, познав суть добра и зла», сможет «вкусить также и от древа жизни и жить вечно» [5].

В гуманистической этике, так же как и в авторитарной, можно выделить формальный и содержательный критерии. Формальный базируется на принципе, что сам человек, а не отчужденная от него власть может определять критерий добродетели и порока. Содержательный основан на принципе, что «добро» есть то, что является благом для человека, а «зло» – то, что вредит ему. Единственный критерий этической ценности – это благополучие, благоденствие человека.

Различие между гуманистической и авторитарной этикой иллюстрируется при подходе к трактовке слова «добродетель». Аристотель использовал термин «добродетель» для обозначения некоего «наивысшего» качества – качества деятельности, посредством которой реализуются способности, свойственные человеку {2}. Парацельс {3}, например, употреблял понятие «добродетель» как синоним индивидуальных характеристик вещи, а именно ее особенности. Камень или цветок обладают каждый своей добродетелью, своей комбинацией присущих им качеств. Аналогично и добродетель человека – это определенное множество качеств, характеризующих человека как вид, добродетель же каждого отдельного человека – это его уникальная индивидуальность. Он «добродетелен», если реализовал свою «добродетель». В

противоположном смысле понятие «добродетель» употребляется в авторитарной этике. Там добродетель означает самоотречение и послушание, подавление индивидуальности, а не ее полную реализацию.

Гуманистическая этика антропоцентрична. Разумеется, не в том смысле, что человек – центр вселенной, а в том, что его ценностные, равно как и всякие другие, суждения и даже его восприятия коренятся в особенностях его существования и значимы только в их свете. Поистине человек – «мера всех вещей» [6] .

Гуманистический принцип заключается в том, что нет ничего более высокого и более достойного, чем человеческая жизнь. На это обычно возражали, говоря, что сущность морального поведения в том и состоит, чтобы соотноситься с тем, что трансцендентно человеку, а отсюда, что система, которая признает исключительно человека и его интересы, не может быть по-настоящему нравственной, так как человек в этой системе стал бы просто изолированной и эгоистической личностью.

Этот аргумент, обычно приводящийся для того, чтобы опровергнуть человеческую способность – и право – постулировать и оценивать нормы, действенные для его жизни, базируется на ошибке, ибо принцип «добро есть то, что хорошо для человека», вовсе не полагает суть природы человека в том, что эгоизм и изолированность для него благо. Этот принцип не означает, что человеческие цели могут быть осуществлены в государстве, изолированном от всего мира. Напротив, сторонники гуманистической этики были убеждены, что одной из характерных особенностей человека является то, что он может реализовать себя и найти свое счастье только в связи с другими людьми, в солидарности с ними. При этом любовь к ближнему не трансцендентный по отношению к человеку феномен, а его врожденное качество, которое он способен излучать. Любовь не есть некая высшая сила, нисходящая на человека, или налагаемая на него обязанность; она его собственная сила, связывающая его с миром, который тем самым становится подлинно его миром.



## 2. Этика субъективистская и этика объективистская

Что с точки зрения гуманистической этики мы должны ответить тем, кто отказывает человеку в способности самому устанавливать объективно значимые нормативные принципы?

Одна из школ гуманистической этики принимает вызов и соглашается с тем, что ценностные суждения не имеют объективной значимости и представляют собой не что иное, как произвольные предпочтения или желания индивидов. С этой точки зрения, например, выражение «свобода лучше рабства» описывает просто различие во вкусах, но не имеет объективной значимости. Ценность в этом смысле определяется как «некое желаемое благо», и желание определяет ценность, а не ценность определяет желание. Такой радикальный субъективизм по самой своей природе несовместим с идеей, что этические нормы должны быть универсальны и применимы ко всем людям. Если бы такой субъективизм был единственным типом гуманистической этики, тогда и в самом деле мы столкнулись бы с необходимостью выбора между этическим авторитаризмом и полным отказом от общезначимых норм.

Этический гедонизм – первая уступка принципу объективности. Допущение, согласно которому удовольствие есть благо для человека, а страдание – зло, являет собой как бы два крайних полюса принципа, позволяющего оценивать желания: те желания, осуществление которых приводит к удовольствию, – ценностные, остальные – нет. Однако, несмотря на аргументацию Герберта Спенсера{4}, согласно которой удовольствие обладает объективной функцией в процессе биологической эволюции, удовольствие не может быть ценностным критерием. Ибо есть люди, которые получают удовольствие от подчинения, а не от свободы, от ненависти, а не от любви, от эксплуатации, а не от продуктивной, творческой работы. Феномен извлечения удовольствия из объективно отрицательных ситуаций типичен для невротического характера, что тщательно изучено

психоанализом. Мы еще вернемся к этой проблеме при обсуждении структуры характера, а также в главе о счастье и удовольствии.

Важным шагом в направлении поисков более объективного ценностного критерия стала модификация гедонистического принципа Эпикура, который попытался преодолеть это затруднение путем различения «высших» и «низших» степеней удовольствия. Но пока не были поняты присущие гедонизму затруднения, попытки их преодоления оставались абстрактными и догматичными. Тем не менее гедонизм обладает одним величайшим достоинством: признав единственным ценностным критерием собственный опыт удовольствия и счастья человека, он тем самым закрыл путь любым попыткам авторитарного определения того, «что есть благо для человека», не оставляющего человеку даже возможности осознать свои чувства по поводу этого «блага».

Поэтому неудивительно, что гедонистическая этика в Греции и Риме, а также в современной европейской и американской культурах была взята под защиту прогрессивными мыслителями, искренне и страстно мечтавшими о счастье человечества.

Но, несмотря на определенные достоинства, гедонизм не сумел заложить основу для объективно значимых этических суждений. Значит ли это, что, защищая гуманизм, нам следует отказаться от объективности? Или, может быть, возможны нормы поведения и ценностные принципы, имеющие объективный и общезначимый характер и установленные при этом самими людьми, а не внешней по отношению к ним властью? Да, я считаю, что возможны, и попытаюсь продемонстрировать эту возможность.

Прежде всего не следует забывать, что понятие «объективно значимый» не идентично понятию «абсолютный». К примеру, утверждение вероятности, приближенности чего-либо или вообще любые предположения могут быть действительными, имеющими силу, но одновременно «относительными» в силу ограниченной возможности их доказательства и подлежащими уточнению в будущем, если новые факты или методы будут подкреплять их. Целостная концепция разделения и противопоставления абсолютного и относительного свойственна теологическому мышлению, согласно которому сфера божественного в качестве «абсолютного» отделена от несовершенной сферы человеческого. За пределами теологического

контекста понятие абсолютного бессмысленно и занимает незначительное место как в этике, так и в научном мышлении вообще.

Но даже если мы не будем смешивать объективно значимое с абсолютным, все-таки остается главное требующее ответа возражение против объективности общезначимых положений этики, а именно то, что «факты» должны четко отделяться от «оценок», «ценностей». Еще со времен Канта широко утвердилось мнение, что объективно значимые суждения могут быть высказаны только по отношению к фактам, а не ценностям, и что признаком науки является исключение ценностных суждений.

Как бы то ни было, мы привыкли даже в отношении искусства и ремесел устанавливать объективно значимые нормы, выводимые из научных принципов, в свою очередь устанавливаемых на основе наблюдения фактов и/или выводимых с помощью математико-дедуктивных методов. Чистые, или «теоретические», науки занимаются отысканием фактов и разработкой принципов, хотя даже в физике или биологии содержится элемент нормативности, не ущемляющий, однако, их объективности. Прикладные науки связаны главным образом с практическими нормами, в соответствии с требованиями которых должно осуществляться производство – причем «долженствование» детерминировано научным познанием фактов и принципов. Ремесла и искусство – это деятельность, требующая специальных знаний и умений, причем если одни из них требуют только обыденных знаний, то другие, скажем инженерия или медицина, требуют обширного корпуса знаний теоретических. К примеру, если я собираюсь построить железную дорогу, то я должен строить ее в соответствии с принципами физики. Во всех ремеслах система объективно значимых норм составляет теорию практики (прикладную науку), основанную на теоретической науке. Хотя и существуют разные способы достижения значительных результатов в любом ремесле или искусстве, тем не менее нормы ни в коем случае не могут быть произвольными: их нарушение чревато либо ничтожным результатом, либо полной неспособностью достичь желаемой цели.

Но не только медицина, инженерия или живопись являются искусством; сама жизнь есть искусство [7], в сущности самое важное и в то же время самое трудное и сложное искусство для человека. Его объектом является не та или иная специализированная деятельность, а

сама жизнедеятельность, то есть процесс развертывания и осуществления всех потенций человека. В искусстве жить человек одновременно художник и модель, скульптор и мрамор, врач и пациент.

Гуманистическая этика, которая принимает, что «добро» – это то, что хорошо для человека, а «зло» – то, что для него плохо, предполагает, что, для того чтобы знать, что же именно хорошо для человека, необходимо понять его природу. Гуманистическая этика есть прикладная наука «искусства жить», основанная на теоретической «науке о человеке». Здесь, как и в других искусствах, наибольшие достижения («добродетели») пропорциональны знаниям в области науки о человеке, а также приобретенным навыкам и практике. Однако нормы могут быть выведены из теории только при условии, что выбран определенный вид деятельности и поставлены определенные цели. Так, условием для медицинской науки является цель излечения болезней и продления жизни; не будь ее, все ее (медицины) нормы были бы лишены смысла. В основе любой прикладной науки лежит аксиома, являющаяся результатом акта выбора, а именно утверждение цели деятельности в качестве желаемой. Однако аксиома, лежащая в основе этики, отлична от аксиом, лежащих в основе других искусств. Мы могли бы вообразить себе культуру, в которой люди не хотели бы заниматься живописью или строить мосты, но невозможно вообразить такую культуру, в которой люди отказывались бы жить. Тяга к жизни присуща любому живому существу, и человек не может не хотеть жить, независимо от того, что он думает по этому поводу [8] . Выбор между жизнью и смертью скорее кажущийся, чем реальный; реальный же выбор – это выбор между хорошей и плохой жизнью.

Небезынтересно было бы задаться вопросом, почему в наше время утрачено понятие жизни как искусства. Складывается впечатление, что современные люди полагают, будто обучение необходимо лишь для овладения искусством чтения и письма, что обучение гарантирует возможность стать архитектором, инженером или квалифицированным рабочим, но что жизнь – дело столь простое и обычное, что и учиться здесь нечему. Именно потому, что каждый «живет» по-своему, жизнь представляется людям той сферой, где каждый считает себя специалистом, знатоком. Но это вовсе не потому, что человек до такой степени овладел искусством жить, что утратил ощущение всех

жизненных трудностей. Как раз то, что в жизни превалирует отсутствие подлинных радости и счастья, совершенно исключает подобное объяснение. Сколько бы ни акцентировало современное общество внимание на счастье личности, ее интересах, оно приучило человека к мысли, что вовсе не его счастье (или, используя теологический термин, спасение) является целью его жизни, а служебный долг или успех. Деньги, престиж и власть – вот стимулы и цели. Человек пребывает в иллюзии, что он действует в своих собственных интересах, тогда как в действительности он служит чему угодно, только не своим собственным интересам. Для него важно все, кроме его собственной жизни и искусства жить. Он живет для чего угодно, только не для себя.

Если этика действительно составляет корпус норм для достижения успеха в искусстве жить, то ее наиглавнейшие принципы должны вытекать из природы жизни вообще и человеческой жизни в частности. Обобщая, можно сказать, что природа всякой жизни – это ее сохранение и утверждение. Любому живому организму присуще врожденное стремление к сохранению своего существования: именно этот факт позволил психологам сформулировать идею «инстинкта» самосохранения. Первая «обязанность» организма – быть живым.

«Быть живым» – это динамическое, а не статическое понятие. Существование и раскрытие специфических сил организма – это одно и то же. Все организмы имеют врожденное стремление к актуализации заложенных в них возможностей. Отсюда цель человеческой жизни следует понимать как раскрытие его сил и возможностей в соответствии с законами его природы.

Однако не существует человека «вообще». Хотя основные качества человека свойственны всем представителям рода человеческого, тем не менее каждый человек всегда индивидуален, уникален, отличен от других. Он отличается особенностями черт характера, темпераментом, талантом, склонностями, так же как отличаются отпечатки его пальцев от отпечатков пальцев других. Он может превратить свои возможности в действительность только путем реализации своей индивидуальности. Долг быть живым означает то же, что и долг стать самим собой, развить свои возможности до зрелого состояния, сформировать свою личность.

Итак, добро в гуманистической этике – это утверждение жизни, раскрытие человеческих сил. Добродетель – это ответственность по отношению к собственному существованию. Злом является помеха развитию человеческих способностей; порок – это безответственность по отношению к себе.

Таковы принципы объективистской гуманистической этики. Мы не можем давать здесь подробные разъяснения, мы вернемся к ним в четвертой главе. Пока же зададимся вопросом: возможна ли «наука о человеке» как теоретический фундамент прикладной науки – этики.

### 3. Наука о человеке

[9]

Концепция науки о человеке опирается на предпосылку, что ее объект — человек — существует и что природа человека — типичная, характерная черта рода человеческого. И здесь история мысли полна иронии и противоречий.

Авторитарные мыслители допускали существование постоянной и неизменной человеческой природы. Эта идея требовалась для обоснования необходимости и неизменяемости их этических систем и социальных институтов, которые создавались якобы в соответствии с природой человека. Однако то, что считалось природой человека, было на самом деле отражением социальных норм и интересов, а не итогом объективного познания. Тогда-то и стало ясно, почему прогрессивно мыслящие ученые с радостью восприняли достижения антропологии и психологии, которые, напротив, казалось, свидетельствовали о бесконечной изменчивости человеческой природы. Ибо изменчивость в данном случае означала, что нормы и институты, являющиеся (как предполагалось) причиной, а не следствием этой самой человеческой природы, также должны подвергаться изменениям. Однако в своем противопоставлении ошибочному мнению, что определенные культурно-исторические образцы являются выражением постоянной и неизменной человеческой природы, приверженцы теории бесконечной изменчивости человеческой природы пришли в равной мере к несостоятельным выводам. Прежде всего понятие бесконечной изменчивости человеческой природы легко вело к заключению, которое так же неудовлетворительно, как и аналогичное, опиравшееся на понятие ее постоянности и неизменяемости. В самом деле, если бы человек постоянно изменялся, то нормы и институты, неблагоприятствующие (точнее, противодействующие) человеческому благополучию, могли бы формировать человека соответственно своим стандартам, не рискуя подвергнуться воздействию тех внутренних человеческих сил, которые способны мобилизоваться, чтобы изменить эти непригодные социальные модели. В таком случае человек был бы только марионеткой социальных договоров, а не субъектом действия

(каким он показал себя в истории), активно противостоящим и борющимся против неблагоприятных для него социальных и культурных моделей. В самом деле, если бы человек был только отражением культурных моделей, никакой социальный порядок не мог бы подвергаться критике или осуждаться с позиций человеческого благополучия, поскольку в этой ситуации отсутствовало бы вообще понятие о «человеке».

Теоретические импликации теории изменчивости столь же важны, как и ее политические и моральные следствия. Если допустить, что не существует такого феномена, как природа человека (если только не определять ее в терминах основных физиологических потребностей), то единственно возможной психологией был бы радикальный бихевиоризм, довольствующийся описанием бесконечного числа паттернов поведения, либо такая, которая занимается только измерением количественных параметров человеческого поведения. Психологии и антропологии не оставалось бы ничего, как только описывать различные способы, с помощью которых социальные институты и культурные паттерны формируют человека, а поскольку проявление человеческих качеств и черт было бы в этом случае не чем иным, как штампом с этих социальных паттернов, то единственно возможной наукой о человеке могла бы быть сравнительная социология. Если же, однако, психология и антропология действительно должны давать понимание законов человеческого поведения, то они должны начинать с посылки, что некто, скажем X, отвечает на воздействие внешней среды тем или иным способом – в зависимости от его индивидуальных особенностей. Природа человека не является постоянной и неизменной, тем самым и культуру нельзя объяснять как результат неизменных человеческих инстинктов; и сама культура не является каким-то неизменяемым фактором, к которому человеческая природа приспосабливается пассивно и без остатка. В действительности человек может приспосабливаться и к неблагоприятным условиям, но в этом процессе адаптации он проявляет определенные умственные и эмоциональные реакции, которые являются следствием присущих его собственной природе особенностей.

Человек может приспособиться к рабству, но этот процесс будет сопровождаться снижением его интеллектуальных и моральных



качеств. Он может приспособиться к обществу, пропитанному взаимной подозрительностью и враждебностью, но при этом станет слабым и опустошенным. Человек может адаптироваться и к условиям, требующим подавления сексуальных стремлений, но при этом, как показал Фрейд, у него развиваются невротические симптомы. Он может приспособиться почти к любым культурным моделям, но, как только они входят в противоречие с его природой, у него возникают также психические и эмоциональные расстройства, которые в конце концов принуждают его изменить эти условия, раз он не может изменить свою природу.

Человек – не чистый лист бумаги, на котором культура пишет свои письма; он – существо, наделенное энергией и определенным образом организованное, которое в процессе адаптации вырабатывает специфические ответные реакции на воздействие внешних условий. Если бы человек адаптировался к внешним условиям аутопластично, путем изменения собственной природы, подобно животным, и приспособился бы только к одному виду условий, для которых выработал специфические приспособительные реакции, он зашел бы в тупик специализации, который является судьбой каждого вида животных, тем самым делая невозможной историю. Если бы, с другой стороны, человек мог адаптироваться к любым условиям вообще, не противодействуя даже тем, которые противны его природе, он и в этом случае не имел бы истории. Человеческая эволюция основана на сочетании адаптационных способностей и устойчивых качеств человеческой природы, которая заставляет его никогда не прекращать поисков условий, наилучшим образом обеспечивающих его внутренние потребности.

Итак, предмет науки о человеке – человеческая природа. Но начинается она не с полного и точного описания того, что есть человеческая природа; более или менее удовлетворительное определение ее предмета – ее цель, а не исходный пункт, не предпосылка. Ее метод заключается в том, чтобы наблюдать реакции человека и социальные условия и из этих наблюдений индивидуальных человеческих реакций в разных условиях делать заключения о природе человека. История и антропология изучают реакции человека на культурные и социальные условия, отличающиеся от наших собственных; социальная же психология изучает поведение

человека в различных социальных условиях в рамках нашей же культуры. Детская психология исследует реакции ребенка в различных ситуациях; психопатология изучает человеческую природу со стороны тех нарушений, которые возникают под влиянием патогенных факторов. Человеческую природу нельзя наблюдать как таковую, но только через те или иные проявления в тех или иных ситуациях. Она есть теоретический конструкт, создаваемый на основе эмпирического познания поведения человека. В этом отношении наука о человеке не отличается от других наук, которые оперируют понятием сущности, выработанным на основе (либо контролируемым со стороны) наблюдаемых данных, а не наблюдаемым непосредственно само по себе.

Несмотря на богатство данных антропологии и психологии, мы имеем только приблизительное представление о человеческой природе. Что касается эмпирической и объективной формулировки того, что есть «человеческая природа», мы могли бы позаимствовать ее у Шейлока<sup>{5}</sup>, если понимать его слова о евреях и христианах в более широком смысле, рассматривая последних как представителей всего человечества.

«Я – еврей! Разве у еврея нет глаз? Разве у еврея нет рук, органов, чувств, эмоций, страстей? Разве он не ест ту же пищу, разве его не убивают тем же оружием, разве он не подвержен тем же болезням и не излечивается теми же средствами, разве не мерзнет так же зимой и не согревается летом, как и все христиане? Если вы будете мучить нас, разве наши раны не истекут кровью? А если вы развеселите нас, не будем ли мы смеяться? Если вы дадите нам яду, не умрем ли мы? Если вы будете несправедливы к нам и причините нам зло, не отомстим ли мы вам? Если мы подобны вам в остальном, то будем похожи и в этом».

## 4. Традиция гуманистической этики

В традиции гуманистической этики преобладает мнение, что знания о человеке являются основой установления норм и ценностей. Трактаты Аристотеля, Спинозы и Дьюи, взгляды которых мы кратко рассмотрим в этой главе, являются одновременно трактатами и по психологии. Я не намереваюсь излагать здесь целиком историю гуманистической этики, но только проиллюстрирую ее принципы, как они выражены ее главными представителями.

Согласно Аристотелю, в основе этики лежит наука о человеке. Психология изучает природу человека, отсюда этика – это прикладная психология. Изучающему этику, так же как и изучающему политику, «нужно в известном смысле знать то, что относится к душе, точно так, как, вознамерившись лечить глаза, [нужно знать] все тело... А выдающиеся врачи много занимаются познанием тела» [10]. Из природы человека Аристотель выводит норму, согласно которой «добродетель» (наилучший поступок) – это «деятельность», под которой он понимает упражнения функций и способностей человека{6}. Счастье, являющееся целью человека, достигается в результате «деятельности» и «[прекрасных] поступков», а не является пассивным обладанием, неизменным даром или состоянием сознания{7}. Для объяснения понятия деятельности Аристотель использовал аналогию с Олимпийскими играми. «Подобно тому как на олимпийских состязаниях, – говорил он, – венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» [11]. Свободный, разумный и деятельный (созерцательный) человек добродетелен и, следовательно, счастлив. Здесь перед нами объективные ценностные суждения, имеющие антропоцентрический или гуманистический характер, выведенные на основе понимания человеческой природы и человеческой деятельности.

Спиноза, как и Аристотель, исследует специфически человеческую жизнедеятельность. Он начинает с рассмотрения деятельности и цели любой вещи, существующей в природе, и определяет, что «всякая

вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии)» [12] . Деятельность и цель человека те же, что и любой другой вещи: способность или стремление пребывать в своем существовании. Спиноза, далее, приходит к понятию добродетели, которое есть только применение этого всеобщего положения к существованию человека. «Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование (эти три выражения обозначают одно и то же) по руководству разума, на основании стремления к собственной пользе» [13] .

Сохранение существования для Спинозы значит развитие или совершенствование своей сущности (природы). Это справедливо для любой вещи. «Лошадь, например, – говорит Спиноза, – исчезает, превращаясь как в человека, так и в насекомое»; а мы могли бы добавить, что и человек исчез бы, стань он ангелом или лошастью. Добродетель тем самым есть развертывание возможностей, присущих каждому организму; для человека – это стремление к совершенствованию своей природы, то есть стремление к наиболее человеческому существованию. Соответственно под добром Спиноза понимает то, «что составляет для нас, как мы наверное знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы» (курсив мой. – Э.Ф.). Под злом же он понимает то, «что, как мы наверное знаем, препятствует нам достигать такого образца» [14] . Добродетель, следовательно, отождествляется с осуществлением человеческой природы; наука о человеке есть соответственно теоретическая основа этики. Тогда как разум указывает человеку, что ему следует делать, чтобы стать подлинно самим собой, и тем самым открывает ему, что есть добро, путь к достижению добродетели заключается в активном применении человеком своих сил. Сила (потенция) в таком случае то же, что добродетель, а бессилие (импотенция) – то же, что порок. Счастье же – это не цель сама по себе, а переживание, сопровождающее возрастание сил, тогда как импотенция сопровождается депрессией. Потенция и импотенция относятся ко всем способностям человека. Ценностные суждения применимы только по отношению к человеку и его интересам. Однако ценностные суждения – это не просто высказывания о предпочтениях индивидов, но поскольку человеческие

свойства и способности присущи всем людям как виду, постольку и способность суждения (ценностного) также является общей для всех людей{8}. Объективный характер этики Спинозы вытекает из объективного характера человеческой природы, которая, хотя и допускает различные варьирования, в целом идентична для всех людей. Спиноза – радикальный противник авторитарной этики. Для него человек является целью, а не средством в руках отчужденной от него власти. Ценность может быть определена только по отношению к его действительным интересам – свободе и продуктивному, творческому использованию своих сил{9}.

Наиболее выдающимся современным представителем научной этики является Джон Дьюи, отвергающий как авторитаризм, так и релятивизм в этике. Что касается авторитаризма, то Дьюи утверждает, что различные социальные действия, например, обращение к откровению, выполнение предписанных тем или иным вероучением правил, требований государства, следование традициям и т. д., имеют одну общую черту, заключающуюся в том, что «существует некий голос, столь властный, что не допускает самостоятельного познания этих вещей» [15]. Что же касается релятивизма, то Дьюи утверждает следующее: тот факт, что нечто вызывает удовольствие, еще не заключает в себе «суждения о ценности того, что вызывает удовольствие» [16]. Удовольствие – первичное данное, но оно должно быть «верифицировано очевидными фактами» [17]. Подобно Спинозе, он утверждает, что к объективно значимым ценностным высказываниям можно прийти, руководствуясь разумом; для него, как и для Спинозы, цель человеческой жизни – рост и развитие человека, определяемые в терминах его природы. Однако неприятие им любых жестко определенных целей приводит его к отказу от важнейшей позиции, достигнутой Спинозой, а именно к отказу от «образца человеческой природы» как научного понятия. Основной упор в позиции Дьюи сделан на взаимоотношении между средствами и целями (следствиями) как эмпирическим базисом обоснованности норм. Оценка, согласно Дьюи, имеет место «только тогда, когда есть в ней потребность в виде какой-либо причины: трудностей, с которыми нужно справиться, нужды в чем-либо, недостатка чего-либо, что необходимо восполнить, конфликта каких-либо тенденций, который следует разрешить путем изменения существующих условий. Этот

факт, в свою очередь, доказывает, что всякий раз в оценочной ситуации присутствует интеллектуальный фактор – фактор поиска, – цель сформирована и действие спланировано таким образом, что его выполнение либо удовлетворит нужду, либо восполнит недостаток и решит тем самым существующий конфликт» [18] .

Цель, по Дьюи, – это «просто серия действий, просматриваемых на некоторой отдаленной ступени, а средства – серия действий, просматриваемых на более близких ступенях. Разграничение средств и целей осуществляется в процессе обозрения всего курса планируемой линии поведения – серии действий, связанных во времени. „Цель“ – это последнее действие из задуманного, а средства – действия, которые должны быть подготовлены заранее и предшествовать цели... Средства и цели – два названия для одного и того же. Эти два термина обозначают не существующую в действительности разделенность, а только дистинкцию в суждениях» [19] .

Акцент, сделанный Дьюи на взаимосвязи средств и целей, несомненно, важный момент в развитии теории рациональной этики, предостерегающий нас от бессмысленных и бесполезных теорий, полностью отделяющих цели от средств. Однако думается, что в нашем случае неверно было бы утверждать, будто «мы не знаем, какова наша действительная цель, пока не выработаем плана действий» [20] . Цели можно установить путем эмпирического анализа человека как целостного феномена, даже если мы еще не знаем средств для их достижения. Относительно некоторых целей уже теперь можно выдвинуть обоснованные утверждения, хотя в настоящий момент у них еще нет, так сказать, ни рук, ни ног. Наука о человеке может дать нам такую картину «модели человеческой природы», из которой можно вывести цели прежде, чем будут найдены средства для их достижения [21] .

## 5. Этика и психоанализ

Из предыдущего изложения, я думаю, ясно, что развитие гуманистической объективной этики как прикладной науки зависит от развития психологии как теоретической науки. Прогресс этики от Аристотеля до Спинозы в значительной степени обязан превосходству динамической психологии Спинозы над статической психологией Аристотеля. Спиноза открыл бессознательную мотивацию, закономерности ассоциативного мышления, устойчивость детских переживаний в течение всей жизни.

Его понятие желания – динамичное понятие в противоположность аристотелевскому понятию упражнения. Однако психология Спинозы, как и вообще психологическая мысль до XIX столетия, стремилась оставаться абстрактной и не разрабатывала методов эмпирической проверки теорий и получения новых данных о человеке.

Эмпирическое исследование – ключевое понятие этики и психологии Дьюи. Он признает бессознательную мотивацию, а его понятие «привычки» отличается от аналогичного дескриптивного понятия традиционного бихевиоризма. Его утверждение [22], что современная клиническая психология «проявляет чувство реальности, настойчиво подчеркивая громадную важность бессознательных сил, детерминирующих не только внешнее поведение, но и скрытые желания, суждения, веру, идеализации», показывает, что он придает большое значение фактору бессознательного, хотя последний и не исчерпывает всех возможностей этого нового метода в его этике.

Со стороны философии и психологии предпринимались лишь незначительные попытки использования достижений психоанализа в развитии теории этики {10} – факт тем более удивительный, что теория психоанализа и сделанный ею вклад в науку имеют самое непосредственное отношение к этике. Наиболее значительный вклад заключается, по-видимому, в том, что психоанализ – первая современная система психологии, предметом которой является не какой-то отдельно взятый аспект проблемы человека, а человек как целостная личность. В противоположность экспериментальному методу традиционной психологии, вынужденной ограничиваться

изучением частных феноменов, Фрейд выдвинул новый метод, давший ему возможность изучать личность в целом, а также понять, что вынуждает человека поступать так, а не иначе. Этот метод – анализ свободных ассоциаций, снов, оговорок, перенесений – позволяет сделать ранее «скрытые», доступные только самопознанию и самоанализу состояния «явными» в процессе общения между индивидом и психоаналитиком. Тем самым психоаналитический метод сделал доступными для наблюдения и изучения такие явления, которые иным путем не наблюдаемы. Стало возможным выявление и тех эмоциональных переживаний, которые не были доступны даже для самоанализа, поскольку вытеснялись из сознания [23] .

В начале исследований Фрейда интересовали главным образом невротические симптомы. Но чем дальше продвигался психоанализ, тем более очевидным становилось, что полное понимание симптомов невроза возможно только при понимании типа характера человека. Теперь уже не отдельные симптомы, а сам невротический характер стал предметом психоанализа и психоаналитической терапии. Изучение Фрейдом невротического характера позволило ему заложить основы новой науки о характере (характерологии), которая в недавнем прошлом была предана забвению психологией и отдана на откуп писателям и драматургам.

Однако, несмотря на свою молодость, психоаналитическая характерология совершенно необходима для развития этической теории. Понятия добродетели и порока, с которыми имеет дело традиционная этика, поневоле должны оставаться неясными и путанными, ибо зачастую одним и тем же словом обозначают совершенно разные, а порой и противоположные поступки. Преодолеть эту неадекватность можно, только если они будут рассматриваться в связи (и на фоне) с типом характера человека, о котором утверждается, что он либо добродетельный, либо порочный. Добродетель, рассматриваемая независимо от типа характера, может на деле оказаться лишенной истинного ценностного содержания (как, например, смещение, возникающее под давлением страха или в качестве реакции на подавление высокомерия). Так же и порок может быть оценен совсем иначе, если рассматривать его в рамках характера субъекта (к примеру, высокомерие, надменность могут быть проявлением чувства несостоятельности и неуверенности). Эти



соображения имеют непосредственное отношение к этике; совершенно недостаточно и даже ошибочно рассматривать отдельные добродетели и пороки как независимые феномены. Предметом этики является именно характер, и только с точки зрения типа характера как целого можно высказывать общезначимые этические суждения по поводу отдельных черт и поступков. Добродетельный или порочный характер, а не отдельные добродетели или пороки – вот истинный предмет науки этики.

Не менее важно для этики понятие бессознательной мотивации. Хотя это понятие, в общей форме, восходит к Лейбницу и Спинозе, Фрейд был первым, кто приступил к систематическому эмпирическому исследованию бессознательных стремлений, заложив тем самым основы теории человеческой мотивации. Эволюция этической мысли выразилась в том, что оценочным суждениям стали подвергаться не сами поступки, а лежащие в их основе мотивации. Таким образом, понятие бессознательной мотивации открыло новые возможности этических изысканий. Не только «низменное», как отмечал Фрейд, «но и возвышенное в Еgo может быть проявлением бессознательного» [24], являясь сильнейшим мотивом различных поступков; вот почему этика не может игнорировать изучение бессознательного.

Хотя психоанализ располагает возможностями для изучения формирования ценностных суждений и мотиваций, Фрейд и его школа не воспользовались ими для углубленного изучения этических проблем; более того, они даже внесли в эту область изрядную долю путаницы. Источником ее явилась занимаемая Фрейдом релятивистская позиция, согласно которой психология может помочь в понимании мотивации ценностных суждений, но не в силах утверждать что-либо об их общезначимости.

Релятивизм Фрейда наиболее отчетливо проявился в его концепции сверх-Я (сознание). Согласно этой теории, нечто может стать содержанием сознания лишь в том случае, если будет частью системы требований и запретов родительского сверх-Я либо существующих культурных традиций. Сознание с этой точки зрения есть не что иное, как интернализованный авторитет. Отсюда фрейдовский анализ сверх-Я есть лишь анализ «авторитарного сознания» [25].

Хорошей иллюстрацией подобного релятивистского подхода служит статья Т. Шредера, озаглавленная «Позиция одного

аморального психолога» [26] . Автор приходит к выводу, что «любая моральная оценка является продуктом болезненных эмоций – интенсивных конфликтующих побуждений, образующихся в результате прошлых эмоциональных переживаний», и что аморальный психиатр «попытается подменить моральные нормы, ценности и суждения различного рода психиатрическими и психоэволюционными классификациями моралистических побуждений и умственных операций». Автор, далее, допускает еще одну подмену, утверждая, что «аморальный психолог-эволюционист не обладает абсолютными или вечными критериями оценки поступков как правильных или неправильных», создавая тем самым впечатление, будто положения науки «вечны и неизменны».

От теории сверх-Я Фрейда немногим отличается его взгляд, согласно которому нравственность есть в сущности реакция на зло, изначально укорененное в человеке. Он полагает, что сексуальные стремления ребенка направлены на родителя противоположного пола, что в результате он ненавидит как соперника родителя одного с ним пола и что отсюда с необходимостью возникают чувства вины, страха и враждебности (Эдипов комплекс). Эта теория представляет собой светский вариант концепции «первородного греха». Поскольку эти кровосмесительные и смертоносные побуждения являются неотъемлемой частью природы человека, постольку, полагает Фрейд, для обеспечения возможности социальной жизни и вынуждены были люди вырабатывать этические нормы. Сначала в примитивных системах табу, затем в менее примитивных системах этики человек постепенно вырабатывал нормы социального поведения, защищавшие как отдельного индивида, так и большие группы людей от опасности проявления этих побуждений.

Однако позицию Фрейда нельзя признать последовательно релятивистской. Он демонстрирует страстную веру в истину как в цель, за которую человек должен бороться, и он верит в способность человека бороться, ибо последний от природы наделен разумом. Эта антирелятивистская установка особенно ясно выражена в его рассуждениях о «философии жизни» [27] . Он противопоставляет свои взгляды теории, согласно которой истина есть «лишь продукт наших собственных потребностей и желаний, возникающих под влиянием различных условий внешней среды». По его мнению, такая

«анархистская» теория «рухнет сразу же, как только сталкивается с практической жизнью»{11}. Его вера в силу разума и способность последнего объединять человечество, а также освободить человека от оков суеверий пронизана пафосом философии Просвещения. Эта вера, в сущности, лежит в основе его концепции психоаналитического лечения. Психоанализ есть попытка раскрыть истину о самом себе. В этом отношении Фрейд продолжает вслед за Буддой и Сократом ту традицию мысли, согласно которой познание истины есть та сила, которая делает человека добродетельным и свободным, или, в терминологии Фрейда, «здоровым». Цель психоаналитического лечения – заменить иррациональное («Id») разумом («Ego»). С этой точки зрения психоаналитическую ситуацию можно определить как такую, в которой два человека – психоаналитик и пациент – посвящают себя поискам истины. Цель лечения – восстановление здоровья, а лекарственные средства – истина и разум. Тот факт, что Фрейдом была принята в качестве основополагающего, фундаментального условия ситуация, требующая безоговорочной честности в обществе, в котором подобная искренность встречается не часто, является, по-видимому, одним из ярчайших проявлений его гения.

В своей характерологии Фрейд также занимает антирелятивистскую позицию, хотя и не выраженную явным образом. Он полагает, что развитие либидо протекает от оральной через анальную и до генитальной стадии и что у здорового взрослого человека доминирующей становится генитальная ориентация. Хотя Фрейд и не касался специально этических ценностей, соотнесенность с ними все-таки подразумевалась: прегенитальная ориентация характеризуется такими чертами личности, как жадность, зависимость, стремление к скупости, тогда как генитальная ориентация характеризуется продуктивным, зрелым характером, более высоким в этическом отношении. Таким образом, характерология Фрейда подразумевает, что добродетель является естественной целью человеческого развития. Это развитие может блокироваться различными и преимущественно внешними обстоятельствами, что может привести к формированию невротического характера. Нормальное же развитие сопровождается развитием зрелого, самостоятельного и творческого характера, способного к любви и

труду; и тогда в конечном счете оказывается, что, согласно Фрейду, здоровье и добродетель – одно и то же.

Однако связь между характером и этикой высказана не явно. Да, она и должна оставаться довольно путаной, частью из-за противоречия между фрейдовским релятивизмом и имплицитным признанием гуманистических этических ценностей, частью из-за того, что Фрейд, уделяя главное внимание изучению невротического характера, недостаточно внимания уделял анализу и описанию генитального и зрелого уровней развития характера.

Следующая глава после рассмотрения «общей характеристики человеческого рода» и понимания ее значения для развития характера подведет нас к детальному анализу эквивалента генитального характера – «продуктивной ориентации».

### III. Природа человека и его характер

*Das ich ein Mensch bin, das hat auch ein anderer Mensch mit mir  
gemein; das ich sehe und hore und esse und trinke, das tut auch jedes Vieh;  
aber das ich bin, das gehort keinem Menschen zu als mirallein, keinem  
Menschen noch Engel noch Gott – es sei denn, das ich eins mit ihm bin.*

*Майстер Экхарт. Фрагменты{12}*

# 1. Общая характеристика человеческого рода

Любой человек является представителем всего человечества. Каждый отдельный индивид несет в себе характерные особенности всего рода человеческого. Он одновременно и конкретный «он», и «все»; он обладает своими отличительными особенностями и в этом смысле уникален, но в то же время в нем воплощены все характерные черты человеческого рода в целом. Его индивидуальность обусловлена особенностями человеческого существования, общими для всех людей. Поэтому рассмотрение общей характеристики человечества должно предшествовать изучению свойств человеческой индивидуальности, изучению личности.

## *А. Биологическое несовершенство человека*

Первый признак, отличающий человеческое существование от животного, имеет отрицательную характеристику, а именно относительную недостаточность инстинктивной регуляции в процессах адаптации к окружающему миру. Способ адаптации животных повсеместно один и тот же: если инстинктивное обеспечение перестает отвечать требованиям успешной адаптации к изменяющемуся миру, то соответствующий биологический вид вымирает. Животное адаптируется к изменяющимся условиям путем изменения самого себя – аутопластически, а не путем изменения окружающей среды – аллопластически. Таким образом, оно живет в полной гармонии с природой, но не в смысле отсутствия борьбы с природой, а в том смысле, что присущие ему возможности делают его устойчивой и неизменяемой частью его мира; животное либо приспосабливается к миру, либо погибает.

Чем менее совершенна и устойчива инстинктивная организация животных, тем более развивается их мозг и, следовательно, способность к обучению. Происхождение человека тогда можно связать с тем моментом в процессе эволюции, где адаптация с помощью инстинктов достигла минимального уровня. Появление человека сопровождалось возникновением новых качеств,

отличающих его от животных. Это осознание себя как отдельного, самостоятельного существа, это способность помнить прошлое и предвидеть, планировать будущее, обозначать различные предметы и действия с помощью знаков и символов; это способность разумного постижения и понимания мира; это его способность воображения, позволяющая ему достичь более глубокого познания, чем это возможно на уровне только чувственного восприятия. Человек – самое беспомощное из всех животных, но именно эта его биологическая беспомощность – основа его силы, главная причина развития его специфических человеческих качеств.

*В. Дихотомия экзистенциального и исторического в человеке*

Самосознание, разум и воображение разрушили «гармонию», которой характеризовалось существование животных. Появление этих качеств сделало человека аномалией, причудой вселенной. Разумеется, он – часть природы, подчиняющаяся ее физическим законам и неспособная изменять их, но он трансцендентен остальной природе. Будучи частью природы, он разделен с ней; он бездомен, но привязан к общему для всех тварей дому. Заброшенный в мир в случайное место и в случайное время, он оказался вытесненным из него опять-таки случайным образом. Обладая самосознанием, он осознает свое бессилие и ограниченность существования. Он предвидит свой конец – смерть. Он никогда не освободится от двойственности своего существования: он не может избавиться от своей души, даже если бы и захотел; и не может избавиться от своего тела, пока жив, – тело его заставляет его желать быть живым.

Разум – и благо, и проклятие человека одновременно; он принуждает его вечно решать задачу неразрешимой дихотомии. Человек в этом отношении отличается от всех других организмов – в отличие от них он пребывает в постоянном и неустранимом неравновесном состоянии.

Он не может жить, просто воспроизводя существующие видовые паттерны; он должен жить сам. Человек – единственное существо, которое способно испытывать скуку, недовольство, переживать состояние изгнанности из рая, то есть такое существо, для которого собственное существование является проблемой, от которой он не в силах уйти. Он не может вернуться назад – к состоянию дочеловеческой гармонии с природой; его удел – постоянное

совершенствование разума, пока он не станет хозяином природы и самого себя.

С появлением разума в человеческом существовании утвердилось дихотомия, побуждающая человека к постоянному поиску новых путей ее преодоления. Динамичность истории человечества связана именно с наличием разума, который побуждает его к развитию и, следовательно, к созданию собственного мира, в котором он чувствовал бы себя дома с самим собой и с другими. Однако каждая достигнутая им ступень развития оставляет его неудовлетворенным и ввергает в замешательство, но это самое чувство замешательства подвигает его к новым поискам и решениям. Конечно, это не значит, что человек обладает врожденным «двигателем прогресса»; его заставляет продвигаться по избранному им пути противоречие в его существовании. Потеряв рай, утратив единство с природой, он стал вечным странником (Одиссей, Эдип, Авраам, Фауст{13}); он принужден двигаться вперед с бесконечными усилиями, познавая еще не познанное, расширяя ответами пространство своего знания. Он должен давать отчет самому себе о смысле своего существования. Он движим стремлением преодолеть свою внутреннюю раздвоенность, внутреннее рассогласование, мучимый страстным желанием «абсолюта» – другой формы гармонии, которая может снять проклятие, оторвавшее его от природы, от людей и самого себя.

Эта раздвоенность человеческой природы порождает дихотомии, которые я называю экзистенциальными [28] , потому что они укоренены в самом существовании человека, являясь такими противоречиями, которые человек не в силах устранить, но на которые реагирует по-разному, в зависимости как от собственного характера, так и от культуры, к которой он принадлежит.

Самая фундаментальная экзистенциальная дихотомия – это дихотомия между жизнью и смертью. То, что мы должны умереть, – факт, неизбежный и неизменный для каждого человека. Человек осознает неизбежность смерти, и это осознание оказывает глубокое влияние на всю его жизнь. Смерть остается прямой противоположностью жизни, чуждой и несовместимой с опытом жизни. Никакое знание о смерти не изменяет того факта, что смерть не является ничем не значащей частью нашей жизни и что нам не остается ничего, как только смириться с нею; отсюда, казалось бы,



тщетно все, что предпринимается для жизни. «Но разве не отдаст человек все, что имеет, за свою жизнь?» – а «мудрый... – говорит Спиноза, – думает о жизни, а не о смерти». Человек пытался отрицать дихотомию жизни и смерти с помощью различных идеологий, к примеру, с помощью христианской концепции бессмертия, которая, признавая бессмертие души, отрицает тем самым трагический факт прекращения жизни со смертью.

Факт смертности человека рождает и другую дихотомию: хотя каждый человек является носителем всех человеческих потенциальных способностей, кратковременность его жизни не позволяет полностью реализовать все возможности, даже при наличии наиболее благоприятных условий. Только если бы время индивидуальной жизни было тождественно времени человечества, тогда мог бы человек полностью реализоваться в таком человеческом развитии, которое осуществляется в историческом процессе. Жизнь человека, начинаясь и обрываясь в случайный для общего эволюционного процесса всего рода человеческого момент, вступает в трагическое противоречие с индивидуальными притязаниями на реализацию всех его возможностей. Об этом противоречии между тем, что он мог бы реализовать, и тем, что он в действительности реализует, человек имеет весьма смутное представление. И здесь также различные идеологии стремятся ослабить или снять противоречие, либо защищая тезис, что жизнь продолжается и после смерти, либо что исторический период жизни каждого человека является полным и неоценимым вкладом в достижения всего человечества. Другие утверждают, что смысл жизни не в наиболее полном осуществлении собственных возможностей, а в социальном служении и исполнении общественного долга; что развитие, свобода и счастье индивида – второстепенно или вовсе ничего не значат по сравнению с благосостоянием государства, общества или какой-то другой символической вечной силы, трансцендентной человеку.

Итак, человек одинок и в то же время опутан многочисленными связями. Он одинок, поскольку является уникальной сущностью, совершенно не похожим ни на кого другого, осознающим себя в качестве существа отдельного и отделенного от других. Он должен оставаться один на один с собой, когда требуется вынести суждение или принять решение, руководствуясь только силами собственного

разума. И в то же время он не может выносить своего одиночества, не может не вступать в связи с другими людьми. Его счастье зависит от чувства солидарности, которое он испытывает к своим соотечественникам, к прошлым и будущим поколениям.

От дихотомии экзистенциального плана коренным образом отличается множество исторических противоречий в индивидуальной и общественной жизни, которые не являются необходимой частью человеческого существования, но создаются человеком и им же разрешаются – в момент ли их возникновения или позже – в соответствующих исторических условиях. Например, существующее ныне противоречие между изобилием технических средств, могущих обеспечить благосостояние, и невозможностью использовать их исключительно в мирных целях принципиально разрешимо. Это не необходимое противоречие, но следствие недостатка человеческой мудрости и мужества. А вот институт рабства в Древней Греции может служить примером относительно неразрешимого противоречия, преодоление которого стало возможным лишь гораздо позже в процессе исторического развития с созданием материальной базы для обеспечения равенства людей.

Понимание различий между экзистенциальными и историческими противоречиями весьма важно, поскольку их неразличение ведет к далеко идущим последствиям. Те, кто заинтересован в сохранении исторических противоречий, настаивают на их экзистенциальной природе, а тем самым и на их неизбежности и неизменности. Говоря «чему быть, того не миновать», они пытаются убедить людей в необходимости подчиниться трагической судьбе. Однако подобная попытка смешения этих двух типов противоречий все же не помогла удержать людей от попыток их разрешения. Одно из самых замечательных свойств человеческого разума заключается в том, что, сталкиваясь с противоречием, разум не может оставаться пассивным. Стремление разрешить противоречие приводит его в движение. Весь человеческий прогресс обязан этому факту. Если бы человек практически не реагировал на осознаваемые им противоречия, то само наличие этих противоречий надо было бы отрицать. Гармонизация, а в сущности, отрицание наличия противоречий – функция рационализации в индивидуальной жизни и функция идеологий (социальных моделей рационализации) в общественной жизни. Однако

если бы человеческий разум мог довольствоваться исключительно рациональными ответами, истиной, то все идеологии оказались бы неэффективными. Но – и это тоже одна из особенностей разума – он способен принимать за истину мнение большинства или официальное мнение властей. Если идеология поддерживается всеобщим консенсусом или властью, разум человека несколько успокаивается, хотя сам он (человек) не находит полного покоя.

Итак, если исторические противоречия человек уничтожает в результате своей деятельности, то экзистенциальные противоречия он уничтожить не в состоянии, хотя и по-разному на них реагирует. Он может усыпить свой разум различными идеологиями (направленными на гармонизацию отношений между личностью и обществом). Он может попытаться отделаться от внутреннего беспокойства, уходя с головой в развлечения или какое-нибудь дело. Он может уничтожить свою свободу, превратив себя в послушный инструмент внешних ему сил, принеся им в жертву свое «я». Но все равно он останется неудовлетворенным, испытывающим тревогу и беспокойство. Есть лишь единственное решение проблемы – посмотреть в глаза правде, осознать свое принципиальное одиночество, заброшенность во вселенной, безразличной к его судьбе, понять, что не существует такой трансцендентной ему силы, которая решила бы его проблемы за него. Человек должен принять на себя ответственность за самого себя и признать, что только собственными усилиями он может придать смысл своей жизни. Однако этот смысл не подразумевает какой-то определенности, уверенности и завершенности: в самом деле, поиск такой определенности делает невозможным поиск смысла. Неуверенность есть как раз то условие, которое вынуждает человека развивать свои возможности. Если человек отважится взглянуть правде в глаза, он увидит, поймет, что нет другого смысла жизни, кроме того, который он придает ей путем раскрытия своих сил в продуктивной, творческой жизнедеятельности; и что только постоянная бдительность, активность и усилия могут не дать нам потерпеть фиаско в нашем главном деле – в полном развитии наших сил, разумеется, в пределах законов нашей экзистенции. Человек никогда не перестает приходить в замешательство, удивляться и задаваться разными вопросами. Только если он разберется в сути своего реального положения, в дихотомиях, присущих его существованию, и осознает свою способность раскрыть

все свои силы, он преуспеет в решении своей задачи: быть самим собой для себя самого и достичь счастья, в полной мере реализовав свои сугубо человеческие свойства – разум, любовь и продуктивный труд.

Теперь, обсудив экзистенциальные дихотомии, по самой своей природе присущие человеческому существованию, мы можем вернуться к утверждению, сделанному в начале главы, то есть что рассмотрение общих принципов человеческого существования должно предварять изучение личности. Смысл этого утверждения можно уточнить, если принять, что психология должна опираться на философско-антропологическую концепцию человеческого существования.

Самая поразительная черта человеческого поведения – это невероятная глубина страсти и проявления человеческих сил. Фрейд более чем кто-либо другой осознал этот факт и пытался объяснить его в терминах механистически-натуралистического мышления своего времени. Он предположил, что те эмоции, которые не являются очевидным выражением инстинкта самосохранения или сексуального инстинкта (или, как он сформулировал позднее, инстинкта Эроса и инстинкта Смерти), тем не менее являются только более скрытыми и сложными проявлениями этих инстинктивно-биологических побуждений. Но как бы ни были замечательны его предположения, они неубедительны в своем отрицании того факта, что значительная доля человеческих страстей не может объясняться посредством инстинктов. Даже если человек удовлетворит голод или жажду или удовлетворит свои сексуальные потребности, это еще не значит, что «он сам» будет удовлетворен. Ведь в отличие от животных самые существенные, жизненно важные проблемы для него на этом не кончаются, но только начинаются. Он стремится то к власти, то к любви, то к разрушению, он рискует собственной жизнью за религиозные, политические, гуманистические идеалы; всеми этими стремлениями и характеризуются смысл и сущность человеческой жизни. Воистину «не хлебом единым жив человек».

В противоположность механистически-натуралистическому объяснению Фрейда это положение было проинтерпретировано таким образом, что человеку внутренне присущи религиозные искания, которые невозможно объяснить на основе его природного

существования, но которые должны объясняться чем-то трансцендентным ему, имеющим источник в сверхъестественных силах. Однако последнее допущение необязательно в свете того, что данный феномен может быть объяснен на основе широкого понимания специфики человеческого существования.

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 он пытается создать в своем представлении всеохватывающую картину мира, в рамках которой стремится получить ответ на вопросы о своем реальном месте в мире и о том, что он должен делать. Однако 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.

Вопросы об ориентации в мире и о приверженности какой-либо идее получают совершенно разные, как по содержанию, так и по форме, ответы. Существуют примитивные системы вроде анимизма или тотемизма, в которых в качестве объединяющих человека с природой и придающих смысл его существованию выступают какие-нибудь природные предметы или предки. Существуют нетеистические системы вроде буддизма, которые обычно считаются религиями, хотя их изначальная форма не содержит понятия Бога. Существуют философские системы, наподобие стоицизма, а также монотеистические религиозные системы, которые для ответа на вопрос о смысле человеческого существования привлекают понятие

Бога. При обсуждении этих разных систем мы сталкиваемся с терминологическими трудностями. Мы могли бы называть все эти системы религиями, если бы не то обстоятельство, что в силу исторических причин термином «религия» обозначаются теистические системы, центральным понятием которых является понятие Бога; в нашем же языке попросту нет слова для обозначения того общего, что есть в теистических и нетеистических системах, то есть для обозначения всех умозрительных систем, пытающихся так или иначе дать ответ на проблему смысла жизни и попытки человека придать смысл своему существованию. Поэтому за неимением лучшего слова я буду называть такие системы «схемой ориентации и поклонения».

Я хотел бы при этом отметить, что все множество духовных устремлений человека, которые рассматриваются как сугубо светские, мирские, на деле коренятся в той же самой потребности, что и различные религиозные и философские системы. Что наблюдается, например, в наше время? Миллионы людей поклоняются успеху или престижу. Мы видели и все еще видим в некоторых обществах фанатическую приверженность диктаторским режимам. Мы поражаемся тому, что человеком порой владеют страсти, по своей силе превосходящие даже инстинкт самосохранения. Мы легко обманываемся мирским содержанием всех этих целей и истолковываем их как следствие сексуальных или других квазибиологических потребностей. Но разве не очевидно, что фанатизм, с которым преследуются эти цели, подобен религиозному фанатизму; что все эти секуляризованные системы ориентации и поклонения различаются только содержанием, но не основным запросом, на который они и пытаются давать каждая свой ответ? В нашей культуре картина особенно обманчива, поскольку большинство хотя и «верят» в монотеизм, но в действительности объектом их поклонения оказываются системы, близкие к тотемизму, или даже идолопоклонство, а не существующие формы христианства.

Но мы должны сделать следующий шаг. Понимание «религиозной» природы общественно признаваемых мирских стремлений – ключ к пониманию неврозов и иррациональных побуждений. Последние необходимо рассматривать как ответы – индивидуальные ответы – на запросы человека об ориентации и поклонении. К примеру, человек, жизненный опыт которого обусловлен его «привязанностью к семье» и который не в состоянии совершать независимые, самостоятельные поступки, по существу является приверженцем древнего культа предков, и единственное, что отличает его от миллионов других почитателей культа, – это то, что его система взглядов – его личная система, а не социально-культурный шаблон. Фрейд, установив связь между религиозностью и неврозами, объяснял религию как форму неврозов, мы же полагаем, что неврозы следует объяснять как особую форму религии и что они отличаются в основном своими индивидуальными, нетипическими характеристиками. Вывод, к которому мы приходим относительно общей проблемы человеческой мотивации, заключается в том, что в то время как потребность в

системе ориентации и поклонения является общей всем людям, конкретное содержание таких систем различается. Различия в них определяются различиями в ценностях. Так, зрелый, продуктивный, рациональный человек будет стремиться к выбору такой системы, которая позволит ему быть зрелым, продуктивным, рациональным. Человек, задержавшийся в своем развитии, вынужден возвратиться к примитивным и иррациональным системам, которые, в свою очередь, еще более усиливают его зависимость и иррациональность. Он будет оставаться на уровне, который человечество, в лице своих лучших представителей, преодолело уже тысячелетия назад.

Поскольку потребность в системе ориентации и поклонения есть неотъемлемая часть человеческого существования, становится понятной и глубина этой потребности. В самом деле, нет иного, более сильного, источника человеческой энергии. Человек не свободен в выборе, иметь или не иметь ему «идеалы», но он свободен в выборе между разными идеалами: поклоняться ли разрушительным силам или разуму и любви. Все люди «идеалисты» и стремятся к чему-то большему, чем достижение физического удовлетворения. Они отличаются теми идеалами, в которые верят. Самые лучшие, но и самые сатанинские проявления человека – это выражение не его плоти, но «идеализма» его духа. Поэтому когда говорят, что иметь идеалы или религиозные чувства ценно само по себе, – это небезопасно, да и ошибочно. Мы должны рассматривать идеалы, включая и светские идеологии, как выражение все той же неискоренимой человеческой потребности, и оценивать их с точки зрения их адекватности и того, в какой степени они являются для человека «путеводной звездой» в деле реализации им своих сил, а также с точки зрения того, насколько они действительно являются ответом на человеческую потребность обретения гармонии с миром. И, повторяю, понимание человеческих мотиваций должно вытекать из понимания общей характеристики смысла человеческого существования, то есть проблемы человеческого существования в целом.



## 2. Личность

Все люди похожи друг на друга в силу общности существования и внутренне присущих им дихотомий экзистенциального плана; но каждый человек уникален, ибо каждый по-своему, свойственным только ему путем, решает возникающие перед ним проблемы. Само это разнообразие личностей уже является характеристикой человеческого существования.

Под личностью я понимаю совокупность как унаследованных, так и приобретенных психических качеств, которые являются характерными для отдельно взятого индивида и которые делают этого отдельно взятого индивида неповторимым, уникальным. Различия между врожденными и приобретенными качествами в целом синонимичны различиям между темпераментом, талантом, а также физическими конституциональными качествами, с одной стороны, и характером – с другой. В то время как различия в темпераменте не имеют этической значимости, различия в характерах составляют реальную проблему этики; они являются показателем того, насколько индивид преуспел в искусстве жить. Для того чтобы избежать неясностей, которые всегда возникают при употреблении понятий «темперамент» и «характер», мы начнем с краткого обсуждения понятия «темперамент».

### *А. Темперамент*

Гиппократ различал четыре вида темперамента: холерический, сангвинический, меланхолический и флегматический. Сангвинику и холерику свойственны реакции, которые характеризуются легкой возбудимостью и быстрой сменой интересов с ослабленного на весьма глубокий. Флегматический и меланхолический темпераменты, напротив, характеризуются устойчивой, но замедленной возбудимостью. Интересы флегматика слабы, а меланхолика – интенсивны [29]. Согласно Гиппократу, эти четыре типа реакции связаны с различными соматическими особенностями. (Интересно отметить, что в ходу, в повседневном употреблении упоминаются только отрицательные признаки: так, для нас холерик означает вспыльчивый, меланхолик – депрессивный, сангвиник – чрезмерно

оптимистичный, флегматик – чересчур замедленный.) Такая типизация темперамента была общеупотребительна вплоть до Вундта{14}. К наиболее значительным современным концепциям типов темпераментов относятся концепции Юнга, Кречмера и Шелдона [30] .

Относительно важности дальнейших исследований в этой области, особенно связи темперамента с соматическими процессами, не может быть никаких сомнений. Однако совершенно необходимо проводить четкие различия между характером и темпераментом, ибо путаница с этими понятиями только тормозит как развитие характерологии, так и прогресс в изучении темпераментов.

Темперамент относится к способу, стилю реагирования, он конституционален и неизменяем; характер же формируется на основе жизненного опыта человека, особенно в раннем детстве, и способен претерпевать определенные изменения под влиянием нового жизненного опыта и интуиции. Если человек, к примеру, имеет холерический темперамент, то его стиль реагирования будет «быстрым и сильным». Но ситуации, в которых он проявляет подобную реакцию, или то, на что он реагирует подобным образом, зависят от его характера. Если это продуктивная, справедливая, любящая личность, его реакции будут быстрыми и сильными, когда он любит, когда задет несправедливостью или когда находится под впечатлением какой-нибудь новой идеи. Если же он по характеру склонен к разрушениям и садизму, то его реакции тоже будут быстрыми и сильными, но либо в деструктивной деятельности, либо при проявлении жестокости.

Путаница с понятиями темперамента и характера имела серьезные последствия для теории этики. Если предпочтения относительно различий темпераментов преимущественно дело вкуса, то различия характеров с точки зрения этики имеют чрезвычайно важное, фундаментальное значение. Один пример может внести определенную ясность. Геринг и Гиммлер были людьми разного темперамента (циклотимический и шизотимический соответственно). Следовательно, с точки зрения субъективных предпочтений тому, кому импонирует циклотимический темперамент, должен «нравиться» Геринг, а другому – Гиммлер. Однако с точки зрения характера обоим присуща одна общая черта: оба были честолюбивыми садистами. Тем самым с точки зрения этики они оба были в одинаковой мере воплощением зла. И наоборот, среди продуктивных характеров одному

может импонировать холерический, а другому – сангвинический темперамент; но подобные суждения предпочтения не являются оценочными суждениями относительно той или иной личности{15}.

При использовании понятия темперамента К. Г. Юнга, а именно интровертивной и экстравертивной личности, мы часто видим то же самое смешение понятий. Те, кто предпочитает экстравертивный тип, стремятся описывать интровертов как заторможенных и невротиков; и напротив, те, кто предпочитает интровертов, описывают экстравертов как поверхностных, неустойчивых и неглубоких. Ошибка заключается в том, что один вид темперамента соотносится с «хорошей» личностью, а другой – с «плохой», и это противопоставление оценок однозначно закрепляется за разными типами темпераментов.

Я думаю, совершенно очевидно, какое значение для этики имеет такое смешение понятий темперамента и характера. В свое время это привело к подавлению целых рас, которые по темпераменту отличались от нас. Кроме того, это способствовало упрочению релятивистской точки зрения, согласно которой различия в характерах, так же как и различия в темпераментах, – дело личного вкуса.

Для того чтобы далее обсуждать проблемы этики, следует рассмотреть понятие характера, который одновременно является и предметом этического суждения, и объектом нравственного развития человека. И здесь тоже нам прежде всего необходимо разобраться с традиционно встречающейся путаницей вокруг различий между динамической и бихевиористской концепциями характера.

### *В. Характер*

#### **(1) Динамическая концепция характера**

Для бихевиористски ориентированных психологов черты характера были и остаются синонимом типов поведения. С этой точки зрения характер определяется как тип «поведения, характерный для данного индивида» [31], в то время как другие авторы, как, например, Уильям Мак-Дугалл{16}, Р. Дж. Гордон и Кречмер, подчеркивали волевые и динамические составляющие характера.

Фрейд развивал не только первое направление, но также и наиболее последовательную и глубокую теорию характера как системы стремлений, лежащих в основе поведения, но не идентичных самому поведению. Для оценки фрейдовской динамической концепции

окажется полезным сравнение между чертами характера и чертами поведения. Поведенческие черты описываются в терминах действия, которые наблюдаемы со стороны. Так, к примеру, поведенческая черта «быть смелым» будет определяться как поведение, направленное на достижение определенной цели, независимо от риска лишения комфорта, свободы или жизни. Или «скупость», которая как черта поведения может быть определена как поведение, направленное на накопление денег или других материальных ценностей. Однако, если мы исследуем мотивации, в особенности бессознательные мотивации, подобных черт поведения, мы обнаружим, что черты поведения охватывают и множество других, совершенно, казалось бы, несоответствующих черт характера. К примеру, смелое поведение может мотивироваться амбициями, так что человек в определенной ситуации будет рисковать жизнью только для того, чтобы удовлетворить свою жажду быть объектом всеобщего восхищения. Этот тип поведения может мотивироваться суицидальным порывом, заставляя человека искать опасности, сознательно или бессознательно, ибо его жизнь потеряла для него всякую ценность и он хотел бы покончить с ней; этот тип поведения может быть обусловлен недостатком воображения, и тогда человек совершает смелые поступки, поскольку просто не осознает ожидающей его опасности; наконец, такое поведение может быть обусловлено искренним служением какой-нибудь идее, что в глазах общества является основополагающим мотивом смелого поведения. Несмотря на различие в мотивациях, все приведенные примеры «смелого» поведения внешне выглядят одинаково. Я говорю «внешне», поскольку если бы мы могли наблюдать это поведение более детально, то заметили бы в поведении людей тончайшие различия, которые обусловлены различными мотивациями. Скажем, офицер в бою будет вести себя по-разному в зависимости от того, определяется ли его смелость верностью идее победы или собственной амбицией. В первом случае он не пойдет в наступление, если степень риска не соразмерна тактическим целям. Если же он, напротив, побуждаем тщеславием, то его страсть может сделать его слепым к опасностям, угрожающим и ему самому, и его солдатам. В последнем случае «смелость» как черта его поведения в ценностном отношении весьма сомнительна. Скупость может служить еще одной иллюстрацией

нашей идеи. Человек может быть экономным в связи с тем, что его денежные обстоятельства делают это необходимым; но он может быть скупым в силу своего скупого характера, делающего накопительство самоцелью безотносительно к реальной необходимости. В этом случае тоже различные мотивации обуславливают различное поведение. В первом случае человек очень хорошо умеет различать ситуации, когда лучше было бы не тратить деньги, а когда, напротив, потратить. В последнем случае он будет копить деньги независимо от объективной потребности. Другой фактор, обусловленный различием в мотивации, относится к сфере прогнозируемости поведения. Так, в случае поведения солдата, мотивированного его амбициозностью, мы можем предсказать, что он, безусловно, поведет себя смело, если смелость его будет вознаграждена. В случае же, если солдат смел в силу служения идее, мы можем предсказать только то, что вопрос, получит или нет его смелость признание, будет иметь незначительное влияние на его поведение.

Близкой к фрейдовской концепции бессознательной мотивации является его же теория о волевой природе свойств характера. Он осознал то, что великие писатели и драматурги всегда знали: изучение характера, как сказал Бальзак, связано с изучением сил, «мотивирующих поступки людей»; что то, как человек действует, чувствует, думает, в значительной мере определяется спецификой его характера, а не просто является результатом рациональных ответов на ту или иную ситуацию; они знали, что «судьба человека – это его характер». Фрейд осознал динамичность черт характера, а также то, что структура характера выражает особую форму канализации энергии в жизненных процессах человека.

Фрейд пытался объяснить динамическую природу черт характера путем сопряжения характерологии с теорией либидо. В соответствии со стилем материалистического мышления, широко распространенного в естественных науках в конце XIX столетия, допускавшим, что энергия в естественных и физических феноменах является реальной сущностью, а не умозрительным конструктом, Фрейд полагал, что сексуальные побуждения являются энергетическим источником характера. Посредством некоторого числа сложных и блестящих допущений он объяснял различные черты характера как «сублимацию» (или «реактивные образования» против)

различных форм сексуальных побуждений. Он интерпретировал динамическую природу черт характера как проявление их либидозного источника.

Прогресс психоаналитической теории, вместе с прогрессом естественных и социальных наук, привел к новой концепции, которая основывалась не на идее изолированного индивида, а на идее взаимоотношения человека с природой, самим собой и другими людьми. Предполагалось, что именно это взаимоотношение направляет и регулирует энергию, проявляющуюся в эмоциональных побуждениях человека. Г. С. Салливен{17}, один из пионеров этого нового взгляда, обозначил психоанализ соответственно как «изучение межличностных отношений».

Теория, излагаемая ниже, наследует в главных пунктах фрейдовскую характерологию, то есть исходит из допущения, что черты характера лежат в основе поведения и могут быть выведены из него и что они образуют побудительные силы, которые, как бы они ни были велики, могут совершенно не осознаваться человеком. Она следует Фрейду и в том, что принимает еще одно допущение, а именно что определяющим в характере является не какая-то одна конкретная черта, но целостная структура характера, определяющая его отдельные черты. Всю совокупность черт характера следует рассматривать как синдром, являющийся следствием особой организации, или, как я это называю, ориентации характера. При этом я сознательно ограничиваю число черт характера, непосредственно следующих из каждого типа ориентации. Что касается других черт характера, то относительно них тоже можно показать, что они определяются базисной ориентацией характера или являются результатом смещения основных, главных черт характера с признаками темперамента. Однако значительная часть других черт, традиционно считающихся чертами характера, на самом деле оказываются не чертами характера, в нашем смысле, а относятся исключительно к области темперамента либо являются просто признаками, свойствами поведения.

Главное отличие излагаемой нами теории характера от теории Фрейда заключается в том, что принципиальная основа характера видится не в типах организации либидо, а в специфических типах отношения человека к миру. В процессе жизнедеятельности человек оказывается связанным с миром двояким образом: 1) приобретая и

потребляя вещи и 2) устанавливая отношения с другими людьми (и с самим собой). Первое я буду называть процессом ассимиляции, а второе – процессом социализации. Обе формы связи являются «открытыми», а не обусловлены инстинктами, как у животных. Человек может получать материальные продукты либо из внешнего источника, либо самостоятельно производя их. Но человек должен приобретать и потреблять определенным образом. Кроме того, человек не может жить без связи с другими людьми. Он вынужден объединяться с другими в целях защиты, работы, сексуального удовлетворения, игр, воспитания детей, для передачи другим людям материального и культурного наследия. Более того, ему необходимо вступать в родственные отношения с другими, становясь частью группы. Совершенная изоляция непереносима и несовместима с психическим здоровьем. И снова: человек может объединяться с другими людьми различным образом: он может любить или ненавидеть, конкурировать или кооперироваться; он может строить социальные системы на основе равенства или авторитета, свободы или угнетения; но сама форма его межличностных связей будет определенной, диктуемой его характером.

Ориентации, посредством которых человек соотносит себя с миром, составляют самую суть его характера; отсюда характер можно определить как (относительно постоянную) форму, в которой канализируется энергия человека в процессах ассимиляции и социализации. Такая канализация психической энергии имеет важную биологическую функцию. Поскольку действия людей не определяются целиком и полностью врожденными образцами инстинктивного поведения, то жизнь оказалась бы неустойчивой, хрупкой, если бы при каждом действии, при каждом поступке человеку надо было бы долго думать, прежде чем принять решение. На самом деле многие действия должны совершаться гораздо быстрее, чем это позволяет скорость сознательного обдумывания. Если бы даже все поведение опиралось только на обдуманное решения, все равно в действиях людей было бы гораздо более разных несообразностей, чем допустимо для нормального развития (и общества, да и самого человека как системы). С точки зрения бихевиоризма человек научается действовать полуавтоматически с помощью приобретения навыков мышления и поведения, понимаемых как условные рефлексы. Хотя такой взгляд и

справедлив, он игнорирует то обстоятельство, что наиболее глубоко укорененные привычки и установки характерны для человека и не поддаются значительным изменениям со стороны общей структуры характера: они являются выражением особой формы, в которой энергия канализируется в структуру характера. Характер может рассматриваться как заместитель инстинктивного аппарата животных. Раз энергия канализируется определенным образом, то поступки совершаются индивидом в «точном соответствии с характером». Скажем, тот или иной характер может быть нежелательным с этических позиций, но он позволяет по меньшей мере действовать последовательно и освобождает от бремени необходимости каждый раз вновь обдумывать свои решения. Человек тогда может организовать свою жизнь в соответствии со своим характером и тем самым достигнуть определенной степени соответствия между своим внутренним и внешним миром. Более того, по отношению к человеческим ценностям и идеям характер выполняет селективную функцию. Большинству людей кажется, что их идеи не зависят от их эмоций и желаний, а представляют собой результат логического осмысления реальности; им кажется, что их отношение к миру подтверждается их идеями и суждениями, тогда как в действительности последние сами являются результатом их характера, как, впрочем, и все их действия. Это «подтверждение», в свою очередь, способствует стабилизации структуры характера, поскольку создает для последнего видимость правоты и здравомыслия.

Однако характер не только обеспечивает последовательное и «разумное» поведение индивида; он одновременно является основой приспособления человека к обществу. Характер ребенка формируется характером родителей. Родители и их методы воспитания, в свою очередь, определяются социальной структурой общества и культурой. Средняя семья есть своего рода «психологический посредник» общества, поэтому в процессе адаптации к семье ребенок формирует характер, который затем станет основой его адаптации к обществу и решения различных социальных проблем. У него формируется такой характер, который делает для него желательными те действия, которые от него требуются, основные черты которого роднят его с большинством людей, принадлежащих к тому же социальному слою, классу или к той же культуре. Тот факт, что большинство членов



социального класса или культуры разделяют существенные свойства характера, а также то, что можно говорить о «социальном характере» как о характере типичном, свидетельствует о степени влияния социальных и культурных моделей на его формирование. Однако мы должны отличать социальный характер от индивидуального, разного для всех людей, даже принадлежащих к общей для них культуре. Эти различия порождены отчасти различиями физической и психической ориентации личностей родителей, отчасти окружающей средой, в которой ребенок рос. Но они порождены также и различиями в конституциональной организации индивидов, в особенности их темпераментов. Генетически формирование индивидуального характера определяется наложением жизненного опыта, индивидуального и социального, на темперамент и физическую конституцию. Окружающая среда никогда не может быть одинаковой для двух разных людей, ибо различия в конституции определяют и более или менее различные способы поведения в одинаковой для обоих окружающей среде, то есть определяют разный жизненный опыт, приобретаемый в одинаковых условиях. Простые привычки, которые не укоренены в характере, а проявляются в результате индивидуального приспособления к культурным моделям, могут легко изменяться под влиянием новых социальных моделей. Кроме того, если поведение существенным образом определяется характером человека, то измениться оно может только при коренных изменениях в самом характере.

Ниже проанализированы отличия непродуктивных видов ориентации от продуктивной ориентации [32]. Следует заметить, что названные виды ориентации есть своего рода «идеальные типы», а вовсе не являются описанием конкретного характера того или иного индивида. Далее, хотя в дидактических целях эти типы ориентации излагаются отдельно, но в действительности – и это надо иметь в виду – характер каждого человека есть по существу смесь либо всех типов, либо некоторых из них, но всегда какой-то один тип оказывается ведущим. И наконец, я хотел бы предупредить, что в описании непродуктивных ориентаций я привожу лишь негативные стороны, тогда как их положительные свойства будут кратко описаны в конце главы [33].

## **(2) Типы характера: непродуктивные ориентации**

### *(а) Рецептивная ориентация*

Человек, обладающий рецептивной ориентацией, полагает, что «источник всех благ» находится во внешнем мире, и считает, что единственный путь обрести желаемое – будь то нечто материальное или какое-то чувство, любовь, знание, удовольствие – это путь получения извне. В этом случае проблема любви почти исключительно сводится к тому, чтобы «быть любимым», а не любить самому. Такие люди неразборчивы в выборе любовных партнеров, поскольку быть любимыми для них настолько захватывающее переживание, что они отдаются любому, кто дает им любовь или, по крайней мере, нечто похожее на любовь. Они крайне чувствительны к уходу от них или резкому разрыву отношений с ними со стороны любимых ими. В сфере мышления рецептивная ориентация проявляется аналогичным образом. Если такие люди умны, они будут лучшими слушателями, поскольку их ориентация связана с поглощением идей, а не с их выработкой; предоставленные самим себе, они чувствуют себя несостоятельными. Таким людям свойственно искать кого-нибудь, кто дал бы им требуемую информацию, вместо того чтобы приложить хотя бы минимум усилий и получить ее самостоятельно. Если такие люди религиозны, то их понимание Бога таково, что все, чего они ожидают, они ожидают от Бога, а не от собственной деятельности. Если же они не религиозны, то их отношение к людям или к общественным институтам все равно то же самое: они всегда ищут «доброго волшебника». К руке дающей они всегда испытывают особое чувство преданности и вечно испытывают страх ее потери. Но поскольку они нуждаются в поддержке многих, чтобы чувствовать себя в безопасности, то они вынуждены проявлять преданность к большинству людей. Им трудно сказать «нет», и они легко, в подтверждение своей преданности, дают обещания. Поскольку они не могут сказать «нет», они любят говорить «да» всем и каждому; но постигающий их вследствие этого паралич критической способности делает их в высшей степени зависимыми от других.

Они зависимы не только от авторитетов в делах знания или помощи, но и вообще от людей, оказывающих им хоть какую-то поддержку. В одиночестве они чувствуют себя совсем потерянными, ибо не в состоянии ничем заниматься без посторонней помощи. Эта беспомощность сказывается особенно в тех делах, которые по самой

своей природе требуют самостоятельности, а именно в деле принятия решений и несения ответственности за них. Что же касается межличностных отношений, то они спрашивают совета именно у тех, в отношении кого должны принять то или иное решение.

Субъекты с рецептивной ориентацией любят хорошо по есть и выпить. Чтобы справиться с волнением или подавить депрессию, они все время что-нибудь едят или пьют. Наиболее выдающаяся и выразительная черта их лица – их рот; губы полуоткрыты так, словно они все время готовятся к принятию пищи. И даже в их снах сытость часто символизирует для них любовь, а голод – депрессию и разочарование.

В целом лица с рецептивной ориентацией обладают оптимистическим мировоззрением и дружелюбием. Они испытывают определенное доверие к жизни, но впадают в состояние тревоги и даже безумия, если «источник их поддержки» находится под угрозой. Они часто бывают искренне сердечны и испытывают искреннее желание помочь другим, но помощь другим предполагает определенную поддержку со стороны тех, кому оказывается благорасположение.

#### *(b) Эксплуататорская ориентация*

Эксплуататорская ориентация, подобно рецептивной, основана на постулате, что источник всех благ находится вовне, что все, что человеку хотелось бы получить, он должен искать вовне, а не добиваться собственными силами. Разница между ними заключается в том, что люди с эксплуататорской ориентацией не ожидают помощи от других как дара, а отбирают силой или обманом. Эта ориентация проявляется во всех сферах деятельности.

В области любви и чувств эти люди имеют тенденцию захватывать и воровать. Они испытывают влечение только к тем, кого можно отнять у другого. Привлекательность для них обусловлена привязанностью человека к кому-то другому; они, как правило, не влюбляются в тех, кто не принадлежит никому другому.

То же самое проявляется и в отношении интеллектуальной деятельности. Такие люди стремятся не продуцировать идеи, а красть их. Это может быть сделано либо грубо – в виде плагиата, либо более тонко – путем словесного варьирования в разных формах чужой идеи, а затем преподнесения ее как своей собственной. Поразительно, как часто многие достаточно интеллектуальные люди поступают таким

образом, тогда как если бы они полагались на собственные возможности, то могли бы иметь и свои идеи. Недостаток собственных оригинальных идей или независимых результатов у одаренных в других отношениях людей объясняется скорее типом ориентации их характера, чем врожденным недостатком оригинальности. То же самое верно и в отношении их к материальным вещам. Вещи, которые можно отнять у других, всегда кажутся им привлекательнее и лучше, чем свои собственные. Они эксплуатируют всех и вся, от кого или из чего они могут извлечь что-нибудь для себя. Их девиз – «краденое всегда слаще». Поскольку они стремятся использовать людей, постольку они «любят» только тех, кто явно и неявно может быть объектом эксплуатации, и получают максимум, выжимая из людей все до последней капли. Ярким примером этого типа ориентации могут быть kleptomаны, которым нравятся только краденые вещи, хотя бы у них и были деньги, чтобы купить их.

Символом этого типа ориентации может быть злобная линия рта. Они часто делают ядовитые замечания в адрес других. Их отношение к другим окрашено смесью враждебности и стремления манипулировать ими. Любой человек является для них объектом эксплуатации и воспринимается только с точки зрения его полезности. Вместо доверительности и оптимизма, свойственных лицам с рецептивной ориентацией, эти люди подозрительны, циничны и источают зависть и ревность. Поскольку их удовлетворяют только те вещи, которые они отнимают у других, то они, как правило, недооценивают то, что есть у них, и переоценивают то, чем обладают другие.

### *(с) Накопительская ориентация*

В то время как рецептивный и эксплуататорский типы ориентации одинаковы в том, что направлены на внешний источник получения требуемого для жизни, накопительская ориентация в этом отношении существенно от них отличается. Все новое, что может быть почерпнуто извне, вызывает у людей этого типа характера чувство недоверия. Безопасность этих людей основывается на накоплении и сохранении уже накопленного, тогда как траты воспринимаются ими как угроза. Они как бы ограждают себя от внешнего мира оборонительной стеной, а их главная цель – привнести как можно больше внутрь этой крепости и как можно меньше вынести из нее. Их скупость одинаково распространяется и на деньги, и на чувства, и на мысли. Любовь для них – это владение, обладание; они не дают любви, а стараются овладеть «возлюбленным». Лица с накопительской ориентацией часто проявляют своего рода преданность к людям и привязанность к воспоминаниям. В силу сентиментальности прошлое видится ими как золотые дни; они держатся за него и предаются удовольствию воспоминаний о прошлых чувствах и переживаниях. Они многое знают, но бесплодны и не способны к продуктивному мышлению.

Этих людей также можно опознать по мимике и жестам. Они молчаливы, их жесты свидетельствуют об их замкнутости. Если у людей с рецептивным типом ориентации жесты округлы и манящи, а у лиц с эксплуататорским типом ориентации агрессивны и резки, то у людей с накопительским типом ориентации они угловаты и чопорны, как будто они хотят установить границу между ними и внешним миром. Другая характерная черта этих людей – приверженность к порядку до педантизма. У человека такого типа всегда порядок в вещах, мыслях и чувствах, но, как и в случае с памятью, его аккуратность бесплодна и фригидна. Он не терпит, когда вещи находятся не на их привычном месте, и автоматически раскладывает и расставляет все по своим местам. Внешний мир для него всегда содержит угрозу проникновения за воздвигнутую им границу, поэтому аккуратность означает способ избавления от этой угрозы путем отталкивания и сохранения определенной дистанции по отношению к внешнему миру во избежание возможности его вторжения. Фанатичная чистоплотность – еще одно проявление потребности

человека с этим типом ориентации «очиститься» от контактов с внешним миром. Все, что не принадлежит его миру, кажется ему опасным и «нечистым», и он постоянно моет руки, моется, совершая что-то вроде ритуала религиозного омовения, предписанного после каждого прикосновения к «нечистым» людям или вещам. Что касается вещей, то они не только должны находиться на своем месте, но также и в свое время. Навязчивая пунктуальность, которая тоже есть один из способов избежать угрозы со стороны внешнего мира, – характерная черта людей с этим типом ориентации. Если внешний мир воспринимается ими как угроза, то логической реакцией на нее оказывается упрямство. Постоянное «нет» – это почти автоматическая защитная реакция. Эти люди думают, что у них вполне определенный запас сил, энергии, умственных способностей и что этот запас постепенно уменьшается и истощается и никогда уже не восстановится. Они не понимают, что живой субстанции присуща функция самовосполнения и что активность и трата сил приводят к их увеличению, тогда как стагнация – к полной их парализации. Для них смерть и разрушение представляются более реальными, чем жизнь и рост. Акты творчества – это чудо, о котором они слышали, но в которое не верят. Их самые высшие ценности – это порядок и безопасность; их девиз – «нет ничего нового под луной». В отношениях с другими людьми близость тоже воспринимается ими как угроза; поэтому безопасность гарантируется либо отдалением от человека, либо его овладением. Люди с этим типом ориентации склонны к подозрительности и обладают своеобразным чувством справедливости, которое, в сущности, может быть выражено словами: «Мое – это мое, а ваше – это ваше».

#### *(d) Рыночная ориентация*

Рыночная ориентация преимущественно развилась и выкристаллизовалась в современную эпоху. Чтобы понять ее природу, следует принять во внимание экономическую функцию рынка в современном обществе не только с точки зрения аналогии с данным типом характера, но и как основу и главное условие развития этого типа характера у современного человека.

Товарообмен – один из наиболее древних экономических механизмов. Однако традиционный локальный рынок существенным образом отличался от современного капиталистического рынка.

Торговля на местном рынке давала людям возможность встречаться с целью обмена предметами потребления. Товаропроизводители и покупатели знакомились; они составляли довольно небольшие группы; спрос был более или менее известен, так что товаропроизводители могли производить товара ровно столько, чтобы удовлетворить этот спрос.

Современный рынок [34] , напротив, не только не представляет собой места встречи товаропроизводителей и покупателей, но характеризуется абстрактным и обезличенным спросом. Товар производится для этого рынка, а не для известного круга покупателей; решения принимаются на основе законов спроса и предложения, которые определяют, будет ли товар продан и по какой цене. Потребительная стоимость товара, к примеру, пары туфель, не имеет значения; если предложение больше, чем спрос, – это означает экономическую смерть товара; он перестает производиться. Каждый день этого рынка – это «судный день», коль скоро речь идет о меновой стоимости товаров.

Читатель может возразить, что приведенное здесь описание рынка крайне упрощенно. Товаропроизводитель старается выявить спрос заранее и даже установить контроль над ним на монопольных условиях. Тем не менее регулирующая функция рынка была и остается господствующей в деле влияния на формирование социального характера среднего городского класса, а через него и на все общество в целом. Рыночная концепция стоимости, преимущество меновой стоимости над потребительной, вызывают тенденцию с этих позиций относиться и к людям, особенно к самому себе. Ориентацию характера, для которого свойственно глубинное отношение к себе и другим людям как к товару, ценность которого определяется меновой стоимостью, я буду называть рыночной ориентацией.

В наше время рыночная ориентация чрезвычайно быстро прогрессирует вместе с развитием нового рынка, «рынка личностей» – феномен последних десятилетий. Чиновники и коммерсанты, администраторы и врачи, ученые, юристы и артисты – все выходят на рынок. Разумеется, их правовой статус и экономическое положение различны: одни из них свободны и зарабатывают, оказывая разного рода услуги или выполняя определенные виды работ, другие – ходят на службу и получают жалованье. Но все в равной мере в своем

материальном благополучии зависят от тех лиц, кто либо нуждается в их услугах, либо у кого (на чьих предприятиях и в чьих учреждениях) они работают.

Принцип оценки одинаков и для рынка товаров, и для рынка личностей: на одном на продажу предлагаются товары, на другом – личности. Ценность в обоих случаях выступает как меновая, для которой потребительная стоимость хотя и необходимое, но все же недостаточное условие. Разумеется, наша экономическая система не могла бы эффективно функционировать, если бы люди не обладали высокими профессиональными качествами, а были бы наделены только приятными личными свойствами. Даже умение подойти к больному и прекрасно оборудованный офис на Парк-авеню не принесут успеха нью-йоркскому доктору, если у него не будет хотя бы необходимого минимума профессиональных знаний и навыков. Без умения квалифицированно печатать не удержалась бы ни одна даже самая привлекательная секретарша. Однако, если задаться вопросом, каков относительный вес квалификации и личностных качеств как условий успеха, мы увидим, что лишь в исключительных случаях успех преобладающим образом зависит от квалификации, а также некоторых других качеств, таких, как честность, благопристойность и прямота. Хотя пропорция между квалификацией и личностными качествами, с одной стороны, и «личностью» – с другой, как предпосылками успеха и варьируется, тем не менее «фактор личности» всегда играет решающую роль. Успех в большой мере зависит от того, насколько хорошо человеку удастся продать себя на рынке; а это зависит от того, насколько он окажется приветливым, элегантно одетым, будет ли он «бодр», «крепок», «агрессивен», «надежен», «честолюбив». Далее, важно, из какой он семьи, к какому клубу принадлежит, знает ли нужных людей. Однако требуемый тип личности в определенной степени зависит от сферы деятельности. Так, биржевой маклер, продавец, секретарь, железнодорожный служащий, профессор колледжа, управляющий отелем – все представляют собой разные типы личностей, однако все они, несмотря на их различия, должны удовлетворять одному условию: они должны иметь спрос.

Тот факт, что для достижения успеха недостаточно иметь высокую квалификацию и соответствующие технические средства, но надо в чем-то «превосходить других», чтобы оказаться



конкурентоспособным, формирует у человека определенное отношение к самому себе. Если бы для осуществления жизненных целей человеку было бы достаточно полагаться только на знания и умения, то самоуважение было бы пропорционально способностям, то есть потребительной стоимости. Однако поскольку успех в большой степени зависит от умения продать себя, постольку человек ощущает себя товаром или одновременно и продавцом, и товаром. Человек более не заинтересован ни в собственной жизни, ни в собственном счастье, он озабочен только тем, чтобы не утратить способности продаваться. Он испытывает чувства сродни тем, которые мог бы испытывать какой-либо товар, например, чемодан на прилавке магазина, если бы этот чемодан мог чувствовать и думать. Каждый чемодан постарался бы выглядеть как можно «привлекательней» и как можно дороже, чем его соперники, чтобы получить более высокую цену. Чемодан, проданный по самой дорогой цене, будет ликовать, поскольку для него это будет означать, что он оказался самым «стоящим». А непроданный чемодан будет грустным и печальным и страдающим от сознания своей никчемности. Такая же печальная участь может постигнуть и любой чемодан, который хоть и прекрасно выглядит и полезен, но вышел из моды.

Подобно чемодану, человек должен быть в моде на рынке личностей, а чтобы быть в моде, он должен знать, какого рода личности пользуются наибольшим спросом. Это знание складывается (передается по наследству) в процессе всей системы образования, начиная с детского сада и кончая колледжем, а также внедряется в сознание в семье. Однако приобретенного на этих ранних ступенях знания оказывается недостаточно; оно дает представление только об общих качествах – умении адаптироваться, честолюбию, восприимчивости к изменению ожиданий со стороны других людей. Более конкретные модели поведения для достижения успеха человек получает из других источников. Иллюстрированные журналы, газеты, рекламные ролики рисуют картины и рассказывают о жизни преуспевающих людей. Красочные рекламные объявления выполняют ту же функцию. Какой-нибудь преуспевающий бизнесмен или мэр города, изображенный на рекламном объявлении портного, – вот образец того, как нужно выглядеть и каким нужно быть, если желаешь сделать «большие деньги» на современном рынке личностей.

Но самым важным средством в формировании желаемого типа личности для среднего человека является кино. Молодая девушка старается во всем походить и даже превзойти высокооплачиваемую кинозвезду: в мимике, в прическе, в жестах, видя в этом многообещающий путь к успеху. Молодой человек также старается походить на героев экрана. Средний человек практически никак не соприкасается в своей жизни с жизнью большинства преуспевающих людей, но совсем другое дело – его отношение к кинозвездам. Разумеется, он и с ними не встречается в своей жизни, но он может вновь и вновь встречаться с ними на экране, может писать им и получать от них их фото с автографами. В отличие от тех времен, когда актер был существом социально презируемым, но, несмотря на это, все-таки нес людям высокий дух великих поэтов, наши кинозвезды не несут людям великих идей; их функция – служить связующим звеном для среднего человека с миром «великих». Даже если этот человек и не надеется достичь той же высоты успеха или славы, он тем не менее может стараться ориентироваться на них; они – его святые и олицетворяют для него нормы жизни.

Поскольку современный человек ощущает себя одновременно и товаром, и продавцом, его самоуважение зависит от условий, которые он не может контролировать. Если он добивается успеха, то осознает себя достойной личностью, если же нет, то считает себя неудачником или даже ничтожеством. Причем степень неуверенности в себе с трудом поддается корректировке. Если человек чувствует, что его ценность зависит напрямую не от человеческих качеств, но от успеха на конкурентном рынке с постоянно меняющейся конъюнктурой, его самоуважение будет неизбежно колебаться и нуждаться в постоянном подтверждении со стороны других людей. Поэтому человек вынужден непрерывно и неустанно бороться за успех, и любое препятствие на этом пути представляет серьезную угрозу для его чувства самоуважения, порождая, в случае отрицательного результата, чувства беспомощности, несостоятельности и неполноценности. Если же ценность человека определяется превратностями рынка, то чувства собственного достоинства и гордости попираются.

Но дело не только в самоуважении и самооценке, но и в самоидентификации, в ощущении своей независимости. Как мы вскоре увидим, у зрелых и продуктивных личностей чувство

самоидентификации возникает в результате понимания, что человек сам – источник своих сил; это самочувствие кратко можно передать словами: «Я есть то, что я делаю». При рыночной ориентации человек рассматривает свои силы и возможности как товар, отчужденный от него. Человек и его силы не составляют более единого целого, ибо последние не принадлежат ему, так как для него теперь имеет значение не процесс самореализации с помощью этих сил, но выгодная их продажа. Теперь его силы становятся отчужденными, отторгнутыми от него, превращаясь в предмет использования и оценки со стороны других; тем самым его чувство самоидентификации так же колеблется, как и чувство самоуважения; оно зависит от той суммы ролей, которые человеку приходится играть: «Я таков, каким вы хотите меня видеть».

Ибсен в «Пер Гюнте» выразил это состояние так: Пер Гюнт, пытаясь найти себя, обнаруживает, что он подобен луковице, в которой много слоев, но нет сердцевины. Поскольку человеку невозможно жить вне самоидентификации, он должен самоутверждаться, опираясь на мнение о нем других, а не на собственные силы. Его престиж, статус, успех, факт, что его знают как такого-то и такого-то, – все это заменяет его подлинное чувство самоидентификации. Такое положение делает его крайне зависимым от того, как смотрят на него другие, и заставляет его играть именно ту роль, в которой он пользуется наибольшим успехом. Если я и мои силы существуем порознь, тогда, безусловно, мое «я» утверждается ценой, которую мне дают.

Отношение к другим ничем не отличается от отношения к себе [35]. Другие так же воспринимаются, как товар; да они и сами выступают не такими, каковы они сами по себе, а предъявляют лишь ту свою часть, на которую есть товарный спрос. Различия между людьми сводятся лишь к незначительным количественным оценкам большей или меньшей привлекательности, успешности и соответственно ценности. Этот процесс аналогичен анализу товаров на рынке. И пара туфель, и произведение живописи могут быть выражены в (или сведены к) меновой стоимости, в цене; так, несколько пар туфель «равны» одной картине. Так же и различия между людьми сводятся к общему критерию – их цене на рынке. Их уникальность не только ничего не стоит, но фактически даже становится балластом. Значение слова «особенный» в этом контексте становится весьма

двусмысленным. Вместо того чтобы служить обозначением для громадных достижений человека – в результате максимального развития им своей индивидуальности, – оно становится почти синонимом чужаковости, странности, подозрительности. Слово «равный» тоже меняет свое содержание. Идея, что все люди созданы равными, подразумевает, что все имеют одинаковое неотъемлемое право быть целью самой по себе, а не средством. Сегодня же равенство понимается как эквивалент взаимообмена, что пагубно для развития индивидуальности. Равенство, вместо того чтобы быть условием развития индивидуальности каждого человека, стало означать угасание индивидуальности, стало характеристикой «безличности» человека рыночной ориентации. Равенство прежде сочленилось с различием, но теперь стало синонимом «безразличия» – отсутствия всяких различий, полной нивелировки – и поистине безразличия – вот что характеризует человеческие отношения в современном мире к другим, равно как и к себе.

Всеми этими требованиями необходимо окрашиваются человеческие взаимоотношения. Когда пренебрегают человеческой индивидуальностью, отношения между людьми с необходимостью становятся поверхностными, неглубокими, ибо ведь люди взаимодействуют уже не как личности, но как взаимозаменяемые товары. Люди не позволяют себе либо просто не в состоянии относиться друг к другу как к имеющим в себе нечто уникальное, «особенное». Однако рынок создает своеобразный вид товарищества. Каждый включен в одну и ту же конкурентную битву, разделяет те же стремления к успеху; все встречаются с одинаковыми или аналогичными условиями рынка (по крайней мере, они так думают). Каждый хорошо представляет, что чувствует другой, поскольку все они в одной лодке: каждый сам по себе, боится неудачи и жаждет улыбки судьбы; никого не щадят, но ни от кого и не ждут пощады в этой борьбе.

Поверхностный характер отношений внушает многим иллюзорную надежду, что глубину и силу чувств они могут найти в любви. Но любовь к себе и любовь к другому нераздельны; для любой культуры любовные отношения есть лишь более сильное проявление связей и отношений, превалирующих в этой культуре. Так что не стоит питать

иллюзию, будто от одиночества, к которому человек приговорен этим рыночным типом ориентации, можно вылечиться любовью.

Рыночной ориентацией охвачена не только сфера чувств, но и сфера мышления. Мышление предполагает функцию быстроты реакции, быстроты овладения ситуациями, чтобы успешно ориентироваться в них. Существующая система образования направлена на развитие смысленности, сообразительности, рассудка, а не разума [36] . Для манипулятивных целей, преследуемых большинством, достаточно иметь поверхностные знания. Истина же, которая раскрывается только углублением в сущность явлений, становится устаревшим понятием; причем истина не только в донаучном смысле «абсолютной», понимаемой вне соотнесенности с эмпирическими данными, истины, но также и в смысле истины, приобретаемой путем разумного познания и наблюдения, открытой всевозможным изменениям. Большинство тестов на оценку умственных способностей созвучно этому роду мышления (то есть отрицающему претензии разума на постижение истины); они измеряют не столько способности разума и понимания, сколько способность быстрой психической адаптации к заданной ситуации; «тест на психическую коррекцию» – таково было бы адекватное для них название [37] . Для этого рода мышления гораздо существеннее применение категорий сравнения и количественного измерения, чем тщательный анализ данного явления. Все проблемы одинаково интересны, так что нет особого смысла в относительной оценке их значимости. Само знание становится товаром. И здесь тоже человек отчуждается от своей силы, своей способности; мышление и знание становятся просто инструментом получения результата. Психология, познание человеком самого себя, в традиции западной мысли считавшиеся условиями, необходимыми для добродетельного и здорового образа жизни, счастья, сегодня выродились в инструмент для манипулирования другими и собой на рынке научных идей, в политической пропаганде, рекламе и т. д.

Несомненно, что этот тип мышления имеет огромное влияние на образование в целом. Начиная со школы и вплоть до аспирантуры цель обучения состоит в том, чтобы приобретать как можно больше информации, причем наиболее полезной для ориентации в рыночной ситуации. Студенты вынуждены поглощать такое количество

информации, что у них едва хватает времени и сил, чтобы думать. Не интерес к изучаемому предмету, не заинтересованность в познании как таковом, а повышение размера меновой стоимости, обеспеченное знанием, – главное побуждение к получению образования. Сегодня наблюдается огромный подъем, энтузиазм в получении образования, но одновременно наблюдается и скептическое или пренебрежительное отношение к неправомерно утверждаемым непрактичности и бесполезности мышления, которое целиком поглощено «исключительно» познанием истины и которое на рынке не имеет никакой меновой стоимости.

Хотя я представил рыночную ориентацию как одну из непродуктивных ориентаций, она имеет некоторые особенности, позволяющие выделить ее в самостоятельный вид. Рецептивная, накопительская и эксплуататорская ориентации имеют одну общую черту: каждая из них, будучи доминирующей в качестве формы человеческих отношений, выступает специфической характерной чертой человека. (Позже будет показано, что эти четыре типа ориентации не обязательно содержат только негативные качества, которые до сих пор описывались [38] .) Между тем рыночная ориентация не развивает каких-либо качеств, потенциально заложенных в человеке (в противном случае мы приходим к абсурдному утверждению, что «ничто» есть также черта человеческого характера); ее сокровенная природа в том, что она не направлена на развитие какого-то специфического и постоянного вида отношений, но что именно чрезвычайная изменчивость всяких отношений – единственная постоянная черта этого типа ориентации. При этой ориентации у человека на каждый момент времени развиваются именно те качества, которые могут быть проданы на рынке с наибольшим успехом. Не какая-то постоянная доминирующая черта в характере человека – но пустота, которая максимально быстро может быть заполнена любым из требуемых на данный момент качеств.

Однако это даже не черта в собственном смысле слова; это только роль, претендующая быть качеством, чертой, быстро уступающая место другой роли, если последняя более желательна. К примеру, порой в качестве желаемой черты оказывается респектабельность. Продавцы в определенных сферах торгового бизнеса должны производить на публику впечатление своей добросовестностью,

спокойствием и рассудительностью, а также респектабельностью, что было подлинным качеством многих бизнесменов XIX века. Сегодня существует спрос на людей, которые внушают доверие, поскольку они выглядят так, будто действительно обладают этим качеством; то, что человек продает на рынке личностей, – это его способность играть свою роль, а что за человек скрывается за этой ролью, не имеет значения и никого не интересует. Да он и сам не заинтересован в том, чтобы быть действительно правдивым и искренним, а только в том, что эти качества могут дать ему на рынке.

Предпосылкой рыночной ориентации является пустота, отсутствие каких-либо определенных качеств, которые не могли бы подвергаться изменениям, поскольку любая постоянная, устойчивая черта характера в один прекрасный день может вступить в конфликт с требованием рынка. Разумеется, не все роли можно приспособить к особенностям характера человека; ну тогда с ними надо разделаться – не с ролями, конечно, а с особенностями характера. Личность с рыночной ориентацией должна быть свободна и еще раз свободна от всяких индивидуальных особенностей.

Все описанные до сих пор ориентации характера никоим образом не существуют отдельно одна от другой, как это могло показаться. Рецептивная ориентация, к примеру, может быть доминирующей, однако она обычно сочетается с какой-либо другой или со всеми другими ориентациями. Различные сочетания этих ориентаций я буду рассматривать ниже, а пока хотел бы подчеркнуть, что все ориентации являются частью человеческого жизнеобеспечения и что доминирующая роль какой-то одной ориентации в значительной степени зависит от характерных особенностей той культуры, в которой живет человек. Хотя более детальный анализ взаимоотношений между различными ориентациями и социальными моделями следовало бы отложить для специального изучения в числе других проблем социальной психологии, я все же выскажу предварительную гипотезу о том, каким образом социальные условия определяют ведущую роль одного из четырех типов непродуктивной ориентации. Следует заметить, что значение изучения корреляций между ориентациями характера и социальной структурой заключается не только в том факте, что оно помогает нам понять некоторые из наиболее важных причин формирования характера, но и в том, что все эти ориентации – в той

мере, в какой они присущи большинству членов той или иной культуры или социальной группы, – представляют собой мощный эмоциональный фактор, действие которого мы должны знать, чтобы понимать характер функционирования общества. Принимая во внимание современные представления о воздействии культуры на личность, я позволил бы себе утверждать, что отношения между обществом и индивидом не следует понимать так, что социальные институты и культурные модели «влияют» на индивида. Их взаимопроникновение много глубже. Любая «средняя» личность формируется под воздействием стиля взаимоотношений между людьми, а он детерминируется социоэкономическими и политическими структурами общества до такой степени, что в принципе из анализа одного человека можно вывести всю целостность социальной структуры, в которой он живет.

Рецептивная ориентация обнаруживается преимущественно в тех обществах, в которых право одной группы на эксплуатацию другой жестко узаконено. Поскольку эксплуатируемые не имеют ни сил, ни даже идеи о том, как изменить свое положение, постольку у них постепенно вырабатывается взгляд на господ как на тех, от кого можно получить все жизненно необходимое. Не имеет значения, сколь мало раб получает от господина, он чувствует, что своими силами он получил бы еще меньше, ибо общество внушило ему, что он не способен устроить свою жизнь самостоятельно, полагаясь на свой собственный разум и деятельность.

Что касается современной американской культуры, то на первый взгляд кажется, будто такая рецептивная ориентация в ней совершенно отсутствует. Вся наша культура, идеология и практика разрушают рецептивную ориентацию и утверждают, что каждый должен быть всегда во всеоружии; отвечать за себя, должен проявлять инициативу, если хочет чего-нибудь добиться. Однако, хотя рецептивная ориентация и третируется, она никоим образом не исчезла. Необходимость приспособливаться и нравиться, о чем уже упоминалось, порождает чувство беспомощности, являющееся источником какой-то едва уловимой рецептивности у современного человека. Это особенно проявляется в отношении к «экспертным» оценкам и общественному мнению. Людям кажется, что, что бы они ни делали, всюду присутствует какой-то эксперт, который может



сказать им, как обстоит дело и как следует действовать, а именно слушать его во всем и следовать его идеям. Такие «эксперты», а точнее, советчики существуют повсюду – в науке, в сердечных делах, а писатели – это эксперты в деле умения жить самим уже фактом, что являются авторами бестселлеров. Такая скрытая, но довольно распространенная форма рецептивности принимает нелепые формы в современном «фольклоре», особенно в рекламном исполнении. В то время как всем известно, что схема «получить богатство с неба» не работает, тем не менее мечта о легкой жизни неискоренима. Отчасти она проявляется в связи с использованием разных технических новинок: машины, не требующие замены деталей, авторучки, не требующие смены пера, – лишь немногие примеры такой мечты. Но более всего она проявляется в разных рецептах, как стать счастливым. Приведу характерную цитату. «Эта книга, – пишет автор, – расскажет вам, как стать лучшим из мужчин или лучшей из женщин – счастливым, здоровым, энергичным, уверенным, ловким и беззаботным. Для этого вам не придется выдумывать никаких психологических или физических тренировок; все гораздо проще... Путь к обещанным благам может показаться чудом, ибо немногие могут вообразить путь к счастью без борьбы... И все же это так, и вы это увидите» [39] .

Эксплуататорская ориентация, девиз которой: «Что мне нужно, то я отбираю», восходит к пиратам и феодалам, а от них – к магнатам – грабителям XIX века, безжалостно эксплуатировавшим естественные ресурсы континента. «Отверженные» и «искатели приключений», пользуясь терминологией Макса Вебера{18}, бродившие по земле в поисках богатства, – люди этого склада; их цель – купить подешевле, а продать подороже, безжалостные в погоне за властью и богатством. Этот тип взращивался свободным рынком XVIII и XIX веков с его жесткими условиями конкуренции. Наша собственная эпоха не раз видела возрождение самой неприкрытой эксплуатации в форме авторитарных систем, разграбляющих природные и человеческие ресурсы не только в своих собственных, но и в чужих странах, захваченных силой. Ссылкой на закон природы они провозгласили право сильного, согласно которому выживает сильнейший; любовь и приличия стали признаком слабости; мышление – уделом слабых и признаком вырождения.

В XVIII и XIX веках бок о бок с эксплуататорской существовала и накопительская ориентация. По сравнению с эксплуататорской этот тип ориентации был консервативным, ориентированным не столько на безжалостный грабеж, сколько на регулярные финансовые операции, производившиеся на законных основаниях, а также на сохранение ранее приобретенного. Собственность человека стала символом его самого, а ее защита – его главной ценностной ориентацией. Эта ориентация давала ему определенную долю уверенности и безопасности; обладание собственностью и семьей гарантировалось относительно стабильными законами XIX века, обеспечивавшими неприкосновенность жизни и регулируемость жизненных процессов. Пуританская этика с ее главным принципом – трудом добиваться успеха – как основанием добродетельности поддерживала чувство безопасности и придавала жизни определенный смысл, а также поддерживала религиозное чувство исполнения долга. Это сочетание стабильности мира, стабильности состояния и твердости этических принципов вселяло в представителей среднего класса чувства сопричастности, самоуверенности и гордости.

Рыночная ориентация вышла из недр культуры XVIII–XIX веков; она определенно продукт нашего времени. Именно в наше время главными стали упаковка, ярлык, марка – как товаров, так и людей. «Евангелие от труда» утратило свое влияние, главным стало «Евангелие от продажи». В феодальную эпоху социальная мобильность была чрезвычайно ограничена, а следовательно, и возможность реализации своих сил и способностей – не здесь, так там – была ограничена, что явно не способствовало личностному преуспеянию. В условиях рыночной конкуренции социальная мобильность значительно возросла, особенно в Соединенных Штатах. Если человек «выполнял взятые на себя обязательства», он вполне мог преуспеть в своей карьере. Сегодня возможности одиночки, самого строящего свою судьбу, по сравнению с предыдущим периодом значительно сократились. Тот, кто хочет теперь преуспеть в каком-нибудь деле, должен стать членом большой организации, где проявится его главное качество – способность играть требуемую роль.

Деперсонализация, пустота, бессмысленность жизни, автоматизированность приводят к росту неудовлетворенности, к потребности поиска новых, более адекватных способов жизни, а также норм, которые вели бы человека к истинно человеческим целям. Продуктивной ориентацией, о которой я теперь собираюсь говорить, отмечен тот тип характера, для которого рост и развитие всех потенций человека являются той целью, которой подчинены все его усилия.

### **(3) Продуктивная ориентация**

#### ***(а) Общая характеристика***

Со времен классической и средневековой литературы и вплоть до конца XIX века предпринимались значительные усилия для описания представлений о том, какими должны быть хороший человек и хорошее общество. Идеи подобного рода отчасти находили выражение в философских или теологических трактатах, отчасти в форме утопий. XX столетие блещет отсутствием таких воззрений. Главное внимание уделяется критическому анализу человека и общества, в котором только подразумевается позитивное понимание того, каким должен быть человек. И хотя нет никакого сомнения в полезности и значимости подобного критицизма, в частности как условия улучшения общества, отсутствие позитивного взгляда на человека и общество привело к парализации человеческой веры в себя и свое

будущее (и само, в свою очередь, явилось результатом этой парализации).

Современная психология и отчасти психоанализ не являются в этом отношении исключением. Фрейд и его последователи дали блестящий анализ невротического характера. Данный ими клинический портрет непродуктивного типа характера (в терминологии Фрейда – прегенитального) является вполне точным и исчерпывающим – и это совершенно безотносительно к тому, что используемые ими теоретические понятия нуждаются в пересмотре. Однако характер нормальной, зрелой, здоровой личности едва-едва обозначен. Этот тип характера, названный Фрейдом генитальным, остался в значительной степени неопределенным и абстрактным понятием. Он определяет его как структуру характера, свойственного человеку, у которого оральное и анальное либидо утратило свое доминирующее значение, и он далее развивается под определяющим влиянием генитальной сексуальности, целью которой является половое соединение с лицом противоположного пола. Однако описание генитального характера не идет дальше того утверждения, что это структура характера индивида, способного нормально функционировать в сексуальном и социальном отношениях.

Приступая к обсуждению продуктивного характера, я позволю себе не заниматься критическим анализом, а исследовать природу полностью развитого характера, являющегося целью человеческого развития и одновременно идеалом гуманистической этики. Это исследование может служить предварительным подходом к концепции продуктивной ориентации, чтобы констатировать ее связь с фрейдовской концепцией генитального характера. В самом деле, если бы мы употребляли термин Фрейда не буквально в контексте его теории либидо, но символически, то он имел бы совершенно точный смысл продуктивности. Ибо стадия половой зрелости как раз и имеет тот смысл, что человек обретает способность к естественной производительности; путем соединения спермы с яйцеклеткой производится новая жизнь. Но в то время как данный тип продуктивности присущ и человеку и животным, способность материального производства – свойство сугубо человеческое. Человек не только разумное и социальное животное. Он также и производящее животное, способное преобразовывать материал, данный природой,

используя разум и воображение. Однако человек не только может производить – он должен производить, чтобы жить. Материальное производство – наиболее распространенный символ продуктивности как свойства характера. «Продуктивная ориентация» [40] личности – ее фундаментальное свойство, а именно это способ ее отношения к миру во всех сферах деятельности. Она охватывает психические, эмоциональные и сенсорные реакции на других людей, на самого себя и на вещи. Продуктивность есть способность человека применять свои силы, реализуя заложенные в нем возможности.

Если мы говорим, что он должен приложить свои силы, то мы имеем в виду, что он должен быть свободен, а не зависеть от кого-либо, кто контролирует его силы. Мы, далее, подразумеваем, что он руководствуется собственным разумом, так как для того, чтобы реализовать свои силы, надо понимать, каковы они, как и для чего они должны применяться. Продуктивность означает, что человек ощущает себя неким воплощением своих сил и при этом как бы «актером»; то есть он чувствует себя чем-то единым со своими силами (другими словами, он есть то, что есть его силы) и в то же время, что они не скрывают его, как маски, и не отчуждаются, как маски, от него.

Для того чтобы избежать возможного недопонимания, к которому ведет термин «продуктивность», было бы целесообразно кратко ответить на вопрос, чего не следует понимать под продуктивностью.

Обычно термин «продуктивность» ассоциируется с понятием творчества, в первую очередь художественного. Действительно, настоящий художник – наиболее показательный пример продуктивности. Но не всякий художник продуктивен; к примеру, традиционная живопись может не представлять собой ничего, кроме технического навыка воспроизводить сходство оригинала с изображением на холсте в стиле фотографии. К тому же личность может воспринимать, чувствовать, видеть и думать продуктивно, не имея дара производить нечто на всеобщее обозрение. Продуктивность – это отношение, к которому способен любой человек, если у него нет эмоциональных и психических отклонений.

Термин «продуктивный» можно легко спутать с понятием «активный», а «продуктивность» – с «активностью». Хотя эти термины могут выступать как синонимы (к примеру, в концепции активности у Аристотеля), термин «активность» в современном словоупотреблении

часто обозначает прямую противоположность продуктивности. Активность обычно определяется как поведение, которое приносит изменение в существующую ситуацию путем затраты энергии. И соответственно, напротив, человек признается пассивным, если он либо не в состоянии изменить ситуацию или существенно повлиять на нее, либо сам находится под влиянием и воздействием внешних ему сил. Эта общепринятая концепция активности учитывает только актуальную затрату энергии и вызываемые ею изменения. Она не принимает во внимание различия между самой активностью и лежащими в ее основе психическими структурами, которые и есть условия ее возможности.

В качестве крайнего примера непродуктивной активности можно указать на действия человека, совершаемые под гипнозом. У человека, находящегося в глубоком гипнотическом трансе, могут быть открыты глаза, он может ходить, говорить, что-то делать; он «действует». К нему принципиально применимо понятие активности, поскольку он затрачивает энергию и производит какие-то изменения. Но если обратим внимание на особый характер и качество этой активности, то поймем, что активно действует не загипнотизированный субъект, а гипнотизер, который посредством внушения осуществляет свои действия. Хотя гипнотический транс – искусственное состояние, он тем не менее является характерным примером ситуации, в которой человек может быть активным, но не истинным деятелем, его активность есть вынужденный результат, возникающий под воздействием на него сил, им не контролируемых.

Общий случай непродуктивной активности – реакция тревоги, будь то острой или хронической, осознаваемой или бессознательной, которая часто лежит в основе какой-то безумной озабоченности современных людей. Другой вид непродуктивной активности, отличающийся от активности, обусловленной тревогой, но часто ошибочно смешиваемый с ней, – это активность, основанная на подчинении или зависимости от авторитета. К авторитету можно относиться со страхом, восхищением, «любовью» – обычно это не различают, – но причина самой активности есть команда со стороны авторитета, как с формальной стороны (наличие команды как таковой), так и со стороны содержания самой команды. Человек проявляет активность именно потому, что этого от него требует авторитет, он

делает то, чего хочет авторитет. Такого рода активность присуща авторитарному характеру. Для него проявлять активность – это действовать во имя чего-то высшего, чем он сам. Он может действовать во имя долга, Бога, во имя прошлого, но только не во имя себя самого. Авторитарный характер получает побуждение к действию от такой высшей, неуязвимой и неизменной силы, что он уже не способен сконцентрировать внимание на собственных спонтанных импульсах [41] .

Еще один вид непродуктивной активности, похожий на активность подчинения, – это так называемая автоматическая активность. В этом случае мы не обнаруживаем прямой зависимости от непосредственного авторитета, но скорее от анонимного авторитета, выражаемого в виде общественного мнения, моделей культуры, здравого смысла или «науки». Человек чувствует или делает то, чего от него ждут; его активности недостает спонтанности в том смысле, что его поступки обусловлены не собственным умственным или эмоциональным состоянием, а внешним источником.

Среди наиболее сильных источников активности человека – иррациональные страсти. Человек уязвленный, охваченный ревностью, завистью или любой из форм алчности, всегда действует вынужденно. Его действия не свободны и не разумны, но прямо противоположны и его разуму, и его интересам. Человек, обуреваемый страстями, заикливается на них, становясь негибким, «одномерным». Он активен, но непродуктивен.

Хотя в отмеченных случаях источник активности иррационален, а действия человека несвободны и неразумны, тем не менее практические результаты могут оказаться весьма весомыми, ведущими к вполне определенному материальному успеху. Однако наша концепция продуктивности не затрагивает тот вид активности, который необходимо ведет к практическим результатам; мы рассматриваем активность в том аспекте, который связан со способом отношения человека к миру и самому себе в процессах его жизнедеятельности. Мы изучаем характер человека, а не способ достижения им успеха{19}.

Итак, продуктивность есть реализация человеком его потенциальных возможностей, реализация его сил. Но что такое «сила»? Ирония заключается в том, что это слово имеет два прямо

противоположных значения: сила для = способность и сила над = господство, власть. Данное противоречие имеет специфический характер. Сила = господство появляется там, где налицо парализация силы = способности. «Сила-над» – это извращенный, искаженный вариант «силы-для». Способность человека продуктивно использовать свои силы – это его потенция; неспособность – его импотенция. Силой разума человек способен проникать в глубь явлений, понимать их сущность. Силой любви он может преодолевать преграды, отделяющие людей друг от друга. Силой воображения он может представить себе нечто еще не существующее, планировать и осуществлять задуманное. Там же, где сил недостаточно, отношение человека к миру постепенно превращается в желание доминировать, оказывать давление на людей, то есть относиться к ним так, как если бы они были вещами. Отношение к людям при этом сходно с отношением к вещам. Доминирование связано со смертью, потенция – с жизнью. Доминирование вытекает из импотенции и, в свою очередь, усиливает ее, ибо если человек принуждает кого-либо служить ему, то его собственная продуктивность неизбежно парализуется.

Что же представляет собой продуктивное отношение человека к миру?

Отношение к миру может быть двояким: репродуктивное – означает восприятие действительности всегда одним и тем же образом, вроде фильма, бесконечно воспроизводящего во всех деталях отснятый материал (хотя даже простое репродуктивное восприятие требует активной работы ума); и генеративное – означает оживляющее и преобразующее постижение мира с помощью спонтанной активности умственных и эмоциональных сил человека. Каждому человеку свойственны в той или иной мере оба способа отношения к миру, однако относительный вес того или другого имеет весьма широкий диапазон. По временам либо один, либо другой способ как бы атрофируется, и тогда изучение подобных крайних случаев представляет собой лучший из возможных подходов к пониманию сущности каждого из этих явлений.

Нашей культуре весьма свойственна относительная атрофия генеративной способности. Человек может осознавать некую реальность так, как она есть (или так, как принято в данной культуре), но он не в состоянии привнести в нее что-либо новое, оживить ее по-



своему, изнутри своего восприятия. Такой человек – «реалист» в буквальном смысле слова. Он видит все, что можно увидеть на поверхности явлений, но не способен проникнуть за пределы видимого, в их сущность и мысленным взором увидеть невидимое. Он видит детали, но не целое, деревья, но не лес. Действительность для него – лишь совокупность того, что выступает в явном материальном виде. Нельзя сказать, что такой человек обладает небогатым воображением, но его воображение функционирует как вычислительная машина, комбинирующая уже известное и существующее, выводя таким образом свои последующие действия.

С другой стороны, человек, утративший способность воспринимать действительность, – это душевнобольной. Психотик строит свой собственный внутренний мир, в существовании которого уверен, как в истинной реальности; он живет в своем мире, а существующее реально и воспринимаемое всеми для него не существует. Человек, который видит предметы, не существующие в действительности, но являющиеся целиком и полностью продуктом его больного воображения, страдает галлюцинациями. Все происходящее он интерпретирует на языке собственных ощущений, вне зависимости от реальной действительности или мало считаясь с ней. Параноик может думать, что он подвергается преследованию, и в случайно оброненном замечании видеть намерение унизить или даже погубить его. Он убежден, что отсутствие явных и очевидных доказательств этого намерения ни о чем не говорит, ибо он убежден, что намерение кажется безвредным только при поверхностном взгляде, а если вникнуть «поглубже», то его истинный смысл окажется совсем не безвредным. Из сознания психотической личности реальная действительность как бы стирается, а ее место занимает внутренний мир больного.

«Реалист» видит только внешность вещей, только явленный мир. Он фотографически запечатлевает их в своем мозгу и может действовать с вещами и людьми только так, как они представлены на этой его картинке. Душевнобольной не в состоянии видеть мир, как он есть на самом деле; он воспринимает мир только как символ и отражение его внутреннего мира. Оба больны. Болезнь психотика, утратившего реальный контакт с внешним миром, приводит к тому, что его действия становятся социально неадекватными. Болезнь

«реалиста» обедняет его как человека. Хотя он способен вполне успешно функционировать в обществе, его видение действительности настолько искажено из-за отсутствия способности проникать в глубь явлений и видеть их в перспективе, что оно заставляет его заблуждаться в тех случаях, когда от него требуется нечто большее, чем просто манипулирование непосредственно данным или достижение ближайших целей. «Реализм», хотя и кажется прямой противоположностью психотизму, на самом деле дополняет его.

Истинной противоположностью «реализму» и психопатизму является продуктивность. Нормальный человек воспринимает мир одновременно и как он есть, и оживляя и обогащая его своими силами, способностями. Если одна из этих двух способностей атрофирована – человек болен. Однако в норме человек обладает обеими способностями, несмотря на то, что их относительный вес у каждого различен. Наличие этих двух – репродуктивной и генеративной – способностей – необходимое условие продуктивности; это два полюса, взаимодействие которых и есть живительный источник продуктивности. Я имею в виду, что продуктивность – это не сумма или комбинация обеих способностей, а нечто новое, возникающее из их взаимодействия. Мы описали продуктивность как особый способ отношения человека к миру. Возникает вопрос: существует ли нечто, что продуктивная личность создает, и если да, то что. Если верно, что человеческая продуктивность может создавать материальные ценности, произведения искусства, системы мышления, то гораздо более важным объектом продуктивности является сам человек.

Рождение – это лишь одна из ступеней в пространстве от зачатия до смерти. Все, что заключено между этими двумя полюсами, – это процесс раскрытия возможностей, всего потенциально заложенного в человеке его родителями. Но если физический рост при соответствующих условиях происходит естественным образом, на своей собственной основе, как бы автоматически, то процесс становления в интеллектуальном плане, в плане сознания, напротив, лишен такого автоматизма. Для того чтобы подтолкнуть развитие, раскрытие интеллектуальных и эмоциональных потенциалов, своей самости, необходима продуктивная деятельность, активность. Трагедия человека отчасти заключается в том, что его развитие никогда не завершается; даже при наиболее благоприятных условиях человек

реализует лишь часть своих возможностей, ибо он успевает умереть, прежде чем полностью родится.

Хотя я и не намерен излагать здесь историю понятия продуктивности, я хотел бы привести несколько иллюстраций, которые помогут прояснить это понятие. Продуктивность – одно из ключевых понятий этики Аристотеля. Он утверждает, что добродетель определяется через деятельность человека. Так же как для игрока на флейте, скульптора или любого художника благо мыслится как присущее этому специфическому виду деятельности, которая отличает этих людей от других и делает их тем, что они есть, так и благо любого человека заключается в той деятельности, которая отличает его от других людей и делает его тем, что он есть. Эта деятельность есть «деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения...» [42] «И может быть, немаловажно следующее различие, – говорит Аристотель, – понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души или деятельность. Ибо может быть так, что имеющийся склад [души] не исполняет никакого благого дела – скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, – а при деятельности это невозможно, ибо она с необходимостью предполагает действие, причем успешное» [43] . Добродетельный человек, согласно Аристотелю, – это человек, который посредством своей деятельности, руководствуясь разумом, осуществляет заложенные в нем возможности.

«Под добродетелью и способностью (potentia){20}, – говорит Спиноза, – я разумею одно и то же» [44] . Свобода и счастье заключаются в понимании человеком самого себя и в его стремлении осуществить свои возможности, с тем чтобы все «более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы» [45] . Добродетель, согласно Спинозе, тождественна использованию человеком своих сил, а порок отождествляется с неумением использовать свои силы. Сущность зла, согласно Спинозе, заключается в бессилии [46] .

В поэтической форме концепция продуктивной деятельности замечательно выражена Гёте и Ибсеном. Фауст – символ вечных поисков человеком смысла жизни. Ни наука, ни удовольствия, ни могущество, ни даже красота не дают ему ответа на этот вопрос.

Единственный ответ, считает Гёте, – деятельность, труд, что равносильно добру.

В «Прологе на небе» Господь говорит, что не ошибки мешают человеку быть счастливым, а его бездеятельность:

*Господь (Мефистофелю) Тогда ко мне являйся без стеснения.  
Таким, как ты, я никогда не враг.  
Из духов отрицаешь ты всех мене  
Бывал мне в тягость, плут и весельчак.  
Из лени человек впадает в спячку.  
Ступай, расшевели его застой,  
Вертись пред ним, томи, и беспокой,  
И раздражай его своей горячкой.*

*(Обращаясь к ангелам) Вы ж, дети мудрости и милосердья,  
Любуйтесь красотой предвечной тверди.  
Что борется{21}, страдает и живет,  
Пусть в вас любовь рождает и участие,  
Но эти превращения в свой черед  
Немеркнущими мыслями украсьте [47] .*

В конце второй части Фауст выигрывает пари у Мефистофеля. И хотя он совершает и ошибки, и грехи, он все-таки не совершает самого страшного греха – бездеятельности. Последние слова Фауста, дерзнувшего отвоевать сушу у моря, яснее ясного выражают эту мысль:

*Болото тянется вдоль гор,  
Губя работы наши вчуже.  
Но, чтоб очистить весь простор,  
Я воду отведу из лужи.  
Миллионы я стяну сюда  
На девственную землю нашу.  
Я жизнь их не обезопасю,  
Но благодатностью труда  
И вольной волею украшу*

*Стада и люди, нивы, села  
Раскинутся на целине,  
К которой дедов труд тяжелый  
Подвел высокий вал извне.  
Внутри по-райски заживется.  
Пусть точит вал морской прилив,  
Народ, умеющий бороться,  
Всегда заделает прорыв.  
Вот мысль, которой весь я предан,  
Итог всего, что ум скопил.  
Лишь тот, кем бой за жизнь изведен,  
Жизнь и свободу заслужил [48] .  
Так именно, вседневно, ежегодно,  
Трудясь, борясь, опасностью шутя,  
Пусть живут муж, старец и дитя.  
Народ свободный на земле свободной  
Увидеть я б хотел в такие дни.  
Тогда бы мог воскликнуть я: «Мгновенье!  
О, как прекрасно ты, повремени!  
Воплощены следы моих борений,  
И не сотрутся никогда они».  
И, это торжество предвосхищая,  
Я высший миг сейчас переживаю [49] .*

Если гётевский Фауст выражает веру в человека, присущую всем прогрессивным мыслителям XVIII–XIX веков, то Пер Гюнт Ибсена, написанный во второй половине XIX века, представляет собой выражение критического взгляда на современного человека и его отношение к деятельности. Можно было бы дать пьесе подзаголовок:

«Современный человек в поисках самого себя». Пер Гюнт убежден, что, действуя энергично с целью достижения богатства и успеха, он все делает для себя, на пользу своей личности. Он живет по принципу «Будь сам по себе», провозглашенному Троллем, а не в соответствии с принципом человеческой морали «Будь самым собой». Но в конце жизни он вдруг обнаруживает, что именно его страсть к приобретательству, его эгоизм не позволили ему полностью

реализоваться, стать тем, чем он должен был бы стать, если бы его деятельность была направлена на реализацию и развитие его возможностей и способностей. Нереализованные возможности Пер Гюнта «предъявляют ему обвинение» в «грехе» небрежения и даже отказа от творческой личностной деятельности, что и привело его в конце концов к краху.

*Клубки (на земле) Мы – твои мысли; но нас до конца  
Ты не трудился продумать,  
Жизнь не вдохнул в нас и в свет не пустил, —  
Вот и свились мы клубками!  
Крыльями воли снабдил бы ты нас, —  
Мы бы взвились, полетели,  
А не катались клубками в пыли,  
Путаясь между ногами.  
Сухие листья (гонимые ветром) Лозунги мы, – те, которые ты  
Провозгласить был обязан!  
Видишь, от спячки мы высохли все,  
Лености червь источил нас;  
Не довелось нам венком вокруг плода —  
Светлого дела – обвиться!  
Капли росы (скатываясь с ветвей) Песни, тобою не спетые, – мы!  
Тщетно рвались мы на волю,  
Тщетно просились тебе на уста,  
Ты нас глушил в своем сердце,  
Не дал облечься нам в звуки, в слова!  
Горе тебе!  
Сломанные соломинки Мы – те дела, за которые ты  
С юности должен был взяться.  
Нас загубило сомнение твое.  
Против тебя мы в день судный  
С жалобой выступим и – обвиним! [50]*

Итак, мы уже достаточно продвинулись в общей характеристике продуктивной ориентации. Теперь попытаемся проследить понятие продуктивности в различных конкретных сферах деятельности, ибо

лишь через конкретное и особенное можно подняться к пониманию общего.

*(b) Продуктивная любовь и мышление*

Человеческое существование характеризуется тем, что человек одинок и отделен от мира; но, не будучи в состоянии вынести изоляцию, он вынужден искать связи и объединения с другими людьми. Есть множество способов для реализации этой потребности, но только один из них позволяет человеку сохранить при этом свою целостность и уникальность; только один, при котором его силы полностью раскрываются во взаимоотношениях с другими людьми. Парадокс человеческого существования состоит в том, что человек в одно и то же время ищет и близости и независимости, единения с другими и сохранения своей особенности и уникальности [51]. Как было показано, разгадка этого парадокса – а также моральной проблемы человека – кроется в продуктивности.

Продуктивное отношение к миру может выражаться и в деятельности, поступках, и в понимании, умозрении. Человек производит, делает вещи, применяя свои силы к веществу, материи. Человек постигает мир интеллектуально и эмоционально через деятельность любви и разума. Сила разума позволяет ему проникать в суть вещей и явлений при условии активного взаимодействия с ними. Сила его любви позволяет ему преодолеть преграду, отделяющую его от другого человека, чтобы лучше понять его. Хотя любовь и разум – всего лишь различные формы понимания данного мира и хотя ни одна невозможна без другой, они отражают различные силы – эмоции и мышление, а потому должны рассматриваться отдельно.

Понятие продуктивности любви совершенно отличается от того, что часто называют любовью. Вряд ли есть какое-нибудь слово, которое было бы столь путаным и двусмысленным, как слово «любовь». Им обозначают чуть ли не любое чувство, исключая ненависть и отвращение. Оно вмещает все – от мороженого до симфонии.

От нежной симпатии до самого сильного желания близости. Люди считают, что они любят, если увлекаются кем-то. Свою зависимость они называют любовью и свое обладание – тоже. Они полагают, что нет ничего проще, чем любить, что вся трудность заключается только в том, чтобы найти подходящего партнера, и что неудачи в любви как раз

и связаны с невезением в поисках такого человека. В противоположность всему этому любовь – совсем особое чувство, и, хотя каждый обладает способностью любить, не каждый может легко реализовать эту способность. Истинная любовь сопряжена с продуктивностью, поэтому правильнее было бы называть любовью лишь «продуктивную любовь». Сущность ее одинакова, будь то любовь матери к ребенку, просто наша любовь к человеку или эротическая любовь мужчины и женщины. (Позже мы увидим, что любовь к другим и любовь к себе принципиально не различаются.) [52] Хотя объекты любви различны и интенсивность ее может быть разной, тем не менее есть общие свойства, присущие всем формам продуктивной любви. Это забота, ответственность, уважение и знание.

Забота и ответственность означают, что любовь – это деятельность, а не страсть, захватывающая человека, не аффект, под влиянием которого оказывается человек. Забота и ответственность хорошо показаны в книге пророка Ионы. Бог повелел Ионе идти в Ниневию предупредить жителей о наказании, которое постигнет их, если они не отвратятся от злых путей своих. Иона же уклоняется от выполнения воли Господа, поскольку боится, что жители Ниневии раскаются и Бог помилует их. Ибо Иона был человеком с развитым чувством порядка и закона, но не имеющим любви. Однако во время бегства Иону выбрасывают в море, и он попадает в чрево кита, что символизирует для нас, что именно его недостаток любви и милосердия навлек на него наказание в виде его изоляции и заключения в чреве кита. Однако Иона взывает к Богу, и Бог спасает его. Иона отправляется в Ниневию и проповедует там, как повелел ему Бог. И случилось то, чего он боялся: жители раскаялись в грехах своих, отвратились от злых путей своих, и Бог простил их и не разрушил города их. Иона сильно огорчился этим и был раздражен; он хотел «справедливости», а не милости.

Наконец он устраивается в тени дерева, которое для него взрастил Бог, чтобы защитить его от солнца. Когда же Бог иссушил дерево, Иона впал в уныние и сердито стал жаловаться Богу. Бог же отвечал: «Ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился и которого не растил, которое в одну ночь выросло и в одну же ночь и пропало: Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой,



и множество скота?» [53] Смысл ответа, данного Богом Ионе, следует понимать символически. Бог показал Ионе, что сущность любви – это «труд» ради «роста и становления кого-то или чего-то», что любовь и труд неразлучны. Человек любит то, ради чего он трудится, и трудится ради того, что (или кого) он любит.

В рассказе об Ионе заключена и та мысль, что любовь не существует без ответственности. Иона не ощущает ответственности за жизнь своих братьев. Подобно Каину, он мог бы спросить: «Разве я сторож брату моему?» Ответственность – не навязанная извне обязанность, но мой ответ на обращенную ко мне просьбу, которую я ощущаю как свою заботу. Не случайно ответственность и ответ имеют один и тот же корень, то есть *respondere* = «отвечать», быть ответственным – значит быть готовым отвечать.

Материнская любовь – наиболее доступный для понимания пример продуктивной любви; ибо самая ее сущность в заботе и ответственности. В процессе вынашивания и рождения ребенка материнское тело «работает» для ребенка, а после его рождения любовь матери заключается в усилиях, направленных на то, чтобы его вырастить. Материнская любовь не зависит от требований, которые ребенок должен выполнять, чтобы его любили; материнская любовь безусловна, в ней только просьба ребенка и ответ матери{22}. Неудивительно, что материнская любовь являет собой символ наивысшей любви в искусстве и религии. Древнееврейское слово, выражающее любовь Бога к человеку и человека к ближнему своему, – это *rachamim*, корень которого *rachem* = лоно.

Однако, что касается личной, индивидуальной любви одного к другому, здесь забота и ответственность осознаются не столь отчетливо; обычно считают, что влюбленность есть кульминация любви, в то время как на самом деле она есть только начало и возможность будущей любви. Полагают, что любовь – результат загадочных сил, притягивающих людей, нечто, что происходит само собой, без усилий с нашей стороны. На самом же деле здесь нет ничего таинственного, просто одиночество человека и его сексуальная неудовлетворенность делают его легко влюбчивым, но эта влюбленность так же легко исчезает, как и возникает. Но любовь возникает не случайно; она есть результат осуществления собственной способности человека любить – вроде того, как заинтересованность в

предмете делает этот предмет интересным. Люди озабочены вопросом о собственной привлекательности, забывая, что суть привлекательности – это их собственная способность любить.

Продуктивная любовь предполагает заботу о другом человеке, чувство ответственности за его жизнь не только в смысле его физического существования, но за рост и развитие всех его возможностей.

Продуктивная любовь несовместима с пассивностью по отношению к жизни любимого человека; она предполагает заботу и ответственность за его рост.

Несмотря на универсалистский дух монотеистических религий Запада и на прогрессивную политическую идею, «что все люди сотворены равными», любовь к человечеству так и не стала всеобщим чувством. Любовь к человечеству выглядит как в лучшем случае продолжение любви к одному человеку либо как абстрактная теория, которая сможет подтвердиться лишь в будущем. Но любовь к человеку вообще неотделима от любви к одному любимому человеку. В продуктивной любви к любимому человеку раскрывается любовь ко всему роду человеческому. Любовь к кому-то одному, не обремененная любовью к человеку как таковому, может быть лишь случайной и непрочной; такая любовь по необходимости пуста. Хотя любовь к взрослому человеку отличается от материнской тем, что ребенок беспомощен, а те, кого мы любим, вовсе не беспомощны, однако это различие не столь уж существенно, не абсолютно. Все люди одинаково нуждаются в помощи и зависят друг от друга. Солидарность, взаимопомощь – необходимое условие развития личности.

Итак, забота и ответственность – неотъемлемые свойства любви, но без уважения к тому, кого любишь, и без стремления все полнее и лучше узнавать того, кого любишь, любовь вырождается в господство над человеком и обладание им как вещью. Уважение – это не страх и благоговейный трепет, оно означает, в соответствии с корневой основой слова (*respicere* = способность видеть вещи), способность видеть человека таким, как он есть, в своей индивидуальности и неповторимости. Уважение к человеку невозможно без того, чтобы не узнавать его; забота и ответственность были бы слепы, если бы не руководствовались знанием индивидуальных качеств человека.

Прежде чем подойти к пониманию существа продуктивного мышления, следует прежде всего уяснить различие между разумом и рассудком.

Рассудок – это человеческий инструмент для достижения практических задач, применяемый при постижении тех аспектов вещей, знание которых необходимо для действия с ними. При этом сама по себе цель или, что то же, предпосылки, на которых покоится «рассудочное» мышление, не подвергаются сомнению, а принимаются как само собой разумеющееся и могут быть или не быть рационально выраженными. Эта особенность рассудка лучше всего видна в своем крайнем проявлении у параноидальной личности. К примеру, его *idée*

fixe, что все люди составили против него заговор, абсолютно неразумна и нелепа, но все его мысли, концентрирующиеся вокруг этой идеи, свидетельствуют о наличии у него значительной доли рассудка. В своей попытке доказать свою навязчивую идею он так связывает между собой свои наблюдения и выстраивает такие логические конструкции, которые часто выглядят столь убедительными и неоспоримыми, что бывает очень трудно доказать ему неразумность и нелепость его исходной идеи. Однако область применения рассудка, разумеется, не ограничивается подобными патологическими случаями. Значительный объем нашей мыслительной деятельности необходимо связан с достижением определенных практических результатов, с оперированием количественными и «внешними» аспектами явлений, что не требует проникновения в область оценок, скрытых целей и оснований, то есть не требует понимания истинной природы явлений.

Разум содержит третье измерение – глубину, – проникновение в суть вещей и явлений. Хотя разум и не отрывается от практических целей жизни (я покажу позже, что я имею в виду), он все-таки не просто инструмент для осуществления сиюминутных действий. Его функция состоит в том, чтобы познавать, понимать, схватывать, соотносить себя с миром вещей через постижение их. Он проникает в глубь вещей с целью выявления их сущности, их скрытых взаимосвязей и глубинного смысла, их «причины». Он, если можно так выразиться, не двумерный, но «перспективистский», пользуясь терминологией Ницше<sup>{23}</sup>, то есть он охватывает все возможные умопостигаемые перспективы и измерения, а не только одни практически значимые. Постигать сущность вещей не означает постигать нечто «за» или «над» вещами находящееся, но постигать существенное в них, то есть общие и универсальные, всеобщие свойства явлений, независимые от их поверхностных и случайных (логически иррелевантных) проявлений.

Теперь мы можем перейти к более специфическим особенностям продуктивного мышления. Субъект продуктивного мышления не безразличен к объекту своего мышления, но аффицирован им и находится к нему в определенном отношении. Объект не воспринимается как нечто безразличное, безжизненное, чуждое собственной жизни, как нечто, что непроницаемо для субъекта;

напротив, субъект в высшей степени заинтересованно относится к объекту, и, чем более глубоким, внутренним становится это отношение, тем более плодотворным становится и мышление. Именно это отношение субъекта к объекту и стимулирует в первую очередь его мышление. Предмет – будь то человек или что-нибудь другое – тогда только становится объектом мышления, когда он становится объектом интереса, так или иначе затрагивающим жизнь субъекта, так сказать, его экзистенцию. Прекрасной иллюстрацией сказанному может послужить история о том, как Будда открыл «четырёхкратность истины»{24}. Когда молодому Будде случилось увидеть мертвого человека, больного человека и старого человека, он был глубоко потрясен неизбежностью человеческой судьбы. Это заставило его задуматься о судьбе человека, и в результате он создал учение о природе жизни и путях человеческого спасения. Разумеется, его «ответ» не единственно возможный. Современный врач, к примеру, в аналогичной ситуации тоже стал бы обдумывать, как побороть смерть, болезнь, старость, но строй его мыслей определялся бы его видением объекта.

Мысль человека в процессе продуктивного мышления определяется его интересом к предмету; человек получает раздражение и реагирует на него; он обеспокоен и озабочен и откликается на свою заботу. Но продуктивное мышление характеризуется также объективностью по отношению к предмету, способностью видеть предмет таким, как он есть, а не таким, каким хотелось бы. Эта полярность между субъективностью и объективностью характеризует как продуктивное мышление, так и продуктивность в целом.

Но объективность возможна только при наличии определенной доли уважения к предмету наблюдения; то есть в том случае, если мы будем способны рассматривать вещи со стороны их уникальности и взаимосвязанности. Смысл уважения в данном случае ничем существенным не отличается от уважения, о котором говорилось в связи с проблемой любви; коль скоро я хочу понять нечто, я должен быть в состоянии видеть это нечто, как оно существует согласно своей собственной природе; если это верно в отношении любого объекта мышления, то здесь лежит самостоятельная проблема изучения человеческой природы. Другой аспект объективности продуктивного

мышления, как о живых, так и о неживых объектах, – это способность целостного восприятия явления. Если наблюдатель будет рассматривать то или иное свойство предмета изолированно, вне связи его с предметом как целым, он не сможет правильно понять и это одно свойство. Вертгеймер выделял этот момент как наиболее важный элемент продуктивного мышления. «Продуктивные процессы, – писал он, – как правило, обладают следующими свойствами: там, где возникает желание действительного, истинного понимания, там начинаются вопрошание и исследование. Определенный фрагмент исследуемой реальности становится центральным, попадает в фокус внимания; но это не значит, что он становится изолированным. Постепенно развивается новое, более глубокое структурное видение целостного явления, основывающееся на изменении функционального смысла, способов объединения в группы и т. д. отдельных элементов. Это, далее, ведет к разумным предсказаниям, которые – подобно другим структурным составляющим – требуют верификации, прямой или косвенной. Процесс верификации происходит по двум направлениям: получения целостной взаимосвязанной картины и понимания того, какие структурные составляющие необходимы для образования этой целостности» [54] .

Объективность требует не только предмет рассматривать в его данности, как он есть, но и себя самого, как есть, то есть рассматривать ситуацию как своего рода констелляцию, в которой субъект обнаруживает себя в качестве наблюдателя, находящегося в определенном отношении к объекту наблюдения. Следовательно, продуктивное мышление определяется как природой объекта, так и природой субъекта. Эта двоякая детерминация и создает объективность в противоположность ложной субъективности, когда мышление не контролируется со стороны объекта и потому впадает в предрассудки, фантазии либо влекомо стремлением принимать желаемое за действительное. Но объективность вовсе не означает, как это часто неверно подразумевается под «научной» объективностью, совершенного отсутствия заинтересованности, участия. Как же возможно проникновение к глубинным причинам и взаимосвязям явлений, если не будет сущностного интереса, выступающего в качестве побудительного мотива выполнения столь трудоемкой задачи? Как вообще возможно определить, сформулировать соответствующие

цели исследования безотносительно к интересам человека? Объективность означает не беспристрастность, но определенное отношение, а именно умение не искажать и не фальсифицировать вещи, людей, да и самих себя. Но не означает ли это, что интерес как субъективный фактор как раз и имеет тенденцию искажать мышление ради получения желаемых результатов? Не является ли недостаток личной заинтересованности условием действительно научного исследования? Нет, эта идея ложна<sup>{25}</sup>. Едва ли бы имели место сколько-нибудь значительные открытия или озарения, которые не были бы побуждаемы интересом мыслителя. В самом деле, мышление, не направляемое интересом, становится бесплодным и бесцельным. Вопрос не в том, есть интерес или нет, а в том, что это за интерес и какое отношение к истине он будет иметь. Всякое продуктивное мышление возбуждается интересом наблюдателя. Не интересы как таковые искажают идеи, но лишь такие интересы, которые несовместимы с истиной, с изучением природы наблюдаемых объектов.

Утверждение, что творческая способность, продуктивность является врожденной способностью человека, противоречит той идее, что человек ленив от природы и что его надо насильно принуждать к деятельности. Эта идея одна из самых старых. Некогда Моисей просил фараона позволить евреям идти «служить Богу в пустыне», его же ответ Моисею был: «Праздны вы, праздны». Для фараона труд рабов означал производство вещей, а богослужение расценивалось как лень. Эта идея принималась и теми, кто обогащался за счет труда других людей и не видел пользы в той деятельности, от которой не имел для себя выгоды.

Наша культура, казалось бы, свидетельствует об обратном. В последние несколько веков западный человек просто одержим идеей труда, потребностью в постоянной активности. Он почти не в состоянии оставаться без дела хоть малое время. Но эта противоположность лишь кажущаяся. Лень и вынужденная активность – не противоположности, а два симптома нарушения нормально го функционирования человека. У невротической личности мы часто находим неспособность работать как главный симптом; у так называемой управляемой личности мы наблюдаем неспособность непринужденно радоваться и отдыхать. Вынужденная активность – не

противоположность лени, а ее дополнение. Противоположностью обеим является творческая деятельность, продуктивность.

Отклонения от нормы проявляются в результате либо бездеятельности, либо чрезмерной активности. Голод и сила никогда не могут быть условием продуктивной активности. Напротив, свобода и экономические гарантии, а также организация общества, при которой труд является осмысленным, значимым проявлением способностей человека, – все это факторы, благоприятствующие осуществлению природного стремления человека к реализации своих возможностей. Продуктивная активность характеризуется ритмической сменой деятельности и отдыха. Продуктивная работа, любовь, мышление возможны, только если человек может, когда необходимо, быть спокойным и пребывать в согласии с собой. Способность вслушиваться в себя – предпосылка умения слушать других; чувствовать себя как дома у самого себя – необходимое условие связи с другими.

#### **(4) Ориентация в процессе социализации**

Как было показано в начале этой главы, жизненные процессы подразумевают два рода отношений к внешнему миру: ассимиляцию и социализацию. Первое мы подробно обсудили в этой главе [55] . Второе подробно изложено в книге «Бегство от свободы», поэтому здесь я лишь кратко повторю основное.

Мы можем выделить следующие виды межличностных отношений: симбиотические отношения; отчужденность и разрушение; любовь.

При симбиотических отношениях человек связан с другими, но при этом либо теряет, либо вообще никогда не достигает независимости. Он избегает опасности одиночества, становясь частью другого человека, будучи или «поглощенным» другой личностью, или «поглотившим» ее. Первое есть суть того явления, которое клинически описывается как мазохизм. Мазохизм есть попытка освободиться от собственной индивидуальности, убежать от свободы и найти безопасность в соединении с другим человеком. Формы, которые принимает такая зависимость, самые разнообразные. Они могут рационализироваться как жертвенность, долг или любовь, особенно когда существующие культурные образцы узаконивают тот или иной тип рационализации. Порой мазохистские побуждения сливаются с сексуальными импульсами и удовольствиями (мазохистские



извращения); но часто мазохистские стремления входят в конфликт с той частью личности, которая устремлена к свободе, – тогда этот конфликт переживается болезненно и мучительно.

Стремление поглотить других, садизм как активная форма симбиотической связи, рационализируется как любовь, сверхпокровительство, «законная» власть, «законная» месть и т. д. Он также может смешиваться с сексуальными желаниями, приобретая форму сексуального садизма. Все формы садизма восходят к первоначальному стремлению полностью подчинить себе другого человека, «поглотить» его и превратить его в беспомощный объект своей воли. Полное господство над безвольным человеком – вот самая суть этой формы активного симбиотического отношения. С подчиненным, подвластным человеком обращаются как с вещью, с которой можно делать все, что угодно, а не как с человеком, который есть цель сам по себе. Чем более это стремление усугубляется деструктивной тенденцией, тем в более жесткой форме выступает садизм; но даже в благотворительной форме господство, часто маскирующееся под «любовь», тоже есть по существу садизм. Ибо даже если садист и желает человеку благополучия, силы, удачи, все-таки существует нечто, чего он всеми силами старается не допустить, – а именно чтобы подвластный ему человек ни в коем случае не стал свободным и независимым, освободившимся от его влияния.

Бальзак в «Утраченных иллюзиях» привел весьма впечатляющий пример благоволящего садизма. Он описал отношения между молодым Люсьеном и заключенным, назвавшим себя аббатом. Вскоре после того, как он познакомился с молодым человеком, который пытался совершить самоубийство, аббат сказал ему: «Я вытащил вас из реки, я вернул вас к жизни, вы принадлежите мне, как творение принадлежит творцу, как эфрит [56] в волшебных сказках принадлежит гению, как чоглан [57] принадлежит султану, как тело – душе! Могучей рукой я поддерживаю вас на пути к власти, я обещаю вам жизнь, полную наслаждений, почестей, вечных празднеств... Никогда не ощутите вы недостатка в деньгах... Вы будете блистать, жить на широкую ногу, покуда я, копаясь в грязи, буду закладывать основание блистательного здания вашего счастья. Я люблю власть ради власти! Я буду наслаждаться вашими наслаждениями, запретными для меня. Короче, я

перевоплощусь в вас... Я хочу любить свое творение, создать его по образу и подобию своему, короче, любить его, как отец любит сына. Я буду мысленно разъезжать в твоём тильбюри, мой мальчик, буду радоваться твоим успехам у женщин, буду говорить: «Этот молодой красавец – я сам!»

В то время как симбиотические отношения представляют собой одну из форм близости и интимной связи с объектом, хотя и ценой потери свободы и целостности, другой вид отношений представляет собой дистанцирование, отчужденность и деструктивность. Чувство собственного бессилия может быть преодолено путем ухода в себя, отчужденности от других, которые воспринимаются как внешняя угроза. В определенной степени отчужденность является частью нормального отношения человека к миру, то есть необходимым условием возможности созерцания, размышления, изучения – всего процесса духовного производства. Для названных явлений определенная изолированность, уход в себя становятся главной формой отношений к окружающим, так сказать, негативным к ним отношением. В эмоциональном плане ему соответствует чувство безразличия к окружающим, часто сопровождающееся чувством самодовольства. Чувства отчужденности и безразличия к окружающим могут, хотя и не обязательно, осознаваться самим человеком; собственно говоря, в нашем обществе они чаще всего прикрываются проявлением поверхностного, неглубокого интереса к другим и ни к чему не обязывающей общительности.

Деструктивность – это активная форма отчужденности; потребность разрушать личность другого возникает из страха быть разрушенным этим другим. Поскольку отчужденность и деструктивность – пассивная и активная формы одного и того же типа отношений, они часто сочетаются в разных пропорциях. Однако их различия значительнее, чем различия между активной и пассивной формой симбиотических отношений. Деструктивность – это результат более сильной и более всеохватывающей блокировки продуктивности, чем отчужденность. Это извращенная форма стремления к жизни; это энергия «непрожитой» жизни, трансформируемая в энергию разрушения действительной жизни.

Любовь – продуктивная форма отношения к другим и к самому себе. Она предполагает ответственность, заботу, уважение и знание

другого и стремление дать возможность другому человеку расти и развиваться. Это выражение близости между двумя людьми при условии сохранения целостности личности обоих.

Из вышесказанного следует, что между разными формами ориентации, в процессах ассимиляции и социализации соответственно, должно быть определенное сродство. Картину такого сродства и дает приводимая мною схема [58] .

...

## *АССИМИЛЯЦИЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ*

### *I. НЕПРОДУКТИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ*

*а) Рецептивный..... Мазохистский*

*(получательский)..... (зависимость)*

*симбиоз*

*б) Эксплуататорский..... Садистический*

*(берущий)..... (авторитарность)*

*с) Накопительский..... Деструктивный*

*(сохраняющий)..... (нахрапистость)*

*отчужденность*

*д) Рыночный..... Равнодушный*

*(обменивающий)..... (благовидность)*

### *II. ПРОДУКТИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ*

*Производящий..... Любящий, разумный*

Здесь необходимо сделать лишь несколько замечаний. По сравнению с накопительским типом ориентации рецептивный и эксплуататорский типы подразумевают совершенно другой вид межличностных отношений. И рецептивный, и эксплуататорский типы отношений выступают в виде близости, полного «слияния» с людьми, от которых ждут или стараются взять какие-то блага. При рецептивной ориентации это отношение принимает форму покорности, смирения, мазохистского унижения: если я покорюсь сильнейшему, то получу от него все, что мне надо. Другой становится источником благ. Напротив, эксплуататорская ориентация подразумевает обычно садистическую форму отношений: чтобы взять у другого все, что мне надо, я должен руководить им, превратить его в беспомощный объект моей воли.

В противоположность этим двум типам отношений накопительский тип ориентации предполагает уединенность, отсутствие контактов с людьми. Он основан не на ожидании получения благ из внешних источников, а на приобретении этих благ путем накопления и недопущения расточительства. Любые близкие контакты с внешним миром воспринимаются как угроза автаркии личности. Проблема

отношений с окружающим миром решается таким человеком через отчужденность от него либо, если он воспринимается как представляющий слишком уж большую угрозу, путем разрушения его.

Рыночный тип ориентации тоже предполагает определенную независимость от других, несвязанность с ними, самостоятельность, но в отличие от накопительского типа ориентации эта разъединенность имеет скорее дружественные, чем разрушительные побуждения. Главный принцип рыночной ориентации предполагает умение легко вступать в контакт, легкие и непрочные, поверхностные связи и только в глубине души устойчивое чувство независимости, несвязанности с другими.

### **(5) Смещение различных ориентаций**

При описании различного рода непродуктивных ориентаций и продуктивной ориентации я подходил к ним таким образом, как если бы они были отдельными сущностями, четко отличающимися одна от другой. Для дидактических целей такое описание представляется необходимым, поскольку, прежде чем продвигаться в понимании их различных сочетаний, надо прежде четко понять природу каждой из них. Но в реальной жизни мы всегда находим то или иное сочетание разных ориентаций, ибо характер никогда не ограничивается какой-то одной, непродуктивной или продуктивной ориентацией исключительно.

Среди различных вариантов смешанных ориентаций мы должны различать сочетание непродуктивных ориентаций между собой, а также сочетание какой-либо (каких-либо) непродуктивной(ых) ориентации с продуктивной. Некоторые из непродуктивных ориентаций имеют определенное влечение друг к другу; к примеру, рецептивная ориентация чаще сочетается с эксплуататорской, чем с накопительской. Ибо обе, рецептивная и эксплуататорская, стремятся к близости, слиянию с объектом, тогда как накопительской свойственно, наоборот, стремление к обособлению. Однако часто встречаются и сочетания ориентации, имеющих между собой мало общего. Но описание характера человека следует проводить в терминах доминирующей ориентации.

Сочетание продуктивной и непродуктивной ориентации требует более тщательного обсуждения. Нет ни одного человека, чья личностная ориентация была бы полностью продуктивной или,

наоборот, совершенно лишенной продуктивности. Но соответствующий вес продуктивной и непродуктивной ориентаций в структуре характера каждого конкретного человека варьируется и детерминирует качество непродуктивных ориентаций. Предыдущее описание непродуктивных ориентаций опиралось на предположение, что они являются доминирующими в структуре характера. Теперь следует дополнить это описание качеств непродуктивных ориентаций, входящих в структуру характера, в котором доминирующей является продуктивная ориентация. Здесь непродуктивные ориентации не имеют того отрицательного значения, которое они имели, будучи доминирующими, но имеют различные и конструктивные свойства. В действительности непродуктивные ориентации, как они были описаны ранее, могут рассматриваться как искажение таких качеств ориентации, которые сами по себе суть нормальные и необходимые стороны жизнедеятельности. Каждый человек, чтобы жить, должен что-то получать от других, что-то брать у них, хранить и менять. Он также должен обладать способностью следовать авторитету, руководить другими, в какое-то время оставаться в одиночестве и самоутверждаться. Только если способ приобретения вещей и отношений к другим существенно непродуктивный, тогда нормальные способности брать, отдавать, хранить и менять превращаются в гипертрофированную страсть получать, эксплуатировать, копить или продавать как доминирующий способ жизни. Непродуктивные формы социальных связей у людей с продуктивным в основном типом характера, а именно зависимость, авторитарность, благовидность, самоуверенность, превращаются у людей с преимущественно непродуктивной ориентацией в подчинение, господство, отчужденность и деструктивность. Таким образом, в соответствии со степенью продуктивности общей направленности характера непродуктивные ориентации имеют в нем либо позитивные, либо негативные свойства. Нижеследующий перечень позитивных и негативных свойств различных ориентаций может служить в качестве иллюстрации выдвинутого здесь принципа.

...

### *РЕЦЕПТИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ (получающая)*

*Позитивный аспект... Негативный аспект*

*получающий... пассивный,  
неинициативный ответственный... не имеющий собственного  
мнения, бесхарактерный  
преданный... подчиняющийся  
скромный... не имеющий гордости  
обаятельный... паразитирующий  
адаптирующийся... беспринципный  
социально приспособленный... раболепный, неуверенный в себе  
идеалистический... нереалистичный  
чувствительный... малодушный  
вежливый... бесхребетный  
оптимистичный... принимающий желаемое за действительное  
доверяющий... легковверный  
чуткий, деликатный... сентиментальный*

### *ЭКСПЛУАТАТОРСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ (берущая)*

*Позитивный аспект... Негативный аспект*

*активный... эксплуатирующий  
инициативный... агрессивный  
требовательный... эгоцентричный  
гордый... тщеславный  
импульсивный... опрометчивый  
самоуверенный... надменный  
пленяющий... обольщающий*

### *НАКОПИТЕЛЬСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ (сберегающая)*

*Позитивный аспект... Негативный аспект*

*практичный... лишенный воображения  
экономный... скупой  
заботливый... подозрительный  
сдержанный... черствый  
терпеливый... апатичный  
предусмотрительный... озабоченный  
стойкий, упорный... упрямый  
невозмутимый... ленивый*

*уравновешенный... инертный в стрессовой ситуации  
аккуратный... педантичный  
методичный... одержимый навязчивой идеей  
верный... рабски преданный  
РЫНОЧНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ (обменивающая)  
Позитивный аспект... Негативный аспект  
целеустремленный... приспособленческий  
способный к переменам... непоследовательный  
моложавый... ребячливый  
дальновидный... без прошлого или будущего  
непредубежденный... беспринципный, аморальный  
общительный... неспособный оставаться наедине с самим собой  
экспериментирующий... лишенный целеустремленности  
недогматичный... беспринципный  
предприимчивый... гиперактивный  
любопытный... бестактный  
умный... умничающий  
адаптирующийся... неразборчивый  
терпимый... равнодушный  
остроумный... простоватый  
щедрый... расточительный*

Позитивные и негативные аспекты – это два отдельных класса синдромов. Каждая из этих черт может быть описана как точка в континууме, который определяется степенью преобладания продуктивной ориентации, к примеру, рациональная систематическая аккуратность обнаруживается, когда высока степень продуктивности, при снижении же прочности она все более и более деградирует к иррациональной принудительно-педантичной, навязчивой «аккуратности», извращающей ее нормальные цели, нормальный смысл. То же верно и в отношении изменения от молоджавости к ребячливости или от гордости к тщеславию. При рассмотрении только этих основных типов ориентации мы видим поразительное количество разнообразных черт, возможное благодаря тому факту, что:

1) непродуктивные ориентации смешиваются друг с другом различным образом в зависимости от соответствующего веса каждой



из них;

2) любое изменение качества зависит от наличествующей степени продуктивности;

3) различные ориентации могут проявлять себя с разной силой в различных сферах деятельности: материальной, эмоциональной или интеллектуальной.

Если мы теперь дополним эту картину различными типами темпераментов и способностей, дарований, то без труда поймем, что различные сочетания этих основополагающих элементов составляют бесчисленное разнообразие личностей.

## **IV. Проблемы гуманистической ЭТИКИ**

Наиболее очевидный аргумент против принципа гуманистической этики, утверждающий, что добродетель есть в сущности выполнение долга по отношению к самому себе, а грех – то же, что самоуродование, увечье, – заключается в том, что мы принимаем эгоизм за норму человеческого поведения, в то время как на самом деле целью этики должно бы быть искоренение эгоизма; то есть мы смотрим сквозь пальцы на внутреннюю греховность человека, которая может быть обуздана только страхом наказания и трепетом перед авторитетом. Аргумент может быть сформулирован и иначе: даже если человек и не порочен изначально, то разве он не ищет постоянно удовольствий, а удовольствия не противоречат ли принципам этики или, в крайнем случае, не безразличны ли к ним? Разве совесть не единственная действенная сила, заставляющая человека поступать добродетельно, и не утратила ли она своего места в гуманистической этике? Кажется, будто и вере не осталось в ней места; а разве вера – не необходимая основа нравственного поведения?

Все эти вопросы подразумевают определенные представления о человеческой природе и звучат как вызов любому психологу, который занимается проблемой человеческого счастья и соответственно содействующими достижению этой цели моральными нормами. В этой главе я попытаюсь рассмотреть эти проблемы в свете психоаналитических данных, теоретическое обоснование которых было дано в главе «Природа человека и его характер».

# **1. Эгоизм, себялюбие, своекорыстие**

[59]

...

*Люби ближнего твоего, как самого себя.  
(Лев. 19, 18)*

Современная культура вся пронизана табу на эгоизм. Нас научили тому, что быть эгоистичным грешно, а любить других добродетельно. Несомненно, это учение находится в вопиющем противоречии с практикой современного общества, признающего, что самое сильное и законное стремление человека – это эгоизм и что, следуя этому непреодолимому стремлению, человек вносит наибольший вклад в общее благо. Но учение, согласно которому эгоизм – это величайший грех, а любовь к другим – величайшая добродетель, чрезвычайно устойчиво. Эгоизм выступает как синоним себялюбия. Отсюда и альтернатива – любовь к другим, которая есть добродетель, и любовь к себе, которая есть грех.

Классическое выражение этот принцип обрел в кальвиновской теологии, согласно которой человек по сути своей зол и бессилен. Человек не может достичь никакого блага, опираясь на свои собственные силы или качества. «Мы не принадлежим себе», – говорит Кальвин. «Поэтому ни наш разум, ни наша воля не должны господствовать в наших мыслях и поступках. Мы не принадлежим себе; поэтому не будем полагать себе целью поиска того, что может быть целесообразно для нас, следуя лишь желаниям плоти. Мы не принадлежим себе; поэтому давайте, поелику возможно, забудем себя и все, что наше. Мы принадлежим Богу; а посему для Него будем жить и умирать. Ибо будет человек поражен губительной чумой, которая истребит его, если он будет слушать только свой голос. Есть только одно прибежище спасения: не знать или не хотеть ничего по своему усмотрению, а быть ведомым Богом, который идет пред нами» [60]. Человек не только должен осознавать свое абсолютное ничтожество, но и сделать все возможное, чтобы унижить себя. «Ибо я не то называю унижением, как вы думаете, что мы должны претерпеть лишение чего-либо... мы не можем думать о себе должным образом без крайнего презрения ко всему, что может быть оценено в нас как наше превосходство. Но унижение есть неподдельное, искреннее

повиновение, смирение нашего разума, преисполненного чувством своей собственной ничтожности и нищеты; ибо таково есть неизменное изображение его в слове Божиим» [61] .

Такой акцент на ничтожности и слабости человека подразумевает, что у человека самого нет ничего, достойного любви и уважения. Это учение основано на ненависти и презрении к себе. Кальвин недвусмысленно говорит об этом: он называет себялюбие «чумой» [62] . Если человек обнаруживает нечто, «что доставляет ему удовольствие в себе самом», он предается греху себялюбия. Ведь эта любовь к себе сделает его судьей других и заставит презирать их. Вот почему любить себя или что-нибудь в себе есть один из величайших грехов. Себялюбие исключает любовь к другим [63] и есть почти то же, что эгоизм [64] .

Взгляды Кальвина и Лютера на человека оказали громадное влияние на развитие современного западного общества. Они легли в основу того положения, согласно которому счастье человека не есть цель его жизни, но что человек есть лишь средство, придаток к иным, высшим, целям – либо всемогущему Богу, либо не менее могущественным светским властям и нормам, государству, бизнесу, успеху.

Кант, который выдвинул принцип, что человек есть цель, а не средство [65] , и который был, по-видимому, наиболее влиятельным мыслителем эпохи Просвещения, тем не менее тоже осуждал себялюбие. Согласно Канту, желать счастья – добродетельно, а хотеть счастья для себя самого – нравственно безразлично, ибо это есть то, к чему стремится человеческая природа, а естественные стремления не могут иметь положительной нравственной ценности [66] . Кант все-таки допускает, что человек не должен отказываться от притязаний стать счастливым; при определенных обстоятельствах забота о собственном счастье может даже стать его обязанностью – частично потому, что здоровье, богатство и подобное могут стать средством, необходимым для исполнения долга, частично потому, что недостаток счастья – бедность – может помешать ему исполнить свой долг [67] . Но любовь к себе, стремление к собственному счастью никогда не могут быть добродетелью. В качестве нравственного принципа стремление к собственному счастью «наиболее предосудительно, не потому, что оно ошибочно... но потому, что определяемые им мотивы

нравственного поведения таковы, что скорее снижают и сводят к нулю его возвышенность...»{26}.

Кант различал эгоизм, себялюбие, *philautia* – себялюбие благоволения – и удовольствие от себя самого, себялюбие удовольствия. Но даже «разумное себялюбие» должно ограничиваться нравственными принципами, удовольствие от самого себя должно быть подавлено, и человек должен прийти к ощущению своего смирения перед святостью моральных законов [68]. Человек должен видеть для себя высшее счастье в исполнении своего долга. Реализация морального закона – а следовательно, достижение собственного счастья – возможна единственно в составе целого – нации, государства. Но «благоденствие государства» – а *salus reipublicae suprema lex est*{27} – не совпадает с благоденствием отдельных граждан и их счастьем [69].

Несмотря на то что Кант питал, безусловно, большее уважение к неприкосновенности личности, чем Кальвин и Лютер, он отрицал за человеком право протестовать даже в условиях наиболее деспотического правления: протест должен караться смертью, если он несет угрозу суверену [70]. Кант видел в природе человека врожденную склонность к злу [71], для подавления которой необходим моральный закон, категорический императив, чтобы человек не превратился в зверя, а общество не вверглось бы в дикий хаос.

В философии эпохи Просвещения стремление человека к собственному счастью находило больший отклик, чем у Канта, – например, у Гельвеция. В современной философии эта тенденция наиболее радикальное выражение нашла у Штирнера и Ницше [72]. Но хотя они занимают позицию, противоположную Кальвину и Канту, они тем не менее согласны с ними в том, что любовь к другим и любовь к себе не одно и то же. Любовь к другим они осуждали как слабость и самопожертвование, в противовес чему выдвигали эгоизм и себялюбие – которые они тоже путали между собой, не проводя между ними различия, – как добродетель. Так, Штирнер говорил: «Итак, решать должны эгоизм, себялюбие, а не принцип любви, не мотивы любви вроде милосердия, доброты, добродушия или даже справедливости – ибо *iustitia* тоже феномен любви, продукт любви; любовь знает только жертвенность и требует самопожертвования [73].

Тот вид любви, который осуждается Штирнером, – это мазохистская зависимость, в которой человек сам себя превращает в средство другого для достижения им своих целей. Порицая эту концепцию любви, он, однако, не смог избежать формулировки, которая, будучи весьма спорной, преувеличивает этот момент. Разрабатываемый Штирнером позитивный принцип {28} противопоставлялся им позиции, которой в продолжение столетий придерживалась христианская теология и которая была жива и в немецкой идеалистической философии, преобладавшей в его время, а именно стремлению покорить человека, чтобы он подчинился внешней силе и в ней нашел свою опору. Штирнер не был фигурой, равной Канту или Гегелю, но он обладал мужеством радикально противопоставить свою позицию идеалистической философии в той ее части, которая отвергала конкретного индивида в пользу абсолютистского государства, помогая тем самым последнему сохранять деспотическую власть.

Несмотря на многочисленные расхождения между Ницше и Штирнером, их идеи в этом отношении во многом совпадали. Ницше также не принимал любовь и альтруизм, считая их выражением слабости и самоотрицания. Согласно Ницше, потребность в любви свойственна рабам, неспособным бороться за то, чего они хотят, и потому стремящимся обрести желаемое через любовь. Альтруизм и любовь к человечеству становятся тем самым символом вырождения [74]. Сущность хорошей и здоровой аристократии состоит для Ницше в том, что она готова жертвовать массами людей ради осуществления собственных интересов, не испытывая при этом сознания вины {29}. Общество – это «фундамент и помост, могущий служить подножием некоему виду избранных существ для выполнения их высшей задачи и вообще для высшего бытия» [75]. Можно было бы привести еще немало цитат, в которых запечатлен этот дух презрения и эгоизма. Эти идеи часто интерпретировались как выражение сути ницшевской философии. Однако они никоим образом не представляют истинного смысла его философии [76].

Существует несколько причин, почему Ницше избрал свой способ самовыражения. Прежде всего его философия, как и философия Штирнера, была реакцией – бунтом против философской традиции, подчинявшей индивида внешним для него силам и принципам. Его

тенденция к преувеличению как раз и отражает эту черту его философии. Кроме того, не отпускавшее Ницше постоянное ощущение – переживание им чувства незащищенности и тревожного состояния способствовало формированию его концепции «сильной личности» как способа самозащиты. Наконец, Ницше находился под впечатлением эволюционной теории с ее положением о «выживании наиболее приспособленных».

Такое объяснение не меняет, однако, того факта, что Ницше видел противоречие между любовью к себе и любовью к другим; но в его взглядах существовало ядро, позволявшее преодолеть эту ложную дихотомию. «Любовь», которую не приемлет Ницше, коренится не в силе человека, а в его слабости. «Ваша любовь к ближнему есть ваша дурная любовь к самим себе. Вы бежите к ближнему от самих себя и хотели бы из этого сделать себе добродетель; но я насквозь вижу ваше „бескорыстие“ {30}. Ницше выражается совершенно определенно: «Вы не выносите самих себя и недостаточно себя любите» [77] . Но человек, личность для Ницше имеет «сверхценное значение» [78] . «Сильная» личность та, которая обладает «истинной добротой, благородством, величием души, которая дает не для того, чтобы брать, которая не хочет выделяться своей добротой; „отдача“ как тип истинной доброты, богатство личности как источник» [79] . Ту же мысль он выражает в книге «Так говорил Заратустра»: «Один идет к ближнему, потому что он ищет себя, а другой – потому, что он хотел бы потерять себя» [80] .

Смысл этой идеи в следующем. Любовь – феномен изобилия, избыточности; ее источник – сила дающей личности. Любовь – это утверждение и продуктивность, «она стремится к созиданию и творчеству» [81] . Любовь к другому тогда только добродетель, когда она изливается из этой внутренней силы, но она – зло, если будет проявлением неспособности быть самим собой [82] . Однако факт остается фактом, что для Ницше проблема взаимосвязи любви к себе и любви к другим остается неразрешимой антиномией.

Мысль о том, что эгоизм есть изначальное зло и что любовь к себе исключает любовь к другому, не ограничивается лишь рамками теологии и философии, но стала избитой идеей, внушаемой дома, в школе, в кино, в книгах – всеми способами социального внушения. «Не будь эгоистом» – эта сентенция внушается миллионам детей из



поколения в поколение. Однако смысл ее неясен. Большинство сказали бы, что это значит не быть эгоистичным, невнимательным, безразличным к другим.

На самом же деле оно значит нечто большее. Не быть эгоистичным означает не делать того, что хочешь, отказаться от собственных желаний в угоду авторитету. «Не быть эгоистом» в конечном счете столь же двусмысленно, сколь и в учении Кальвина. За исключением некоторых очевидных моментов оно означает «не люби себя», «не будь собой», а подчини себя чему-то более важному, чем ты сам, какой-то внешней силе или внутренней принудительной силе – «долгу». Формула «не будь эгоистом» стала одним из самых мощных идеологических средств подавления спонтанного и свободного развития личности. Под давлением этого лозунга от человека требуют постоянной жертвенности и полного подчинения: только те действия «неэгоистичны», которые совершаются не в пользу индивида, а в пользу кого-то или чего-то внешнего по отношению к нему.

Но такая картина, следует еще раз подчеркнуть это, односторонняя. Ведь в современном обществе помимо призыва не быть эгоистом пропагандируется и прямо противоположная идея: блюди свою выгоду, делай то, что полезно тебе; ибо, поступая так, ты тем самым будешь действовать и на благо других. Как бы то ни было, мысль, что эгоизм является основой всеобщего благоденствия, стала краеугольным камнем в построении общества всеобщей конкуренции. Странно, что два таких, казалось бы, несовместимых принципа могут проповедоваться в одной и той же культуре; однако в том, что так оно и есть, нет никаких сомнений. Эта несовместимость двух принципов порождает у людей чувство некоторого замешательства, растерянности. То, что им приходится разрываться между ними, представляет для них серьезную помеху в деле становления целостной личности. Это ощущение замешательства, неустойчивости, отсутствия почвы под ногами – один из наиболее значительных источников переживания современным человеком чувства беспомощности [83] .

Догматом о том, что любовь к себе тождественна «эгоизму» и несовместима с любовью к другим, пронизаны теология, философия и обыденное мышление; та же мысль рационализирована в научном языке теории нарциссизма Фрейда. В концепции Фрейда предполагается некоторое неизменное количество либидо. У младенца

все либидо направлено на самого себя как на свой объект; эту стадию Фрейд называет «первичным нарциссизмом». По мере развития ребенка либидо смещается с себя, своего «я» на другие объекты{31}. Если нормальное развитие «объект-связей, объект-отношений» нарушается, либидо отвращается от объектов и вновь обращается на «я»; это называется «вторичным нарциссизмом». Согласно Фрейду, чем больше любви я направляю на объекты, тем меньше ее остается для самого себя, и наоборот. Тем самым он описывает феномен любви как уменьшение любви к себе в силу направленности всего либидо на внешние объекты.

Здесь возникают вопросы: поддерживается ли психологическими наблюдениями мысль, что существует базисное противоречие между любовью к себе и любовью к другим и что между ними возможно только состояние чередования, то есть при наличии одной неизбежно отсутствует другая? Есть ли любовь к себе то же, что и эгоизм, или они противоположны? Далее, не является ли эгоизм современного человека на деле проявлением интереса к себе как личности, со всеми ее интеллектуальными, эмоциональными и чувственными возможностями? Не стал ли «он» придатком его социоэкономической роли? Итак, тождествен ли эгоизм себялюбию или он обусловлен как раз отсутствием последней?

Прежде чем приступить к обсуждению психологической стороны проблемы эгоизма и себялюбия, следует указать на логическую ошибку в утверждении, что любовь к себе и любовь к другим взаимоисключают друг друга. Если любовь к ближнему как человеческому существу – добродетель, то и любовь к себе – добродетель, а не грех, поскольку я ведь тоже человеческое существо. Не существует понятия человека, в которое не включался бы я сам. Учение, настаивающее на подобном исключении, внутренне противоречиво. Идея, выраженная в библейской заповеди «Люби ближнего твоего, как самого себя», подразумевает, что уважение к своей личности, ее полноте и уникальности, любовь к себе, понимание своего собственного «я» неотделимы от уважения, любви и понимания другого. Любовь к собственной личности нераздельно связана с любовью к личности другого.

Теперь мы подошли к основным психологическим предпосылкам, на которых строятся наши заключения. Этими предпосылками

являются следующие: не только другие, но и мы сами являемся «объектом» своих чувств и отношений; отношения к другим и отношения к себе далеко не противоречивы, а, напротив, связаны самым глубинным образом. В отношении рассматриваемой проблемы это означает: любовь к другим и к самому себе не альтернативы. Напротив, отношение любви к самим себе обнаруживается у тех, кто способен любить других. Любовь в принципе неделима, коль скоро речь идет о связи между собственной личностью и ее «объектами». Истинная любовь есть проявление продуктивности и невозможна без заботы, уважения, ответственности и познания. Она не «аффект» в смысле пребывания в состоянии возбуждения, вызванного другим, но активная деятельность, способствующая росту и счастью любимого человека, питающаяся из своего собственного источника.

Любовь есть проявление собственной энергии, способности любить, а любовь к другому человеку – это актуализация и концентрация этой энергии по отношению к нему. Идея романтической любви, согласно которой только один человек в мире может быть предметом истинной любви и что главная задача найти именно этого человека, – ошибочна. Неверно и то, что любовь к нему, уж если повезет встретить такого человека, будет иметь результатом отказ от любви к другим. Любовь, которая может переживаться по отношению только к одному человеку, этим самым фактом как раз и показывает, что это не любовь, а симбиотическое отношение. Утверждающая сила любви раскрывается как воплощение, олицетворение сущностных свойств человека. Любовь к одному человеку предполагает любовь к человеку как таковому. Своего рода «разделение труда», как говорит Уильям Джеймс, проявляющееся, например, в том, что человек любит свою семью, но остается бесчувственным, когда речь идет о людях «посторонних», есть показатель изначальной неспособности любить. Любовь к человеку – не абстракция, как это часто полагают, складывающаяся в результате любви к определенному человеку; любовь к человеку – это предпосылка, хотя генетически она выкристаллизовывается из любви к вполне определенным людям.

Из этого следует, что я сам в принципе в такой же степени должен быть объектом своей любви, как и другой человек. Утверждение собственной жизни, счастья, развития, свободы – все коренится в

способности человека любить, то есть в заботе, уважении, ответственности и знании. Если человек в принципе способен на продуктивную любовь, он способен и на любовь к себе; если же он может любить только других, он вообще не способен на любовь.

Допуская, что любовь к себе и к другим в принципе неделима, как же объяснить эгоизм, очевидно исключающий всякий искренний интерес к другим? Эгоист заинтересован только в самом себе, в своих желаниях, знает только одно удовольствие – брать, а не давать. На мир он смотрит только с точки зрения того, что он может взять от него; он не испытывает ни интереса к нуждам других, ни уважения к их личностному достоинству. Он не видит ничего вокруг, кроме себя; всех и вся он оценивает только с точки зрения их полезности для себя; он по природе не способен любить. Так не доказывает ли это неизбежную несовместимость любви к другим и любви к себе? Так оно и было бы, будь эгоизм и себялюбие одно и то же. Но это допущение совершенно ложно, оно-то и привело в итоге к столь многочисленным ошибочным решениям нашей проблемы. Любовь к себе и эгоизм не только не идентичны, они диаметрально противоположны. Эгоист любит себя так же мало, как и других; фактически он даже ненавидит себя. Отсутствие заботливости и чуткости по отношению к себе самому, к своей личности, которое есть одно из свидетельств отсутствия продуктивности, порождает у него чувства пустоты и фрустрации. Он все время чувствует себя несчастным и озабочен тем, чтобы урвать у жизни то, что принесло бы ему какое-то удовлетворение, но (парадоксальным образом) сам же и мешает этому. Складывается впечатление, что он слишком заботится о себе, на самом же деле все это оказывается лишь безуспешной попыткой, с одной стороны, скрыть, спрятать, а с другой – восполнить, компенсировать именно эту безуспешную заботу о себе самом. Фрейд утверждал, что эгоистическая личность нарциссична, ибо отказалась от любви к другим и всю свою любовь обратила на самое себя. Действительно, эгоисты не способны любить других, но они не способны также любить и самих себя.

Эгоизм будет проще понять, если сравнить его с таким отношением к другому, которое характеризуется ненасытностью, как отношение чрезмерно заботливой и целиком поглощенной своей заботой матери к своему ребенку. Хотя она и считает, что горячо любит свое дитя, на

самом деле ею владеет глубоко скрытая и подавленная враждебность по отношению к нему. Она сверхзаботлива не потому, что слишком сильно его любит, но потому, что вынуждена компенсировать свою неспособность вообще любить его.

Эта теория о природе эгоизма появилась на свет в результате практики психоанализа по лечению неврозов, возникающих на почве так называемого «бескорыстия» – симптома, обнаруживающегося отнюдь не у малого числа людей, которых обычно беспокоит не сам этот симптом, а другие, но связанные с ним, как-то: депрессия, утомляемость, неспособность работать, неудачи в любви и т. д. Однако зачастую это «бескорыстие» не только не воспринимается как «симптом», но, напротив, расценивается как одна из черт характера, а именно жертвенность, которой даже гордятся. «Бескорыстный» человек «ничего не хочет для себя»; он «живет только для других» и гордится тем, что не считает себя каким-то важным. Он озадачен тем, что вопреки его бескорыстию он, в сущности, несчастлив и что его взаимоотношения с его близкими не соответствуют его ожиданиям. Он хотел бы избавиться от всех неприятных симптомов, но не от своего «бескорыстия». Однако анализ показывает, что его «бескорыстие» не существует независимо от других симптомов, не есть нечто отдельное от них, но один из них и в сущности самый важный; что способность любить и радоваться окружающему как бы парализована в человеке; что человек насквозь пропитан ненавистью к жизни и что за внешним бескорыстием скрыт почти неуловимый, но от этого не менее сильный эгоцентризм. Такого человека можно вылечить, только если рассматривать его «бескорыстие» тоже как симптом наравне с другими, с тем чтобы можно было сконцентрировать внимание на сфере продуктивности, недостаток или даже отсутствие которой и является действительной причиной как его «бескорыстия», так и других неблагоприятных факторов.

Природа «бескорыстия» становится особенно прозрачной в процессе воздействия на других и особенно, что касается нашей культуры, в процессе воздействия «бескорыстной» матери на ее ребенка. Она убеждена, что ее «бескорыстие» раскрывает ребенку смысл того, что значит быть любимым и что значит любить самому. Между тем эффект совершенно не соответствует ее ожиданиям. Ребенок вовсе не выглядит счастливым человеком, который убежден,

что его любят; он проявляет тревогу, находится в напряженном состоянии, боится вызвать недовольство матери и озабочен тем, чтобы жить согласно ее ожиданиям и надеждам. Как правило, такие дети находятся под давлением материнской скрытой враждебности к жизни, которую они скорее ощущают, чем осознают, и в конце концов сами проникаются этим чувством враждебности. В общем, результат влияния на ребенка «бескорыстной» матери почти не отличается от такового эгоистичной матери; а порою он оказывается даже хуже, поскольку так называемое бескорыстие матери не позволяет ребенку отнестись к ней критически, то есть ребенок не имеет возможности искренне осуждать ее за что-то и искренне же обнаружить перед ней свое осуждение. Он живет под постоянным принуждением не разочаровывать ее; так под маской добродетели его приучают не любить жизнь. Если задуматься о влиянии матери, которая по-настоящему любит себя, то нельзя не понять, что нет более благоприятных условий для ребенка – постижения им, что есть любовь, радость и счастье, – чем быть любимым своей матерью, которая любит и себя тоже.

Поняв в общих чертах, что такое эгоизм и что такое себялюбие, мы можем продвинуться в понимании своекорыстия, которое стало одним из ключевых символов современного общества. Это понятие еще более неопределенно, чем эгоизм или любовь к себе, и единственная возможность внести ясность и понять его истинный смысл – это проследить его историческое развитие. Проблема, следовательно, заключается в том, чтобы обнаружить смысловые составляющие этого понятия и дать определение этого феномена.

Существуют два принципиальных подхода к этой проблеме. Один из них – объективистский – наиболее ясно выражен Спинозой. Согласно Спинозе, своекорыстие, или интерес к «поискам для себя полезного», есть добродетель. «Чем более, – говорит он, – кто-либо стремится искать для себя полезного, то есть сохранять свое существование, и может это, тем более он добродетелен; и наоборот, поскольку кто-либо небрежен собственной пользой, то есть сохранением своего существования, постольку он бессилён» [84] . Согласно этому взгляду, интерес человека – в сохранении собственного существования, что равнозначно реализации, осуществлению его задатков. Это понятие интереса к себе{32} объективно, поскольку

«интерес» трактуется не в терминах субъективных ощущений, а в терминах сущности – объективной – природы человека. Человек имеет только один действительный интерес, а именно полное развитие своих задатков, осуществление себя как человека. Так же как, для того чтобы любить другого, надо знать его и понимать его действительные нужды, точно так же надо знать себя, чтобы понимать свои интересы и то, каким образом они могут быть удовлетворены. Но из этого следует, что человек может обманываться относительно своих действительных интересов, если он не знает в достаточной мере ни себя самого, ни своих нужд, ни того, что наука о человеке служит основой определения, в чем состоит собственно человеческий интерес к самому себе.

За последние три столетия понятие интереса к себе сузилось до такой степени, что приобрело смысл, противоположный тому, который оно имело в концепции Спинозы. Оно стало идентифицироваться с эгоизмом, с замыканием интереса на материальных доходах, на власти, на удаче; и вместо того чтобы оставаться синонимом добродетели, его новый узкий смысл превратился в этический запрет.

Такое извращение смысла понятия оказалось возможным в силу поворота от объективистского к ошибочному субъективистскому его истолкованию. Интерес к себе стал трактоваться не как присущее человеку свойство, определяемое его природой, его человеческим существованием; соответственно понятие, относительно которого кто-то и мог бы, может быть, заблуждаться, было целиком заменено идеей, что то, что человек считает представляющим его личный интерес, то и непременно является его истинным своекорыстным интересом.

Современное понятие своего личного интереса являет собой странную смесь двух противоречащих друг другу понятий: с одной стороны, понятия из учений Кальвина и Лютера, а с другой – понятия, принадлежащего прогрессивным мыслителям, начиная со Спинозы. Кальвин и Лютер учили, что человек должен подавлять свой личный интерес и полагать себя инструментом для божественных целей. Прогрессивные мыслители, напротив, учили, что человек должен быть целью, а не средством для осуществления трансцендентных целей. В результате человек принял содержание идеи кальвинизма, но при этом отверг ее религиозную форму. Он действительно сделал себя средством, но не воли Бога, а экономической машины или государства.

Он принял на себя роль инструмента, но не для Бога, а для промышленного прогресса. Он стал работать и копить деньги, но не ради удовольствия их потратить и не ради наслаждения жизнью, а для того, чтобы экономить, вкладывать, добиваться успеха. Прежний монашеский аскетизм был замещен, как отмечал Макс Вебер, мирским аскетизмом души, с позиций которого личное счастье и радости земные более не являются истинной целью жизни. Но такое понимание означало полный разрыв со смыслом этого понятия у Кальвина и смешение с тем, которое было свойственно прогрессистскому понятию личного интереса, согласно которому человек имеет право – и даже обязан – сделать достижение своих личных интересов главной нормой жизни. Результатом явилось то, что современный человек живет в соответствии с принципом самоотрицания, а мыслит в терминах своекорыстия. Он полагает, что действует ради своих интересов, когда на самом деле его первостепенная забота – это деньги и успех; он обманывает сам себя в том смысле, что его наиболее важные, значительные возможности остаются нереализованными, и он теряет себя в поисках того, что, как он считает, является для него наилучшим.

Искажение смысла понятия своекорыстия, личного интереса тесно связано с изменением понятия личности. В средние века человек ощущал себя неотъемлемой частью социального и религиозного сообщества, в рамках которого он обретал себя, когда он как индивид еще не отделился полностью от своей группы. В новое время, когда он столкнулся с необходимостью осознать себя как независимого, самостоятельного человека, его самоидентификация стала для него проблемой. В XVIII и XIX веках понятие «я» чрезвычайно резко сузилось: «я» утверждалось размером собственности. Такое понятие стало выражаться не формулой «Я есть то, что я думаю», а формулой «Я есть то, что я имею», «Я есть то, чем я обладаю»{33}.

У последних нескольких поколений в условиях растущего влияния рынка смысл понятия «я» несколько сместился от формулы «Я есть то, чем я обладаю» к формуле «Я есть то, каким меня хотят видеть» [85]. Человек, живущий в системе рыночной экономики, чувствует себя товаром. Он отчужден от самого себя, подобно тому как продавец отделен от товара, который желает продать. Конечно, он заинтересован в себе, особенно в своем успехе на рынке, но «он» и менеджер, и



предприниматель, и продавец, и – товар. Его собственный интерес к себе превращается в интерес к «нему» как субъекту, который выставляет «себя» как товар, который стремится получить оптимальную цену на рынке личностей.

«Заблуждение корысти» у современного человека не описано лучше нигде, чем у Ибсена в «Пер Гюнте». Пер Гюнт уверен, что вся его жизнь посвящена достижению собственных интересов. Вот как он описывает «я» Пер Гюнта:

*Пер Гюнт (с возрастающим увлечением) Да, гюнтское «я сам»  
есть легион*

*Желаний и влечений, и страстей;*

*Есть море замыслов, порывов к цели,*

*Потребностей... ну, словом, то, чем я*

*Дышу, живу – таким, каков я есмь [86] .*

Но в конце жизни он понимает, что потерял себя; что, следуя принципу своекорыстия, он не смог понять, в чем же состоят истинные интересы его «я», и, вместо того чтобы сохранить душу, он потерял ее. О нем говорят, что он никогда не был самим собой и поэтому как сырой еще материал должен подвергнуться переплавке. Он признал, что все время жил по принципу троллей «Довольным быть самим собой»{34}, а не согласно гуманистическому принципу «Быть подлинно самим собой». И вот, когда все декорации его псевдо-я, его успех и все, что он имеет, грозит исчезнуть, его охватывает ужас пустоты, ничто, преодолеть который он, не имеющий собственного «я», не в силах. И он вынужден признать, что в погоне за всеми благами мира, которые, как ему казалось, и были его интересами, он потерял свою душу, или, как я предпочитаю говорить, самого себя.

Искажение смысла понятия собственного интереса, весьма распространенное в современном обществе, возбудило нападки на демократию со стороны различных тоталитарных идеологий. Они заявляют, что капиталистическая система несостоятельна в моральном отношении, поскольку она основана на принципе эгоизма, и всячески расхваливают свои собственные системы, поскольку в них действует принцип бескорыстного подчинения человека «высшим» целям государства, «расы» или «социалистического отечества».

Эти критические нападки на многих производят впечатление, ибо многие чувствуют, что счастье не в достижении эгоистических

интересов, и потому стремятся к большей солидарности и общей ответственности.

Нет необходимости тратить время на опровержение утверждений тоталитарных идеологий. Прежде всего они лицемерны, ибо маскируют, скрывают сверхэгоизм «элиты», стремящейся к подавлению и желающей власти над большинством народа. Их идеология бескорыстия имеет целью обманывать тех, кем эта элита управляет, и усилить их эксплуатацию и манипулирование ими. Далее, тоталитарные идеологии вводят народ в заблуждение, уверяя, что государство воплощает собой принцип бескорыстия, тогда как на деле оно воплощает принцип преследования безжалостным образом эгоистических интересов. Каждый гражданин обязан быть преданным общему благосостоянию, государство же может преследовать свои собственные интересы, не считаясь с благосостоянием других наций. Но даже если оставить в стороне факт маскировки тоталитарными доктринами своих непомерных эгоистических амбиций, то нельзя не заметить, что они реанимируют – в светском языковом облачении – религиозную идею прирожденной человеческой слабости и бессилия и необходимого в результате этого его подчинения, преодоление которой стало сущностью современного духовного и политического прогресса. Авторитарные идеологии не только угрожают основным ценностям западной культуры, уважению к уникальности и достоинству личности; они также закрывают путь конструктивной критике современного общества и тем самым необходимым изменениям в нем. Упадок современной культуры заключается не в ее принципиальной ориентации на индивидуализм, не в идее, что моральная добродетель тождественна стремлению к осуществлению собственных интересов, но в искажении смысла своекорыстия; то есть не в том факте, что люди слишком привержены собственным интересам, а в том, что они недостаточно осознают, в чем их действительная выгода; не в том, что они слишком эгоистичны, а в том, что они не любят себя.

Если причины стойкой приверженности фиктивной идее своекорыстия укоренены в современном обществе так глубоко, как было показано выше, то шансы на изменение смысла этого понятия покажутся маловероятными, если не принять во внимание ряд факторов, действующих в направлении этого изменения.

Возможно, наиболее важный фактор – это внутренняя неудовлетворенность современного человека результатами своей погони за «собственной выгодой». Религия успеха погибает и сохраняет лишь внешний вид. Некогда «открытые пространства» социальных возможностей все более сужаются; крушение надежд на лучшую жизнь после Первой мировой войны, депрессия конца двадцатых годов, угроза новой разрушительной войны вскоре после Второй мировой, неограниченная опасность новой угрозы пошатнули веру в целесообразность этой формы своекорыстия. Кроме того, поклонение успеху как таковому более не удовлетворяет неискоренимой человеческой потребности быть самим собой. Подобно многим фантазиям и мечтам, это поклонение тоже выполняло свою роль лишь определенное время, пока оно еще было чем-то новым и пока возбуждение от него было настолько сильным, что мешало судить о нем здраво. Все больше и больше становится людей, которым, что бы они ни делали, все кажется пустым и бесполезным. Они все еще околдованы лозунгами, провозглашающими веру в земной рай. Но сомнение – это плодотворное условие всякого прогресса – начинает осаждать их и заставляет их задаваться вопросом: в чем же подлинный смысл их своекорыстия как человеческих существ?

Это внутреннее освобождение от иллюзий и готовность к переосмыслению понятия своекорыстия вряд ли могли стать эффективными, если бы экономические условия в нашем обществе не способствовали этому. Я уже отмечал, что канализация человеческой энергии в труд и стремление к успеху были необходимыми условиями гигантских достижений капитализма, позволившими достигнуть уровня, на котором была успешно решена проблема производства товаров, и перед человечеством встала чрезвычайно важная задача организации социальной жизни. Человек создал такие источники механической энергии, что освободился от необходимости вкладывать все свои силы в труд, чтобы обеспечить себе существование. Теперь он мог значительную долю своих сил посвятить собственно своей жизни.

Только при наличии этих двух условий – субъективной неудовлетворенности общественно регламентируемыми целями деятельности и социоэкономического базиса для осуществления назревших изменений – может стать эффективно действующим и третий обязательный фактор, а именно рациональное понимание. Это

относится как к социальным и психологическим изменениям вообще, так и к изменению представления о своекорыстии в частности. Пришло время возвращения в жизнь забытых некогда подлинных человеческих интересов. Стоит только человеку понять, в чем состоит его истинный интерес, то и первый, самый трудный шаг к его реализации не будет невозможным.

## 2. Совесть

*Кто бы ни говорил и ни размышлял над содеянным им злом, над подлостью, им совершенной, то, что он думает об этом, значит, что он поглощен – всей своей душой целиком погружен в свои мысли, а потому он все еще несвободен от своей подлости. И он наверняка не сможет преодолеть это состояние, ибо душа его огрубевает, и сердце его окаменеет, и, кроме того, овладеет им дух уныния. И чем бы он тогда был? Каким бы способом ни выметать мусор, он все равно будет мусором. Согрешить или не согрешить – что пользы нам от того на небесах? В то время как я размышляю об этом, я мог бы собирать жемчужины для радостей небесных. Ибо сказано: «Отвергнись зла и делай добро» – отвернись полностью от зла, не помышляй злого и твори добро. Ты поступил неправильно? Исправь это, делая добро.*

*Исаак Мейер (из Гер) [87]*

Нет более гордого заявления, чем сказать: «Я буду поступать по совести». На протяжении всей истории люди всегда отстаивали принципы справедливости, любви и правды в противовес всякому давлению, оказывавшемуся с целью заставить людей отказаться от того, что они знали и во что верили. Пророки действовали в согласии с совестью, осуждая и предсказывая государствам гибель, потому что погрязли они в коррупции и несправедливости. Сократ предпочел смерть, но не поступился совестью, пойдя на компромисс с истиной. Если бы не совесть, человечество давно бы увязло в болоте на своем полном опасностей пути.

Этим людям прямо противоположны другие, которые, однако, уверяют, будто мотивом их поступков тоже является их совесть: инквизиторы, сжигавшие людей заживо на кострах именем своей совести; завоеватели, требующие действовать от имени их совести, тогда как превыше всех соображений ставят жажду власти. Поистине нет ни одного жестокого или равнодушного поступка, совершенного

против других или против себя самого, который нельзя было бы подвести под веление совести; а это говорит о том, что власть совести в том и проявляется, что всегда испытывают нужду в ее поддержке.

Совесть, в ее различных эмпирических проявлениях, – феномен, поистине весьма запутанный. Неужели все это многообразие суть одно и то же и лишь содержание различно? Или это различные феномены с одинаковым общим названием «совесть»? Или само допущение существования совести оказывается несостоятельным перед лицом эмпирического изучения этого феномена в качестве проблемы мотивации человеческого поведения?

Философская литература, касающаяся проблемы совести, дает богатое разнообразие ответов на поставленные вопросы. Цицерон и Сенека говорили о совести как о внутреннем голосе, обвиняющем и оправдывающем наши поступки с точки зрения их нравственного достоинства{35}. Философия стоиков интерпретировала ее как способность самосохранения (как заботу о своей личности), Хрисипп же описывал ее как сознание внутренней гармонии{36}. В схоластической философии совесть понималась как закон разума (*lex rationis*), внушенный человеку Богом. Она отличается от «*synderesis*»; последняя – это привычка (или способность) суждения и воления права, первая – применение общих принципов к конкретным действиям, поступкам. Хотя термин «*synderesis*» и забыт современными авторами, но термин «совесть» часто употребляется ими как раз в том смысле, какой в схоластической философии вкладывался в термин «*synderesis*», а именно в смысле внутреннего знания моральных принципов.

Эмоциональная сторона этого знания подчеркивалась английскими философами. Шефтсбери{37}, например, допускал существование «морального чувства» в человеке, чувства правильного и неправильного, некий эмоциональный отклик, возможный в силу того, что человеческий разум пребывает в гармонии с космическим порядком. Батлер{38} предполагал, что моральные принципы – внутренняя, неотделимая часть самой человеческой организации, и, в частности, отождествлял совесть с внутренней склонностью к благонравным действиям. Согласно Адаму Смиту, наши чувства к другим и наши реакции на их одобрение или неодобрение составляют суть совести. Кант абстрагировал совесть от всех возможных

конкретных ее содержаний и идентифицировал ее с понятием долга как таковым. Ницше, едкий критик религиозной «плохой совести», видел истинный смысл совести в самоутверждении, в способности «сказать „да“ самому себе». Макс Шелер полагал, что совесть есть выражение рационального суждения, но суждения чувства, а не суждения разума.

Однако наиболее важные вопросы все еще не получили ответа и не были даже затронуты; к ним относятся проблемы мотивации, на которые могут пролить некоторый дополнительный свет данные психоаналитических исследований. Ниже мы проведем различие между «авторитарной» и «гуманистической» совестью – различие, соответствующее общей различенности авторитарной и гуманистической этики.

#### *А. Авторитарная совесть*

Авторитарная совесть – это голос интернализованного внешнего авторитета: родителей, государства или любого другого авторитета, являющегося таковым в данной культуре. До тех пор, пока человеческие отношения к авторитету остаются внешними, без нравственного одобрения, едва ли можно говорить о совести; в такой ситуации вырабатывается так называемое надлежащее поведение, которое регулируется страхом наказания или ожиданием поощрения, награды и всегда зависит от наличия в конкретной ситуации какого-либо авторитета, знания последним поступков и поведения индивида и его способности, реальной или приписываемой только, карать и миловать. Часто переживания, которые люди принимают за чувство вины, исходящее якобы из совести, на самом деле есть не что иное, как их страх перед авторитетом. Собственно говоря, такие люди испытывают не чувство вины, а чувство страха. При формировании совести такие авторитеты, как родители, церковь, государство, общественное мнение, сознательно или бессознательно признаются в качестве нравственных и моральных законодателей, чьи законы и санкции усваиваются, интернализуются индивидом. Таким образом, законы и санкции внешнего авторитета становятся частью индивида, и вместо чувства ответственности перед кем-то внешним появляется ответственность перед своей совестью. Совесть – более эффективный регулятор поведения, чем страх перед внешним авторитетом; ибо если от последнего можно спастись бегством, то от себя не убежишь, а



значит, не убежишь и от интернализированного авторитета, ставшего частью индивидуального «я». Авторитарная совесть есть то, что Фрейд описывал как «сверх-Я»; но, как я покажу далее, это одна из форм совести или, возможно, предварительная ступень в развитии совести.

Хотя авторитарная совесть отличается от страха наказания и надежды на поощрение, отношение к авторитету, интернализовавшись, мало чем отличается от совести в прочих существенных отношениях. Наиболее важный момент их сходства заключается в том, что предписания авторитарной совести опираются не на собственные ценностные суждения, а исключительно на требования и запреты, санкционированные авторитетом. Если подобным нормам случится быть хорошими, то и совесть будет направлять действия человека по хорошей стезе. Однако они выступают как нормы совести не потому, что они хорошие, а потому, что предписаны авторитетом. Так что, окажись эти нормы плохими, они тоже будут элементом совести. К примеру, человек, полностью уверовавший в Гитлера, совершая отвратительные бесчеловечные поступки, мог думать, что ведет себя согласно своей совести.

Но даже если отношение к авторитету интернализуется, такую интернализацию нельзя считать настолько полной, чтобы можно было рассматривать совесть как уже совсем независимую от внешних авторитетов. Их полная автоматизация, которую можно наблюдать в случаях неврозов, развивающихся на почве навязчивых идей, – скорее исключение, чем правило; в норме человек с авторитарной совестью ограничен, с одной стороны, внешним авторитетом и с другой – его интернализированным эхом. Фактически между ними происходит постоянное взаимодействие. Наличие внешнего авторитета, к которому человек относится с благоговейным страхом, – это источник, постоянно подпитывающий интернализированный авторитет – совесть. Если бы авторитет не существовал в действительности, то есть если бы человек не имел оснований его бояться, тогда авторитарная совесть ослабла бы и утратила силу. Одновременно совесть влияет на образ внешнего авторитета. Ведь совесть всегда окрашена человеческой потребностью поклоняться, иметь какой-нибудь идеал [88] , стремиться к совершенству, и образ этого совершенства проецируется человеком на внешний авторитет. Тем самым внешний авторитет

окрашивается «идеалами» совести. Это очень важный момент, поскольку представления человека о качествах, чертах авторитета отличаются от его действительных качеств; эти представления становятся все более и более идеализированными и соответственно более подходящими для закрепления [89] . Очень часто такое взаимодействие между интернализацией внешнего авторитета и проекцией собственных идеальных образов на авторитет выливается в неколебимую веру в идеальный характер авторитета, веру, не допускающую сомнений даже при наличии противоречащих ей эмпирических доказательств.

Содержание авторитарной совести складывается из предписаний и запретов авторитета; ее сила коренится в эмоциях страха и поклонения перед авторитетом. Чистая совесть есть сознание угождения (внешнему и интернализированному) авторитету; нечистая совесть – сознание ослушания авторитета. Чистая (авторитарная) совесть вызывает чувства благополучия и безопасности, поскольку подразумевает большую близость к авторитету и его одобрение; нечистая, отягченная сознанием вины совесть вызывает чувства страха и неуверенности, незащищенности, поскольку действия против воли авторитета предполагают возможность быть наказанным и, что еще хуже, быть отвергнутым авторитетом.

Чтобы понять значение последнего утверждения, надо вспомнить структуру характера авторитарной личности. Она обретает чувство внутренней безопасности, становясь симбиотической частью авторитета, которого воспринимает как более сильного и могущественного, чем сама. Покуда она является частью этого авторитета в ущерб собственной целостности, она ощущает себя причастной его силе. Ее чувства уверенности и подлинности собственной личности целиком зависят от этого симбиоза; быть отвергнутой авторитетом – значит для нее быть брошенной в пустоту, испытать ужас небытия. Для авторитарной личности нет ничего страшнее этого. Конечно, любовь и одобрение авторитета доставляют ей величайшее удовлетворение; но даже наказание лучше, чем отвержение. Ибо даже наказывающий авторитет все-таки остается с ней, и если человек «согрешил», то наказание в конце концов доказывает, что авторитет все еще заботится о нем. Принятие

наказания означает очищение от греха и восстановление прежнего чувства безопасности.

Библейская легенда о преступлении Каина и его наказании дает классическую иллюстрацию того, что человек больше всего боится не наказания, но отвержения. Бог принял дар Авеля, но не принял Каина. Без всякого повода Бог поступил с Каином самым страшным образом, каким только можно поступить с человеком, который не может жить без авторитета, – отверг его дар, а значит, отверг его. Это было настолько непереносимо для Каина, что он убил Авеля. В чем же состояла расплата Каина? Бог не убил его и даже не повредил ему; Бог вообще запретил кому-либо убивать его (знак, которым Бог отметил Каина, запрещал убивать его). Он был наказан изгнанием; после того как Бог отверг его, он был изгнан людьми. Это наказание было поистине таково, что Каин вынужден был сказать: «Наказание мое больше, нежели снести можно» [90] .

До сих пор мы рассматривали формальную структуру авторитарной совести, показав, что чистая совесть – это сознание того, что ты угодил авторитетам (внешним или интернализованным), а нечистая совесть – это сознание того, что ты не угодил им. А теперь обратимся к вопросу, каково же содержание авторитарной совести – и чистой, и отягченной сознанием вины. Поскольку очевидно, что любое нарушение определенных норм, предписанных авторитетом, являет собой неповиновение и тем самым вину (независимо от того, хороши или плохи эти нормы сами по себе), то оно является преступлением с точки зрения любой авторитарной ситуации.

Самое страшное преступление – это бунт против установленных авторитетом порядков. Так, неповиновение означает «главный грех», а повиновение – главнейшую добродетель. Повиновение подразумевает признание за авторитетом высшей власти и мудрости; его права управлять, награждать или наказывать на основании его собственных декретов и указов. Авторитет требует подчинения не на основе только страха перед его силой, но на основе убежденности в его моральном превосходстве и праве. Должное уважение авторитета влечет за собой строгий запрет, табу на сомнение в правильности его действий. Авторитет может удостоить объяснением по поводу своего распоряжения или запрещения, по поводу награды или наказания, а может и воздержаться от такового; человек же никогда не имеет права

спрашивать его или его критиковать. Если и существуют причины для критики авторитета, они – в самом человеке; и уже сам факт, что человек осмелился критиковать, есть *ipso facto* доказательство его вины {39}.

Долг признания превосходства авторитета отражен в нескольких запретах. Наиболее ясный, понятный из всех – это запрет чувствовать себя или тем более пытаться стать подобным авторитету, ибо это противоречило бы его безоговорочному превосходству и уникальности. Действительный грех Адама и Евы, как уже говорилось, заключался в их попытке уподобиться Богу; наказанием же за этот вызов и одновременно средством устрашения против попыток повторения подобного стало их изгнание из рая [91]. В авторитарных системах делается фундаментальное различие между авторитетом и его подчиненными. Авторитет обладает недостижимым могуществом: с его магией, мудростью, силой никогда не сравниваются силы его подчиненных. Каковы бы ни были прерогативы авторитета – будь он управителем вселенной или земным владыкой, посланным судьбой, – фундаментальное неравенство между ним и его подданными – основной постулат авторитарной совести. Одна из самых важных особенностей, свидетельствующих о недостижимости авторитета, состоит в том, что он единственный, кто не следует чужой воле, но сам волит; кто является не средством, а целью; творит, а не является творимым. Для авторитарно ориентированного сознания силы воли и созидания являются привилегией авторитета. Подчиненные есть лишь средство для достижения его целей и соответственно его собственность, которой он распоряжается по своему усмотрению. Власть авторитета ставится под вопрос только при попытке человека перестать быть вещью и самому стать творцом.

Но ведь человек никогда не перестает стремиться производить и творить, потому что продуктивность есть источник его сил, свободы и счастья. Однако в той мере, в какой он ощущает свою зависимость от трансцендентной силы, сама его продуктивность и утверждение его собственной воли вызывают в нем чувство вины. Жители Вавилона были наказаны за попытку силами самих людей построить блаженную жизнь на земле. Прометей был прикован к скале за то, что выдал людям секрет огня, являвшегося символом производящей, творческой силы. Гордость человека собственными силами была признана

Кальвином и Лютером греховной, а политиками оценена как преступный индивидуализм. Человек старается умиловать богов за «преступление продуктивности» принесением им в жертву лучшей части урожая или скота. Обряд обрезания представляет собой еще одну попытку умиротворения Бога; часть фаллоса – символ мужской продуктивности – приносится в жертву Богу, после чего мужчина обретает право пользоваться им. В дополнение к тем жертвам, которые человек приносит богам, признавая – если бы только символически! – их монопольное право на творчество, продуктивность, человек сознательно умеряет свою собственную энергию сознанием вины, коренящимся в убежденности, что самостоятельное применение своих творческих сил по собственной воле есть покушение на прерогативу авторитета быть единственным творцом и уклонение от своего долга выполнять по отношению к нему роль «вещи». Это сознание вины ослабляет человека, уменьшая его силы и делая его еще более покорным, чтобы искупить его стремление стать «своим собственным творцом и создателем».

Парадоксально, но отягченная сознанием вины совесть оказывается прямым результатом переживания чувства силы, независимости, продуктивности и гордости, и, наоборот, чистая совесть есть следствие чувства покорности, зависимости, бессилия и греховности. Святой Павел, Августин, Лютер и Кальвин описывали последнюю совершенно определенно и ясно. Осознавать собственное бессилие, презирать себя, быть обремененным чувством греховности и испорченности – все это признаки добродетели. Сам факт наличия виновной совести уже является признаком добродетели, поскольку виновная совесть есть симптом «страха и трепета» перед авторитетом. Парадокс заключается в том, что (авторитарная) виновная совесть становится основой «чистой» совести, а чистая совесть, если бы у кого-нибудь была таковая, должна была бы порождать сознание вины.

Интернализация авторитета имеет двоякий смысл: один, который мы только что обсудили, – это подчинение человека авторитету; другой – возложение человеком на себя роли авторитета путем предъявления себе строгих и жестких требований. Человек становится не только покорным рабом, но и строгим надсмотрщиком, который относится к самому себе как к своему рабу. Вот эта вторая «ипостась» весьма важна для понимания психологического механизма авторитарной

совести. Авторитарный характер, будучи лишенным в большей или меньшей степени продуктивности, вызывает к жизни садистические и деструктивные силы [92] . И вот это принятие человеком на себя, исполнение им роли авторитета и обращение с самим собой как со слугой позволяет несколько ослабить эти разрушительные силы. Фрейд при анализе сверх-Я дал описание его деструктивных компонентов, которые были во множестве подтверждены клиническими данными, собранными другими исследователями. Причем не важно, допускать ли, как, например, Фрейд в своих ранних работах, что источник агрессивности кроется в подавлении инстинктов или, как он думал позже, в «инстинкте смерти». Важно то, что авторитарная совесть удовлетворяется деструктивностью, направленной против самой личности, своего «я», так что деструктивные импульсы получают возможность действовать под маской добродетели. Психоаналитические исследования, особенно изучение неврозов на почве навязчивых состояний, показывают, до какой степени жестокости и деструктивности может порой доходить совесть и как она, будучи обращенной человеком на самого себя, заставляет его мучительно ненавидеть самого себя. Фрейд убедительно продемонстрировал справедливость тезиса Ницше, что в результате ограничения свободы все инстинкты человека «обернулись вспять, против самого человека. Вражда, жестокость, радость преследования, нападения, перемены, разрушения – все это повернутое на обладателя самих инстинктов: таково происхождение „нечистой совести“ [93] .

Многие религиозные и политические системы в истории человечества могли бы служить иллюстрацией авторитарной совести. Поскольку в «Бегстве от свободы» я с этой точки зрения анализировал протестантизм и фашизм, я в данном случае не буду более прибегать к примерам из области истории, а ограничусь рассмотрением лишь некоторых аспектов авторитарной совести, которые можно наблюдать в отношениях между родителями и детьми.

Использование термина «авторитарная совесть» применительно к нашей культуре может удивить читателя, поскольку мы привыкли думать, что авторитарные отношения свойственны только авторитарным, недемократическим культурам, обществам; но такой взгляд недооценивает силу авторитарных компонентов, особенно роль анонимных авторитетов в современной семье и обществе [94] .

Психоаналитические интервью дают некоторые представления при изучении авторитарной совести улиц, относящихся к среднему городскому сословию. Родительский авторитет и способ, каким дети реагируют на него, вскрывают центральную проблему неврозов. Исследователи установили, что многие их пациенты вообще не способны критически относиться к своим родителям; другие, хоть и относятся к ним критически в некоторых отношениях, внезапно перестают критически воспринимать те их особенности, от которых сами страдают; третьи переживают чувства вины и беспокойства в том случае, когда направляют критику (часто заслуженную) или даже гнев против одного из родителей. И часто требуется значительная аналитическая работа, позволяющая человеку вспомнить все те случаи, которые спровоцировали его гнев и критическое неприятие [95].

Более тонкое и скрытое чувство вины возникает у ребенка из переживания им родительского недовольства. Иногда чувство вины связывается у ребенка с недостаточной любовью к родителям, особенно в том случае, если родители претендуют быть единственным центром привязанностей ребенка. Иногда оно возникает из страха разочаровать родителей в их ожиданиях. Последнее особенно важно, поскольку затрагивает основной момент, касающийся положения отца в авторитарной семье. Несмотря на значительную разницу в положении римского отца семейства, семья которого была его собственностью, и современного отца, тем не менее остается широко распространенным убеждение, что дети приходят в мир для ублажения родителей и компенсации их разочарований в собственной жизни. Это убеждение нашло классическое выражение в знаменитой речи Креонта в «Антигоне» Софокла:

*Твой образ мыслей похвалы достоин.  
Слова отца – незыблемый закон.  
Мы прилагаем все свое старанье,  
Чтоб в послушанье воспитать детей,  
Чтоб враг наш в страхе трепетал пред нами,  
А друг приветливо обласкан был.  
И согласишь, в глазах своих врагов  
Отец детей, не годных ни на что,*

*Достоин разве только осмеянья [96] .*

Даже в нашей неавторитарной культуре родители хотят, чтобы их дети были «услужливыми», то есть слушающимися их во всем, дабы компенсировать, наверстать упущенное ими самими.

Если родители не преуспели, то дети должны достичь такого успеха, чтобы возместить им чувство неудовлетворенности. Если родители недостаточно любимы (особенно если они не любят друг друга), дети должны восполнить им недостаток любви; если они чувствуют себя в общественной жизни недостаточно сильными, они хотят возместить этот недостаток за счет постоянного влияния на детей и контроля над ними. Даже если дети ведут себя в соответствии с ожиданиями родителей, они все равно испытывают чувство вины за то, что не до конца оправдывают эти ожидания и надежды и тем самым разочаровывают и огорчают своих родителей.

Причиной одной из наиболее острых форм, которую часто принимает родительское чувство разочарования, является непохожесть на них их детей. Эгоистичные родители хотят, чтобы их дети были бы похожи на них по темпераменту и характеру. К примеру, холерического склада отец не находит взаимопонимания с сыном-флегматиком; отец, интересующийся практическими делами, не понимает и разочарован сыном, интересы которого лежат в области идейных и теоретических исследований, и *vice versa*. Если у отца собственническое отношение к сыну, то он воспринимает его непохожесть на него как неполноценность сына; из-за того, что он не похож на отца, сын чувствует себя виноватым и недостойным и потому старается стать таким, каким хотелось бы его отцу; но единственное, чего он таким образом добивается, – это отклонения в собственном развитии, а в итоге становится лишь слабой и несовершенной копией отца. Поскольку он верит, что должен походить на отца, его неудачи вызывают в нем муки совести. В попытке освободиться от этих представлений о необходимости походить на отца и стать «самим собой» он часто испытывает такое тяжкое бремя вины за это «преступление», что не раз оказывается на грани отчаяния, прежде чем добьется свободы. Это бремя вины столь тяжело потому, что ему предстоит не только преодолеть сопротивление родителей, пережить



их разочарование, обвинения и мольбы, но и общественные стереотипы, согласно которым дети должны «любить» своих родителей. Казалось бы, данное мною описание авторитарной семьи не подходит для современной американской семьи, особенно городской, в которой авторитет проявляется не столь явно. Однако данная картина, по крайней мере в существенных чертах, и для нее вполне справедлива. В отличие от явного, открытого авторитета, проявляющегося в прямых требованиях, анонимный авторитет проявляется в эмоционально более насыщенных ожиданиях. Кроме того, сами родители хоть и не чувствуют себя авторитетами, но в действительности являют собой анонимный авторитет рынка, а потому ожидают, что их дети будут жить в соответствии с теми стандартами, которым одинаково подчинены и дети, и родители.

С одной стороны, чувство вины возникает из осознания зависимости от иррационального авторитета и необходимости подчиняться ему, а с другой – само, в свою очередь, усиливает эту зависимость. Сознание вины – наиболее эффективно действующий механизм формирования и закрепления зависимости, в этом состоит одна из социальных функций авторитарной этики во всемирной истории. Авторитет как законодатель заставляет своих подчиненных переживать чувство вины за многие совершенные ими и неизбежные проступки. Чувство вины перед авторитетом за неизбежные ошибки и потребность в прощении порождают бесконечную цепь преступлений, переживаний чувства вины и стремления к искуплению, которая держит людей в состоянии рабской зависимости и благодарности за прощение крепче, чем угроза наказаний авторитета. Именно это взаимодействие чувства вины и зависимости способствует упрочению авторитарных взаимоотношений. Тем самым, с одной стороны, зависимость от иррационального авторитета приводит к ослаблению воли зависимого человека, а с другой – все, что так или иначе приводит к парализации воли, способствует усилению зависимости. Так замыкается порочный круг.

Наиболее эффективный способ ослабить волю ребенка – это пробудить у него чувство вины. Это происходит довольно рано, когда ребенку дают понять, что его сексуальные побуждения и их ранние проявления – это «плохо». Поскольку ребенок не умеет справиться со своими сексуальными побуждениями, то такой способ внушения ему его виновности действует безотказно. Раз родителям (а в их лице и обществу в целом) удалось сделать ассоциативную связь между сексуальной сферой и виной постоянной, то сознание вины возникает у ребенка всякий раз с той же силой, как возникают сексуальные импульсы. В дополнение к этому и другие физиологические функции ущемляются «моральными» соображениями. Если ребенок не так справляется с туалетом, как принято, если он нечистоплотен, если он ест не так, как положено, значит, он плохой. В возрасте пяти-шести лет у ребенка укореняется всепроникающее чувство вины, поскольку конфликт между его естественными потребностями и их моральной оценкой со стороны его родителей создает постоянный источник чувства вины.

Различные либеральные и «прогрессивные» системы образования не изменили этой ситуации, как хотелось бы думать. Явный авторитет сменился анонимным, прямые требования – «научно» обоснованными формулировками; предписание «не делай этого» заменено на «тебе не нравится так делать». В сущности, этот анонимный авторитет во многом может быть даже более тягостным, гнетущим, чем явный. Ребенок больше не осознает, что его волей управляют (этого не сознают и родители, так или иначе выдвигая перед ним различные нормы и предписания), и он уже не может больше сопротивляться и тем самым развить в себе чувство независимости. Его уговаривают и убеждают, обращаясь за помощью то к науке, то к здравому смыслу, то призывая его к сотрудничеству, – да кто же может противостоять таким объективным критериям?

Как только воля ребенка оказывается сломленной, в силу вступает еще один способ усиления и закрепления чувства вины. Ребенок смутно сознает, скорее ощущает, свою подчиненность и поражение и так или иначе должен понять смысл этого. Он не может просто принять как данное эту сбивающую с толку ситуацию и смириться со своим печальным и болезненным опытом, не пытаясь как-то объяснить его. В данном случае процесс рационализации тот же, что и у представителя касты неприкасаемых в Индии или страстотерпца в христианстве, – его поражение и слабость «объясняются» как наказание за совершенные грехи. Сам факт потери свободы рационализируется как доказательство вины, а это убеждение, в свою очередь, усиливает чувство вины, поддерживаемое родительскими и культурными системами ценностей.

Естественная реакция ребенка на давление родительского авторитета – это протест, составляющий сущность фрейдовского «Эдипова комплекса». Фрейд полагал, что маленький мальчик, вследствие сексуального влечения к своей матери, становится соперником своего отца и что невозможность удовлетворительным образом справиться с порождаемой этим соперничеством тревогой приводит к развитию неврозов. В конфликте между ребенком и родительским авторитетом и неудачном решении ребенком этого конфликта Фрейд видел самые глубинные корни, причины неврозов; я же думаю, что этот конфликт вызывается не сексуальным соперничеством, а возникает в результате реакции ребенка на давление

родительского авторитета, который есть неотъемлемая черта патриархальной организации общества.

В то время как общественный и родительский авторитет направлен на подавление воли, свободного развития и независимости, ребенок, рожденный вовсе не для этого, оказывает сопротивление авторитету родителей; он борется за свободу не только от давления, но и за свободу быть самим собой, самостоятельным человеком, а не автоматом. Эта «битва» за свободу может быть более успешной для одних, чем для других, но лишь немногим удастся добиться полной свободы. Так что в самой глубине невротизма должны скрываться рубцы, остающиеся от поражения в этой борьбе против давления иррационального авторитета. Они-то и формируют синдром, основными признаками которого являются ослабление или даже полная парализация таких качеств личности, как оригинальность, своеобразие и непосредственность; ослабление собственного «я» и замещение его псевдо-я, в котором сознание «Я есть» притупляется и замещается переживанием собственной личности как суммы ожиданий со стороны других; замещение автономии гетерономией; неадекватность, нечеткость оценки опыта межличностного общения, или, употребляя термин Салливан, опыт межличностного общения носит паратаксический характер. Наиболее важный признак поражения в этой борьбе – сознание вины, нечистая совесть. Если человеку не удастся вырваться из сети авторитарных отношений, то эта неудачная попытка и будет доказательством его вины, и лишь последующей покорностью, лишь смирившись со своим положением, может человек вновь обрести чистую совесть.

#### *В. Гуманистическая совесть*

Гуманистическая совесть – это не интернализированный голос авторитета, которому мы стараемся угодить и недовольства которого мы боимся; это наш собственный голос, не зависящий от внешних санкций и одобрений.

Какова же природа этого голоса? Почему мы слышим его и почему мы можем оставаться глухими к нему?

Гуманистическая совесть – это реакция нашей целостной личности на ее собственное функционирование или дисфункцию; не реакция на функционирование той или иной способности, но всей совокупности способностей, которые и определяют наше общечеловеческое и

индивидуальное существование. Совесть оценивает все наши действия; она есть (в соответствии со значением корня слова *conscientia*) знание-в-себе, знание о всех наших успехах и неудачах в искусстве жить. Но хотя совесть и есть знание, она больше, чем просто знание, данное абстрактным мышлением. Ее воздействие характеризуется свойством эмоциональности, ибо ее отклик – это отклик всей нашей личности, а не только одного ума. В сущности, нам не надо осознавать, дешифровывать, что говорит нам наша совесть, чтобы руководствоваться ею.

Действия, мысли и чувства, способствующие самораскрытию и должному поведению личности, сопровождаются чувством внутреннего одобрения и «правильности», свойственными гуманистической «чистой совести». С другой стороны, недостойные поступки, мысли и чувства вызывают ощущение беспокойства и дискомфорта, характерные для «нечистой совести». Таким образом, совесть – это наше собственное воздействие на самих себя. Это голос нашего истинного, подлинного «я», обращенный к нам самим, к тому, чтобы жить продуктивно, развиваться всесторонне и гармонично, то есть к тому, чтобы стать в действительности тем, кем мы являемся лишь в возможности. Это – блюститель нашей чистоты; это умение «ручаться за себя и с гордостью, стало быть, сметь также говорить „Да“ самому себе» [97] . Если любовь можно определить как заботу и уважение своеобразия, неповторимости личности любимого человека, то гуманистическую совесть можно справедливо назвать голосом нашей любовной заботы о самих себе.

Гуманистическая совесть не только олицетворяет наше «я»; в ней заключена самая суть нашего морального опыта. Наше понимание цели собственной жизни и знание принципов достижения этой цели – и тех принципов, которые мы устанавливаем для себя сами, и тех, которые усваиваем от других и которые мы оцениваем как правильные, – находятся под ее постоянным влиянием.

Гуманистическая совесть есть выражение своекорыстия и целостности, полноты, самостоятельности и нравственного здоровья, тогда как авторитарная совесть связана с подчинением, покорностью, принесением себя в жертву, долгом или «социальной приспособляемостью». Гуманистическая совесть ориентирована на продуктивность и тем самым на счастье, ибо счастье необходимо

сопутствует продуктивной жизнедеятельности. Ущемлять, унижать себя, становясь инструментом в руках другого, даже если другой является весьма достойной фигурой, быть «самоотверженным», несчастным, безропотным, потерянным – все это противоречит требованиям совести; любые покушения на самооценку и самостоятельность личности, касающиеся как сферы мышления, так и действий, поступков, даже таких проявлений, как пристрастия в еде или сексуальное поведение, – все эти действия противоречат совести.

Но не противоречит ли нашим рассуждениям тот факт, что голос многих людей столь слаб, что не может быть услышан ими и возыметь соответствующее действие? Увы, в этом кроется причина моральной неустойчивости большинства людей. Если бы голос совести всегда звучал громко и отчетливо, мало кто заблуждался бы относительно истинной моральной цели. Из самой природы совести следует, что, раз ее функция заключается в том, чтобы стоять на страже истинного своекорыстия, она будет жива настолько, насколько человек останется верным самому себе и не сделается жертвой собственного равнодушия и саморазрушительных тенденций. Чем более кто живет продуктивно, тем яснее и действеннее его совесть и тем более, в свою очередь, она способствует его продуктивности. И чем менее продуктивно кто живет, тем слабее и глуше становится его совесть. Парадоксально – и трагично – для человека, что именно тогда, когда он больше всего нуждается в том, чтобы услышать голос совести, тот звучит слишком тихо.

Другой ответ на вопрос об относительно неэффективном воздействии совести заключается в нашем нежелании слушать и – что еще важнее – в нашем неумении и незнании того, как надо слушать. Люди склонны к иллюзии, будто голос их совести всегда должен звучать громко, а ее советы – ясно и четко; так что, пока они пребывают в ожидании такого голоса, они не слышат вообще никакого. Но если голос совести звучит слабо, он и неясен, невнятен; и надо научиться слушать и понимать его, чтобы поступать в соответствии со своей совестью.

Однако научиться понимать голос совести чрезвычайно трудно, главным образом по двум причинам. Чтобы слышать голос нашей совести, мы должны уметь слушать себя, но именно в этом и лежит главная трудность для большинства людей. Мы слушаем что угодно и

чей угодно голос, но только не свой собственный. Мы постоянно открыты любым потокам мнений и идей, бомбардирующих нас отовсюду: из кино, газет, радио, любой пустой болтовни. Если мы сознательно отказываемся от того, чтобы слушать себя, – нет ничего более печального для нас.

Трудно слушать себя и потому еще, что это умение требует способности, редкой в современном человеке, – способности оставаться наедине с самим собой. Нам страшно оставаться наедине с собой; мы предпочитаем одиночеству даже самое примитивное, а порой и неприятное общество, времяпрепровождение самое пустое, ибо перспектива остаться наедине с собой нас пугает. Неужели это потому, что чувствуем, что мы сами для себя неподходящая компания? Я думаю, страх остаться наедине с самим собой обязан скорее чувству замешательства, растерянности, граничащему с ужасом увидеть в столь хорошо знакомом человеке незнакомца; нам страшно – и мы бежим от самих себя. Тем самым мы упускаем возможность слышать себя и продолжаем оставаться глухими к голосу своей совести.

Слышать слабый и неотчетливый голос совести трудно также и потому, что он обращен к нам не прямо, а косвенно, и мы часто не понимаем, что это наша совесть взывает к нам. Мы ощущаем лишь беспокойство (или даже недомогание) по разным причинам, которые, казалось бы, не связаны явным, очевидным образом с совестью. Может быть, наиболее распространенной формой проявления непрямых, неявных упреков нашей совести является смутное ощущение вины и беспокойства или просто чувство усталости и безразличия, апатии. Порой подобные ощущения переживаются как чувство вины за что-то неделанное, тогда как на самом деле та или иная оплошность, ставшая причиной этого чувства, вовсе не та, что может быть действительной нравственной проблемой. Но если настоящее, хотя и неосознаваемое, чувство вины действительно сильно и его нельзя заглушить никакими мыслями, тогда оно вызывает настоящую глубокую тревогу и даже физические или душевные расстройства.

Одной из форм этой тревоги является страх смерти; не обычный страх, который переживает любой человек, размышляя о смерти, но ужас смерти, которым человек охвачен постоянно. Этот иррациональный страх есть проявление упреков совести за

растраченную жизнь и упущенные возможности творческого, продуктивного применения своих способностей. Умирать мучительно горько, но мысль о том, что придется умереть, так и не прожив настоящей жизни, – непереносима. Со страхом смерти сопряжен также страх старения, преследующий большинство людей. И здесь тоже обычные и вполне объяснимые тревоги, связанные с наступлением старости, не имеют ничего общего с кошмаром страха «быть старым». В психоаналитической работе часто случается наблюдать людей, страдающих навязчивым страхом старости, тогда как они еще достаточно молоды; они убеждены, что потеря физических сил будет сопровождаться и деградацией личности, то есть утратой эмоциональных и интеллектуальных сил. Эта идея чуть ли не сильнее суеверия, которое продолжает существовать, несмотря на бесчисленные доказательства противного. Она поддерживается представлением о так называемых качествах молодости, таких, как подвижность, адаптивность, физическая энергия, необходимых в современном мире, ориентированном на достижение успеха в конкурентной борьбе гораздо больше, нежели на развитие характера личности. Однако многочисленные примеры свидетельствуют о том, что те, кто жил продуктивно, творчески в молодости, в старости ничуть не менее деятельны и энергичны; напротив, их душевные и эмоциональные свойства, развитые в процессе творческой жизни, продолжают совершенствоваться, хотя физические силы и убывают. А вот тот, кто жил непродуктивно, в самом деле увядает, когда физические силы – главный источник активности – иссякают. Деградация личности в старости – это симптом, то есть доказательство того, что человек вел непродуктивный образ жизни. Итак, страх перед старостью есть выражение ощущения, часто неосознаваемого, что жизнь прожита впустую; это реакция нашей совести на уродование самих себя. Но существуют такие сферы культуры, для которых старый возраст не помеха и даже в некотором смысле необходим, особенно ценится, ибо это возраст опыта и мудрости. Эту мысль блестяще выразил японский художник Хокусай [98] .



...

*С шести лет мною владела страсть к рисованию, изображению различных форм. К пятидесяти годам у меня было сделано бесчисленное количество рисунков; но все, что я сделал к семидесяти, не стоит внимания. Только в семьдесят три я кое-что узнал о действительном строении природы – животных, растений, птиц, рыб и насекомых. Потом, когда мне будет восемьдесят, я узнаю еще больше; а в девяносто я постигну тайный смысл вещей; в сто – я безусловно достигну поразительных высот; а когда мне будет сто десять лет, все, что я ни нарисую, хоть линию, хоть точку, – все будет живым, будет дышать жизнью.*

*Написано мною, в возрасте семидесяти пяти лет, некогда Хокусай, а теперь Гуакио Роже, стариком, помешанным на живописи.*  
[99]

Страх непризнания, хотя и менее трагичный, чем страх смерти и старости, – не менее существенное проявление бессознательного чувства вины. Здесь мы также сталкиваемся с извращением нормального положения: человек, естественно, хочет признания со стороны собратьев; но современный человек хочет быть признанным в глазах буквально каждого человека, а отсюда и его страх отступить, уклониться во взглядах, пристрастиях, действиях от общепризнанных культурных образцов. Среди прочих причин возникновения страха непризнания – бессознательное чувство вины. Если человек сам не одобряет собственную жизнь, расценивает ее как неудавшуюся, то он вынужден подменять собственное одобрение одобрением других. Эту жажду одобрения, признания можно понять лишь в том случае, если осознать ее в качестве моральной проблемы, как выражение всепроникающего, хотя и неосознаваемого, чувства вины.

Казалось бы, что человек может весьма успешно заглушить в себе голос совести. Но есть одно состояние, ему неподвластное, – это сон. Во сне он отключается от всех окружавших его днем голосов и шумов, кроме его внутренних состояний и переживаний, складывающихся из многочисленных бессознательных побуждений, ценностных суждений и интуиции. Часто оказывается, что сон – это единственное состояние,

в котором человек не может заглушить свою совесть; однако трагедия заключается в том, что, внимая во сне голосу совести, мы действовать во сне не можем, а когда мы оказываемся в состоянии действовать, мы забываем то, что открылось нам во сне.

Приведем пример в качестве иллюстрации. Одному известному писателю было предложено продать его честное имя за большие деньги и славу; и вот в то время, когда он размышлял, принять или нет это предложение, он видит сон: у подножия горы стоят двое вполне преуспевающих мужчин, к которым он испытывает неприязнь из-за их приспособленчества; они предлагают ему проехать вверх на гору по узкой дороге. Он последовал этому предложению, и вот, когда он поднялся почти на самую вершину, его автомобиль срывается, падает, и он погибает. Содержание его сна легко расшифровывается: во сне ему открылось, что, если он согласится на предложение, это будет означать для него гибель; разумеется, не в физическом смысле, как было выражено символическим языком сна, а в смысле гибели его творческой личности.

При обсуждении проблемы совести я намеренно рассматривал порознь авторитарную и гуманистическую совесть, чтобы показать их специфические, отличительные свойства; но в действительности, в жизни, они, разумеется, никоим образом не существуют порознь и отнюдь не являются взаимоисключающими. Напротив, каждый человек обладает обоими видами совести, так что проблема состоит в том, чтобы установить относительный вес каждого из них, а также их взаимосвязь.

Часто чувство вины, осознаваемое в терминах авторитарной совести, на самом деле имеет своим источником гуманистическую совесть; в этом случае авторитарная совесть есть, так сказать, рационализация гуманистической совести. Человек может осознавать свою вину перед авторитетом за невыполнение его предписаний, но на подсознательном уровне он переживает свою виновность, потому что не оправдывает своих собственных ожиданий. Таков, к примеру, человек, который мечтал стать музыкантом, но по желанию отца стал бизнесменом. Но дела его идут неудачно, а батюшка не скупится при всяком удобном случае продемонстрировать свое разочарование сыном. Сын же, находясь в результате всего этого в состоянии депрессии и чувствуя, что он уже более не способен выполнять

соответствующую работу, в конце концов решает обратиться за помощью к психотерапевту. Вначале он очень подробно рассказывает врачу о своем чувстве неполноценности и о депрессии. Вскоре, однако, ему становится ясно, что его депрессия вызвана чувством вины, возникающим в ответ на разочарование в нем отца. Когда же терапевт позволяет себе усомниться в подлинности происхождения его чувства вины, пациент в ответ раздражается. Но спустя какое-то время ему снится сон – и он видит себя во сне преуспевающим бизнесменом, что очень одобряет его отец, чего, увы, никогда не было в жизни; и вот на этом самом месте его, спящего, во сне вдруг охватывают ужас и чувство близости к самоубийству – и тут он просыпается. Сон потряс его и заставил задуматься, а не ошибался ли он относительно действительного источника своего чувства вины. И тогда ему открылось, что глубинная суть его чувства вины кроется не в неспособности заслужить одобрение отца, а совсем наоборот – в его собственной неудовлетворенности самим собой. Осознаваемое им чувство вины, являющееся проявлением авторитарной совести, безусловно, неподдельно; но за ним кроется гораздо большее чувство вины по отношению к самому себе, о чем он совершенно не подозревал. Причины этой аберрации понять нетрудно: она обеспечивается нормами нашей культуры, согласно которым сознание вины за разочарование отца гораздо более значимо для сына, чем за пренебрежительное отношение к самому себе. Поэтому следующая причина кроется в страхе, что, если человек осознает подлинную причину своей вины, он будет вынужден освободиться от себя, то есть покончить с собой, вместо того чтобы постоянно колебаться между двумя полюсами – страхом вызвать недовольство отца и попытками удовлетворить его.

Другая форма связи авторитарной и гуманистической совести проявляется в том, что, хотя содержание этических норм одно и то же, мотивы для руководства этими нормами могут быть разными. Например, требования «не убий», «не гневайся», «не завидуй», «люби ближнего своего» равно являются нормами в системе как авторитарной, так и гуманистической этики. Можно сказать, что на первоначальной стадии эволюции совести авторитет выдвигал определенные требования, которым затем следовали уже не из подчинения авторитету, а из чувства ответственности перед самим

собой. Джулиан Хаксли [100] считает, что авторитарная совесть была необходимым этапом в процессе эволюции человечества, прежде чем разум и свобода достигли такой степени развития, что стала возможной гуманистическая совесть; другие разделяют эту идею, но только применительно к развитию ребенка. Я согласен с Хаксли относительно развития человечества, но что касается ребенка, то я не думаю, что, скажем, в неавторитарном обществе авторитарная совесть должна быть непременным условием формирования в последующем гуманистической совести; но только будущее развитие человечества может подтвердить или опровергнуть справедливость этой мысли.

Если совесть индивида развивается под влиянием жесткого и неумолимого авторитета, то становление гуманистической совести может быть почти полностью подавлено. Человек в этом случае оказывается целиком зависимым от внешних сил и перестает заботиться о себе и не ощущает собственной ответственности за самого себя. Единственное значение для него имеет одобрение или неодобрение со стороны этих сил, коими могут быть государство, лидер или не менее важное общественное мнение. То, что в случае гуманистической этики может переживаться как самое неэтичное поведение, для авторитарной совести будет осознаваться как «долг». Чувство «должного», общее обоим видам совести, – весьма обманчивый ориентир, поскольку оно может относиться как к самому лучшему, так и к самому худшему в человеке.

Роман Кафки «Процесс» служит прекрасной иллюстрацией сложной взаимосвязи между авторитарной и гуманистической совестью. Герой книги обнаруживает себя «арестованным в одно прекрасное утро» за преступление, о котором он не имеет ни малейшего представления и так ничего и не узнает до самой смерти. На протяжении всего романа К. пытается доказать свою невиновность перед лицом какого-то мистического суда, законы и процедуру которого он не знает. Он пытается найти помощь у адвокатов, у женщины, имеющей отношение к суду, но – все бесполезно. В конце концов он приговаривается к смертной казни.

Роман написан символическим языком; все события конкретны и почти реальны, хотя в действительности относятся к внутренним переживаниям, символизирующим внешние события. Роман повествует о человеке, переживающем чувство вины перед лицом

обвиняющего его неизвестного ему авторитета, – вины за неповиновение этому авторитету; однако этот авторитет настолько недостижим (и даже непостижим) для него, что он не может даже узнать, в чем же, собственно, его обвиняют и поэтому как ему надо защищаться. Рассматриваемый под этим углом роман дает представление о теологической точке зрения, близкой к теологии Кальвина. Человек осуждаем или милован без какого бы то ни было понимания причин. Все, что он может, – это трепетать перед Богом и полагаться на его милость. Имплицитно содержащийся в этой интерпретации теологизм сродни кальвиновскому понятию вины, представляющему крайний случай авторитарной совести. Но в одном отношении авторитет в романе «Процесс» существенным образом отличается от Кальвинового Бога. Вместо великолепия и величия последнего – продажность и нечистоплотность, нечестность первого. Этот аспект символизирует бунт К. против авторитетов. Он чувствует их давление, переживает чувство вины, но при этом ненавидит их и осознает их моральное несовершенство. Такая смесь подчиненности и бунта характерна для многих людей, которые попеременно то подчиняются, то восстают против авторитетов, и особенно против интернализованного авторитета их совести.

Но чувство вины у К. одновременно есть и отклик его гуманистической совести. Он понимает, что его «арест» означает остановку в развитии его личности. Он ощущает пустоту и бесплодность своего существования. В нескольких предложениях Кафка мастерски описывает не продуктивность жизни К. Вот как он жил:

«Этой весной К. большей частью проводил вечера так: после работы, если еще оставалось время – чаще всего он сидел в конторе до девяти, – он прогуливался один или с кем-нибудь из сослуживцев, а потом заходил в пивную, где обычно просиживал с компанией пожилых господ за их постоянным столом часов до одиннадцати. Бывали и нарушения этого расписания, например, когда директор банка, очень ценивший К. за его работоспособность и надежность, приглашал его покататься в автомобиле или поужинать у него на даче. Кроме того, К. раз в неделю посещал одну барышню, по имени Эльза, которая всю ночь до утра работала кельнершей в ресторане, а днем принимала гостей исключительно в постели» [101].

К. испытывал чувство вины, вовсе не понимая его причины. Он бежит от себя, пытаясь найти помощь у других, но лишь понимание истинной причины его чувства вины и обращение на путь продуктивной жизни могли бы спасти его. У инспектора, арестовавшего его, он пытается разузнать о суде и собственных шансах на процессе. И получает единственный возможный в данной ситуации совет. Инспектор говорит ему: «Хотя я и не могу ответить на ваш вопрос, я могу по крайней мере дать вам один совет. Поменьше думайте о нас и о том, что с вами произошло; вместо того побольше думайте о себе».

В другой раз его совесть предстала перед ним в виде тюремного священника, который показал ему, что он должен предъявить счет самому себе и что ни подкупом, ни мольбами ему не удастся решить свою моральную проблему. Но К. привычно усмотрел в священнике лишь новый авторитет, который мог бы походатайствовать за него, и единственное, что занимает его мысли, – рассердился ли на него священник или нет. Однако, когда он попытался задобрить священника, тот с кафедры закричал на него: «Неужели ты за два шага уже ничего не видишь?» Окрик прозвучал гневно, но это был голос человека, который видит, как другой падает, и нечаянно, против воли, подымает крик оттого, что и сам испугался. Но даже этот окрик не вразумил К. Он только почувствовал еще большую вину за то, что священник разгневался на него. Священник закончил свою беседу с К. следующими словами: «Почему же мне должно быть что-то нужно от тебя? Суду ничего от тебя не нужно. Суд принимает тебя, когда ты приходишь, и отпускает, когда ты уходишь». В этих словах выражена сущность гуманистической совести. Нет никакой трансцендентной человеку силы, которая могла бы предъявить ему моральные требования. Человек сам ответствен за все свои потери и достижения в жизни. Только если он услышит голос своей совести, он вернется к себе. Если же нет – он погибнет; так что никто, кроме него самого, не в состоянии помочь ему. К. не мог слышать и понять голос своей совести и потому должен был умереть. Но в самый момент приведения приговора в исполнение его впервые озарило понимание того, что с ним случилось. Он ощутил свою непродуктивность, неспособность по-настоящему любить, отсутствие веры:

«Взгляд его упал на верхний этаж дома, примыкавшего к каменоломне. И как вспыхивает свет, так вдруг распахнулось окно там, наверху, и человек, казавшийся издали, в высоте, слабым и тонким, порывисто наклонился далеко вперед и протянул руки еще дальше. Кто это был? Друг? Просто добрый человек? Сочувствовал ли он? Хотел ли он помочь? Был ли он одинок? Или за ним стояли все? Может быть, все хотели помочь? Может быть, забыты еще какие-нибудь аргументы? Несомненно, такие аргументы существовали, и хотя логика непоколебима, но против человека, который хочет жить, и она устоять не может. Где судья, которого он ни разу не видел? Где высокий суд, куда он так и не попал? К. поднял руки и развел ладони» [102] .

Впервые в жизни К. представил себе возможность человеческой солидарности, дружбы и человеческого долга по отношению к самому себе. Он спрашивает, что же такое был этот высокий суд, но высокий суд, о котором он теперь вопрошает, – это не тот иррациональный авторитет, в который он верил, то был высокий суд его совести, который и есть его действительный обвинитель и которого он не узнал. К. знал только авторитарную совесть и пытался вступить в контакт с теми авторитетами, которые рисовало ему его воображение. Он был так занят самозащитой от кого-то трансцендентного, что совершенно упустил из виду собственно моральную проблему. Он осознавал чувство вины только потому, что его обвиняли различные авторитеты, тогда как его действительная вина заключалась в том, что он понапрасну растратил жизнь и не мог ничего в ней изменить, потому что не понимал настоящей своей вины. Трагедия его в том, что он наконец понял, чем бы могла быть его жизнь, но было уже слишком поздно.

Следует подчеркнуть, что различие между гуманистической и авторитарной совестью не в том, что последняя формируется под влиянием культурных традиций, а первая развивается независимо. Наоборот, она похожа в этом отношении на наши речевые и мыслительные способности, которые, хотя и представляют собой способности, потенциально присущие человеку, развиваются только в социокультурном окружении. Человечество за последние пять-шесть тысячелетий сформулировало этические нормы, выраженные в различных религиозных и философских системах, с которыми должна сверяться совесть каждого человека, если он в своем развитии не начинает с нуля – откуда начало свое развитие человечество в целом. Но в зависимости от конкретных интересов, облеченных в форму той или иной системы, их защитники старались в большей степени подчеркнуть различия, нежели общность их сущностного ядра. Однако для человека общее содержание этих учений, совпадающие элементы гораздо более важны, чем их различия. Если принять во внимание, что ограничения и различные искажения этих учений во многом являются результатом особенностей исторического, социоэкономического и культурного развития, то обнаружится немалая доля согласия между всеми мыслителями, целью учений которых были развитие и счастье человека.



### 3. Удовольствие и счастье

*Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти.*

*Спиноза. «Этика». [103]*

#### *А. Удовольствие как критерий ценности*

Авторитарная этика имеет преимущества благодаря своей простоте: критерием добра и зла в ней являются предписания авторитета, а добродетелью – послушание ему. Гуманистическая же этика должна преодолевать ту трудность, о которой я говорил выше: в случае если человек сам определяет ценностные критерии, то кажется, будто удовольствие или недовольство становится последним арбитром в деле определения добра и зла. Если бы это была единственная альтернатива, тогда, разумеется, гуманистический принцип не мог бы быть основой для этических норм. Ибо мы видим, что некоторые находят удовольствие в выпивке, в накоплении богатства, в славе, в причинении вреда людям, а другие – в любви, в помощи друзьям, в размышлениях или в занятиях живописью. Может ли наша жизнь управляться мотивами, которые одинаковы и для людей, и для животных, и для добрых людей, и для злых, для здоровых и больных? Даже если мы ограничим принцип удовольствия теми удовольствиями, которые не нарушают легитимности интересов других людей, едва ли он все-таки будет подходящим в качестве руководящего принципа наших действий.

Но альтернатива между подчинением авторитету и удовольствием как руководящими принципами ошибочна. Я попытаюсь показать, что эмпирический анализ природы удовольствия, удовлетворения, счастья и радости обнаружит не только то, что все они различные, но отчасти даже и противоречивые феномены. Этот анализ покажет, что, хотя счастье и радость переживаются в известном смысле субъективно, тем

не менее являются результатом и зависят от объективных условий, поэтому их не следует путать с чисто субъективным переживанием удовольствия. Эти объективные условия можно исчерпывающим образом объединить под одним понятием продуктивности.

Значение качественного анализа удовольствия осознавалось с самого начала гуманистической этической мысли. Решение же проблемы, однако, оставалось неудовлетворительным в силу того, что проникновение в механизм бессознательного переживания удовольствия было недостаточным. Психоаналитические исследования представили новые данные и новый ответ на эту старейшую проблему гуманистической этики. Для лучшего понимания этих данных и их применения к этической теории желательно проделать краткий обзор некоторых наиболее важных этических теорий удовольствия и счастья.

Гедонизм утверждает, что удовольствие – руководящий принцип поведения людей и в фактическом, и в нормативном аспектах. Аристипп{40}, первый представитель гедонистической теории, полагал, что достижение удовольствия и избежание неудовольствия есть цель жизни и критерий добродетели. Удовольствие он рассматривал как удовольствие в данный конкретный момент.

Эта радикальная – и наивная – гедонистическая позиция имела то достоинство, что бескомпромиссно утверждала значимость жизни каждого отдельного человека и также бескомпромиссно защищала конкретное понятие удовольствия, рассматривая счастье идентично непосредственному переживанию [104] . Но эта позиция была обременена одним очевидным недостатком, о котором только что упоминалось и который гедонисты не могли разрешить удовлетворительным образом, а именно сугубо субъективистский характер основополагающего принципа. Первая попытка пересмотреть гедонистическую позицию через введение объективного критерия в понятие удовольствия была предпринята Эпикуром{41}, который, хотя и рассматривал удовольствие как цель жизни, тем не менее утверждал, что, «хотя всякое удовольствие само по себе есть благо, не всякие удовольствия предпочтительны», поскольку некоторые виды удовольствия впоследствии вызывают неприятные чувства больше, чем само удовольствие; согласно его взгляду, только истинные удовольствия должны способствовать жизни мудрой, добропорядочной и правильной.

«Истинное» удовольствие заключается в ясности ума и отсутствии страха, и только тот может иметь истинное удовольствие, кто благоразумен и предусмотрителен и, таким образом, готов отказаться от сиюминутного удовольствия ради удовлетворения более устойчивого и надежного. Эпикур пытался показать, что понятие удовольствия как цели жизни совместимо с такими добродетелями, как умеренность, мужество, справедливость и дружелюбие. Но своей апелляцией к «чувству как критерию, на основе которого мы судим о чем-то как о благе»{42}, он не преодолел главной теоретической трудности – совмещения субъективного переживания удовольствия с объективным критерием «истинного» и «неистинного» удовольствия. Его попытка гармонически сочетать субъективный и объективный критерии не выходит за пределы утверждения о существовании этой гармонии.

Негедонистически ориентированные философы-гуманисты, столкнувшись с той же проблемой, попытались сохранить критерии истинности и универсальности и не упустить при этом из виду счастье человека как конечную цель жизни.

Первым, кто применил критерий истины и лжи к желаниям и удовольствиям, был Платон. Он говорил, что удовольствия, как и мысли, могут быть истинными или ложными. Платон не отрицал реальность субъективных ощущений удовольствия, но отмечал, что ощущения удовольствия могут быть «ошибочными» и что удовольствие имеет когнитивную функцию, как и мышление. Он обосновывал этот взгляд теорией, согласно которой источником удовольствия является не изолированная чувствительная часть человека, но целостный человек. Отсюда он заключал, что добродетельные люди имеют истинные удовольствия, а дурные имеют ложные удовольствия.

Аристотель, как и Платон, утверждал, что субъективное переживание удовольствия само по себе не может быть критерием добродетельности поступков и вследствие этого критерием их оценки [105]. Он говорит, что, «если людям с порочными наклонностями что-то доставляет удовольствие, не надо думать, что это доставляет его кому-либо, кроме них, подобно тому как не является здоровым, сладким и горьким то, что таково для недужных, и не бело то, что кажется белым больным глазам» [106]. Постыдные удовольствия не

являются удовольствиями, «кроме как для растленных людей», тогда как удовольствия, которые объективно заслуживают этого названия, сопровождают такую «деятельность или несколько [которые] свойственны совершенному и блаженному мужу...» [107] . Согласно Аристотелю, существуют два законных рода удовольствий: те, которые связаны с процессом удовлетворения потребностей и реализацией наших сил, и те, которые связаны с совершенствованием наших деятельностей. Второе – высший род удовольствия. Удовольствие есть деятельность (энергия) естественного состояния любого существа. Наибольшее удовлетворение и высшее удовольствие возникают в результате активного использования нашей жизненной энергии. Оно подразумевает радость и непосредственность проявления или беспрепятственную деятельность, где «беспрепятственный» означает «не задерживаемый», «не расстроенный». Таким образом, удовольствие придает совершенство нашим деятельностям, а отсюда – придает совершенство и нашей жизни. Удовольствие и жизнь связаны воедино и не допускают разъединения. Самое полное и продолжительное счастье дает высшая человеческая деятельность, родственная божественной, – деятельность ума, и в той степени, в какой человек наделен этой божественной частицей, он будет стремиться к этой деятельности [108] . Таким образом, Аристотель подходит к понятию истинного удовольствия, которое идентично субъективному переживанию удовольствия здоровой и развитой личностью.

Понимание удовольствия, близкое во многих отношениях Платону и Аристотелю, мы находим у Спинозы; но он ушел дальше своих предшественников. Он также полагал, что удовольствие есть результат правильной, или добродетельной, жизни, а не симптом греховности, как то утверждалось противниками теории удовольствия. Он углубил теорию, дав эмпирические и специфические определения удовольствия на основе целостной антропологической концепции. Понятие удовольствия у Спинозы соотносимо с понятием потенции (силы). «Удовольствие есть переход человека от меньшего совершенства к большему. Неудовольствие есть переход человека от большего совершенства к меньшему» [109] . Большее или меньшее совершенство есть в то же время и большая или меньшая степень реализации возможностей и тем самым приближение к «идеалу

человека». Удовольствие – не цель жизни, а неизбежное сопровождение продуктивной деятельности человека. «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» [110] . Важный момент концепции счастья у Спинозы заключается в его динамической концепции степени реализации сил, способностей. Гёте, Гюйо{43}, Ницше – если назвать только некоторые главные имена – строили свои этические теории на той же идее, а именно что удовольствие – не определяющий мотив поведения, а сопутствующий эффект продуктивной деятельности.

В «Этике» Спенсера дано одно из наиболее всесторонних и систематических изложений принципа удовольствия, которым мы можем воспользоваться как отличной стартовой площадкой для наших дальнейших рассуждений.

Ключом к пониманию Спенсерового принципа «удовольствие – страдание» является понятие эволюции. Он считает, что удовольствие и страдание имеют биологическую функцию побуждения к действию в соответствии с тем, что выгодно человеку, – причем это справедливо как в отношении одного человека, так и всего человечества; тем самым удовольствие и страдание выступают как необходимые факторы в эволюционном процессе. «Страдания суть коррелятивы действий, вредных для организма, удовольствия же – коррелятивы действий, способствующих его здоровью» [111] . Для жизни как отдельного индивида, так и всего рода характерно стремление к благоприятному для нее и избегание всего неблагоприятного» [112] . Хотя удовольствие и представляет собой субъективное переживание, тем не менее было бы неверно оценивать его только в терминах субъективного; существует и объективная сторона, которую нельзя не принимать во внимание, а именно физическое и психическое состояние человека. Спенсер допускает, что в современном обществе имеют место многочисленные случаи «извращенного» удовольствия или страдания, которые он объясняет существующими в обществе противоречиями и его несовершенством. Он заявляет, что «с полным достижением человечеством социального состояния придет понимание того, что действия, поступки будут абсолютно правильными только тогда, когда они, помимо содействия достижению счастья в будущем, в общем и в частности будут доставлять немедленное и непосредственное удовольствие, а страдания, не в отдаленном будущем, а ближайшие,

всегда будут сопутствовать действиям неправильным» [113] . Те же, кто считает, что страдания оказывают благотворное действие, а удовольствия – вредное, искажают, говорит Спенсер, их действительный смысл и принимают исключения за правило.

Спенсер проводил параллель между своей теорией биологической функции удовольствия и социологической теорией. Он выдвинул идею, что «формирование природы человека в соответствии с требованиями общественной жизни должно в конечном счете сделать все необходимые для этого действия доставляющими удовольствие, тогда как действия, не доставляющие удовольствия, будут расходиться с этими требованиями» [114] . И далее, что «удовольствие, сопровождающее применение средств для достижения цели, само становится целью» [115] .

Общими для концепций Платона, Аристотеля, Спинозы и Спенсера являются следующие идеи: 1) что субъективное переживание удовольствия само по себе не является критерием оценки; 2) что счастье связано с благом; 3) что может быть установлен объективный критерий для оценки удовольствия. Платон в качестве критерия истинного удовольствия называл «добродетельного человека»; Аристотель – «деятельности людей»; Спиноза, как и Аристотель, связывал этот критерий с реализацией человеком своей сущности; Спенсер связывал его с биологической и социальной эволюцией человека.

Все предшествующие теории удовольствия и их роль в этике имели тот недостаток, что использовали недостаточно точные данные, которые может дать современная скрупулезная техника наблюдения и анализа. Психоанализ с его детальным изучением бессознательной мотивации и формирования характера человека положил основание таким методам анализа и наблюдения и тем самым позволил нам продвинуться в изучении проблемы удовольствия как нормы жизни, выйдя за пределы ее традиционного понимания.

Представители психоанализа поддерживают точку зрения, разделяемую также противниками гедонистической этики, что субъективное переживание удовольствия само по себе обманчиво и потому непригодно в качестве критерия оценки. Проникновение психоанализа в природу мазохистских побуждений подтверждает справедливость антигедонистической позиции. Все мазохистские

желания могут описываться как неудержимое стремление к тому, что наносит вред личности в целом. Наиболее яркой формой является мазохистское желание физической боли и последующее переживание удовольствия от нее. Примером может служить мазохистское желание боли в процессе сексуального удовлетворения, которое, как правило, осознается. «Моральный мазохизм» заключается в желании психического ущемления, униженности, в желании отдаться на милость другого; как правило, это желание не осознается, но рационализируется в терминах лояльности, любви, самоотречения или следования законам природы, подчиненности судьбе или любой другой внешней силе. Психоанализу удалось вскрыть глубину подавления мазохистских стремлений и показать, как ловко он может скрываться под маской внешне позитивной рациональности.

Но мазохистские желания могут лишь отчасти служить примером неосознаваемых желаний, объективно наносящих вред человеку; любые неврозы вообще можно понимать как результат неосознаваемых стремлений, которые в конечном счете вредны для человека и препятствуют его нормальному развитию. Стремиться и страстно желать того, что вредно, пагубно для человека, – в этом заключается самая суть психического заболевания. Тем самым любой вид невроза подтверждает тот факт, что удовольствие может находиться в противоречии с истинными интересами человека.

Удовольствие, возникающее из удовлетворения различных невротических потребностей, может быть, хотя и не обязательно, неосознаваемым. Так, мазохистские извращения могут служить примером вполне осознаваемого ожидания и переживания удовольствия от удовлетворения невротических побуждений. Человек с садистическими наклонностями получает удовлетворение от того, что унижает других, скряга получает удовольствие от накопления денег – в обоих случаях чувство удовольствия, получаемое от удовлетворения своих страстей, равно может осознаваться и не осознаваться. Осознаваемо удовольствие или нет или оно вообще подавляется, зависит от двух факторов: от степени сопротивления препятствующих осуществлению этих иррациональных стремлений сил, которыми обладает человек, и от степени свободы общественных нравов, либо допускающих возможность получения подобных удовольствий, либо считающих их непозволительными и

антиобщественными. Подавление удовольствия можно понимать в двух разных смыслах. Более слабая и наиболее распространенная форма подавления та, в которой удовольствие осознается, но ассоциируется не с его настоящим источником – иррациональной страстью, а скорее с ее рациональным выражением. К примеру, скряга может думать, что получает удовольствие от предусмотрительной заботы о своем семействе; садист может считать источником своего удовольствия чувство нравственного негодования. При более жестком типе подавления удовольствие вообще не осознается. Многие садисты склонны искренне отрицать, что вид униженных людей вызывает у них чувство удовольствия. Но анализ их сновидений и свободных ассоциаций разоблачает наличие у них неосознаваемых удовольствий.

Боль и несчастье также могут не осознаваться, а подавление может принимать те же формы, что и формы подавления удовольствия. Человек может чувствовать себя несчастным в силу того, что не достиг ожидаемого успеха, или из-за ухудшения состояния здоровья, или вообще из-за каких-нибудь внешних обстоятельств. Однако глубинной причиной его неудовлетворенности могут быть недостаток продуктивности, пустота жизни, неспособность любить или какой-нибудь иной внутренний порок, делающий его несчастным. Но он, так сказать, рационализирует свое несчастье, так что не чувствует связи его с его подлинной причиной. И опять-таки: более основательное подавление чувства несчастливости имеет место там, где оно вообще не осознается. Человек считает, что он вполне счастлив, хотя на самом деле он и неудовлетворен, и несчастен.

Концепция бессознательного переживания счастья или несчастья встречает серьезное возражение, которое состоит в том, что человек счастлив или несчастлив тогда, когда осознает себя таковым, и аналогично: человек не испытывает удовольствия или страдания, если он не знает этого. Этот аргумент имеет больше, чем просто теоретическое значение. Он чрезвычайно важен в социальном и этическом отношениях. Если рабы не осознают своей причиняющей страдания участи, то как может кто-то со стороны протестовать против рабства во имя счастья человечества? Если современный человек счастлив настолько, насколько выдает себя за такового, то не доказывает ли это, что мы построили лучший из возможных миров?



Разве иллюзия счастья недостаточна или, иначе, разве «иллюзия счастья» не является внутренне противоречивым понятием?

Эти возражения игнорируют тот факт, что счастье, как и несчастье, — гораздо больше, чем просто состояние сознания. Фактически счастье и несчастье являются выражением состояния целостного организма, полноты личности. Счастье связано с возрастанием жизнеспособности, глубиной чувств и мышления, а также с большей продуктивностью; несчастье же связано с недостаточным раскрытием этих способностей и недостаточной полнотой деятельности. И счастье и несчастье являются столь глубоким состоянием всей нашей личности, что часто чисто телесные проявления свидетельствуют об этом состоянии больше, чем осознаваемое нами ощущение их. Расстроенное лицо, выражение безразличия, апатии, утомленный вид или какие-нибудь физические недомогания — головная боль или даже более серьезные формы заболеваний — часто свидетельствуют о несчастье, равно как и наоборот — хорошее самочувствие может восприниматься как «симптом» счастья. Безусловно, тело гораздо труднее обмануть относительно нашего истинного состояния, чем сознание, так что не исключено, что найдется кто-нибудь, мечтающий, что когда-нибудь в будущем наличие и степень счастья и несчастья можно будет распознавать по анализу происходящих в теле химических процессов. Аналогично счастье и несчастье оказывают воздействие и на состояние наших умственной и эмоциональной сфер. Острота ума и интенсивность чувств зависят от этого. Несчастье ослабляет или даже парализует наши психические функции. Счастье же, напротив, способствует полноте их осуществления. Субъективное чувство счастья, если оно не элемент состояния личности, не более чем иллюзорная мысль о чувстве и не имеет ничего общего с подлинным счастьем.

Удовольствие или счастье, которые существуют только в голове человека, а не являются условием существования его как личности, я предлагаю называть псевдудовольствием или псевдосчастьем. К примеру, человек, совершивший путешествие, чувствует себя счастливым; но он может чувствовать себя счастливым в силу того, что заранее предвкушал удовольствие от путешествия; а на деле он может, сам того не осознавая, ощущать разочарование и неудовлетворенность.

Его сновидения могут открыть ему истину; а может быть, и просто он сам осознает позже, что счастье его не было настоящим. Там же, где ожидалась печаль и несчастье, там соответственно они и будут ощущаться, но фактически будут псевдостраданиями. Псевдоудовольствие и псевдострадание – обманные ощущения; на деле они суть мысли о предстоящих ощущениях, а не подлинные эмоциональные переживания.

### *В. Типы удовольствий*

Анализ качественных различий между разными типами удовольствий является, как уже отмечалось, ключом к пониманию проблемы связи удовольствия с этическими ценностями [116] .

Один из типов удовольствия, который, как думали Фрейд и другие, был сущностью любых удовольствий, заключался в чувстве, сопровождающем снятие болезненного напряжения. Многие потребности нашего тела: голод, жажда, сон, потребность в сексуальном удовлетворении и другие – коренятся в происходящих в организме химических процессах. Будучи объективными, эти потребности, вызывающие физиологическую необходимость их удовлетворения, субъективно воспринимаются как желания, и, если эти потребности остаются неудовлетворенными в течение длительного времени, организм начинает ощущать болезненное напряжение, дискомфорт. Если же это напряжение снимается, то облегчение ощущается как удовольствие или, как я предлагаю говорить, удовлетворение. Этот термин, происходящий от *satis-facere* = букв. сделать достаточным, думается, более подходит для описания этого типа удовольствия. Такова действительная природа всех физиологически обусловленных потребностей, что их удовлетворение прекращает напряжение, возникающее на основе физиологических изменений, происходящих в организме. Если мы, например, голодны и что-то съедаем, то наш организм – и мы – в какой-то момент насыщаются, так что съедаемое сверх этого причиняет новые болезненные ощущения. Удовлетворение, испытываемое при освобождении от болезненного напряжения, – наиболее простой, примитивный и психологически легкодостижимый тип удовольствия. Удовлетворение может быть и одним из наиболее интенсивно переживаемых удовольствий, в случае если потребность довольно долго не находила удовлетворения, в силу чего сама стала достаточно сильной, интенсивной. Значение этого типа удовольствия не может подвергаться сомнению; не подвергается сомнению и тот факт, что для отнюдь не малого числа людей этот тип удовольствия является, в сущности, единственным знакомым для них переживанием.

Другой тип удовольствия, также возникающий при освобождении от напряжения, отличается от описанного выше источником, которым является не физиологическое, а психическое напряжение. Человек

может думать, что его желание обусловлено физиологической потребностью тела, тогда как на самом деле оно обусловлено потребностью психического ряда. Он, например, может испытывать необычайно сильное чувство голода, связанное, однако, не с нормальной физиологической потребностью, а с психически обусловленной необходимостью успокоить волнение или выйти из депрессивного состояния (хотя последние могут сопровождаться ненормальными в этом случае физико-химическими процессами). Хорошо известно, что и потребность в выпивке часто коренится не в необходимости утоления жажды, а в снятии психического напряжения.

Сильное сексуальное желание также может быть обусловлено не собственно физиологической, а психологической потребностью. Последняя заключается в том, что человек, испытывающий необходимость доказать самому себе свою силу, показать другим свое превосходство или подчинить других через доминирование в сексуальной сфере, будет сексуально легковозбудимым и испытывающим болезненное напряжение, если его сексуальное желание не будет удовлетворяться. Он будет склонен думать, что его желания коренятся в физиологической потребности организма, тогда как на деле они обусловлены его психическим состоянием. Невротическая сонливость – еще один аналогичный пример, когда причиной ее служит не обычная усталость, а психические состояния взволнованности, страха или гнева.

Все эти желания аналогичны нормальным, физиологически обусловленным потребностям в той мере, в какой и те и другие вызваны определенным дефицитом. Только в одном случае этот дефицит связан с протекающими в организме нормальными химическими процессами, в другом – с дисфункцией психической сферы. В обоих случаях этот дефицит вызывает ощущение напряжения, освобождение от которого порождает чувство удовольствия. Все другие иррациональные желания, которые не являются формой выражения каких-то телесных потребностей, вроде страстного желания славы, господства или, наоборот, подчинения, враждебности или ревности, коренятся также в структуре характера человека, и почвой для их возникновения служат различные извращения и нездоровые изменения, наблюдающиеся у человека. Удовольствие, испытываемое при удовлетворении такого рода

желаний, также вызывается облегчением психического напряжения, как и в случае невротически обусловленного физиологического желания.

Хотя удовольствие, извлекаемое из удовлетворения действительной физиологической и иррациональной психической потребности, заключается в освобождении от напряжения, в качественном отношении оба типа удовольствия существенно различаются. Обусловленные физиологическими потребностями желания, такие, как голод, жажда и другие, удовлетворяются путем устранения, снятия физиологически обусловленного напряжения и вновь возникают, только когда вновь появляется физиологическая потребность; они по своей природе подчиняются определенному ритму. Напротив, иррациональные желания, так сказать, ненасытны. Так, желания, порожденные завистью, стремлением к обладанию, садистическими наклонностями, не исчезают с их удовлетворением, разве что на мгновение. Эти желания не могут быть «удовлетворены» в силу самой их природы. Они происходят из чувства постоянной внутренней неудовлетворенности. Недостаток или отсутствие продуктивности, а как следствие – бессилие и страх – вот корни этих страстей и безумных желаний. Даже если бы человек удовлетворил все свои желания, связанные со стремлением к власти и деструктивными импульсами, его страх и одиночество все равно остались бы, а следовательно, осталось бы и напряжение. Блаженство, которое рисует воображение, оборачивается настоящими муками; поскольку человек не освобождается от страха, то ему представляется, что каждое последующее удовлетворение утишит, наконец, его ненасытную потребность и восстановит столь желанное внутреннее равновесие. Но его ненасытная потребность как бездонная яма, так что мысль об удовлетворении – не более чем мираж. Поистине, не животная природа человека, а сознание с его способностью воображения ответственно за ненасытность этой потребности.

Итак, мы видели, что удовольствие, получаемое при удовлетворении физиологических потребностей и невротических побуждений, является результатом устранения болезненного напряжения. Но в то время как первые действительно удовлетворяются, будучи совершенно нормальными, и тем самым могут действительно выступать одним из условий ощущения счастья,

удовлетворение вторых способно лишь на время смягчить остроту потребности, указывая в действительности на функциональную патологию и невозможность достижения счастья. Я предлагаю назвать тип удовольствия, извлекаемого из удовлетворения иррациональных желаний, «иррациональным удовольствием» в противоположность «удовлетворению», относящемуся к нормальным физиологическим потребностям.

Для проблем этики различие между иррациональным удовольствием и счастьем гораздо более важно, чем различие между иррациональным удовольствием и удовлетворением. Мы поймем эти дистинкции лучше, если введем понятие психологической недостаточности и противоположное ему понятие психологической избыточности.

Неудовлетворенные физиологические потребности создают напряжение, устранение которого дает удовлетворение. То есть само отсутствие или недостаток образуют основу удовлетворения. В ином смысле, иррациональные желания также коренятся в наличии дефицита, то есть недостатка, а именно в неуверенности и страстном желании, вынуждающих человека ненавидеть, завидовать или заставлять другого подчиняться; удовольствие, извлекаемое из удовлетворения этих устремлений, коренится в существенном недостатке продуктивности. Тем самым и физиологические, и иррациональные психические потребности являются частью общей системы недостаточности.

Но по другую сторону сферы недостаточности лежит сфера избыточности. Избыток энергии – феномен, неотъемлемо присущий человеку. Даже у животных избыток энергии реализуется в игре [117] ; тем более избыточность характерна для человека, является сущностно человеческим феноменом. Это – сфера продуктивности, внутренней активности. Но эта сфера существует лишь там, где человеку не приходится работать ради хлеба насущного, на что он затрачивает большую часть своей энергии. Эволюция человечества характеризуется постоянным расширением этой сферы избыточности, того избытка энергии, благодаря которому человек достигал гораздо большего, чем просто необходимого жизнеобеспечения. Все, чего достиг человек, он достиг благодаря этой способности.

Различие между недостаточностью и избыточностью, а следовательно, и между удовлетворением и счастьем существует во всех сферах человеческой активности и деятельности, даже в сфере таких элементарных функций, как голод или секс. Удовлетворять физиологическую потребность в пище при сильном голоде приятно, так как это ослабляет напряжение. Качественно отличается от удовлетворения чувства голода удовольствие, получаемое от удовлетворения аппетита. Аппетит – это предвкушение наслаждения от вкуса пищи и, в отличие от чувства голода, не создает никакого напряжения. Вкус в этом смысле – продукт культурного развития и воспитания, наподобие музыкального и художественного вкуса, а потому может развиваться только в условиях избыточности – как в культурном, так и в психологическом ее понимании.

Голод – феномен недостаточности; удовлетворение его – это необходимость. Аппетит – феномен избыточности; его удовлетворение не необходимость, но выражение свободы и продуктивности. Сопровождающее его удовольствие можно назвать радостью» {44}.

В отношении секса может быть проведено аналогичное различие. Фрейдовская концепция сексуальности основана на идее побуждения, вызываемого физиологически обусловленным напряжением, которое, подобно голоду, снимается путем удовлетворения этой потребности. Но Фрейд игнорирует сексуальные желания, а также тип удовольствия, возникающий при удовлетворении аппетита, то есть то, что существует в сфере избыточности и представляет собой исключительно человеческий феномен. Сексуальный «голод» человек удовлетворяет за счет снятия напряжения, все равно – физиологически или психически, – что и доставляет ему соответствующее удовольствие» [118] . Но то сексуальное удовольствие, которое называется радостью, возможно лишь в условиях избыточности и свободы и является при этом выражением чувственной и эмоциональной продуктивности.

Многие думают, что радость и счастье идентичны счастью в любви. Более того, многие думают, что любовь вообще единственный источник счастья. Но и в любви, как и в любой другой сфере деятельности, следует различать продуктивную и непродуктивную форму. Непродуктивную, или иррациональную, любовь может выражать, как я показал выше, любой вид мазохистского или

садистского симбиоза, когда отношения строятся не на взаимном уважении и честности, а на зависимости одного от другого, в основе которой лежит их неспособность зависеть от самих себя. Такая любовь, как и иные иррациональные побуждения, основана на недостаточности, на недостатке продуктивности и внутренней уверенности в себе. Продуктивная любовь – форма интимной связи между двумя людьми, но одновременно такая форма, в которой сохраняется целостность личности каждого из них, такая любовь – это феномен избыточности, и способность к ней – свидетельство человеческой зрелости. Радость и счастье – спутники продуктивной любви.

Во всех сферах деятельности различие между недостаточностью и избыточностью определяет качество доставляемого этой деятельностью удовольствия. Каждый человек переживает удовлетворения, иррациональные удовольствия и радость. Относительный вес каждого из этих типов удовольствия, собственно говоря, и создает определенные различия между людьми. Удовлетворение и иррациональное удовольствие требуют не эмоционального усилия, а только способности создавать условия для снятия напряжения. Радость – это достижение, она предполагает внутреннее усилие, усилие продуктивной активности.

Счастье – не дар богов, а создается усилиями собственной внутренней продуктивности. Счастье и радость – это не удовлетворение потребности, проистекающей из физиологической или психологической недостаточности; они не освобождение от напряжения, а спутники всякой продуктивной деятельности: в сфере мышления, чувств или поступков. Радость и счастье не различные состояния; они отличаются только тем, что радость связана с переживанием единичного факта, а счастье, можно сказать, постоянное или нераздельное переживание радости. О «радостях» мы можем говорить во множественном числе, о «счастье» – только в единственном.

Счастье свидетельствует о том, что человек нашел ответ на проблему человеческого существования: он – в продуктивной реализации его возможностей, а тем самым одновременно – в единстве с миром, при сохранении, однако, целостности (и суверенности)



собственной личности. Продуктивно расходуя свою энергию, он увеличивает свои силы, он «горит, не сгорая».

Счастье – критерий высшей степени искусства жить, показатель высшей степени добродетели в том смысле, какой она имеет в гуманистической этике. Счастье часто понимают как логическую противоположность горя или страдания. Физические или душевные страдания – неизбежная часть «человеческого существования. Ни за что на свете не принимать горя близко к сердцу – такое состояние может быть достигнуто только ценой полной отрешенности от всего, а это исключает и возможность ощущения счастья. Таким образом, противоположностью счастья будут не горе и страдание, а депрессия, являющаяся следствием внутренней пустоты и непродуктивности.

Итак, мы рассмотрели типы удовольствия, имеющие отношение к теории этики: удовлетворение, иррациональное удовольствие, радость и счастье. Осталось познакомиться с двумя менее сложными типами удовольствий. Один тип тот, который сопровождает выполнение намеченной задачи. Я предлагаю называть его «вознаграждением». Достичь того, чего хотелось, – само по себе награда, хотя в этом случае вовсе не обязательно, чтобы деятельность была продуктивной; но, с другой стороны, это доказывает силу и способность человека успешно действовать во внешнем мире. Такого рода удовольствие не зависит сколько-нибудь жестко от какой-то специальной деятельности; человек может получить немало удовольствия, например, от хорошей игры в теннис или удачной сделки; главное – что задача, которую человек перед собой поставил, была достаточно сложной и была удовлетворительно решена.

Другой тип удовольствия связан не с применением усилия, а, наоборот, – с отдыхом; оно сопровождает не требующую усилий, но приятную активность. Значение биологической функции релаксации заключается в том, чтобы регулировать ритмичность работы организма, который не может постоянно находиться в состоянии активной, напряженной деятельности. Слово «удовольствие» без каких-либо дополнительных уточнений, думается, больше всего подходит для обозначения приятных ощущений, испытываемых человеком в результате релаксации.

Мы начали с обсуждения проблематичности гедонистической этики, в которой утверждается, что цель жизни есть удовольствие, в

силу чего оно само по себе благо. В результате нашего анализа различных типов удовольствия мы можем сформулировать этическое понимание удовольствия. Удовлетворение, являющееся освобождением от физиологически обусловленного напряжения, само по себе ни хорошо, ни плохо; с точки зрения этической оценки оно нейтрально, равно как и вознаграждение, и последний из обсуждавшихся нами типов удовольствия. Иррациональное удовольствие и счастье (радость) – это уже переживания, этически окрашенные. Иррациональное удовольствие – признак ненасытной потребности, неумения положительно решить проблему человеческой экзистенции. Счастье (радость), напротив, доказательство частичного или даже полного воплощения «искусства жить». Счастье – величайшее из достижений человека; это реализация им как целостной личностью продуктивного отношения и к самому себе, и к окружающему миру.

Гедонистически ориентированным мыслителям не удалось достаточно адекватно проанализировать природу удовольствия; складывается впечатление, что их усилия сводятся к следующему утверждению: то, что в жизни легче всего – иметь любое удовольствие, – и есть то, что наиболее ценно. Но ничто по-настоящему ценное не является легкодостижимым; тем самым их ошибка облегчила их оппонентам критику принципов свободы и счастья и позволила на этой основе утверждать, что именно отказ от удовольствия есть доказательство добродетели. Гуманистическая этика может постулировать счастье и радость в качестве главных добродетелей, но, выдвигая этот постулат, она ставит перед человеком не простейшую, а наиболее трудную задачу полного развития его продуктивности.

### *С. Проблема средств и целей*

Проблема удовольствия как цели, а не удовольствия как средства является чрезвычайно важной для современного общества, в котором цели часто забываются в результате одержимости поисками средств.

Проблема средств и целей очень четко была сформулирована Спенсером. Он предполагал, что удовольствие, связанное с целью, необходимо делает и средства достижения поставленной цели приятными. Он допускает, что при совершенном общественном устройстве любые совершаемые человеком действия «будут

правильными только тогда, когда они, помимо содействия достижению счастья в будущем, в общем и в частности, будут доставлять немедленное и непосредственное удовольствие, а страдания, не в отдаленном будущем, а ближайшие, всегда будут сопутствовать действиям неправильным» [119] .

На первый взгляд допущение Спенсера кажется правдоподобным. К примеру, если человек собирается приятно провести время в путешествии, то и приготовления к нему будут приятными. Но очевидно, что последнее не всегда верно. Так, если больной вынужден продолжать малоприятные процедуры, то благая цель – его здоровье – не означает, что сами процедуры ему приятны.

Также не доставляют удовольствия и страдания и боли во время родов. Чтобы привести дело к желаемой цели, мы часто совершаем много неприятных вещей и лишь потому вынуждены делать это, что наш разум подсказывает нам такой способ действий. В лучшем случае неприятности могут быть скрашены предвосхищением удовольствия от ожидаемого результата; предчувствие удовольствия в итоге может даже полностью перевесить дискомфорт, сопутствующий применяемым средствам.

Но проблема средств и целей на этом не кончается. Самый главный аспект этой проблемы мы сможем понять только тогда, когда познакомимся с ролью бессознательной мотивации.

Мы можем воспользоваться той иллюстрацией проблемы взаимоотношения средств и целей, которую предложил Спенсер. Он описывает бизнесмена, который испытывает удовольствие от того, что каждый раз, когда он подводит баланс своих расходов и доходов, результат оказывается точным до единого пенни. «Если вы спросите, – говорит Спенсер, – почему этот столь кропотливый процесс и столь далекий от собственно предпринимательской деятельности и еще более далекий от жизненных наслаждений приносит удовлетворение, то ответ будет заключаться в том, что ведение точного счета есть условие успешной предпринимательской деятельности и, таким образом, само по себе становится ближайшей целью – долгом, который должен быть выполнен, – чтобы, в свою очередь, мог быть выполнен долг получения прибыли, чтобы опять-таки, в свою очередь, мог быть выполнен долг обеспечения собственного существования, существования своей жены и детей» [120] . Согласно Спенсеру,

удовольствие, заключенное в средствах – в данном случае в ведении бухгалтерии, – вытекает из предвкушения удовольствия, связанного с конечной целью: или наслаждением жизнью, или выполнением «долга». Спенсер при этом упускает из виду две проблемы. Первая, более очевидная, состоит в том, что сознательные представления человека о своих целях могут отличаться от бессознательных представлений. К примеру, человек может думать, что его цель (или мотив) – наслаждение жизнью или выполнение долга перед семьей, тогда как действительной, хотя и неосознаваемой целью будет власть, приобретаемая с помощью денег, или удовольствие от самого процесса их накопления.

Вторая, и более важная, проблема связана с допущением, что удовольствие, связываемое с целью, непременно обуславливает удовольствие, связываемое со средствами. Разумеется, не исключено, что конечное удовольствие, скажем, пользование деньгами в будущем, способствует тому, что и средство для этой цели (бухгалтерский учет) тоже будет приносить удовольствие, как думает Спенсер, но удовольствие, испытываемое в процессе бухгалтерского учета, может иметь и другие источники, так что его предполагаемая связь с конечной целью может оказаться фикцией. Скажем, в подобном случае мог бы оказаться какой-нибудь одержимый делец, которому так нравится вести свои книги и который получает неопишное удовольствие, когда обнаруживает, что записи ведутся безукоризненно. Но если внимательнее приглядеться к нему и к смыслу испытываемого им удовольствия, то окажется, что это человек, полный тревог и сомнений, и что процесс бухгалтерского учета доставляет ему удовольствие потому только, что в нем он проявляет свою деловую «активность», но без необходимости принимать решения и ничем не рискуя. Если его бухгалтерские книги в порядке, он удовлетворен, поскольку точность его арифметики есть для него символический ответ на его сомнения о самом себе и собственной жизни. Бухгалтерия есть для него то же, что пасьянс для другого человека или пересчет окон в доме для третьего. Иными словами, средства становятся независимыми от целей; они узурпируют роль самих целей, а якобы существующая цель имеет место только в воображении.

Наиболее показательный пример – соотносительный с иллюстрацией, приведенной Спенсером, – касающийся средств,

доставляющих удовольствие независимо от целей, относится к смыслу понятия труда, как оно развивалось в течение столетий, следовавших за Реформацией, особенно под влиянием кальвинизма.

Обсуждаемая проблема касается одного из уязвимых мест современного общества. Одна из наиболее характерных психологических особенностей сегодняшней жизни состоит в том, что те действия, которые выступают в качестве средств для достижения каких-то целей, все более и более узурпируют положение цели, тогда как сами цели уходят все глубже в тень и утрачивают реальность. Люди работают ради денег, чтобы на эти деньги наслаждаться жизнью. Работа – средство, а наслаждение – цель. Но что происходит на самом деле? Люди работают, чтобы заработать много денег; потом они используют эти деньги, чтобы иметь еще больше денег, а первоначальная цель – наслаждение жизнью – теряется из виду. Люди испытывают нехватку времени, они спешат и придумывают изобретения, позволяющие экономить время. Но, сэкономив время, они вновь начинают спешить, чтобы опять его сэкономить, до тех пор, пока в этой гонке они не истощатся настолько, что уже не смогут воспользоваться сэкономленным временем. Мы запутываемся в сетях средств и теряем из виду цели. К примеру, мы имеем радио, которое могло бы принести в каждый дом лучшие произведения литературы и музыки. А вместо этого мы по большей части слышим либо рекламу, либо какую-нибудь газетную жвачку, оскорбляющую разум и чувства. Мы владеем самыми прекрасными и удивительными средствами и инструментами, какие когда-либо были, но мы на этом не останавливаемся и спрашиваем: а зачем они нам? [121]

С другой стороны, чрезмерное выпячивание целей также ведет к нарушению различным образом гармоничного равновесия между целями и средствами; один такой способ – излишняя концентрация на цели и недостаточное обдумывание средств. Такое искажение приводит к тому, что цели становятся абстрактными, нереальными и в конечном счете превращаются в несбыточную мечту. Подобную опасность видел и подробно рассматривал Дьюи. Обособление целей, их отрыв от средств может иметь обратный эффект: пока цель поддерживается идеологически, она служит просто ширмой для отвлечения внимания от тех действий, которые якобы должны служить в качестве средств достижения этой цели. Лозунг, оправдывающий эту

подмену, звучит так: «Цель оправдывает средства». Приверженцы этого принципа не способны понять, что использование деструктивных средств приводит к трансформации и самой цели, даже если она и поддерживается идеологически.

Спенсеровская концепция социальной функции удовольствия имеет важное социологическое значение для проблемы средств и целей. В соответствии с выдвинутым им положением, согласно которому биологическая функция переживания удовольствия заключается в том, что те действия, которые предпринимаются на благо человека, доставляют удовольствие и потому привлекательны для человека, он сформулировал следующее утверждение: «Формирование человеческой природы в соответствии с требованиями социума должно в конце концов сделать все необходимые в связи с этим действия удовлетворительными, то есть доставляющими удовольствие, приятными, тогда как все действия, противоречащие этим требованиям, не будут соответствовать и обладать этим качеством» [122]. Далее он говорит: «Предположим, это согласуется с проблемой сохранения, поддержания жизни, тогда следует признать, что нет таких действий, которые не становились бы источником удовольствия, и, если продолжить, в конце концов любое движение или действие, соответствующее требованиям социальной жизни, будет сопровождаться удовольствием» [123].

Спенсер затрагивает здесь один из наиболее значимых механизмов общества: любое общество стремится сформировать структуру характера своих членов таким образом, чтобы заставить их желать то, что они должны делать, чтобы осуществлять свои социальные функции. Однако он не сумел понять, что в обществе, наносящем ущерб действительным интересам его членов, действия, ущемляющие человека, но полезные с точки зрения функционирования общества как целого, также могут стать источником удовлетворения. Даже рабы научились довольствоваться своей судьбой, а угнетатели находить радость в жестокости. Сила социальных связей и, следовательно, существование любого общества покоится на том факте, что почти не существует таких действий, которые не доставляли бы наслаждения, удовольствия, – отсюда следует, что описанный Спенсером феномен может служить источником как задержки в развитии общества, так и, напротив, его прогресса. Главное – понять смысл и функцию любой

деятельности, а также смысл и функцию доставляемого ею удовлетворения в терминах природы человека и соответствующих условий его жизни. Как было показано выше, удовлетворение, извлекаемое из иррациональных стремлений, отличается от удовольствия, получаемого от деятельности, служащей благу человека, так что подобного рода удовлетворение не может служить критерием ценности. Спенсер прав, говоря, что любая общественно полезная деятельность может стать источником удовольствия, но ошибается, думая, что в силу этого удовольствие имеет моральную ценность. Лишь проанализировав природу человека, раскрыв суть противоречий между его реальными интересами и интересами, навязанными ему обществом, в котором он живет, можно подойти к пониманию объективных ценностных норм, которые Спенсер пытался обнаружить. Его оптимизм по отношению к его собственному обществу и его будущему, а также изъян в его психологической теории, связанный с недооценкой роли иррациональных побуждений и соответствующего им типа удовлетворения, послужили тому, что он, сам того не желая, подготовил почву для этического релятивизма, который в наши дни стал таким популярным.

## 4. Вера как черта характера

*Вера заключается в признании утверждений души; отсутствие веры – в их отрицании.*

*Эмерсон{45}*

Вера вовсе не является понятием, соответствующим интеллектуальному климату современности. Обычно это понятие ассоциируется с верой в Бога и с религиозными доктринами, в противоположность рациональному и научному мышлению. Последнее, как считают, относится к области фактов, в отличие от области трансцендентного, в которой научному мышлению нет места и которая есть лишь область действия веры. Для многих такое противопоставление представляется несостоятельным. Если веру нельзя согласовать с рациональным мышлением, она должна быть элиминирована как анахронизм, пережиток более ранних стадий культурного развития человечества и замещена наукой, оперирующей фактами и теориями.

Современное отношение к вере утверждалось после долгой борьбы против авторитета Церкви и ее притязаний осуществлять контроль за всеми формами мышления. Вера и разум взаимосвязаны так, что с каждым шагом вперед, совершаемым разумом, все более увеличивается доля скептицизма по отношению к вере. Но конструктивная сторона скептицизма имеет и обратную сторону, на которую, однако, не обращали внимания.

И структура характера современного человека, и различные проявления социальной жизни ведут к пониманию того факта, что широко распространенное сегодня отсутствие веры уже не является столь прогрессивным явлением, каким оно было еще несколько поколений назад. Тогда борьба против веры была борьбой за освобождение от оков религии, церкви; это была борьба против иррациональных верований, и это было выражением веры в мощь человеческого разума и в его способность установить социальный



порядок на основе принципов свободы, равенства и братства. Сегодня отсутствие веры свидетельствует о глубокой растерянности и отчаянии. Когда-то скептицизм и рационализм были прогрессивной силой в деле развития мышления; теперь они стали рационализацией релятивизма и неуверенности. Прежняя уверенность в том, что накопление все большего и большего количества фактов неизбежно приведет к знанию истины, стала предрассудком. Саму истину рассматривают как метафизическое понятие, а науку ограничивают задачей накопления информации. За фасадом голословной рациональной самоуверенности скрывается глубочайшая неуверенность, которая делает людей готовыми принять любую навязываемую им философию или вступить на путь компромисса.

Может ли человек жить без веры? Не передается ли вера «с молоком матери»? Разве мы не должны верить нашим друзьям, тем, кого мы любим, и разве не должны верить в самих себя? Можем ли мы жить без веры в действенность норм нашей жизни? Действительно, без веры человек становится пустым, теряет надежду и боится самого своего существования.

Значит ли это, что борьба против веры была напрасной и достижения разума бесплодными? Значит ли это, что мы вновь должны вернуться к религии или продолжать и дальше жить без веры? Чем на самом деле является вера – необходимо ли она есть вера в Бога или в религиозные догматы? Так ли тесно она связана с религией, чтобы делить с ней ее судьбу? Действительно ли вера с необходимостью противоречит рациональному мышлению, оторвана от него? Я попытаюсь показать, что ответить на эти вопросы можно, лишь рассматривая веру как базисную установку человека, как его характерную черту, пронизывающую собой и определяющую весь его опыт, позволяющую ему относиться к реальности без иллюзий и при этом жить по вере. Трудно представить себе веру не как веру во что-то, но веру как внутреннее состояние, объект которой имеет второстепенное значение. В связи с этим уместно будет вспомнить, что сам термин «вера», как он употреблялся в Ветхом Завете – «Emunah», означает «стойкость» и тем самым означает скорее определенное качество человека, его характерную черту, а не содержание веры во что-либо.

Для более ясного понимания настоящей проблемы, может быть, лучше начать с обсуждения проблемы сомнения. Сомнение тоже обычно понимается как сомнение в чем-то – будь то какое-либо предположение, та или иная идея или какой-нибудь человек; но оно также может рассматриваться и как установка, пропитывающая насквозь человеческую личность, так что собственно объект сомнения имеет лишь второстепенное значение. Чтобы понять этот феномен, следует провести различие между рациональным и иррациональным сомнением. А потом я попробую таким же образом разобраться и с верой.

Иррациональное сомнение – это не реакция сознания на какое-либо ложное или откровенно ошибочное предположение, а скорее такое сомнение, которым, эмоционально и интеллектуально, окрашена вся жизнь человека. Для него ни в одной области деятельности не существует ничего, обладающего свойством достоверности; все подвергается сомнению, ни в чем нет уверенности.

Наиболее крайней формой иррационального сомнения является невротически обусловленное сомнение. Человек, обуреваемый им, принужден сомневаться во всем, что бы он ни думал или ни делал. Сомнению часто подвергаются наиболее важные жизненные вопросы. Но часто сомнения мучают и по пустякам: какое, например, платье надеть, пойти или нет в гости и т. п. Однако в любом случае, безотносительно к объекту сомнения – важный он или пустячный, – сомнение мучительно для человека, изнуряет его.

Психоаналитическое изучение механизма невротического сомнения показывает, что оно рационализирует бессознательный эмоциональный конфликт, основой которого являются недостаточная интегрированность личности, а также чрезмерное чувство бессилия и беспомощности. Только осознав источник сомнения, может человек справиться с парализацией воли, которая как раз и проистекает из переживания внутреннего бессилия. Если настоящая причина не осознается, человек находит какое-то иное решение, которое, хотя и неудовлетворительно, все-таки позволяет снять состояние мучительного сомнения. Одним из таких псевдорешений может быть, например, вынужденная деятельность, в которой человек находит облегчение хотя бы на время. Другим может стать принятие той или иной «веры», в которой человек, так сказать, топит свои сомнения.

В наше время типичной формой сомнения является, однако, не активная, описанная мною выше, а скорее установка индифферентности: все возможно, нет ничего определенного. Растет число людей, которые сомневаются во всем – в работе, в политике, в морали, но, что хуже всего, эти люди думают, будто такое состояние является нормальным состоянием ума. Они чувствуют себя одинокими, сбитыми с толку, бессильными изменить что-либо; в жизни они полагаются не на собственные мысли, эмоции, ощущения, а следуют официально принятым стандартам, что от них и ожидается. Хотя активное сомнение этим людям-автоматам не присуще, его место занимают индифферентность и релятивизм.

В противоположность иррациональному сомнению рациональное сомнение относится к тем требованиям, положениям и нормам, признание которых зависит от веры в авторитет, а не вытекает из собственного опыта. Этот тип сомнения играет важную роль в становлении личности. Ведь ребенок сначала усваивает какие-то идеи и требования, полагаясь на непререкаемый авторитет родителей. Затем, постепенно обретая самостоятельность, независимость от их авторитета, он начинает проявлять ко всему критическое отношение. Процесс взросления ребенка начинается с того, что он высказывает сомнение относительно того, что раньше принимал на веру; и чем взрослее становится ребенок, чем большую независимость от своих родителей он проявляет, тем больше развивается в нем критическая способность.

Рациональное сомнение в исторической ретроспективе стало одной из главных движущих сил современного стиля мышления и наиболее плодотворным импульсом для развития современной философии и науки. Здесь тоже, как и в случае индивидуального развития, рациональное сомнение было связано с освобождением от авторитета церкви и государства.

Что касается веры, то я хотел бы и здесь провести различие, которое было сделано в отношении сомнения: между иррациональной и рациональной верой. Под иррациональной верой я понимаю веру в личность, идею или символ, основанную не на собственном интеллектуальном или чувственном опыте, а на эмоциональном подчинении некоему иррациональному авторитету.

Прежде чем продолжить, остановимся подробнее на связи между подчинением и интеллектуальными и эмоциональными процессами. Многочисленные данные свидетельствуют, что человек, отказавшийся от своей внутренней независимости и подчинившийся какому-либо авторитету, стремится подменить собственный жизненный опыт требованиями авторитета. Наиболее выразительным примером может быть ситуация гипноза, в которой человек подчиняется воле другого лица и, находясь в состоянии гипнотического сна, готов думать так и чувствовать то, как и что внушает ему гипнотизер. Даже после выхода из состояния гипнотического сна он продолжает следовать указаниям, внушенным ему гипнотизером, хотя думает при этом, что действует исключительно по собственному разумению и инициативе. Если, например, гипнотизер внушит ему, что в определенный час ему станет холодно и ему придется надеть пальто, то и в постгипнотическом состоянии он ощутит внушенное ему перед тем состояние и выполнит соответствующие действия, будучи при этом убежденным, что и испытываемое им ощущение, и действия обусловлены реальной действительностью и его собственным волеизъявлением.

Хотя ситуация гипноза представляет собой наиболее яркий пример, демонстрирующий взаимосвязь между подчинением авторитету и мыслительными процессами, тем не менее и в большинстве относительно простых ситуаций обнаруживается тот же механизм. Реакция людей на вождя, обладающего большой силой внушения, – пример такой полугипнотической ситуации. В этом случае то же безоговорочное принятие его идей происходит не на основе убежденности слушателей, предполагающей их собственные размышления или критическую оценку идей, а на их эмоциональном подчинении оратору. В такой ситуации у людей возникает иллюзия согласия с высказанными идеями, иллюзия их рационального одобрения. В действительности же ситуация прямо обратная: люди принимают его идеи потому, что уже подчинились его авторитету в полугипнотическом состоянии. Гитлер дал неплохое описание этого процесса в своих комментариях к рекомендациям по проведению пропагандистских митингов преимущественно в вечерние часы. Он говорил, что «высший ораторский талант властной апостольской натуры заключается в том, что именно в это время [вечером] ему удастся легче всего и наиболее естественным образом покорить новой

воле людей, которые ощущают в себе слабую силу сопротивления, чем покорять людей, которые еще в полной мере обладают сильной волей и в ком в полную меру звучит собственный голос» [124] .

Для иррациональной веры высказывание «Credo quia absurdum»{46} – «Верю, потому что нелепо» – имеет полную психологическую обоснованность. Если кто-либо делает заявление, звучащее вполне разумно, он вполне ординарен, ничем не отличается от других людей. Если же, однако, он осмелится высказать нечто с точки зрения разума абсурдное, то самым уже этим фактом он показывает, что выходит за пределы обыденного здравого смысла и обладает некой магической силой, властью, возвышающей его над обычным человеком.

Среди множества исторических примеров иррациональной веры библейский рассказ об освобождении евреев из египетского рабства, по-видимому, одна из наиболее замечательных иллюстраций к проблеме такой веры. В этой притче евреи описываются как люди, которые хотя и страдают от рабства, тем не менее боятся восстать, не желая потерять безопасность, которую дает им их положение рабов. Они понимают только язык силы, которую боятся, но которой подчиняются. Моисей, посланный к ним Богом как Его избранник, говорит, что евреи не поверят в Бога, имени которого они не знают. Тогда Бог, не желая принимать имя, все-таки называет его, чтобы удовлетворить требование евреев. Но Моисей противится, утверждая, что даже имя недостаточная порука для евреев, чтобы им поверить в Бога. Тогда Бог учит Моисея творить чудеса, «чтобы поверили, что явился тебе Господь, Бог отцов их, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх., 4, 5). Глубокая ирония сей притчи несомненна. Если бы у евреев было бы хоть чуточку той веры, как того хотел Бог, то она определяла бы их жизнь, историю их народа; но они стали рабами, их вера была верой рабов, основывающейся на подчинении силе, которая действовала на них магически; так что только другая, еще более магическая сила могла бы возыметь на них действие.

Самый яркий пример современной иррациональной веры – вера в лидера диктаторского режима. Ее защитники пытаются доказывать подлинность этой веры апелляцией к факту, что миллионы готовы отдать за нее свою жизнь. Если веру определять в терминах слепой преданности человеку или делу, измеряемой готовностью отдать за

них свою жизнь, то поистине вера пророков в справедливость и любовь и вера других во власть силы была бы в основе своей одной и той же, различаясь лишь по объекту. Тогда вера борцов за свободу и вера их угнетателей разнилась бы лишь постольку, поскольку была бы верой в разные идеи.

Иррациональная вера – это фанатическая убежденность в чем-то или в ком-то, суть которой в подчиненности личному или внеличностному иррациональному авторитету. Рациональная вера, напротив, есть твердое убеждение, основанное на продуктивной интеллектуальной и эмоциональной активности. В структуре рационального мышления, в которой, как предполагается, нет места вере, рациональная вера является как раз важной составляющей. Как, например, ученый приходит к новому открытию? Неужели он проводит эксперимент за экспериментом, собирает факт за фактом, не полагая мысленно того, что стремится найти? Важные открытия подобным образом совершались крайне редко. Да и вряд ли вообще возможно прийти к каким-то важным выводам, решениям, если просто гоняться за пустыми фантазиями. Процесс творческого мышления в любой области человеческих стремлений часто начинается с того, что можно было бы назвать «рациональным предвидением», которое является результатом определенной предшествующей стадии изучения, рефлексивного мышления и наблюдения. Когда ученый успешно собирает эмпирические данные, или выводит математическую формулу, или и то и другое, то, чтобы сделать свое первоначальное предвидение более правдоподобным, он, как говорят в таких случаях, высказывает рабочую гипотезу. Тщательный анализ этой гипотезы с целью проверки ее применений и многочисленных данных, подтверждающих ее, приводит к созданию более адекватной гипотезы, а в конечном итоге, возможно, и к ее включению в более широкую теорию.

История науки полна примерами веры в разум и предсказание истины. Коперник, Кеплер, Галилей, Ньютон – каждого из них вдохновляла непоколебимая вера в разум. За нее Бруно был сожжен на костре, а Спиноза изгнан из общины. На каждом этапе, с выдвижения гипотезы до момента формулирования теории, необходима вера: вера в предвидение как рационально обоснованную цель, вера в гипотезу как в вероятный и правдоподобный проект и вера в созданную теорию, по

крайней мере до того момента, пока не будет достигнут консенсус относительно ее обоснованности и доказательной силы. Такая вера базируется на собственном опыте, уверенности в силе разума, наблюдении и рассуждении. Если иррациональная вера принимает нечто за истину только потому, что либо большинство, либо некий авторитет считают это истиной, то рациональная вера предполагает независимость убеждений, основанных на собственном продуктивном наблюдении и размышлении.

Рассудок и разум – не единственные сферы опыта, где проявляется рациональная вера. В сфере человеческих отношений вера – необходимая предпосылка и искренней дружбы, и любви. «Верить» в другого человека – значит быть уверенным в надежности и неизменности его основополагающей установки, в надежности и неизменности его личности. Этим я не хочу сказать, что человек не может менять свои мнения, но что его основополагающие, глубинные мотивации не подвержены изменениям; например, что его способность уважать человеческое достоинство является неизменной частью его личности.

В этом же смысле мы верим и в самих себя. Мы осознаем собственное существование и сущность своей личности как неизменные на протяжении всей нашей жизни, несмотря на различные обстоятельства и несмотря на изменчивость мнений и чувств. Это та самая реальность, которая стоит за словом «я» и на которой основана наша уверенность в собственной идентификации. Если бы мы не верили в постоянство нашей личности, наше чувство идентификации оказалось бы под угрозой, так что мы рисковали бы впасть в зависимость от других людей, чье одобрение стало бы основой нашей самоидентификации. Только человек, имеющий веру в самого себя, способен верить в других людей, потому что только такой человек может быть уверен, что и в будущем он будет таким же, как теперь, а значит, будет чувствовать и действовать так, как предполагает теперь. Вера в себя есть условие нашей способности давать обещания, и, поскольку, как заметил Ницше, человека можно определить по его способности давать обещания, она и является одним из условий человеческого существования.

Еще одно значение понятия веры в человека заключается в той вере, которую мы проявляем в отношении возможностей других

людей, своих собственных и даже всего человечества. Наиболее рудиментарной формой существования этого типа веры является вера матери в своего новорожденного, а именно что он будет жить, расти, ходить и говорить. Но развитие ребенка в этом отношении совершается со столь неуклонной регулярностью, что, по-видимому, не требует никакой веры. Эти возможности развития отличаются от тех, которые могут не получить развития: к таковым относятся возможности ребенка любить, быть счастливым, мыслить самостоятельно, а также его отличительные способности, например, артистические данные. Они – как семена, которые прорастают и становятся растением, если существуют подходящие условия для их развития, если же таковых условий не будет, возможность их развития будет задушена в самом зародыше. Одним из важнейших условий является вера взрослых в реализацию и развитие способностей ребенка. Наличие этой веры отличает процесс образования ребенка от процесса манипулирования им. Образование – это оказание помощи ребенку в процессе реализации его возможностей [125] . Противоположностью образования является манипулирование, которое основано на отсутствии веры в развитие возможностей ребенка и на убеждении, что с ним все будет в порядке, если взрослые втолкуют ему то, что представляется им желательным, и отсекут все, что кажется им нежелательным. Здесь нет самой потребности в вере, как нет нужды верить в робота, поскольку в обоих одинаково нет жизни.

Вера в человечество – это кульминация веры в других. В религиозных терминах эта вера выражается на Западе в форме иудео-христианской религии, в терминах же мирского языка она нашла свое наиболее сильное выражение в прогрессивных политических и социальных идеях последних 150 лет. Как и вера в ребенка, эта вера опирается на идею, что возможности человека таковы, что при соответствующих условиях люди будут способны создать социальный порядок на принципах равенства, справедливости и любви. Но человек еще не построил такое общество, а потому его убежденность в том, что он может его построить, требует от него веры. Но, как и всякая рациональная вера, эта вера тоже не принимает желаемое за действительное, а опирается на прошлые достижения человечества, на



личный жизненный опыт каждого человека – на его опыт мышления и любви.

Если иррациональная вера основана на подчинении силе, которая воспринимается как совершенно непреодолимая, всеведущая и всемогущая, то рациональная вера опирается на прямо противоположный опыт. Мы имеем эту веру в силу разума потому, что она является результатом нашего собственного наблюдения и размышления. Мы верим в возможности других, в свои собственные, возможности всего человечества, потому и только в той мере, в какой мы познали наши собственные возможности, реальное развитие нашей личности, силу нашего разума и любви. Основанием рациональной веры является продуктивность; жить по вере означает жить продуктивно и быть уверенным в одном – в том, что рост и развитие возможны только на основе продуктивной активности, а также того, что каждый из нас, как известно из опыта, является активным субъектом, предикатами которого являются различные виды деятельности. Отсюда следует, что вера в силу (в смысле господства) и использование этой силы противоположна рациональной вере. Упование на наличную силу тождественно неверию в осуществление возможностей, которые еще не реализованы. Прогнозирование будущего, основывающееся исключительно на проявлениях настоящего, оказывается глубоко ошибочным и абсолютно иррациональным, поскольку недооценивает развития возможностей человека. Не существует рациональной веры в силу, власть. Есть только подчинение ей или, со стороны тех, кто ею обладает, желание удержать ее. Хотя многим власть кажется самой реальной из всех вещей, история человечества доказала, что она – и самое неустойчивое из всех достижений человечества. Именно потому, что вера и власть взаимоисключают друг друга, все религии и политические системы, которые изначально строились на рациональной вере, становятся коррумпированными и в конечном счете утрачивают свое влияние, если опираются на силу или даже просто вступают с ней в союз.

Здесь стоит кратко сказать еще об одном неверном понимании веры. Часто думают, что вера – это состояние, в котором пребывает человек, пассивно ожидая осуществления своих надежд и упований. Поскольку этим характеризуется иррациональная вера, постольку, как следует из нашего анализа, это совершенно неверно в отношении

рациональной веры. Так как рациональная вера опирается на наш собственный опыт продуктивности, она уже в силу этого не может быть пассивной, но должна быть выражением подлинной внутренней активности. Эта мысль ясно выражена в древнееврейской легенде. Когда Моисей опустил жезл в Красное море, море вопреки ожидаемому чуду не расступилось, чтобы открыть сушу для перехода евреев; и только когда первый человек прыгнул в море, тогда свершилось чудо и волны отступили.

В начале нашего обсуждения я показал различие между верой как установкой, как чертой характера и верой как верованием в какие-то конкретные идеи или упованием на каких-то конкретных людей. До сих пор мы рассматривали веру только в первом смысле, теперь же встает вопрос, существует ли какая-нибудь связь между верой как чертой характера и объектом, в который человек верит. Из нашего анализа рациональной и иррациональной веры следует, что в первой, в отличие от второй, такая связь существует. Поскольку рациональная вера опирается на наш собственный опыт продуктивности, постольку ее объектом не может быть нечто трансцендентное человеческому опыту. Далее, отсюда следует, что мы не можем говорить о рациональной вере, когда человек верит в идеи любви, разума и справедливости не на основе собственного опыта, но лишь потому, что его научили верить в это. Религиозная вера может быть разной. Не разделяют веры в силу церкви главным образом различные секты, а также некоторые мистические религиозные течения, утверждающие собственные силы человека в любви, его подобие в этом отношении Богу, сохранившие и культивировавшие установку на рациональную веру в терминах религиозного символизма. Что верно для религиозных форм веры, верно и для веры, выраженной в светских формах, — особенно в политических и социальных идеях. Идеи свободы и демократии вырождаются в иррациональную веру, если они не подтверждаются опытом собственной продуктивности каждого человека, а внушаются ему различными партиями или государством, которые силой принуждают его верить в эти идеи. Между верой в Бога какого-нибудь мистика и рациональной верой в человечество атеиста гораздо меньше различий, чем между верой первого и верой в Бога кальвиниста, убежденного в собственном бессилии и в божественном всемогуществе.

Человек не может жить без веры. Решающий вопрос для нашего поколения, а также для будущих поколений заключается в том, будет ли наша и их вера иррациональной верой в вождей, технику, успех или рациональной верой в человека, опирающейся на наш собственный опыт продуктивной деятельности.

## 5. Нравственные силы человека

*Много в природе дивных сил,  
Но сильнее человека – нет.*

*Софокл. Антигона{47}*

*А. Человек – добро или зло?*

Положение гуманистической этики, что человек способен познать добро и действовать согласно природе и силе своих возможностей, опираясь при этом на разум, было бы пустым звуком, если бы была верной догма о врожденном от природы зле человека. Противники гуманистической этики утверждают, что человек по природе склонен к враждебности к себе подобным, завистливости, ревности и лени, сдерживаемым только страхом. В ответ на это многие представители гуманистической этики настаивают, что человек от природы добр и что стремление к разрушениям не является неотъемлемой частью его натуры.

Поистине, полемика между этими конфликтующими взглядами стала одной из основных тем в развитии западноевропейской мысли. Согласно Сократу, не предрасположенность человека, а его неведение явилось причиной зла; зло, по его мысли, было ошибкой. Ветхий Завет, напротив, рассказывает, что история человечества началась с акта грехопадения и что «все его стремления злы от детства его». В период раннего средневековья спор сконцентрировался вокруг вопроса, связанного со способом интерпретации библейского мифа о падении Адама. Августин полагал, что с момента грехопадения природа человека стала развращенной, что каждое поколение рождалось проклятым из-за первоначального неповиновения человека и что лишь божья милость, ниспосылаемая на него через церковь и ее таинства, может спасти человечество. Пелагий{48}, главный противник Августина, утверждал, что грех, совершенный Адамом, был исключительно его личным грехом и, кроме как для него самого, не

имел для других никаких последствий; что каждый человек, следовательно, рождается столь же чистым, неиспорченным, как и Адам до своего грехопадения, и что грех есть результат дурного примера и неумения противостоять соблазну. Победу в споре одержал Августин, эта победа определила, а также на многие века помрачила разум человека.

Позднее средневековье уже свидетельствует о возрастании веры в человеческое достоинство, силу и природную добродетель. Мыслители Ренессанса, так же как и теологи, например, Фома Аквинский, в XIII веке выражали ту же веру, несмотря на то что их взгляды на человека во многом расходились и что Аквинат никогда не доходил до радикализма, какой содержался в «ереси» Пелагия. Противоположная идея – идея о врожденном зле, выраженная в учениях Лютера и Кальвина, оживила позицию Августина. Настаивая на духовной свободе человека, а также на его праве – и обязанности – обращаться к Богу непосредственно, без посредничества священника, они одновременно осуждали его за его бессилие и врожденное зло. Согласно их взглядам, величайшее препятствие на пути спасения человека – это его гордыня; он может преодолеть ее только сознанием вины, раскаянием, безоговорочным подчинением Богу и верой в Его милосердие.

Обе эти линии оказались вплетенными в структуру современной мысли. Идея человеческого достоинства и силы была провозглашена философией Просвещения, прогрессивной, либеральной мыслью XIX столетия, но наиболее радикально была высказана Ницше. Идея же человеческой никчемности и ничтожности нашла новое и к этому времени полностью секуляризованное выражение в авторитарных системах, в которых государство или «общество» стало верховным управителем, тогда как в отношении отдельного человека, осознавшего свою собственную незначительность, предполагалось, что он должен обрести себя в системе подчинения и повиновения. В наиболее четком своем виде эти две идеи нашли отражение в философии демократии и философии авторитаризма, но в менее четких формах сосуществуют, переплетаясь, в сфере обыденного мышления и особенно в эмоционально-чувствительной сфере. Сегодня мы парадоксальным образом оказываемся приверженцами одновременно и Августина и Пелагия, и Лютера и Пико делла Мирандолы{49}, и Гоббса и

Джефферсона. Мы сознательно верим в силу и достоинство человека, а также – часто бессознательно – убеждены в человеческой, и особенно своей собственной, слабости, бессилии, негодности и объясняем это ссылкой на «человеческую природу»{50}.

У Фрейда эти две противоположные идеи нашли свое выражение в терминах его психологической теории. Фрейд был во многих отношениях типичным представителем просветительского духа, верящего в разум и право человека защищать свои естественные права от культурных условностей и социального давления. В то же время, однако, он защищал взгляд, согласно которому человек ленив по своей природе, склонен потворствовать себе и его необходимо силой наставлять на путь социально полезной деятельности [126]. Наиболее радикальное выражение это понимание врожденного стремления к разрушению можно найти во фрейдовской теории «инстинкта смерти». После Первой мировой войны он находился под столь сильным впечатлением от мощи разрушительных страстей, что пересмотрел свою прежнюю теорию, согласно которой существуют два вида инстинктов – сексуальный и инстинкт самосохранения, – отведя в своей новой теории главное место иррациональному разрушительному импульсу. Он предположил, что человек – это поле сражения двух равных сил: стремления к жизни и стремления к смерти. Он считал, что эти биологические силы существуют во всех живых организмах, включая человека. Если стремление к смерти направлено на внешние объекты, оно проявляется как желание разрушать; если же оно остается в пределах организма, тогда оно нацелено на саморазрушение.

Теория Фрейда дуалистична. Он не рассматривает человека ни как по существу доброго, ни как по существу злого, но как ведомого двумя равными и противоположно направленными силами. Такой же дуалистический взгляд на природу человека характерен для многих религиозных и философских систем. Жизнь и смерть, любовь и борьба, день и ночь, белое и черное, Ормузд и Ариман [127] – лишь некоторые из множества символических выражений этой полярности. Такая дуалистическая теория поистине весьма привлекательна для изучающего человеческую природу. Она оставляет место для идеи о добродетельности человека, но одновременно объясняет дремлющую в человеке невероятную разрушительную силу, которую только

поверхностно мыслящий человек, склонный принимать желаемое за действительное, может игнорировать. Однако такая дуалистическая позиция только начальный момент исследования, но не дает ответа на наши психологические и этические проблемы. Следует ли понимать этот дуализм в том смысле, что и стремление к жизни, и стремление к разрушению являются врожденными и равными по силе способностями человека? Если это так, то в этом случае гуманистическая этика неизбежно столкнется с проблемой обуздания этой разрушительной силы без помощи авторитарных санкций и команд.

Или ответ на этот вопрос может быть более близким по духу к принципам гуманистической этики и, соответственно, противоположность указанных стремлений следует понимать как-то иначе? Возможность ответа на эти вопросы зависит от нашего проникновения в природу враждебности и разрушительных импульсов. Но прежде чем входить в обсуждение этой проблемы, было бы неплохо понять, что решение этических проблем немало зависит от ответа на этот вопрос.

Выбор между жизнью и смертью поистине есть фундаментальная этическая альтернатива. В сущности, это альтернатива между продуктивностью и деструктивностью, способностью и неспособностью, добродетелью и пороком. С точки зрения гуманистической этики зло – все, что направлено против жизни, все же доброе служит сохранению и развитию жизни.

Первым шагом в подходе к решению проблемы сущности разрушительной тенденции будет попытка провести различие между двумя видами ненависти: рациональной, «реактивной», и иррациональной, «обусловленной характером». Реактивная, рациональная ненависть представляет собой реакцию личности на угрозу ее собственной свободе или свободе другого человека, угрозу жизни или идеям. Ее предпосылка – уважение к жизни. Рациональная ненависть имеет одну важную биологическую функцию: она является аффективным эквивалентом действий, служащих сохранению жизни, ее защите; она возникает как реакция на грозящие гибелью факторы и исчезает с исчезновением угрозы; эта разновидность ненависти не противоположна, а сопутствует стремлению к жизни.

Качественно отличается от предыдущей разновидности ненависть, обусловленная характером. Она является чертой характера, постоянной готовностью ненавидеть, до поры до времени сдерживаемой человеком, который всегда враждебно настроен, а не ответной реакцией на внешний раздражитель. Так же как и реактивная ненависть, иррациональная ненависть может возникать в ответ на реальную угрозу, однако чаще она возникает беспричинно, используя любой повод, чтобы излиться, при этом рационализируется как реактивная ненависть. Ненавидящий человек, по-видимому, испытывает чувство облегчения, как если бы он чувствовал себя счастливым, найдя возможность проявить затаенную в нем ненависть. На его лице можно даже увидеть выражение удовольствия от удовлетворения своего чувства ненависти.

Этика имеет дело, главным образом, с проблемами иррациональной ненависти, страстью к разрушениям, калечению жизни. Иррациональная ненависть коренится в самом характере человека, конкретные же объекты этой ненависти имеют для нее второстепенное значение. Она направлена не только на других, но и на самого себя, хотя выражение ненависти к другим заметнее, чем к самому себе. Ненависть к самому себе обычно выражается в виде жертвенности, самоотверженности, аскетизма или в самобичевании и чувстве неполноценности.

Реактивная ненависть встречается чаще, чем можно было бы предположить, ибо часто человек реагирует таким образом не только на очевидную и явную угрозу его целостности как личности и свободе, но и на едва различимую, даже порой замаскированную под любовь и защиту угрозу. Но все-таки ненависть как черта характера остается явлением столь значительным, что кажется, дуалистические теории, допускающие две равновеликие и равнозначные силы – любовь и ненависть, лучше всего отвечают фактам. Значит ли это, что я должен допустить корректность дуалистической теории? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо, далее, исследовать природу этого дуализма. Действительно ли добро и зло одинаково равные силы? Являются ли они частью врожденных свойств человека, или между ними могут существовать какие-то другие соотношения, связи?

Согласно Фрейду, деструктивность присуща всем людям, различаясь, главным образом, по объекту направленности – то ли на



других людей, то ли на самого себя. С этой точки зрения, далее, следует, что последняя находится в обратном отношении к первой. Это предположение, однако, противоречит тому факту, что люди различаются по степени общей силы деструктивности, безотносительно к конкретному объекту направленности – на себя или на других. Мы не находим большей силы деструктивности по отношению к другим у тех, у кого сила деструктивности, направленная на самого себя, невелика; с другой стороны, мы видим, что ненависть к себе и к другим взаимосвязаны. Мы находим, далее, что разрушающие жизнь силы у человека обратно пропорциональны силам, направленным на поддержание и продолжение жизни, и чем сильнее одни, тем слабее другие, и наоборот. Этот факт дает нам ключ к пониманию разрушающей жизнь энергии; складывается впечатление, что степень деструктивности пропорциональна степени блокирования развития способностей человека. Я здесь не говорю о случайно не состоявшихся тех или иных желаниях, но о блокировании спонтанных проявлений человеческих чувств, эмоций, физических и интеллектуальных способностей, препятствующем осуществлению его продуктивных возможностей. Если на пути тенденции к росту и жизнедеятельности встает преграда, то блокированная энергия претерпевает изменение и трансформируется в деструктивную энергию. Деструктивность есть результат ущемленной и искаженной в итоге жизни. Те индивидуальные и социальные условия, которые блокируют энергию поддержания и развития жизни, способствуют превращению этой энергии в деструктивную, которая, в свою очередь, является источником различных проявлений зла.

Если верно, что деструктивные силы образуются в результате блокирования продуктивной энергии, то, по-видимому, правильно было бы называть их потенциально существующими в человеческой природе. Следует ли отсюда, что и добро, и зло в равной мере заложены в человеке как потенциальные возможности? Для ответа на этот вопрос необходимо уточнить смысл понятия «потенциальные возможности». Сказать, что нечто существует «потенциально», – значит не только, что оно будет существовать в будущем, но что это будущее существование уже подготовлено в настоящем. Об этом отношении между настоящей и будущей стадиями развития можно сказать и так, что будущее фактически существует в настоящем.

Означает ли это, что будущее необходимо осуществится, если существует настоящее? Очевидно, нет. Если мы говорим, что дерево потенциально существует в семени, то это не означает, что из каждого семени должно вырасти дерево. Актуализация потенциальных возможностей зависит от наличия определенных условий, например, как в случае с деревом и семенем, – от соответствующей почвы, воды и солнечного света. Действительно, понятие потенциальных возможностей не имеет смысла иначе, как только в связи с вопросом о специфических условиях, необходимых для их актуализации. Утверждение о том, что дерево потенциально существует в семени, должно означать только, что дерево вырастет из этого семени лишь при условии, что это семя будет помещено в условия, необходимые для его роста. Если же этих условий не будет, если, к примеру, почва будет слишком влажная, это не будет способствовать произрастанию семени – оно сгниет. Если животное лишит пищи, оно не сможет реализовать потенциальные возможности роста и умрет. Тогда можно сказать, что и семя, и животное обладают двумя видами потенциальных возможностей, которые по-разному осуществляются на более поздних стадиях развития: важнейшие, главные потенциальные возможности, которые осуществляются при наличии соответствующих условий, и второстепенные потенциальные возможности, которые осуществляются при наличии условий, противных потребностям существования. Как главные, так и второстепенные потенциальные возможности – часть природы организма. Второстепенные потенциальные возможности проявляются с той же необходимостью, как и главные. Термины «главные» и «второстепенные» употребляются с целью обозначения того факта, что развитие потенциальных возможностей, называемых «главными», осуществляется при нормальных условиях, а проявление «второстепенных» потенциальных возможностей осуществляется только при ненормальных, патогенных условиях.

В том случае, если мы правы в своем предположении, что деструктивная тенденция – это второстепенные потенциальные возможности, проявляющиеся только в случае, если человека постигнет неудача в реализации его главных потенциальных возможностей, то ведь мы ответили только на одно возражение гуманистической этики. Мы показали, что зло в человеке не

необходимо, но человек становится злым, только если требуемые для его роста и развития условия отсутствуют. Зло не существует независимо, само по себе, а есть отсутствие добра, результат неудачи в жизни.

Нам следует ответить еще на одно возражение против гуманистической этики, которое заключается в том, что условия, способствующие развитию добра, должны включать средства поощрения и наказания, ибо в самом человеке нет побуждения к развитию своих сил. Я попытаюсь ниже показать, что нормальный человек обладает тенденцией к развитию, росту и продуктивности и что парализация этой тенденции и есть симптом психического расстройства. Психическое, как и физическое, здоровье не является целью, к которой человек должен быть подталкиваем извне, но есть своего рода побудитель, заключенный в самом человеке, подавление которого происходит только под сильным воздействием внешних факторов, направленных против человека [128].

Предположение, что человек имеет врожденный стимул к росту и развитию, подразумевает не какой-то абстрактный стимул к совершенствованию, то есть особый дар, которым наделен человек. Этот стимул коренится в самой природе человека, в принципе, согласно которому способность действовать творчески порождает потребность в использовании этой способности, а неумение распорядиться ею оканчивается нарушением нормального развития и несчастьем. Обоснованность этого принципа можно легко проверить, если обратиться за примером к физиологическим функциям человека. Человек обладает способностью ходить и двигаться; если ему воспрепятствовать в реализации этих способностей, то результатом будет тяжелое расстройство в организме или заболевание. Женщины обладают способностью рождения и воспитания детей; если эта способность не реализуется, если женщина не становится матерью, если она не реализует свою способность родить ребенка, не расходует свои силы на его воспитание и любовь к нему, она будет испытывать определенное расстройство, от которого может излечить только более активная реализация ее способностей и сил в других областях жизнедеятельности. Фрейд обращал внимание на другой недостаток в расходовании жизненных сил и способностей как на причину страданий – на недостаточное расходование сексуальной энергии,

отмечая, что препятствие выходу сексуальной энергии может стать причиной нервного расстройства. Хотя Фрейд и переоценивал значение сексуального удовлетворения, его теория тем не менее глубоко символична в отношении того факта, что невозможность полного использования своих сил, полного применения своих способностей является причиной заболеваний и несчастий. Обоснованность этого принципа так же очевидна в отношении психических сил и способностей, как и физических. Человек наделен способностями говорить и думать. Если эти способности не будут реализованы, у человека могут произойти серьезные нарушения. Человек обладает способностью любить, так что если он не сможет реализовать эту свою способность, если он будет не способен полюбить, он будет очень страдать, даже несмотря на то, что попытается заглушить свое страдание рационализацией или обращением к любому культурно приемлемому средству заглушения боли, причиняемой этими страданиями.

Причина того, что недостаточное использование сил и способностей приводит к несчастью, лежит в самих условиях человеческого существования. Для человеческого существования характерны экзистенциальные дихотомии, о которых я говорил в предыдущей главе. У него нет другого способа быть в единстве с миром и одновременно в согласии с самим собой, быть связанным с другими при одновременном сохранении собственной личностной целостности и суверенности, кроме как путем продуктивного применения своих способностей. Если же ему это не удастся, он не может обрести внутреннюю гармонию и устойчивость; он будет ощущать себя разбитым, раздираемым на части, будет стремиться убежать от себя, от своего чувства бессилия и скуки, которые неизбежно будут преследовать его. Человек как живое существо может преуспеть в жизни, только используя свои силы и применяя способности, то есть расходуя то, что имеет.

По-видимому, ничто не свидетельствует так ясно о результате непродуктивной жизни, как различные неврозы. Любой невроз – это результат конфликта между природными способностями человека и теми силами, которые препятствуют их развитию. Невротические симптомы, вроде различных физических заболеваний, суть проявления

борьбы здоровой части личности с различными уродующими влияниями, препятствующими ее нормальному развитию.

Однако не всегда недостаток продуктивности ведет к неврозам. В сущности, если бы это было так, мы были бы вынуждены признать невротиками почти всех людей. Каковы же в таком случае должны быть особые условия, способствующие возникновению неврозов? Существует ряд таких условий, о некоторых из которых я упомяну только вкратце: например, здоровье одного ребенка может быть слабее, чем у других детей, поэтому конфликт между его озабоченностью и естественными человеческими желаниями может приобретать острые формы и становиться непереносимым; или у ребенка может развиться более сильное, чем у среднего человека, чувство свободы и самобытности, так что ущемление его будет для него неприемлемым.

Но вместо того чтобы перечислять другие условия, способствующие возникновению неврозов, я лучше переверну вопрос и спрошу, благодаря каким условиям множество людей не становятся невротиками, несмотря на то, что остается нереализованной в своей полноте продуктивность жизни. В связи с этим представляется полезным провести различие между понятиями нарушения и невроза [129]. Если человек не достигает зрелости, если он не развит, не обладает подлинным самосознанием, то скорее всего у него имеют место какие-то серьезные нарушения, если мы допускаем, что свобода и самовыражение суть объективные цели, к которым стремится каждый нормальный человек. Если такая цель не достигается большинством членов данного социума, то мы имеем дело с социально обусловленными нарушениями. Свою ущербность индивид разделяет с другими членами данного социума; он поэтому не осознает себя ущербным, так что его безопасности не угрожает несчастье оказаться отличным, не таким, как все, ему, так сказать, не грозит опасность быть отверженным. Утрата индивидом полноты и богатства бытия, а также подлинного ощущения счастья компенсируется чувством безопасности, которое дает ему подогнанное под нивелирующий стандарт сосуществование с другими – согласно его собственному знанию о них. Фактически сама его ущербность может возводиться обществом в добродетель, приучая его тем самым к мысли о совершении им какого-то подвига. В качестве иллюстрации можно в указанном выше смысле сослаться на побуждаемое калвиновским

учением чувство вины. Можно было бы сказать, что человек, охваченный чувством собственного бессилия и никчемности, охваченный непрерывными сомнениями по поводу своего будущего спасения или осуждения на вечное наказание, человек, который утратил способность к подлинной радости, превративший себя в винтик машины, которой он вынужден подчиняться, – поистине такой человек не может не иметь серьезных нарушений, не быть ущербным. Но... самая эта ущербность культурно запрограммирована; она расценивается как особо ценное качество, что в общем-то предохраняет людей от неврозов, совершенно неизбежных в том обществе, где ущербность действительно приводила бы к осознанию собственной неадекватности и изолированности, отторженности от общества.

Проблему социально обусловленной ущербности совершенно ясно сформулировал Спиноза. Он говорил: «Ибо те аффекты, которыми мы ежедневно волнуемся, в большинстве случаев относятся к какой-либо одной части тела, которая подвергается воздействию преимущественно перед другими. Вследствие этого аффекты бывают в большинстве случаев чрезмерны и так привязывают душу к созерцанию какого-либо одного объекта, что она не в состоянии мыслить о других; и хотя люди и подвержены многим аффектам и вследствие этого редко бывает, чтобы кто-либо постоянно волновался одним и тем же аффектом, однако же есть и такие, которые упорно бывают одержимы одним и тем же аффектом. В самом деле, мы видим, что иногда какой-либо один объект действует на людей таким образом, что хотя он и не существует в наличности, однако они бывают уверены, что имеют его перед собой, и когда это случается с человеком бодрствующим, то мы говорим, что он сумасшествует или безумствует... Но когда скупой ни о чем не думает, кроме наживы и денег, честолюбец – ни о чем, кроме славы, и т. д., то мы не признаем их безумными, так как они обыкновенно тягостны для нас и считаются достойными ненависти. На самом же деле скупость, честолюбие, разврат и т. д. составляют виды сумасшествия, хотя и не причисляются к болезням» [130]. Эти слова были написаны несколько столетий назад, но они справедливы и сейчас, хотя в наше время ущербность социально запрограммирована до такой степени, что более не воспринимается массовым сознанием как нечто презренное или даже раздражающее. Нынче нередко можно

встретить человека, действующего и думающего, подобно автомату. Он, оказывается, ни к чему не относится, как действительно к своему собственному; он ведет себя целиком и полностью так, как, ему кажется, он должен себя вести, – в соответствии с ожиданиями окружающих; официальные улыбки заменяют искренний смех, бессмысленная болтовня – задушевную беседу, а тупая безысходность – искреннюю печаль. О таком человеке можно сказать следующее. Первое – что он страдает от недостатка искренности и индивидуальности, что, по-видимому, невосполнимо. В то же время можно сказать, что он ничем, по существу, не отличается от тысяч таких же, как он. Культурные модели с запрограммированными в них социальными изъятиями предохраняют большинство из них от массовых неврозов. Некоторые не вписываются в эти культурные модели; тогда нарушения у них проявляются в виде более или менее тяжелых неврозов. Тот факт, что в этих случаях культурные модели не в состоянии предохранить от проявления неврозов, оказывается результатом интенсивного действия либо патологических сил, либо сил здоровья, которые сопротивляются влиянию культурных стандартов даже тогда, когда в этом нет необходимости. Нет лучшей ситуации для наблюдения за действием сил, стремящихся к сохранению здоровья, чем психоаналитическая терапия. Разумеется, психоаналитик сталкивается в первую очередь с проявлением тех сил, которые действуют против самореализации и счастья личности, но, когда он осознает действие тех условий – особенно существовавших в детском возрасте пациента, – которые способствовали деформации его продуктивности, он неизбежно будет поражен тем фактом, что большинство его пациентов только потому не отказались давным-давно от борьбы, что были принуждаемы к ней естественным стремлением организма к сохранению психического здоровья. Вот это самое стремление организма и есть необходимое условие для лечения неврозов. Хотя психоанализ и заключается в глубинном проникновении и понимании разобщенности сфер – чувств и мыслей – личности, но одного только интеллектуального проникновения в суть имеющих место нарушений недостаточно. Оно только позволяет человеку осознать то безвыходное положение, тот тупик, в котором он оказался, и понять, почему его усилия справиться с этим положением были обречены на неудачу; однако оно расчищает путь силам,

стремящимся к достижению психического здоровья и счастья, обеспечивая эффективность их действия. Да, одного только интеллектуального проникновения в суть дела недостаточно; терапевтически эффективный способ – это эмпирическое понимание, в котором самопознание личности достигается не только за счет интеллектуальных усилий, но также и за счет действия аффективного состояния. Такое эмпирическое понимание само зависит от силы внутреннего, прирожденного стремления человека к здоровью и счастью.

Проблемы психического здоровья и неврозов неразрывно связаны с проблемами этики. Можно даже сказать, что каждый тип невроза вскрывает соответствующую моральную проблему. Невозможность обрести зрелость и полноту личности есть в понимании гуманистической этики моральная несостоятельность. Говоря более конкретно, неврозы – это выражение моральных проблем, а невротические симптомы возникают как следствие неразрешенных моральных конфликтов. Человек, например, может периодически страдать от приступов головокружения, не имеющих под собой никаких органических причин. Сообщая психоаналитику симптомы своего заболевания, он случайно упоминает о трудностях, с которыми ему приходится сталкиваться на работе. Положим, он преуспевающий учитель, который должен выражать взгляды, не совпадающие с его собственными убеждениями. Сам он считает, однако, что ему удалось решить для себя проблему быть хорошим преподавателем, с одной стороны, и сохранять при этом свою моральную автономию – с другой, и он «доказывает» себе безошибочность своей веры многочисленными сложными умозаключениями. Он впадает в раздражение при высказанном аналитиком предположении, что этот его болезненный симптом связан каким-то образом с его моральной проблемой. Однако последующий анализ показывает ему, что он заблуждался в своей вере, что его приступы головокружения на самом деле были реакцией его лучшего «я» глубоко моральной части его личности на те нормы жизни, которые принуждали его разрушать полноту своей личности и непосредственность своих реакций.

Даже если кажется, что человек деструктивен только по отношению к другим, он тем не менее разрушает источник, основу жизни не только других, но и свой собственный. На религиозном языке



это можно выразить так; человек был создан по образу Бога, а посему любое насилие над человеческой природой есть грех. На светском же языке можно было бы сказать так: что бы мы ни делали – доброе или злое – другому, мы делаем то же самое и самим себе. «Не делай другому то, что бы ты не хотел, чтобы он делал тебе» – один из основополагающих принципов этики. Но равно справедливо будет и следующее утверждение: «Что ты делаешь другим, ты делаешь и себе самому». Разрушение жизненных сил в другом человеке с необходимостью отзовется и на тебе самом. Наше собственное развитие, счастье и здоровье основаны на уважении к этим силам, так что нельзя безнаказанно для себя разрушать их в других. Уважение жизни – чужой, как и своей собственной, – непереносимое сопутствующее обстоятельство самих жизненных процессов и условие психического здоровья. В известном смысле деструктивное отношение к другим – это патологический феномен, сравнимый со склонностью к самоубийству. В то время как человек может успешно игнорировать или рационализировать разрушительные импульсы, он, точнее его организм, не в состоянии реагировать и подвергаться воздействию тех аффектов, которые противоречат самой основе, самому источнику поддержания жизни, и в первую очередь его собственной. Мы видим, что даже тот человек, который беспрепятственно достигает своих разрушительных целей, все равно несчастен, ибо зло, причиняемое им другим людям, вредит и его собственному существованию. И наоборот, ни один здоровый человек не может не желать и не реагировать на проявление уважения, любви и мужества, ибо они суть силы, на которых зиждется сама жизнь.

### *В. Подавленность и продуктивность*

Точка зрения, согласно которой человек по природе своей эгоистичен и преисполнен пагубных для жизни импульсов, ведет соответственно к концепции, что этическое поведение заключается в этом случае в подавлении этих проявлений зла, которым человек дал бы волю, если бы не постоянный самоконтроль. В соответствии с этим принципом человек должен быть своей собственной сторожевой собакой; прежде всего он должен осознать, что он по природе зол, а затем силой воли побороть эти прирожденные силы зла. Либо подавление зла, либо полное ему попустительство – такова была бы альтернатива, стоящая перед личностью.

Психоаналитическое исследование дает множество данных, касающихся природы подавления, их различных видов и следствий. Мы могли бы различать (1) подавление действий, обусловленных злыми побуждениями, (2) подавление осознаваемых нами самих побуждений и (3) конструктивное противодействие этим побуждениям.

В первом типе подавляется не само побуждение, а действие или поступок, который мог бы последовать исходя из этих побуждений. Ярким примером может служить человек с сильными садистическими наклонностями, получающий удовольствие и удовлетворение от причиняемого другим страдания или насилия над ними. Предположим, что страх перед возможным осуждением или усвоенные им моральные заповеди не позволяют ему действовать в угоду собственным наклонностям, тогда он воздерживается от подобных действий и не делает того, что ему хотелось бы. Хотя и нельзя отрицать, что этому человеку удалось одержать определенную победу над самим собой, однако нельзя еще говорить о действительных изменениях в его личности; его характер остается прежним, но его «сила воли» не может не восхищать нас. Но, помимо моральной оценки такого поведения, надо признать, что оно неудовлетворительно в качестве эффективного предохранительного средства против возможных последствий реализации деструктивных наклонностей. Потребовались бы чрезвычайные усилия «силы воли» или сильный страх сурового наказания, чтобы удержать такого человека от совершения поступков в духе его наклонностей. Поскольку каждое решение в подобном случае было бы результатом внутренней борьбы с противоположными силами, шансы победы добра над злом были бы столь сомнительны,

что с точки зрения интересов общества этот тип подавления был бы слишком ненадежным.

Намного более эффективный способ преодоления злых побуждений заключается, по-видимому, в том, чтобы помешать им овладеть сознанием, чтобы избежать сознательного искушения. Этот вид подавления был назван Фрейдом «вытеснением». Вытеснение означает, что, хотя побуждение к поступку и наличествует, ему не дают проникнуть в сознание либо быстро освобождаются от него, если оно уже овладело сознанием. Если воспользоваться вышеприведенным примером, то это означало бы, что человек не осознает своего желания разрушать или подчинять своей силе; соответственно он не испытывал бы ни искушения, ни потребности оказывать ему сопротивление.

Вытеснение злых побуждений – вид подавления, на который явно или неявно полагается авторитарная этика как на самый надежный путь к добродетели. Но хотя и верно, что такое вытеснение гарантирует от совершения нежелательных поступков, оно все-таки гораздо менее эффективно, чем думают его защитники. Вытеснение побуждения означает устранение его лишь из сферы сознания, а не прекращение его существования. Фрейд показал, что вытесненные побуждения продолжают действовать и оказывать на человека значительное влияние, хотя бы человек и не осознавал его. При этом действие вытесненного побуждения на человека ничуть не меньше, чем если бы оно осознавалось; главное отличие одного от другого в том, что на него воздействуют не открыто, а замаскированно, так что сам человек не знает, что делает. К примеру, человек с садистическими наклонностями, о котором мы уже говорили, не осознавая себя садистом, может подчинять себе других людей исключительно, как он думает, из заботы об их же благе или из сильного чувства долга.

Но, как опять-таки показал Фрейд, вытесненные побуждения не исчезают с их рационализацией. Человек, например, может выработать «маскирующую реакцию», прямо противоположную вытесненным побуждениям, ну, например, чрезмерную заботливость или сверхдоброту. Однако сила вытесненных побуждений дает себя знать непрямо – этот феномен Фрейд назвал «возвращением вытесненного». В таком случае человек, проявляющий чрезмерную заботливость именно как защитную реакцию против своего садизма, может пользоваться этой своей «добродетелью» с аналогичной явным

проявлениям садизма целью – с целью подчинения и контроля. Тогда как сам этот человек чувствует себя добродетельным и благородным, его воздействие на других становится даже еще более пагубным, ибо слишком тяжело, оказывается, защищать себя от такой чрезмерной «добродетели».

Совершенно отличным от подавления и вытеснения является третий тип реакции на негативные побуждения. Если при подавлении побуждение сохраняется, а запрет накладывается только на совершение действия, если при вытеснении побуждение устраняется из сферы сознания и проявляет свое действие (до определенной степени) в замаскированной форме, то для третьего типа реакции характерна борьба жизненных сил, сил, устремленных на сохранение и продолжение жизни, с разрушительными и негативными побуждениями. Чем более человек осознает последние, тем более он способен бороться с ними. В этой борьбе участвуют не только его воля и разум, в нее включается и вся эмоциональная сфера, так или иначе деформированная под влиянием негативных побуждений. Так, у личности, склонной к садизму, борьба против садизма разовьет истинное чувство доброты, которое станет неотъемлемой частью его характера и освободит его от необходимости выступать в роли своей собственной сторожевой собаки, постоянно держа себя силой воли под «самоконтролем».

Для данного типа реакции характерна концентрация внимания не на плохом в человеке и не на угрызениях совести, а на наличии и использовании им продуктивных сил. Так, в результате продуктивной борьбы между добром и злом зло само становится источником добродетели.

С точки зрения гуманистической этики действительная этическая альтернатива существует не между подавлением зла и попустительством ему. И то и другое – лишь два аспекта одной и той же зависимости, так что действительная этическая альтернатива существует не между ними, а между подавлением-попустительством, с одной стороны, и продуктивностью – с другой. Целью гуманистической этики является не подавление порочности в человеке (которая лишь поддерживается уродующим влиянием духа авторитарности), но продуктивное использование прирожденных человеку его главных возможностей. Добродетель всегда

пропорциональна степени продуктивности, достигнутой человеком. Если общество заинтересовано в том, чтобы его члены были добродетельными, оно должно быть, следовательно, заинтересовано в том, чтобы они были продуктивными, а значит, оно должно быть заинтересовано в создании условий для развития их продуктивности. Наиглавнейшее из этих условий – признание того, что раскрытие способностей и рост каждой личности есть цель всякой социальной и политической деятельности, что человек есть только цель, а ни в коем случае не средство для кого-нибудь или чего-нибудь.

Продуктивная ориентация – это основа для свободы, достоинства и счастья. Добродетельность достигается ценой бдительности, но не бдительности стражи, которая должна держать в заключении злого преступника, а бдительности разумного существа, которое должно осознать и создать условия для реализации своей продуктивности и отсечь все, что препятствует этому, порождая зло, которое можно пресечь, если уж оно возникло, только применением внешней или внутренней силы.

Авторитарная этика внушает людям идею, что быть добрым потребовало бы от человека чрезмерных и неустанных усилий, что человек должен постоянно преодолевать себя, бороться с собой и что каждый ошибочный шаг будет для него губительным. Такой взгляд следует из авторитарной посылки. Если бы человек был столь зол и если бы добродетель была единственной его победой над самим собой, тогда действительно задача представлялась бы ужасно трудной. Но если добродетель понимать как продуктивность, тогда ее достижение, хотя и не было бы столь просто, все-таки не составляло бы столь утомительного и трудного предприятия. Как я показал, желание продуктивно использовать свои силы прирождено человеку, так что его усилия состоят главным образом в том, чтобы устранить существующие и в нем самом, и в окружающей его среде помехи, мешающие ему следовать его природным склонностям. Как бесплодный и отягощенный порочными наклонностями человек все более увеличивает свою бесплодность, попадая в порочный круг, так человек, сознающий свои силы и продуктивно их использующий, все более и более обретает силу, уверенность и счастье, и все менее и менее ему грозит опасность самоотчуждения; он создает для себя, так сказать, «добродетельный круг». Чувство радости и счастья не только

результат продуктивной жизнедеятельности, но также и ее стимул. Подавление зла может происходить из духа самопорицания и сожаления, но это ничуть не способствует достижению добра в гуманистическом его понимании. Каждая возможность увеличения счастья, обеспечиваемая обществом его членам, дает гораздо больше для этического их образования и воспитания, чем все угрозы наказания и проповеди о добродетели.

### *С. Характер и моральное суждение*

Проблема морального суждения часто ассоциируется с дихотомией свободы воли и детерминизма. По мнению одних, человек полностью детерминирован различными обстоятельствами, которые он не может контролировать, так что идея, будто человек свободен в своих решениях, есть не что иное, как иллюзия. Из этой посылки делается вывод, что человека нельзя судить за его поступки, поскольку он не свободен в своих решениях. Противоположное мнение состоит в том, что человек наделен свободой воли, которую он может осуществлять независимо от внешних или психологических условий и обстоятельств; поэтому он ответствен за свои действия и может быть судим.

Казалось бы, психолог вынужден подписаться под детерминизмом. При изучении развития характера он ясно видит, что жизнь ребенка начинается с индифферентной в моральном отношении стадии и что его характер формируется благодаря внешним влияниям, которые особенно сильны в первые годы его жизни, когда он еще не имеет ни знаний, ни сил, чтобы изменить те обстоятельства, которые обуславливают его характер. К тому времени, когда он будет в состоянии изменить условия жизни, его характер оказывается уже сформированным, а у него самого уже нет стимулов к тому, чтобы познать эти условия и, если необходимо, изменить их. Если теперь мы допустим, что моральные качества личности коренятся в ее характере, то верно ли, что, поскольку она не свободна в формировании своего характера, мы можем судить ее? Не будет ли верной тогда точка зрения, что чем более мы понимаем роль условий, ответственных за формирование и развитие характера человека, тем очевиднее нам представляется, что ни одного человека нельзя судить с точки зрения морали?

Мы, наверное, могли бы избежать альтернативы между психологическим пониманием и моральным суждением путем компромисса, который порою предлагается приверженцами теории свободы воли. Так, допускается, что иногда в жизни людей существуют такие обстоятельства, которые мешают осуществлению свободной воли, тем самым, естественно, ликвидируется возможность морального суждения. Современное уголовное право, например, принимает это положение, на основе которого считается, что душевнобольной не несет ответственности за свои действия. Сторонники более мягкой теории свободы воли делают еще один шаг и допускают, что человек, нормальный в психическом отношении, но находящийся в сильном нервном возбуждении, то есть находящийся во власти неконтролируемых импульсов, также не может нести ответственности за свои поступки. Однако большинство людей, утверждают они, обладают свободой выбрать по желанию правильное поведение, а значит, они подлежат моральному суждению.

Но более внимательный анализ показывает, что и эта точка зрения оказывается неприемлемой. Мы склонны думать, что наши действия свободны потому, что, как было показано Спинозой, мы осведомлены о наших желаниях, но ведь мы остаемся в неведении относительно их мотивов. Мотивы наших действий суть результаты конкретного сочетания определяющих наш характер сил. Каждый раз, когда нам приходится принимать то или иное решение, оно детерминировано силами зла или добра соответственно, в зависимости от преобладания тех или других. У некоторых людей бывает, что какая-нибудь одна сила преобладает столь явно, что тот, кто хорошо знает их характер и ценностные ориентации, может заранее предсказать результат их решения (хотя сами эти люди могут питать иллюзию, будто принимают решение «свободно»). У других деструктивные и конструктивные силы сбалансированы таким образом, что их решения практически непредсказуемы. Именно этот последний случай мы и имеем в виду, когда говорим, что от человека можно ожидать любого поступка. Но сказать так – значит признать, что мы не в состоянии предсказать его действия. Однако принятое им решение свидетельствует о том, что какая-то сила оказалась преобладающей, так что и в этом случае его решение было обусловлено его характером. Следовательно, в любом случае поступок строго определяется

характером человека. Так что воля – это не какая-то абстрактная сила, которой человек обладает независимо от характера, но, напротив, воля есть не что иное, как выражение, проявление характера. Личность с продуктивной ориентацией, поступающая согласно собственному разуму, способна любить других, равно как и себя, проявляет волю к добродетельным поступкам. Соответственно человек с противоположными качествами, раб своих иррациональных страстей, демонстрирует отсутствие воли.

Взгляд, согласно которому принимаемые нами решения определяются нашим характером, никоим образом не является фаталистическим. Хотя человек, подобно другим созданиям, и подчиняется воздействию на него силам, все-таки он единственное существо, наделенное разумом, способное осознавать и понимать сами эти силы, который благодаря этому пониманию может играть активную роль в своей судьбе, сознательно культивируя в себе те качества, которые направлены на добро. Человек – единственное создание, наделенное совестью. Совесть – это голос, зовущий его к самому себе, говорящий, что он должен делать, чтобы стать самим собой, позволяющий осознать истинные цели его жизни и те нормы поведения, которые необходимы для достижения этих целей. Поэтому нельзя сказать, что мы являемся беспомощными жертвами обстоятельств; напротив, мы как раз в состоянии изменять обстоятельства, влиять на них, контролировать, по крайней мере до определенной степени, условия, в которых мы оказываемся. Мы можем содействовать реализации тех условий, которые способствуют развитию наших стремлений к добру. Но хотя мы и наделены разумом и совестью, благодаря чему становимся активными творцами собственной жизни, сами разум и совесть оказываются неразрывно связанными с характером. Если в характере преобладают деструктивные элементы и иррациональные страсти, разум и совесть умолкают, ибо их нормальное функционирование становится невозможным. Разумеется, развивать и использовать эти наши наиболее ценные способности – наша первейшая задача. Но они не свободны, не существуют независимо от нашего эмпирического «я». Они суть силы, существующие в структуре целостной личности, и, как и любой элемент структуры, детерминированы этой структурой как целым и сами, в свою очередь, детерминируют ее.



Если мы основываем наше моральное суждение о человеке на мнении, мог он или не мог в том или ином случае проявить силу воли, то никакое моральное суждение оказывается вообще невозможным. Ибо как мы можем узнать, например, насколько врожденные жизненные силы, жизнеспособность индивида позволяли ему и в детстве, и позже противостоять различным внешним влияниям или же недостаток их заставил его подчиниться этим влияниям. Можем ли мы знать наверняка, повлияло или нет случайное событие в жизни человека, например, общение с добрым и любящим человеком, на формирование его характера, или, наоборот, утверждать, что отсутствие такого общения повлияло на становление его характера в дурную сторону? Нет, не можем мы этого знать. Даже если бы мы основывали наше моральное суждение на той посылке, что человек мог бы поступить так-то или так-то, все-таки и конституционные факторы, и факторы внешней среды, участвующие в формировании характера, столь многочисленны и сложны, что практически невозможно прийти к убедительному заключению, мог он или нет развиваться так, а не иначе. Все, что мы можем допустить, – это то, что имевшиеся обстоятельства привели именно к данному развитию. Отсюда следует, что если наша способность судить о человеке зависела бы от нашего мнения о том, что он мог бы повести себя как-то иначе, то, коль скоро дело идет об этических суждениях и оценках, мы должны были бы признать здесь полное свое поражение.

Однако этот вывод несостоятелен, потому что основан на ложной посылке и на заблуждении относительно смысла морального суждения. Это понятие может означать две совершенно разные вещи: судить означает реализовывать умственную способность логического суждения или предикации. Но «судить» означает также реализовывать функцию «судейской» деятельности, решая – осудить или помиловать.

Последний тип морального суждения основан на идее авторитета, трансцендентного человеку и судящего его. Этот авторитет обладает правом осуждать и наказывать либо миловать. Его диктат абсолютен, ибо он над человеком и наделен недостижимой мудростью и силой. Даже образ судьи – лица, выбранного в демократическом обществе и теоретически не стоящего над согражданами, – все-таки не свободен от налета древнего понятия карающего божества. Хотя как личность он и не обладает какой-то сверхчеловеческой властью, его должность и

функция именно таковы. (Сами формы уважения, оказываемого судье, нечто вроде пережитка уважения, оказывавшегося верховному владыке, властелину; оскорбление суда психологически сродни *lese-majeste* [131] .) Однако многие, не имеющие отношения к судебским функциям, в своих моральных суждениях пытаются принять на себя именно роль судьи, решающего – казнить или помиловать. И им часто бывают свойственны изрядная доля садизма и деструктивная интенция. По-видимому, в мире нет ничего более омерзительного, вызывающего чувство «нравственного негодования», чем ненависть или зависть, действующие под маской добродетели [132] . Сей «негодующий» субъект получает в подобном случае удовлетворение от презрения и обращения с другим, как с «подчиненным», испытывая при этом чувства собственного превосходства и добродетельности.

Ценностное суждение в гуманистической этике имеет тот же логический характер, что и любое рациональное суждение. Ценностные суждения выносятся на основе фактов, а не чьих-то субъективных ощущений богоподобия, превосходства, обладания правом карать или миловать. Суждение о человеке, как о деструктивном, жадном, ревнивом, завистливом, ничем не отличается от суждений врача о заболевании сердца или легких. Допустим, нам надо высказать суждение об убийце и мы знаем, что перед нами патологический случай. Если бы нам удалось узнать все о его наследственности, условиях его жизни и в детстве, и в более поздние годы, то не исключено, что мы пришли бы к выводу, что он действовал под влиянием условий, над которыми он не властен; в сущности, даже гораздо менее властен, чем какой-нибудь мелкий воришка, так что его можно скорее «понять», чем последнего. Но это вовсе не означает, что совершенное им преступление не подлежит осуждению. Мы можем понять, как и почему он стал таким, но это не значит, что мы не можем судить его за то, что он в данный момент собой представляет. Более того, мы даже можем допустить, что, живи мы в тех же условиях, мы тоже могли бы стать такими, как он; однако в то время как подобные мысли как раз и не позволяют нам брать на себя роль высшего судии, они совсем не мешают нам выносить моральные оценки. Понимание характера человека не снимает необходимости вынесения моральной его оценки. Она в данном случае столь же правомерна, как и оценка любой человеческой деятельности. Если, например, мне надлежит

оценить пару туфель или картину, я в своей оценке буду опираться на какие-то объективные нормы или критерии, приложимые к данным предметам. Положим, обувь или картина окажутся некачественными, и положим, что мне скажут, что обувщик или художник и старались, как могли, сделать лучше, да обстоятельства и условия не позволили им этого, я ведь не изменю своего мнения о качестве произведенного продукта. Я могу питать к ним симпатию или жалость, могу поддасться соблазну оказать им помощь, но не могу сказать, что при этом не буду оценивать их работу, потому что понимаю причины, почему она плоха.

Главнейшая задача человека в жизни – реализовать свои возможности, стать самим собой. Результатом же всех его усилий будет его личность. Вполне можно объективно оценить, до какой степени человек преуспел в выполнении этой задачи, в какой степени ему удалось реализовать свои возможности. Если он с этой задачей не справился, то можно считать его морально несостоявшимся. Даже если человек понимает, что в жизни другого преобладали обстоятельства для него неблагоприятные и что кто-нибудь другой вполне мог оказаться на его месте, это не изменило бы все-таки суждения о нем как о личности несостоявшейся. Человеку можно посочувствовать, но сочувствие не изменит оценочного суждения. Понимание человека не означает послабления для него; это означает только, что высказывающий моральную оценку не вправе брать на себя роль Бога или верховного судьи.

## **6. Абсолютная и относительная, универсальная и социально- имманентная этика**

*...Мы видим, что иногда какой-либо один объект действует на людей таким образом, что хотя он и не существует в наличности, однако они бывают уверены, что имеют его перед собой, и когда это случается с человеком бодрствующим, то мы говорим, что он сумасшествует или безумствует. Не менее безумными считаются и те, которые пылают любовью и дни и ночи мечтают только о своей любовнице или наложнице, так как они обыкновенно возбуждают смех. Но когда скупой ни о чем не думает, кроме наживы и денег, честолобец – ни о чем, кроме славы, и т. д., то мы не признаем их безумными, так как они обыкновенно тягостны для нас и считаются достойными ненависти. На самом же деле скупость, честолобие, разврат и т. д. составляют виды сумасшествия, хотя и не причисляются к болезням.*

*Спиноза. Этика [133]*

В изучении этики абсолютных и этики относительных ценностей часто наблюдалась значительная и совершенно неоправданная путаница из-за некритического употребления терминов «абсолютный» и «относительный». В этой главе я попытаюсь вычленить их различные коннотации и проанализировать их смысл.

Первое значение, в котором употребляется в этике термин «абсолютный», заключается в том, что этические высказывания принимаются как безусловно и всегда истинные и не допускают переоценки. Данная концепция этики абсолютного, свойственная всем авторитарным системам, логически вытекает из тезиса, что критерием оценки служит неоспоримое превосходство и всеведение властей. Именно в утверждении, что официальная власть не может ошибаться и

что все ее требования и запреты всегда правильны, и заключается смысл ее притязания на превосходство. Мы можем очень кратко показать несостоятельность идеи, согласно которой этические нормы должны быть «абсолютными», чтобы иметь силу. Эта концепция, базирующаяся на теистическом тезисе, что существование «абсолюта» = совершенству власти, по сравнению с которой человек по необходимости «относителен» = несовершенен, была вытеснена из всех других областей научного знания, где стало общепризнанным, что не существует абсолютной истины, но тем не менее действуют объективные законы и принципы. Как отмечалось выше, научные, или рационально обоснованные, положения означают, что все доступные данные наблюдения подкрепляются силой разума и не фальсифицируются ради получения желаемого результата. История науки – это история неадекватных и несовершенных положений, где каждое новое прозрение позволяет понять неадекватность предыдущего уровня и создать как бы трамплин для более адекватных формулировок. История мышления – это история все большего и большего приближения к истине. Научное знание не «абсолютно», а «оптимально», оно содержит оптимум истины, достижимой в данный исторический период. В различных культурах выделяются различные аспекты истины, и чем в большей степени человечество будет достигать культурного единства, тем более эти различные аспекты будут интегрироваться в единую целостную систему.

Этические нормы не абсолютны и еще в одном смысле: они не только могут быть подвергнуты пересмотру, как и вообще любые научные положения, но, кроме того, существуют такие ситуации, которые по природе своей не позволяют однозначно принять правильное решение. Спенсер в своем анализе этики относительного и абсолютного [134] дает соответствующую иллюстрацию этой ситуации. Он приводит в пример фермера-арендатора, желающего голосовать на всеобщих выборах. Ему известно о консерватизме его лендлорда, и, кроме того, он знает, что если проголосует в соответствии со своими собственными, либеральными, убеждениями, то рискует быть изгнанным. Конфликт тем самым, по мысли Спенсера, лежит в плоскости решения: либо причинить вред государству, либо собственной семье, – и Спенсер приходит к выводу, что «в бесчисленном количестве случаев невозможно решить, какая из двух

альтернатив предпочтительнее как наименьшее из зол» [135] . Однако, думается, что сформулированная Спенсером альтернатива не совсем корректна. Этически нагруженным конфликт был бы и тогда, когда дело не касалось бы семьи фермера, а только его собственного счастья и благополучия. Ведь на карту поставлены не только интересы государства, но и его собственная честность. Действительная для него проблема – выбор между его физическим, а отсюда также и (в некоторых отношениях) душевным благополучием, с одной стороны, и его честностью – с другой. Все, что он делает, одновременно и правильно, и неправильно. Он не может сделать обоснованный выбор, ибо проблема, стоящая перед ним, неразрешима. Подобные ситуации неразрешимого нравственного конфликта с необходимостью возникают в связи с экзистенциальной дихотомией. В данном случае, однако, мы имеем дело не с экзистенциальной дихотомией, внутренне присущей человеческой ситуации, но с исторической, которая может быть устранима. Фермер-арендатор столкнулся с неразрешимым конфликтом, потому что социальная система создала для него ситуацию, в которой удовлетворительное решение невозможно. Если бы совокупность социальных условий можно было изменить, то за отсутствием почвы исчез бы и нравственный конфликт. Но до тех пор пока эти условия будут существовать, любое принимаемое им решение будет одновременно и правильным и неправильным, хотя решение, принятое в пользу его честности, может оказаться в нравственном отношении выше решения, преследующего лишь жизненное благополучие.

Последнее и наиболее важное значение, в котором употребляются в этике термины «абсолютное» и «относительное», то, в котором наиболее адекватно выражается различие между универсальной и социально имманентной этикой. Под «универсальной» этикой я имею в виду нормы поведения, целью которых является рост и развитие человека, а под «социально имманентной» этикой я имею в виду те нормы, которые необходимы для поддержания и функционирования определенного типа общества и живущих в нем. Примерами норм универсальной этики могут быть такие, как: «Люби ближнего твоего как самого себя», «Не убий!» Действительно, этические системы всех великих культур поразительно одинаковы в понимании того, что требуется для развития человека, в понимании тех норм, которые

вытекают из самой природы человека, и тех условий, которые необходимы для его самосовершенствования.

Под «социально имманентной» этикой я разумею те нормы, которые содержат запрещения и требования, необходимые только для бесперебойного функционирования и сохранения конкретного общества. Ибо для сохранения целостности любого общества необходимо, чтобы его члены подчинялись законам, обеспечивающим определенный способ производства и определенный образ жизни. Социальная группа стремится так сформировать структуру характера ее членов, чтобы они хотели делать то, что от них требуется при существующих условиях. Так, к примеру, мужество и инициатива становятся обязательными добродетелями для воинственного общества, терпение и взаимопомощь – в тех обществах, где доминирующим является земледелие. В современном обществе трудолюбие поднялось до степени высочайшей добродетели, поскольку для современной индустриальной системы трудовая энергия – одна из самых главных производительных сил. Качества, которые особенно высоко ценятся в деятельности общества, становятся частью его этической системы. Любое общество жизненно заинтересовано в исполнении его законов и твердом следовании его «добродетелям», ибо от этого зависит его жизнеспособность.

Помимо норм, единых для всего общества, существуют нравственные нормы, характерные для каждого общественного класса. Я говорю в данном случае о так называемых классовых добродетелях – о скромности и послушании для низших классов и честности и энергичности, предприимчивости – для высших. И чем более устойчива и институционально закреплена классовая структура, тем более четко за каждым отдельным классом закрепляется характерное для него множество норм, как, например, нормы для свободного человека или для крепостного в феодальном обществе, либо для белых и черных в Соединенных Штатах. В современных демократических обществах, где классовые различия не институционализированы в общественной структуре, бок о бок соседствуют различные множества норм, которые равно одинаковы для всех: к примеру, этика Нового Завета и нормы, эффективные для успешной деловой жизни. В соответствии с социальным положением и способностями каждый выберет себе подходящее ему множество норм, хотя на словах может

признавать и любое другое. Отличительный признак образования и воспитания (например, в общественных школах Англии и в некоторых частных школах Соединенных Штатов) в том, что оно направлено на то, чтобы привить детям ценности, характерные для высших социальных слоев, не отрицая при этом непосредственно другие системы ценностей.

В любом обществе функция этической системы – поддерживать жизнь этого общества. А социально имманентная этика служит интересам и отдельного человека; поскольку общество так или иначе разделено на различные группы, слои и т. д., изменить структуру которого отдельному человеку не под силу, постольку его собственные интересы связаны с интересами всего общества. Но в то же время общество может быть организовано таким образом, что нормы, направленные на поддержание его жизнедеятельности в целом, могут вступать в противоречие с универсальными нормами, направленными на полнейшее развитие каждого из его членов. Это особенно характерно для обществ, в которых одна социальная группа занимает господствующее положение. Интересы этой группы противоречат интересам большинства, но поскольку общество так или иначе функционирует на основе данной классовой структуры, постольку нормы этой группы должны признаваться остальными членами общества до тех пор, пока структура этого общества остается неизменной.

Господствующая в данной культуре идеология стремится отрицать наличие в обществе противоречий. Прежде всего утверждается, что нравственные нормы данного общества обладают равной ценностью для всех его членов и что нормы, направленные на сохранение существующей социальной структуры, универсальны и вытекают из потребностей самого человеческого существования. К примеру, утверждается, что запрещение воровать имеет своим источником то же «человеческое» требование, что и запрет на убийство. Таким образом, нормам, служащим интересам конкретного типа общества, придается значимость универсальных, изначально присущих человеческому существованию, а потому и универсально применимых. До тех пор пока определенный тип социальной организации общества исторически остается неизменным, у индивида нет выбора и он вынужден принимать существующие этические нормы как



обязательные. Но когда общество сохраняет ту структуру, которая противоречит интересам большинства, но при этом уже наличествует базис для его изменения, тогда осознание именно социальной обусловленности характера существующих норм становится совершенно необходимым и очень важным для изменения общественного устройства. Разумеется, приверженцами старого порядка подобные усилия объявляются аморальными. Тех, кто стремится к построению для себя счастливой жизни, называют «эгоистами», а тех, кто стремится сохранить свои привилегии, называют «ответственными». Подчинение, покорность превозносятся как добродетель «неэгоистичности» и «преданности».

Хотя противоречие между социально имманентной и универсальной этикой в процессе эволюции человечества и уменьшается, все-таки оно будет сохраняться до тех пор, пока человечеству не удастся построить общество, в котором «общественные» интересы станут аналогичными интересам каждого отдельного его члена. До тех пор пока человечество не достигнет этой стадии в своем эволюционном развитии, исторически обусловленные социальные потребности будут постоянно сталкиваться с универсальным характером потребностей человеческой экзистенции. Если бы человек жил пятьсот или тысячу лет, этот конфликт в конце концов прекратился бы или по крайней мере значительно сузился бы. И человек тогда смог бы жить, с радостью пожиная плоды посеянного в печали; страдания в какой-то исторический период дали бы прекрасные плоды в будущем, причем эти плоды достались бы и ему тоже. Но, увы, человек живет всего шестьдесят или семьдесят лет, так что может и не увидеть плоды и не собрать урожай с посеянного им. Однако человек – уникальное существо, ибо в нем заключены все возможности, реализация которых является задачей всего человечества. Долг любого, кто изучает науки о человеке, не искать «гармоничных» решений, замалчивая существующие противоречия, но четко и ясно видеть их. Задача ученого-этика – поддерживать и усиливать голос человеческой совести, понимать, что хорошо для человека, а что плохо, независимо от того, хорошо это или плохо для общества на данном этапе его развития. Правда, он может оказаться «вопиющим в пустыне», но если его голос будет живым и бескомпромиссным, то рано или поздно, но превратится пустыня в

плодородный край. Противоречие между этикой имманентных социальных ценностей и этикой универсальных ценностей будет постепенно сходить на нет и стремиться к полному исчезновению в той степени, в какой само общество будет становиться все более и более истинно гуманным, то есть проявлять заботу о полном развитии всех его членов.

## V. Моральные проблемы наших дней

*Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство.*

*Платон. Государство [136]*

Существуют ли какие-то особые моральные проблемы в наши дни? Или моральная проблема едина и одинакова для всех времен и народов? В общем так, и, однако, в каждой культуре существуют свои особые моральные проблемы, обусловленные конкретным общественным устройством, хотя все они лишь разные грани общих моральных проблем человека. Каждая такая грань может быть понята только в связи с основополагающей и общей проблемой человека. В этой заключительной главе я бы хотел остановиться лишь на одной стороне общей проблемы, отчасти потому, что с точки зрения психологии она является решающей, отчасти потому, что мы все время пытаемся уйти от нее, питая иллюзию, что она уже решена: я имею в виду проблему отношения человека к силе и власти.

Это отношение силы коренится в самих условиях человеческого существования. Как существа физические, мы подчинены разным силам – силам природы, силе человека. Физическая сила может лишить нас свободы и даже убить нас. Сможем ли мы противостоять ей или преодолеть ее, зависит от случайных факторов нашей собственной физической силы и силы нашего оружия. Но вот разум

наш не подвержен непосредственно этой силе. Познанная нами истина, идеи, в которые мы верим, не сводятся на нет этой силой. Сила и разум существуют в разных плоскостях, так что сила никогда не опровергнет истин разума.

Значит ли это, что человек свободен, даже если он рождается в цепях? Значит ли это, как утверждали св. Павел и Лютер<sup>{51}</sup>, что дух раба может быть столь же свободен, как и дух его господина? Если бы это было на самом деле так, это чрезмерно упростило бы проблему человеческой экзистенции. Но такая позиция игнорирует тот факт, что ни идеи, ни истина не существуют где-то вне и независимо от человека, что разум человека находится под влиянием его тела, что его ментальное состояние зависит от его физического и социального существования. Человек способен познавать истину, способен любить, но если ему – не телу его, а ему как целостной личности – угрожает превосходящая его сила, если он при этом испытывает страх и ощущает себя бессильным, тогда и его разум подвергается всем этим неприятным воздействиям, функции его расстраиваются и парализуются. Парализующее действие силы опирается не только на страх, который она сеет вокруг, но и на неявное обещание: что те, кто обладает силой и властью, смогут защитить «слабого», если он подчинится им, что они смогут освободить человека от бремени ответственности за самого себя, гарантируя порядок и предписывая каждому его место в этом порядке, где каждый якобы будет чувствовать себя в безопасности.

Подчинение человека этой смеси угрозы и обещаний – его самое настоящее «моральное падение». Подчинившись силе = власти, он теряет свою силу = возможности. Он теряет власть самому реализовать все те способности, которые только и делают его действительно человеком; разум его утрачивает самостоятельность; человек может быть умным, способным в какой-то области деятельности, может уметь управлять собой, но принимает за истину то, что стоящая над ним власть преподносит ему как истину. Тогда он утрачивает способность любить, ибо его эмоции подавляются теми, от кого он зависит. Он теряет свое нравственное чувство, ибо невозможность высказать сомнение, подвергнуться критике стоящих у власти сводит на нет его моральные оценки кого бы то ни было или чего бы то ни было. Он становится жертвой предрассудков и суеверий, ибо не способен

подвергнуть здоровому рассмотрению обоснованность, правдоподобность тех положений, на которых и строятся его ложные, ошибочные мнения и убеждения. Его собственный голос не вызывает к нему, ибо он потерял способность внимать ему с тех пор, как стал прислушиваться к голосу тех, кто властвует над ним. Поистине, свобода – необходимое условие счастья, равно как и добродетели; свобода не в смысле способности совершать произвольный выбор и не свобода от необходимости, а свобода реализовать свои возможности, свобода совершенствовать природу человека в соответствии с законами его существования.

А если свобода, то есть способность сохранить себя как личность перед лицом власти, есть основное условие нравственности, то не следует ли отсюда, что в западном мире человек преуспел в решении этой проблемы? Разве это проблема не только для тех, кто живет в условиях авторитарного диктаторского режима, лишаящего своих граждан личной и политической свободы? Поистине, свобода, достигнутая современными демократическими государствами, включает в себе перспективу развития человека, которой нет ни в одном государстве диктатуры, сколько бы они ни заявляли о том, что действуют в интересах человека. Но перспектива – это только перспектива, а не реальное осуществление. Мы скрываем от себя нашу моральную проблему, концентрируя внимание на сравнении нашей культуры с тем образом жизни, который отрицает лучшие достижения человечества, и тем самым игнорируем тот факт, что мы тоже преклоняемся перед силой, только не перед силой диктатуры или политической бюрократии, тесно с нею связанной, а перед анонимной силой рынка, успеха, общественного мнения, «здорового смысла» – или, точнее, силой абсурда – и перед силой техники, слугами которой мы стали.

Наша моральная проблема заключается в безразличном отношении человека к самому себе. Последнее видно из того факта, что мы утратили чувство самооценности и уникальности каждого индивида, что мы превратили себя в средство, инструмент для достижения каких-то внешних нам целей, что мы и ощущаем себя вещами, и относимся сами к себе как к вещам, что собственные наши силы отчуждаются от нас. И сами мы, и наши близкие стали вещами. В итоге мы вынуждены переживать собственное бессилие и презирать себя за это. И так как

мы перестали доверять собственным силам, мы утратили веру в человека, в самих себя, в свои творческие, созидательные способности. У нас нет совести в гуманистическом смысле слова, раз мы не доверяем собственным суждениям. Мы – стадо, верящее, что дорога, по которой мы идем, непременно приведет нас к желаемой цели, ибо мы видим, что и другие идут по той же дороге. Мы идем в кромешной тьме, но идем мужественно, ибо слышим, что и другие насвистывают так же, как и мы.

Достоевский как-то сказал: «Если Бог умер, то все дозволено». Вот во что верит большинство; разница только в том, что некоторые приходят к выводу, что Бог и Церковь необходимы для поддержания морального порядка, а другим мила идея, что все позволено, что не существует никаких нравственно оправданных принципов и что единственный в жизни регулятивный принцип – это выгода.

В противоположность этому гуманистическая этика занимает ту позицию, что, если человек жив, не мертв душой, он знает, что позволено; а быть живым – значит быть продуктивным, использовать свои силы не для каких-то трансцендентных человеку целей, а для себя самого, для того, чтобы придать смысл собственному существованию, чтобы быть гуманным. Но если кто-то верит, что его идеалы и цели где-то вне его самого, где-то за облаками, то ли в прошлом, то ли в будущем, он непременно выйдет за пределы самого себя и будет искать решение там, где его не может быть. Он будет искать ответы и возможные решения где угодно, только не там, где надо, – в себе самом.

«Реалисты» убеждают нас, что этические проблемы – это пережиток прошлого, что психологический или социологический анализ свидетельствует, что все ценности относительны и зависят от того или иного типа культуры. Они уверяют, будто наше личное и общественное будущее обеспечено исключительно эффективностью. Но эти самые «реалисты» закрывают глаза на некоторые неопровержимые факты. Они не видят, что пустота и бесцельность личной жизни, недостаток или даже отсутствие продуктивности, а соответственно и веры в себя и в человечество в конце концов эмоционально и умственно оупляют человека, делая его неспособным к осуществлению даже его материальных целей.

Сегодня все чаще слышны разные пророчества нашей гибели. Хотя они и выполняют положительную роль в том смысле, что приковывают внимание к разным опасным, скрытым в сегодняшнем положении тенденциям, они все-таки упускают из виду реальную перспективу, заключенную в достижениях человека в разных областях знания – в естественных науках, в психологии, медицине, а также в искусстве. А достижения эти свидетельствуют о наличии мощных продуктивных, творческих сил, которые никак не соответствуют образу загнивающей культуры. Наше время – это переходный период. Средние века не кончились XV веком, и современная эпоха не началась сразу же после него. Конец и начало заключают в себе процесс, растянувшийся на четыре столетия, – поистине, время очень короткое, если измерять его в историческом масштабе, а не длиной нашей жизни. Наше время – это время конца и начала, начала, богатого многообразными возможностями.

Если я теперь вернусь к вопросу, поставленному мною в начале книги, есть ли у нас основания для гордости и надежды, ответ опять-таки будет утвердительным, но с одной оговоркой, вытекающей из всего предпринятого нами анализа: ни добро, ни зло не предопределены и не реализуются автоматически. Решение остается за человеком. Оно зависит от его способности относиться к самому себе, к своей жизни и счастью всерьез; оно зависит от его готовности решать и свои собственные нравственные задачи, и нравственные проблемы всего общества. Оно, наконец, зависит от его мужества быть самим собой и быть для себя.

## Примечания

1

Escape from freedom N. Y, 1941. Это первая книга Фромма, принесшая ему известность. Полвека спустя она появилась в рус. переводе: Бегство от свободы. М., 1990.

2

Скорее всего Фромм имеет в виду свою будущую книгу «Разумное общество», вышедшую в свет в 1955 г.

3

Платон. Протагор. 313с—314а. Гуманистическая этика: прикладная наука искусства жить.

4

Time and Eternity. A Jewish Reader. New York, 1946.

5

Быт. 3, 22: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно».

6

Ставшая расхожей парафраза известного высказывания Протагора (ок. 490 – ок. 420 до н. э.) – представителя софистов старшего поколения – «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а не существующих, что они не существуют».

7

Употребление слова «искусство», однако, противоположно терминологии Аристотеля, который различает «действие» и «деятельность».

8

Самоубийство в качестве патологического явления не противоречит этому общему принципу.

9

Говоря «наука о человеке», я имею в виду более широкое понятие, чем традиционное понятие антропологии. В подобном же более широком смысле употребляет понятие науки о человеке и Линтон. Ср.: The Science of Man in the World Crisis. New York, 1945.

10

Ethica Nicomachea London. New York, 1925. (Цитата приводится в русском переводе по изданию: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4:



Никомахова этика. Кн. I. 1102 а 17–24.).

11

Там же 1099 а 3–5.

12

Benedictus Spinoza. Ethics. London, 1927 111, Prop. 6. (In Scriner's Spinoza Selections) (Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 2: Этика. Ч. 3. Теорема 6.)

13

Там же. Ч. 4. Теорема 24.

14

Там же. Ч. 4. Предисловие.

15

Dewey J. and Tafts Z.H. Ethics (New York, 1932. P. 364).

16

Dewey J. Problems of Men (New York, 1946. P. 254).

17

Ibid. P. 260.

18

Dewey J. Theory of Valuation // International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939. XI. № 4. P. 34.

19

Dewey J. Human Nature and Conduct. New York, 1939. P. 34 f.

20

Ibid. P. 36.

21

Утопии являют собой мечту о целях без средств к их осуществлению, и все-таки они не лишены смысла; напротив, некоторые из них внесли значительный вклад в прогрессивную мысль, не говоря уже о том, что они значили для поддержания веры в будущее человечества.

22

Dewey J. Human Nature and Conduct. P. 86.

23

Dewey J. Problems of Men. P. 250–272, а также: Rice Ph. B. Objectivity of Value Judgement and Types of Value Judgement // Journal of Philosophy. XV 1934. P. 5—14, 533–543.

24

Freud S. The Ego and the Id. London, 1935. P. 133.

25

Более подробное обсуждение проблемы сознаний будет дано в главе IV.

26

The Psychoanalytic Review. XXXI. 1944. № 4, July P, 329–335.

27

Freud S. New Introductory Lectures on Psychoanalysis. New York, 1937. P. 240–241.

28

Я употребляю этот термин безотносительно к терминологии экзистенциализма. В процессе подготовки данной рукописи я познакомился с «Мухами» Жан-Поля Сартра и с его «Экзистенциализм – это гуманизм». Я не вижу оснований для каких-либо изменений или дополнений. Хотя некоторые моменты у нас совпадают, я не могу судить в должной мере о степени этого совпадения, поскольку я еще не имею доступа к его главным философским трудам.

29

Четыре типа темперамента символизируются четырьмя элементами: холерик – огонь – теплый и сухой, быстрый и сильный; сангвиник – воздух – теплый и влажный, быстрый и слабый; флегматик – вода – холодный и влажный, медленный и слабый; меланхолик – земля – холодный и сухой, медленный и сильный.

30

Ср. также применение Чарльзом Уильямом Моррисом типов темпераментов к культурным типам в кн.: Paths of Life. New York, 1942.

31

Hinsie L.E. and Shatzky J. Psychiatric Dictionary. New York, 1940.

32

Если читатель пожелает начать с общей картины всех типов ориентации, он может обратиться к таблице на с. 256.

33

Все приводимые описания непродуктивных ориентации, за исключением рыночной, основаны на клинических данных изучения прегенитального характера, полученных Фрейдом и другими.

Теоретические расхождения станут очевидными при обсуждении накопительского характера.

34

Об истории и функционировании современного рынка см.: Polany K. *The Great Transformation*. New York, 1944.

35

Это будет объяснено в главе IV.

36

Разница между рассудком и разумом будет обсуждаться ниже, на с. 118 и далее.

37

Ср. Schachtel E. *Zum Begriff und zur Diagnosis der Personnnchkeit in «Personality Tests»*. *Zeitschrift fur Sozialforschung* 1937 Jahrgang 6. S. 597–642.

38

См с. 257 и след.

39

Falvey H. *Ten Seconds That Will Change Your Life*. Chicago, 1946.

40

Смысл понятия «продуктивность» в данной книге есть расширение толкования этого понятия, описываемого в книге «Бегство от свободы».

41

Но авторитарная личность стремится не только к подчинению, она желает и доминировать над другими. Фактически в личности всегда присутствуют и садистская и мазохистская стороны, различаясь лишь степенью выраженности одной и степенью подавленности другой. Обсуждение проблемы авторитарного характера см. в книге «*Escape from Freedom*». P. 141 ff.

42

Аристотель. Никомахова этика, 1098 а 8 // Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 64.

43

Там же. 1098 b 32 (С. 66–67).

44

Спиноза Б. *Этика*. Ч. 4. Определение 8 // Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 2. С. 525.

45

Там же, Ч. 4. Предисловие (С. 524).

46

Там же. Ч. 4. Теорема 20 (С. 539).

47

Гёте И.В. Фауст // Избр. произв.: В 2 т. М., 1985. Т.2. С. 137–138.

48

Эти слова в английском переводе Фромм также выделяет курсивом. «Будь сам по себе» и «Будь самым собой» в оригинале употреблены выражения *be enough to thyself... be true to thyself*.

49

Там же. С. 609–610.

50

Цит. по: Ибсен Г. Пер Гюнт (Действие пятое) // Собр. соч. Т. 2: Пьесы. М., 1956. С. 599–601.

51

Понятие связи как синтеза связи с другими и сохранения единичности, уникальности во многом сходно с понятием «разделения – соединения», которое употребляет Чарльз Моррис в книге «Пути жизни» (*Paths of Life*. New York: Harper and Brothers, 1942), с той только разницей, что Моррис употребляет его применительно к темпераменту, а я – к характеру.

52

См. главу IV. Эгоизм, Себялюбие, Своекорыстие.

53

Ион. 4, 5—11. Быт. 4, 9.

54

Wertheimer M. *Productive Thinking*. New York, 1945. P. 167. Ср. также: P. 192.

55

Включая любовь, которая была рассмотрена вместе со всеми другими проявлениями продуктивности, что бы дать наиболее полное описание природы продуктивности.

56

Эфрит – упоминаемый в арабских сказках «дух», подчиненный более сильному «духу» – гению.

57

Чоглан (ичоглан) – придворный чин или просто паж при дворе турецкого султана. Цит. по: Бальзак О. Собр. соч.: В 15 т. М., 1953. Т. 6. С. 608, 613.

58

Значение понятий, заключенных в квадратные скобки, будет объяснено в следующих разделах.

59

Ср.: Fromm E. Selfishness and Self-Love // Psychiatry, 1939. November. Здесь отчасти воспроизведены идеи, изложенные в этой ранней статье.

60

Calvin J. Institutes of the Christian Religion. (Philadelphia, 1928), в частности, кн. III, гл. 7. С. 619. Начиная со слова «Ибо...» перевод сделан мной с латинского издания: Calvini J. Institutio Christianae Religionis. Berolini, 1935. Par. 1. P. 445.

61

Ibid. Chap. 12. Par. 6. P. 681.

62

Ibid. Chap. 7. Par. 4. P. 622.

63

Следует, однако, заметить, что даже любовь к ближнему – один из основополагающих догматов Нового завета – не получила у Кальвина соответствующего признания. Явно противореча Новому завету, Кальвин утверждает: «Чему учат схоласты относительно превосходства милосердия над верой и надеждой, есть просто мечты расстроенного воображения» (Chap. 24. Par. 1. P. 531).

64

Несмотря на признание Лютером духовной свободы человека, его теология, во многих отношениях отличающаяся от кальвиновской, пронизана тем же убеждением в бессилии и ничтожности человека.

65

См.: Кант И. Критика практического разума // Собр. соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4.4. 1. С. 414.

66

Ср.: Kant I. Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics. New York, 1909. Part. I. Book I. Chap. I. Par. VIII. Remark II. P. 126.

67

Ibid. См. особенно: Part I. Book I. Chap. I. P. 186.

68

Loc. cit. Part I. Book 1. Ch. III. P. 165.

69

Kant I. Immanuel Kant's Werke (Berlin: Cassierer), в частности «Der Rechtslehre Zweiter Teil» I. Abschnitt, par. 49, p. 124, я переводил с немецкого текста, поскольку эта часть была пропущена в английском переводе «The Metaphysics of Ethics» (by I.W. Semple. Edindurgh, 1871).

70

Ibid. P. 126.

71

Ср.: Kant I. Religion within the Limits of Reason Alone. Chicago, 1934 X. Book I (См.: Кант И. Религия в пределах только разума. Часть первая // Трактаты и письма. М., 1980).

72

Чтобы не раздувать эту главу по объему, я обращаюсь лишь к развитию современной философии. Те, кто изучал философию, знают, что в этике Аристотеля и Спинозы себялюбие рассматривалось как добродетель, а не грех – в противоположность Кальвину.

73

Stirner M. The Ego and His Own. London, 1912. P. 339.

74

Nietzsche F. The Will to Power. Edinburgh and London, 1910. Stanzas 246, 326, 369, 373 and 728.

75

Цит. по: Ницше Ф. Соч. М., 1990. Т. 2. С. 380.

76

Ср.: Morgan G.A. What Nietzsche Means. Cambridge, 1943.

77

Цит. по: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 43–44.

78

Nietzsche F. The Will to Power. Stanza 785.

79

Ibid. Stanza 935.

80

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 44.

81

Nietzsche F. Thus Spake Zarathustra. New York. P. 102.

82

Nietzsche F. The Twilight of Idols. Edinburgh, 1911. Stanza 35; Ecce Homo. New York, 1911. Stanza 2; Nachlass, Neitzsches Worke (Leipzig: A. Kroener). P. 63–64.

83

На этот момент обратили внимание Карен Хорни и Роберт С. Линд. (См.: Horney K. The Neurotic Personality of Our Time. New York, 1937; Lynd R.S. Knowledge for What. Princeton University Press, 1939.)

84

Спиноза. Соч.: В 2 т. Т. 2. Этика. Разд. IV. Теорема 20.

85

Пиранделло в своих пьесах прекрасно выразил этот смысл понятия «я», а также вытекающего из него понятия «сомнение-в-самом-себе».

86

Ибсен Г. Пер Гюнт. (Действие четвертое) // Цит. соч. С. 507.

87

В кн.: Time and Eternity. New York, 1946.

88

Эта сторона отмечалась Фрейдом в его ранней концепции «Ego Ideal».

89

Более подробный анализ взаимосвязи совести и авторитета можно найти в: Studien uber Autoritat und Familie (Paris, 1986).

90

Быт. 4, 13.

91

Идея, будто человек сотворен по «образу и подобию Божьему», выходит за пределы авторитарной структуры отношений, представленной в этой части Ветхого завета, и является по существу другим смысловым полюсом, вокруг которого развивалась иудео-христианская религия, в особенности у мистиков.

92

См.: Ницше Ф. К генеалогии морали. Рассмотрение второе, 16 // Соч. Т. 2. С. 460–462.

93

Там же. С. 461.

94

Ср. рассуждения о роли анонимного авторитета в демократическом обществе в «Бегстве от свободы». Гл. V, п. 3.

95

Письмо Ф. Кафки к своему отцу, в котором он объясняет ему, почему он всегда боялся его, представляет в этом отношении классический документ. (См.: А. Franz Kafka. Miscellany. New York, 1940.)

96

Цит. по: Софокл. Антигона (Перевод с древнегреческого А. Парина). М., 1986. Фр. 640–648.

97

Ницше Ф. К генеалогии морали. Рассуждение второе, 3 // Цит. соч. С. 441. См. также рассуждение о совести Хайдеггера в кн.: Heidegger M. Sein und Zeit, 54–60. Halle a. S., 1927.

98

Хокусай Кацусика (1760–1849 или 1870) – японский живописец и рисовальщик, мастер цветной ксилографии. Произведения Хокусай отличаются реалистической конкретностью, динамичный рисунок, насыщенный чистый цвет.

99

Цит. по: J. La Farge. A Talk About Hokusai. W.C. Martin. 1896.

100

Хаксли Джулиан Сорелл (1887–1975) – английский биолог, философ. Внук Томаса Генри Гексли (Хаксли), брат Олдоса Хаксли. Один из создателей современной синтетической теории эволюции.

101

Кафка Ф. Процесс. М., 1965. С. 84.

102

Там же. С. 310.

103

Часть V. Теорема 42. См.: Спиноза Б. Избр. произведения.: В 2 т. М, 1957. Т. 1. С. 617.

104



Ср.: Marcuse H. Zur Kritik des Hedonismus // Zschft. F. Socialforschung. VII. 1988.

105

Чтобы судить об адекватности интерпретации Фроммом учения Аристотеля в этом пункте, имеет смысл привести те фрагменты, на которые он ссылается.

106

Аристотель. Никомахова этика. 1173 b 21 и след.

107

Там же. 1176 a 27.

108

См. там же. Кн. VII, гл. 11–13; кн. X, гл. 4, 7, 8.

109

Спиноза. Этика. Ч. III. Определения аффектов: 2, 3 // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 508.

110

Там же. Ч. V. Теорема 42. С. 617.

111

Spencer H. The Principles of Ethics. New York, 1902. Vol. 1.

112

Ibid. P. 82.

113

Ibid. P. 99.

114

Ibid. P. 183.

115

Ibid. P. 159.

116

Нет необходимости теперь показывать ошибочность тезиса Бентама о том, что все удовольствия качественно неразличимы и различаются лишь по силе переживания. Вряд ли кто-либо из современных психологов разделяет такой взгляд, несмотря даже на то, что популярное «иметь удовольствие» подразумевает, что все удовольствия одинаковы.

117

Эта проблема была проанализирована в кн.: Bally G. Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit. Basel, 1945.

118

Классическое высказывание: «*Omne animal triste post coitum*» («Все животные испытывают чувство печали после совокупления») – достаточно точно описывает и человеческую ситуацию, настолько, насколько относится к уровню недостаточности.

119

*Principles of Ethics*. Vol. I. P. 49. [Фромм ошибочно указывает с. 49; цитата находится на с. 99.]

120

*Principles of Ethics*. Vol. I. P. 161. [См. с. 109 в указ. рус. изд.]

121

Сект-Экзюпери в своем «Маленьком принце» великолепно описал эту ситуацию.

122

*Principles of Ethics*. Vol. I. P. 138. [Фромм ошибочно указывает с. 138; цитата находится на с. 183. В русском изд. 1899 г. вместо слов «любое движение или действие» слова «всякий род деятельности», что соответствует английскому оригиналу. Фромм, к сожалению, столь небрежно цитирует Спенсера, что допускает подмену слов, что уже отмечалось нами; в данном случае вместо английского *mode of action*, как у Спенсера, а *move or action* (см. с. 126 рус. изд.).]

123

*Ibid* P. 186.

124

Hitler A. *Mein Kampf*. New York, 1939. P. 710.

125

Корень слова *education* – *e-ducere*, буквально – вести вперед или выявлять то, что существует потенциально. Обучение в этом смысле имеет результатом *existence*, которое буквально означает возникать из состояния возможности в явную, ставшую реальность.

126

Эти две противоположные стороны концепции Фрейда можно обнаружить в его работе «*The Future of an Illusion*».

127

Ариман – греческое наименование древнеперсидского бога Анхра-Майнью: в зороастрийской и древнеперсидской религиях бог,

олицетворяющий злое начало, вечный и непримиримый враг своего брата – доброго бога Ахурамазды (греческое название Ормузд).

128

Этот взгляд был убедительно выражен К. Годдстейном, ГС. Салливенем и К. Хорни.

129

Нижеследующее обсуждение этих понятий частично повторяет мою статью «Индивидуальное и социальное происхождение неврозов» в журнале «American Sociological Review», IX. 1944. № 4. August.

130

Спиноза. Этика. Ч. IV. Теорема 44: Схолия. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 558–559.

131

Оскорбление величества (фр.).

132

Книга Рэналфа «Moral Indignation and the Middle Class» лучшим образом иллюстрирует эту мысль. С равным успехом книгу можно было бы озаглавить «Sadism and Middle Class».

133

Часть IV, теорема 44, схолия (Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 558–559).

134

Principles of Ethics. P. 258 ff. [См. с. 172 в указ. рус. изд.]

135

Ibid. P. 267. [См. с. 181–182 в указ. рус. изд.]

136

Платон. Государство, 473 (см.: Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3, ч. 1. С. 275).

1

Юнг Карл Густав (1875–1961) – швейцарский психолог и психиатр. Знакомство Фрейда и Юнга произошло заочно, инициатором его стал Юнг, послав в апреле 1906 г. Фрейду свою книгу «Diagnostic Associament of an Analysis of a Case of Histeria», вышедшую в свет в 1903 г. Однако уже в письме от 5 октября того же года Юнг сообщает Фрейду, что в понимании случаев истерии он расходится с ним, то есть отказывается понимать их как замешанных исключительно на

сексуальности. В целом Юнг вообще не принимал теории сексуальности Фрейда.

В отличие от индивидуального бессознательного Фрейда Юнг на основе своего метода ассоциативных экспериментов, применявшегося им в практике психотерапии в госпитале для душевнобольных в Бурхгольце (Цюрих), сформулировал концепцию коллективного бессознательного – более глубинного слоя человеческой психики, – запечатлевшихся в структурах мозга архетипов, отражающих жизненный опыт прежних поколений.

Разрыв Фрейда и Юнга произошел в 1913–1914 гг.; в основе его лежало не только несовпадение теоретических взглядов; причина имела, помимо этого, и чисто личный характер. Все сотрудники Фрейда, бывшие его учениками, становились и его пациентами (чаще же пациент Фрейда превращался в его ученика, друга и сотрудника). Юнг был исключением: он – единственный из учеников Фрейда, не проходивший у него анализа. Юнг не был целиком и без остатка предан Фрейду. Будучи инициатором содружества и сотрудничества с Фрейдом, он поставил в их отношениях и последнюю точку, о чем свидетельствуют два последних его письма – одно Фрейду и другое – президенту Ассоциации психоаналитиков.

27 окт. 1913 г.

«Дорогой профессор Фрейд.

До меня дошло через д-ра Meader'a, что Вы усомнились в моей bona fides. Я надеялся, что Вы обратитесь ко мне напрямую по столь серьезному делу. Поскольку Вы предъявили мне тяжелейший упрек, который только возможен, Вы тем самым сделали наше дальнейшее сотрудничество невозможным.

Посему я слагаю с себя обязанности редактора Ежегодника, которые Вы возложили на меня. О своем решении я уведомил также Блейлера и Дейтике.

Искренне Ваш, д-р К.Г. Юнг».

20 апр. 1914 г.

«Дорогой г-н Президент,

последние события убедили меня, что мои взгляды резко расходятся со взглядами большинства членов нашей Ассоциации, и по этой причине я не могу больше считать себя подходящей фигурой для исполнения обязанностей президента. В силу этого я прошу совет

президентов отраслевых наук принять мою отставку и благодарю за оказанное мне до сих пор доверие.

Искренне Ваш, д-р К.Г. Юнг».

См.: The Freud/Jung letters. Zurich, Princeton (N.J.), 1974. P. 550, 551.

2

«А в другом смысле называются качеством состояния движущегося, поскольку оно движется, и различия в движениях. Добродетель и порок принадлежат к этим состояниям: они указывают на различия в движении или деятельности, в соответствии с которыми находящееся в движении действует или испытывает действие хорошо или плохо: ведь то, что способно двигаться или действовать вот так-то, хорошо, а то, что способно к этому вот так-то, а именно наоборот, – плохо. Хорошее и дурное означает качество больше всего у одушевленных существ, а из них особенно у тех, кто может действовать преднамеренно» (Аристотель. Метафизика. Кн. пятая. Гл. ХТV, 1020,17–25).

3

Парацельс (1493–1541) (наст. имя: Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) – естествоиспытатель, врач, философ. Способствовал внедрению в медицину химических препаратов, однако считал, что врач должен лечить не только тело, но и душу и дух человека, ибо болезнь есть нарушение гармонии духа, и, следовательно, задача врача – восстановление нарушенной гармонии. В его философии натуралистические взгляды сочетались с элементами мистицизма: в силу параллелизма микрокосма и макрокосма человек может мистическим образом воздействовать на природу.

4

Спенсер Герберт (1820–1903) – английский философ, социолог, один из основоположников позитивизма. В основе синтетической философии Спенсера лежит идея всеобщего эволюционизма. Он утверждал, что существует фундаментальный закон материи, который он назвал законом постоянства силы (persistence of force), из которого следует, что ничто гомогенное не сохраняется как таковое, если оно испытывает внешнее воздействие, ибо любая внешняя сила должна воздействовать на какую-либо часть его иначе, чем на другую, вызывая тем самым дифференциацию и многообразие. Отсюда следует, что любая сила, продолжающая действовать на что-либо гомогенное,

должна приводить к возникновению разнообразия. Этот закон, согласно Спенсеру, является ключевым для понимания всякого развития, как космического, так и биологического. Непознанная и непознаваемая абсолютная сила постоянно действует на материальный мир, производя разнообразие, связь, интеграцию, специализацию и индивидуацию. Свою общую схему эволюции Спенсер применял и к человеческому обществу. Социальная эволюция рассматривалась им как процесс возрастающей «индивидуации». Человеческие общества эволюционируют от недифференцированных орд, путем все возрастающего разделения труда, в сложные цивилизации. Помимо этого в изучении человеческого общества Спенсер проводил параллель между ним и животным организмом, став, таким образом, основоположником органической школы в социологии.

Нравственную сферу жизнедеятельности людей Спенсер также анализировал под углом зрения своей идеи эволюции. Так, он различал нравственность абсолютную и относительную. Под абсолютной нравственностью он понимал идеальный уклад поведения, которому должна следовать личность в обществе, дабы обеспечивать наибольшее счастье всех и всякого. Абсолютная нравственность – предел, к которому стремится эволюция жизни. Следовательно, естественный закон эволюции тождествен нравственному закону. Такая концепция возвращает Спенсера в лоно античной мысли, согласно которой жить нравственно значит жить согласно природе. О гедонизме Спенсера и понимании им роли принципа удовольствия см. ниже, по контексту.

5

Шейлок – богатый еврей – одно из действующих лиц пьесы У. Шекспира «Венецианский купец». Ср.: Шекспир У. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1958. Т. 3. С. 257, перев. Щепкиной-Куперник.

«Да разве у жида нет глаз? Разве у жида нет рук, органов, членов тела, чувств, привязанностей, страстей? Разве не та же самая пища насыщает его, разве не то же самое оружие ранит его, разве он не подвержен тем же недугам, разве не те же лекарства исцеляют его, разве не согревают и не студят его те же лето и зима, как и христианина? Если нас уколоть – разве у нас не идет кровь? Если нас пощекотать – разве мы не смеемся? Если нас отравить – разве мы не умираем? А если нас оскорбляют – разве мы не должны мстить? Если

мы во всем похожи на вас, то мы хотим походить и в этом. Если жид обидит христианина, что тому внушает его смирение? Мсть! Если христианин обидит жида, каково должно быть его терпение по христианскому примеру? Тоже мсть! Вы нас учите гнусности, – я ее исполню. Уж поверьте, что я превзойду своих учителей!»

6

«Итак, – пишет Аристотель, – при наличии добродетели двух [видов], как мыслительной, так и нравственной, мыслительная возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная рождается привычкой» (Никомахова этика, 1103a 14–18). И далее: «... [повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие нравственные] устои» (там же, 1103b 20–22).

7

«В этой связи ставят вопрос: есть ли счастье результат обучения, приучения или еще какого-то упражнения, дается ли оно как некая божественная доля или оно случайно? Конечно, если вообще существует какой-нибудь дар богов людям, весьма разумно допустить, что и счастье дарится богами, тем более что это наилучшее из человеческих благ. Но данный вопрос, вероятно, скорее принадлежит другому исследованию; тем не менее ясно, что, даже если счастье не посылается богами, а является плодом добродетели и своего рода усвоения знаний или упражнения, оно все-таки относится к самым божественным вещам, ибо наградою и целью добродетели представляется наивысшее благо и нечто божественное и блаженное» (Никомахова этика, 1099b 10–18); «Ведь для счастья, как мы уже сказали, нужна и полнота добродетели, и полнота жизни» (там же, 1100a 5).

8

Эта фраза требует пояснений, ибо на первый взгляд она кажется некорректной. Некорректность в ней и в самом деле есть, и состоит она в том, что обе части фразы, и первая, и вторая, взятые порознь, как самостоятельные высказывания, есть выражения мыслей банальных, причем вторая, кажется, и не должна бы служить обоснованием первой, ибо они о разном. Думается, что мысль Фромма здесь заключается в следующем: способность высказывать ценностные суждения не является субъективной и преимущественной

способностью тех или иных людей, но, в силу принадлежности людей к одному виду, является общей для них и потому объективной.

Ср.: «Защищаемый мною взгляд заключается в том, что собственно так называемая нравственность – т. е. наука о хорошем и дурном поведении – имеет своим предметом определение того, каким образом и почему известные роды поведения вредны, а некоторые другие – полезны. Эти хорошие и дурные результаты не могут быть случайными, но должны быть необходимыми последствиями устройства вещей». Спенсер Г. Сочинения. Т. 5. Основания этики. Ч. I. Данные этики. СПб., 1899.

9

Маркс высказывает взгляд, близкий взглядам Спинозы. «Если мы хотим узнать, – пишет Маркс, – что полезно, например, для собаки, то мы должны сначала исследовать собачью природу. Если мы хотим применить этот принцип к человеку, хотим по принципу полезности оценивать всякие человеческие действия, движения, отношения и т. д., то мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху. Но для Бентама этих вопросов не существует. С самой наивной тупостью он отождествляет современного филистера – и притом, в частности, английского филистера – с нормальным человеком вообще» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т 23. С. 623). Понимание этики Спенсером, несмотря на значительные философские различия, в сущности аналогично, а именно что «хорошее» (доброе) и «плохое» (злое) есть результат особой природы человека и что наука о поведении основывается на нашем знании человека. В письме к Дж. С. Миллю Спенсер пишет: «Я придерживаюсь того взгляда, что Мораль, то есть так называемая наука о правильном поведении, должна, в качестве своего предмета, определить, как и почему одни способы поведения вредны, а другие – полезны. Хорошее и плохое не может быть случайным, но с необходимостью вытекает из природы вещей» (цит. по: Spencer G. The Principles of Ethics. Vol. I. New York, 1902. P. 57).

10

Небольшим по объему, но значительным вкладом в решение проблемы ценностей с позиций психоанализа является статья Патрика Маллахи «Ценности, научный метод и психоанализ» (Mullahy P Values, Scientific Method and Psychoanalysis // Psychiatry. 1943. May). Когда



готовилась рукопись этой книги, в свет вышла книга Дж Флюгеля «Человек. Мораль. Общество» (Flugel J.C. Man, Morals and Society. New York, 1945), которая представляет собой первую серьезную и систематическую попытку применения психоанализа к этике. Ценный взгляд на проблему и глубокую критику – впрочем, выходящую далеко за пределы собственно критики – рассмотрения этики с точки зрения психоанализа можно найти в книге Мортимера Дж. Адлера «Чем может стать человек» (Adler M.J. What Man Has Made of Man. New York, 1937).

11

Разбирая в 35-й лекции вопрос о *Wfeltanschauung* [мировоззрении], Фрейд пишет: «Согласно „анархистской“ теории, такой вещи, как истина, просто не существует, не существует и достоверного знания о внешнем мире. То, что мы объявляем якобы научной истиной, – это только продукт наших потребностей и желаний, которые принимают форму словесного выражения при меняющихся условиях внешней среды; повторяю, она есть иллюзия. В сущности говоря, мы находим только то, что нам надо, и видим только то, что хотим видеть. Другой возможности у нас нет. Раз критерий истины – соответствие внешнему миру – не существует, то совершенно безразлично, какое мнение мы признаем. Любое из них как истинно, так и ложно. И никто не вправе обвинять кого-либо в ошибке...» Но «...как только она [эта теория] вступает на практическую почву, она тут же рушится, [ибо] если бы действительно не существовало... такой вещи, как знание, соответствующее реальности, то мы могли бы строить мосты из картона с тем же успехом, как и каменные, могли бы вводить больному вместо сантиграмма декаграмм морфия, а вместо эфира в качестве наркоза могли бы давать слезоточивый газ. Но даже интеллектуальные анархисты без колебаний отвергли бы подобные практические применения их теории» (см.: Ibid. N. Y, 1979. P. 212–213).

12

«[Однажды мне подумалось – с тех пор прошло еще немного времени – вот что]: что я есмь человек, ничем не отличающийся от любого другого человека, такого же, как я; что я глазею, слышу, пью, жую подобно всякому скоту; однако что я есмь не принадлежит никому, как только мне самому, ни человеку, ни ангелу, ни Богу, – разве

только что я одно с Ним» (Meister Eckhart. Des Morgenstern. Ausgewalt, ubersetzt und eingelertet von Hans Yiesecke. В., 1964.

S. 288). Душа человека, по Экхарту, двухуровневая. Один уровень – уровень действия сил души и образов, которые она создает, чтобы взаимодействовать с внешним миром и познавать его. Другой – уровень сущности, именно та ее сокровенная часть, в которой без всяких образов, т. е. без посредника, происходит вечное рождение Бога. В этой части душа не способна даже к самопознанию, ибо этот уровень характеризуется полной лишенностью каких бы то ни было качеств. Но такова же и суть Бога, который творит не по образу и не по подобию. Бог открывается человеку именно в этой части души.

Вот две короткие выдержки из проповеди Экхарта «О вечном рождении»:

«Всякое действие душа исполняет с помощью сил. Все, что она познает, она познает разумом. Когда думает – пользуется памятью. Любит ли – любит волей. Так она действует посредством сил, а не сущностью. Всякое внешнее дело ее всегда связано с посредником. Только посредством глаз осуществляет она силу зрения, иначе силу зрения она не может создать или осуществить. И так во всех чувствах: она всегда пользуется каким-нибудь посредником для своих внешних действий.

Но в самой сущности нет действия. Ибо хотя силы, посредством которых она действует, вытекают из основы души, в самой основе – одно глубокое молчание. Только здесь покой и обитель для того рождения, для того, чтобы Бог Отец изрек здесь свое Слово, ибо эта обитель по природе своей доступна только божественной сущности без всякого посредника. Здесь Бог входит в душу всецело, а не частью Своей. Здесь входит Он в основу души. Никто кроме Бога не может коснуться основы ее». «Ибо как рождает Бог Отец Своего Сына в душе? Как рождают и творения – в образе и подобию? Поистине нет! Но совсем так же, как Он рождает Его в вечности, и никак не иначе. Хорошо! Но как же рождает Он Его там? Видите ли: Бог Отец обладает совершенным прозрением Себя Самого и глубочайшим проникновением Себя Самого, только посредством Себя Самого, без всякого образа. И так рождает Бог Отец Своего Сына в истинном прозрении Божественной природы. Таким и никаким иным образом рождает Бог Отец Своего Сына в недрах, в основе и сущности души и

так соединяется с ней. Ибо если бы здесь был образ, то не было бы истинного единства...» (Майстер Экхарт. Избранные проповеди. М., 1991. С. 12, 14).

Майстер Экхарт (1260–1327) – средневековый немецкий богослов и проповедник, мистик. Принадлежал к Доминиканскому ордену, в который вступил в 15-летнем возрасте. Образование получил в Страсбурге, Кёльне и Париже. С 1302 по 1307 г. – глава Саксонского ордена: ему подчиняются 51 мужской и 9 женских монастырей, власть его распространяется от Тюрингии до Немецкого моря и от Нидерландов до Лифляндии. Однако в 1307 г. он обвинен в поощрении ереси свободного духа и вынужден оставить свою должность. Но вскоре был оправдан и с 1312 по 1320 г. занимал кафедру Страсбургской богословской школы Ордена. В 1327 г. архиепископ начинает против Экхарта формальный процесс. В том же году Экхарт умер. Уже после его смерти, в 1329 г., папской буллой 26 положений учения Экхарта были признаны еретическими.

Экхарт, читавший свои проповеди на родном немецком языке, стал основоположником немецкой философской фразеологии. Как и для всякого мистицизма, для мистицизма Экхарта характерна психологическая углубленность. Однако это не означает созерцательной замкнутости и ухода от жизни. Напротив, созерцание у него оплодотворяет творчество действительной жизни, а оно, в свою очередь, оплодотворяет созерцание. Ибо внимая в молчании души Божественному, человек доходит до той глубины, где жизнь бьет сама из себя, т. е. как свободно творящая. Принимая в свое «я» мировое «я есмь», человек становится причастным мировой творческой воле. С этим связано и нравственное учение Экхарта, согласно которому зло совершается обособленным, замкнутым в себе человеком, желающим только своего.

Учение Экхарта под углом зрения проблемы бытия и обладания проанализировано Э. Фроммом в его книге «Иметь или быть?» (М., 1990).

13

Одиссей – в греч. мифологии храбрый, «хитроумный» герой троянского цикла мифов; царь Итаки. Оракул предсказал ему, что по окончании войны с Троей он вернется домой лишь спустя 20 лет. После завоевания Трои, во время своего десятилетнего возвращения

домой, Одиссей пережил множество приключений, в частности и у циклопа Полифема. Когда он уже почти достиг берегов Итаки, его неразумные спутники развязали мешок с противоположными ветрами, полученный Одиссеем от владыки ветров Эола, и их корабли вновь отнесло в открытое море. После того как спутники Одиссея еще раз проявили неразумие, заколов солнечных быков Гелиоса, несмотря на предостережения Тересия, их корабль затонул, и лишь один Одиссей спасся. После этого он провел семь лет на о. Огигия у нимфы Калипсо. С помощью царя феаков Алкиноя наконец достиг Итаки. Позже случайно был убит собственным сыном Телегоиом, не узнавшим отца.

В мировой литературе Одиссей часто изображался страдальцем, лишенным родины, но также и виновником чужих страданий.

Эдип – царь Фив, сын Лая, убил по неведению своего отца и женился на своей матери. Узнав же об этом, ослепил себя. Был изгнан за пределы родины своими сыновьями, боровшимися за власть. Тем самым сбылось пророчество, данное ему Аполлоном: ему суждено достичь в своих скитаниях Афин и окончить жизнь в их пригороде Колоне. Этот миф лег в основу трагедии Софокла (ок. 496–406 до н. э.) «Эдип в Колоне». Авраам – в библейской мифологии родоначальник евреев. Предки Авраама жили «за рекой», т. е. за Евфратом – в языческой стране; Бог велит ему порвать все родовые связи и идти в ту страну, которую Он ему укажет. «И сказал Господь Аврааму: пойдя из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, (и иди) в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение... И пошел Авраам, как сказал ему Господь, и с ним пошел Лот. Авраам был семидесяти пяти лет, когда вышел из Харрана» (Быт. 12, 1–2, 4). Странствовал Авраам около 25 лет по Египту, Палестине и др. странам, получая время от времени откровения. Подробнее об этом см.: Быт. 12, 1–25, 11.

Фауст – народный герой XVI в., созданный эпохой Возрождения и Реформации в Германии. Но Фауст – не просто вымысел, легенда; Фауст – лицо историческое. На основании личных встреч о нем свидетельствуют многие известные современники: эрфуртский гуманист Муциан Руф, друг Рейхлина и Ульриха фон Гуттена, ученик и сподвижник Лютера Меланхтон, а также ученики последнего Иоганн Манлий и Августин Лерхеймер. Эти исторические свидетельства дают

некоторое представление о личности Фауста и характере его занятий и жизни. «Знавал я человека, – сообщает, например, со слов Филиппа Меланхтона Иоганн Манлиус, – по имени Фауст, из Кундлинга, маленького городка по соседству с местом моего рождения. В бытность свою студентом в Кракове он изучил магию, которой там прежде усердно занимались и о которой публично читали лекции. Он много странствовал по свету и всюду разглагольствовал о тайных науках... При жизни его сопровождал пес, под личиной которого скрывался дьявол. Фауст этот сумел бежать из нашего Виттенберга после того, как достославный герцог Иоганн приказал схватить его.

Удалось ему также скрыться из Нюрнберга: он собрался было пообедать, как вдруг его прошиб пот; тотчас вскочил он из-за стола, расплатился с хозяином и вышел из харчевни. Едва за ним закрылась дверь, как вошли искавшие его стражники».

А Августин Лерхеймер сообщает следующее: «В действительности Фауст родился в местечке Книтлинг, что лежит в Вюртембергской земле на границе Пфальца. Одно время при Франце фон Зиккингене он был школьным учителем под Крейценахом. Оттуда ему пришлось бежать из-за того, что он предавался содомии. После этого он разъезжал со своим дьяволом по разным странам, изучал чернокнижие в Краковском университете, приехал однажды в Виттенберг, там его некоторое время терпели, пока он не распоясался настолько, что его собрались посадить в тюрьму, но тут он удрал. Ни дома, ни двора у него ни в Виттенберге, ни в каком ином месте никогда не бывало, жил он как бездомный бродяга, пьянствовал и чревоугодничал, выманивая деньги своими мошенническими фокусами...»

Исторический Фауст, таким образом, принадлежал к демократическому типу профессиональной интеллигенции средневековья, которая не имела ни постоянного места жительства, ни постоянного заработка и вынуждена была переезжать из города в город, «бродяжничая» в поисках заработка и в надежде на богатого покровителя. Но характерным был для нее также и свободный дух искательства истины, дух свободного экспериментаторства.

Народная молва породила о Фаусте многочисленные легенды и анекдоты. Эта фольклорная традиция легла в основу народных книг о

Фаусте. (Подробнее см.: Жирмунский В.М. Легенда о докторе Фаусте. М., 1979.)

14

Вундт Вильгельм (1832–1920) – немецкий психолог, физиолог, философ и языковед. Он стал основателем экспериментальной психологии: сознание, согласно Вундту, расчленимо на отдельные элементы, закономерные связи между которыми можно изучать экспериментальным путем. Однако таковыми являются лишь простейшие элементы. То, что не поддается разложению на элементы, как, например, воля, следует изучать культурно-историческим методом. Вундт своей 10-томной «Психологией народов», в которой предпринял психологическое истолкование мифа, религии, искусства и др., внес серьезный вклад в создание этнопсихологии.

Кречмер Эрнст (1888–1964) – немецкий психолог и психиатр; разрабатывал учение о связи основных типов конституционального телосложения с определенными типами темперамента. Основная для этой темы работа Кречмера переведена на русский язык (см.: Строение тела и характер. М.; Л., 1930).

15

Свидетельством смешения понятий «темперамент» и «характер» может служить книга Кречмера, которую он озаглавил «Строение тела и характер», хотя постоянно пользуется понятием темперамента. Ее бы тогда следовало назвать «Темперамент и строение тела». Шелдон, чья книга озаглавлена «Виды темпераментов», тоже неверно употребляет понятие темперамента при описании своей клинической практики. У него смешиваются как черты собственно темперамента, так и черты характера, как они проявляются у людей с определенным темпераментом. Если люди не достигают полной эмоциональной зрелости, то определенным видам темперамента свойственно проявление тех черт характера, которые роднят его с этим темпераментом. У Шелдона такой чертой оказывается неразборчивая общительность, которую он рассматривает как одну из черт висцерального темперамента. Но неразборчивая общительность свойственна лишь незрелому, непродуктивному типу висцеротонической личности; для продуктивной висцеротонической личности характерна избирательная общительность. Таким образом, то, что Шелдон рассматривает как признаки темперамента, на самом

деле является чертами характера, которые часто ассоциируются с определенным темпераментом и физической конституцией и обусловлены той или иной степенью зрелости личности. Поскольку метод Шелдона опирается на статистическую корреляцию «черт» с физической конституцией без какой-либо попытки теоретического анализа этил «черт», его ошибка практически неизбежна.

16

Мак-Дугалл Уильям (1871–1938) – английский психолог, с 1920 г. в США. Работал в области экспериментальной и физиологической психологии, один из главных представителей инстинктивизма в социологии, предложивший теорию инстинктов социального поведения, в основе которой лежит термическая (от греч. – стремление, порыв) концепция поведения. Согласно этой концепции, организм наделен витальной энергией, проявляющейся в гормэ – движущей силе интуитивного характера. Действие инстинктов связано с психофизической предрасположенностью индивида, то есть с наличием наследственно закрепленных каналов для разрядки нервной энергии. Внутренним выражением инстинктов являются неосознанные эмоции, влияющие на сознание и детерминирующие поведение. Человек обладает связанными парами инстинктов и эмоций, например, инстинкт борьбы связан с гневом и страхом, приобретения – с чувством собственности, строительства – с чувством созидания, стадный инстинкт – с чувством принадлежности и т. п. Из соответствующих инстинктов Мак-Дугалл выводит все основные социальные институты.

17

Салливен Гарри Стэк (1892–1949) – американский психолог, принадлежал к распространившемуся в 30-х годах в США неопрейдизму. Суть американского варианта неопрейдизма заключалась в соединении традиционного психоанализа с американской социологической и этнологической теориями, в частности со школой культурантропологии. Согласно концепции межличностных отношений, которую развивал Салливен, в психике человека нет ничего, кроме отношений к другим лицам и объектам или смены межличностных ситуаций. Без остатка растворяя индивида в межличностной среде, Салливен вообще объявлял существование личности чем-то мифическим или иллюзорным, ибо личность

предстает у него как совокупность определенного рода персонификаций, понимаемых как возникающие в процессе межличностного общения искаженные образы.

18

Вебер Макс (1864–1920) – немецкий социолог, философ и историк; основоположник понимающей социологии и теории социального действия. Начав с изучения хозяйственной истории, пришел к необходимости разработки социологии, причем ядром последней у него выступала экономическая, хозяйственная деятельность людей. Экономическое поведение стало для него моделью рационального поведения вообще, по степени отклонения от которого отличались другие типы поведения. Для изучения истории различных социальных явлений ввел и разработал понятие идеального типа. Под углом зрения исторической социологии изучая генезис капиталистического общества с его рациональными структурами поведения, особое внимание уделил роли, которую сыграла в этом процессе протестантская этика с ее рациональным отношением к труду. Его основополагающий в этой области труд «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905) вместе с рядом других работ, посвященных проблеме хозяйственной роли мировых религий, способствовал выделению особой области социологии – социологии религии. Социология Вебера оказала существенное влияние на западную социологию нашего столетия.

Вертгеймер Макс (1880–1943) – выдающийся немецкий психолог, один из основателей гештальтпсихологии. С 1933 г. в США. Работал в основном в области психологии зрительного восприятия. Основополагающим принципом восприятия считал принцип целостности. Продуктивность же выражается в активном поиске способов целостного видения задачи. Главное в продуктивном мышлении – сама формулировка задачи, постановка проблемы. В сферу его интересов входили также проблемы теории этики, психологии искусства и др. Его работа, о которой говорит Фромм, была переведена на русский язык (Продуктивное мышление. М., 1987).

Мюнстерберг Гуго (1863–1916) – немецкий психолог и философ-неокантианец. Представитель экспериментальной психологии, основатель психотехники. С 1892 г. в США.



Наторп Пауль (1854–1924) – немецкий философ-идеалист, основоположник, наряду с Когеном, Марбургской школы неокантианства. В русле идеи «этического социализма» развивал концепцию социальной педагогики, направленной на включение отдельного человека в общее движение человечества к идеальному обществу, в связи с чем человек должен рассматриваться как цель, а не только как средство.

Бергсон Анри (1859–1941) – французский философ, виднейший представитель философии жизни и интуитивизма. За первичную реальность принимал не дух и не материю, а целостную жизнь, которая как метафизически-космический процесс предстает в виде «жизненного порыва», творческой эволюции. Человек как воплощение «жизненного порыва» является, таким образом, существом творческим, творчество которого существенным образом связано с иррациональной интуицией. В 1927 г. стал лауреатом Нобелевской премии по литературе.

Джеймс Уильям (1842–1910) – американский психолог и философ, один из основателей вслед за Ч. Пирсом философии прагматизма и радикального эмпиризма. Согласно Джеймсу, человек – это организм, находящийся в определенной среде, стремящийся выжить и активно приспособиться к меняющимся условиям. Сознание индивида есть прежде всего и по преимуществу избирательная активность. Поток опыта – недифференцированный и неоформленный еще активной деятельностью сознания – это сфера ощущения или чувствования, из которого сознание активно выбирает то, что ему надо, и из этого строит свою собственную упорядоченную вселенную, свой мир. В области социальной жизни сфера религиозно-нравственного опыта – это решающая и определяющая сфера опыта вообще. Но и этот опыт активно входит в сферу сознания лишь в силу его полезности для успешности действия человека в этом мире.

Брентано Франц (1838–1917) – немецкий философ, непосредственный предшественник феноменологии Э. Гуссерля. Считал, что существенным признаком всех психических явлений (которые должны составлять область изучения психологии и философии) является их интенциональность, то есть направленность на предмет. Его дескриптивная психология легла в основу феноменологии. Работы же Брентано в области критики языка нашли отражение в аналитической философии.

Гуссерль Эдмунд (1859–1938) – немецкий философ, основатель феноменологии. Философия, по мнению Гуссерля, должна быть наукой, обосновывающей все другие науки, как науки о природе, так и исторические. Для этого она должна стать строгой, или чистой, наукой, в качестве таковой ей следует быть наукой исключительно о фактах сознания, то есть феноменологией. Соответствующее очищение совершается с помощью редукции. Получающийся в результате редукции неразложимый далее остаток – это и есть интенциональность как чистая структура сознания. С феноменологией Гуссерля связаны такие влиятельные течения современной философии, как экзистенциализм и философская герменевтика.

Дильтей Вильгельм (1833–1911) – крупнейший немецкий философ, историк культуры, представитель философии жизни. Резко противопоставлял мир природы и мир истории и соответственно науки о природе и науки об истории. Методом изучения последних считал понимание, которое трактовал как непосредственное постижение некоторой душевно-духовной целостности, целостного переживания. Понимание чужой душевной жизни как «сопереживания», «вживания», «вчувствования» составляло смысл интроспективного метода, выдвинутого им в ранний период его творчества. Позднее разрабатывал метод герменевтики, в которой видел искусство понимания письменно фиксированных проявлений жизни.

Сила для и сила над – в оригинале употреблены power of и power over.

19

Интересной, хотя и не доведенной до конца попыткой проанализировать сущность продуктивного мышления является посмертно опубликованная работа Макса Вертгеймера «Продуктивное мышление» (Productive thinking. New York, 1945). Некоторые аспекты

продуктивности затрагивались Мюнстербергом, Наторпом, Бергсоном и Джеймсом, ее касались в своем анализе психического «акта» Brentano и Гуссерль; рассматривали Дильтей, анализируя проблему художественного творчества, а также О. Шварц в работе «Медицинская антропология» (Medizinische Anthropologie. Leipzig, 1929. P. iii ff). Во всех этих работах, однако, не затрагивалась проблема характера.

20

В примечании переводчика к слову «*potentia*» поясняется, что смысл его передается в зависимости от контекста терминами «мощь», «могущество», «способность», «сила».

Сам Спиноза поясняет это тождество следующим образом: «Добродетель, поскольку она относится к человеку, есть самая сущность или природа его, поскольку она имеет способность производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы».

21

В английском переводе этого фрагмента из «Фауста» подчеркнут не момент борьбы, а момент творческой, созидательной силы, мощи, что соответствует контексту рассуждений Фромма, и он специально выделяет эти слова курсивом.

*But ye, God's sons in love and duty,  
Enjoy the rich, the ever-living Beauty!  
Creative Power, that works eternal schemes,  
Clasp you in bonds of love, relaxing never,  
And what in wavering apparition gleams  
Fix in its place with thoughts that stand forever!  
(Bayard Taylor, tr. Boston: Houghton Miffling Co.)*

22

Ср. с тем, что говорит о любви и дружбе Аристотель: «С другой стороны, кажется, что дружба состоит скорее в том, чтобы чувствовать ее самому, а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе. Это подтверждается тем, что для матерей чувствовать дружбу [к детям] – наслаждение. В самом деле, некоторые отдают собственных [детей] на

воспитание и чувствуют к ним дружбу, зная, [что это их дети], но не ищут ответной дружбы (когда [еще] невозможна взаимность), и, похоже, им довольно видеть, что [с детьми] все хорошо, и они испытывают дружескую приязнь, даже если по неведению [дети] не уделяют матери ничего из того, что ей подобает» (Аристотель. Никомахова этика, 1159 а 27–32).

23

Ницше Фридрих (1844–1900) – крупнейший немецкий мыслитель, философ и филолог, оказавший влияние почти на все направления и школы современной западной философии. Именно поэтому его философию невозможно охарактеризовать каким-то однозначным образом. Сам же он сказал о ней так: «По сути дела, это музыка, случайно записанная не нотами, а словами» (см. его *Samtliche Werke*. Bd. 2. S. 298). Весьма лаконично и наиболее адекватно о ней сказал, на мой взгляд, К.А. Свасьян: «...философия Фридриха Ницше – это уникальный и всей жизнью осуществленный эксперимент саморазрушения „твари“ в человеке для самосозидания в нем „творца“ (см.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М, 1990. Т. 1. С. 25).

24

Будда – имя, данное индийскому принцу Сиддхартхе Гаутаме – основателю религиозно-философского учения, возникшего в Древней Индии в VI–V вв. до н. э., которое наряду с христианством и исламом стало одной из главных мировых религий. Имя это означает «пробужденный», «просветленный». Фромм имеет в виду проповедь Будды о «четырех благородных истинах», а именно: существуют страдание, причина страдания, освобождение от страданий и путь, ведущий к освобождению от страданий. Практика созерцательного размышления, являющаяся средством преобразования психики и психофизиологии личности, как раз и является способом освобождения, ибо в ее результате достигается состояние совершенной удовлетворенности и самоуглубленности, переживание целостности бытия, то есть осуществляется основополагающий принцип буддизма – принцип личности, неотделимой от окружающего мира.

В работе «Иметь или быть» (To Have or to Be?) Фромм, формулируя задачу формирования нового человека, так же связывает ее с проблемой изменения его характера, то есть, чтобы освободиться от страданий, человек должен изменить свое психологическое состояние.

Следовательно, формулирует задачу в сугубо психологическом плане, для чего выдвигает четыре условия, «аналогичные» «четырем благородным истинам» Будды:

«1. Мы страдаем и осознаем это. 2. Мы понимаем, каковы причины нашего страдания. 3. Мы понимаем, что существует путь, ведущий к освобождению от этих страданий. 4. Мы осознаем, что для освобождения от наших страданий мы должны следовать определенным нормам и изменить существующий образ жизни» (см. указ. соч. С. 174).

25

Ср. обсуждение этой идеи у К. Маннгейма в кн.: Идеология и утопия (*Ideology and Utopia*. New York, 1936). [Мангейм Карл (1893–1947) – немецкий социолог. В 1933 г. эмигрировал в Лондон. Он – один из создателей социологии знания, в которую включал и свою теорию идеологии. Последнюю он рассматривал как совокупность бессознательных коллективных мотиваций групп, определенных установок, маскирующих реальные условия общества как для самих этих групп, так и для всех других. Следовательно, хотя идеология и является социально обусловленной, она всегда имеет ложный мистификаторский характер. Кратко формулируя, идеология, по Мангейму, – это ложное сознание. Его основная работа «*Ideologie und Utopie*» – была впервые издана в 1929 г.]

26

Указ., соч.: *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. Second section. P. 61. [«В некотором отношении, – писал Кант, – забота о своем счастье может быть даже долгом – отчасти потому, что оно (сюда относится умение, здоровье, богатство) может заключать в себе средства для исполнения своего долга, отчасти потому, что его отсутствие (например, бедность) таит в себе искушение нарушить свой долг». Но, добавлял он, «однако содействие своему счастью никогда не может быть непосредственным долгом, а тем более принципом всякого долга» и «чистый практический разум не хочет, чтобы отказывались от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания не принимались во внимание, коль скоро речь идет о долге» (с. 421 указ. рус. изд.). // «Что касается принципа собственного счастья, – утверждал Кант, – то он более всего неприемлем не только потому, что он ложен и опыт противоречит утверждению, будто хорошее состояние

всегда соотносится с хорошим поведением; и не потому, что он нисколько не содействует созданию нравственности, так как совсем не одно и то же сделать человека счастливым или же сделать его хорошим, сделать хорошего человека умным и понимающим свои выгоды или же сделать его добродетельным. Принцип этот негоден потому, что он подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку...» (см.: Основы метафизики нравственности. Разд. II. С. 285–286).]

27

В указанном русском издании «Критики практического разума» это положение выражено так: «...моральный закон сокрушает самомнение» (с. 398).

См. для сравнения рассуждения Канта в его работе «Религия в пределах только разума». «...Заповедь мы должны стать лучше, не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и мочь сделать это, хотя бы то, что мы можем сделать, само по себе было недостаточным, и тем самым мы делаем себя только способными принять непостижимое для нас высшее содействие. – Конечно, при этом предполагается, что зародыш добра остался во всей своей чистоте, не мог быть уничтожен или испорчен, а этим зародышем не может быть, конечно, себялюбие, ибо себялюбие, если оно признается принципом всех наших максим, есть как раз источник всего зла. Слова, которые могут принимать двоякий, совершенно различный смысл, часто долгое время мешают убеждениям, вытекающим из самых ясных оснований. Как любовь вообще, так и себялюбие можно разделить на себялюбие благоволения и на себялюбие удовольствия (*benevolentiae et-complacentiae*), и то и другое должно быть (что понятно само собой) разумным. Принимать в свою максиму первое вполне естественно (ведь кто же не желает, чтобы у него всегда все шло хорошо?). Но оно разумно постольку, поскольку выбирают отчасти – ради цели – только то, что совместимо с величайшим и самым продолжительным преуспеянием, отчасти самые годные средства для каждой из этих составных частей счастья. Разум занимает здесь место служанки естественного влечения. Но максима, которую ради этого принимают, не имеет никакого отношения к моральности. Если же ее делают безусловным принципом произвола, то она – источник величайшего

противодействия нравственности. – Разумную любовь удовольствия от себя самого можно понимать так, что мы находим удовольствие в уже названных выше максимах, нацеленных на удовлетворение естественных влечений (поскольку эта цель достигается следованием им), и тогда она тождественна с любовью благоволения к самому себе; человек нравится самому себе, как купец, которому удались его торговые спекуляции и который радуется своей проницательности в выборе максим. Только максима себялюбия безусловного (независимого от выгоды или убытка как следствий поступка) удовольствия от себя самого была бы внутренним принципом возможной для нас удовлетворенности лишь при условии, что наши максимы подчинены моральному закону. Ни один человек, которому небезразлична моральность, не может иметь удовольствие от себя и даже не может не чувствовать сильное отвращение к себе, если он осознает такие максимы, которые не согласуются с моральным законом в нем. Это можно назвать основанной на разуме любовью к самому себе, которая препятствует всякому смешению других причин удовлетворенности последствиями своих поступков (под именем обретаемого этим счастья) с мотивами произвола. А так как последнее означает безусловное уважение к закону, то зачем выражением разумного, но только при последнем условии морального себялюбия, без всякой надобности затруднять ясное понимание принципа, впадая в порочный круг (ведь морально можно любить себя самого только сознавая свою максиму делать уважение к закону высшим мотивом своего произвола)? Счастье в соответствии с нашей природой для нас как существ, зависящих от предметов чувственности, – это первое и то, чего мы желаем безусловно. И оно же в соответствии с нашей природой (если вообще хотят так называть то, что вам прирождено) как наделенных разумом и свободой существ далеко не первое и не есть безусловно предмет наших максим; первое и безусловно предмет наших максим – это достоинство быть счастливым, т. е. соответствие всех наших максим с моральным законом. Что именно такое соответствие объективно есть условие, единственно при котором желание счастья может согласоваться с законодательствующим разумом, – в этом состоит всякое нравственное предписание, а в намерении желать только при этом условии состоит нравственный образ мыслей]» (Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 116–117).

Благо государства – высший закон (лат.).

28

Одна из формулировок этого принципа, к примеру, такова: «Но каким образом человек проживает жизнь? Он сгорает, как зажженная свеча... Наслаждение жизнью истощает ее». Ф. Энгельс ясно увидел односторонность штирнеровской формулировки и попытался преодолеть неоправданное противопоставление любви к себе и любви к другим. В письме к Марксу, где он анализировал книгу Штирнера, Энгельс писал: «Если, однако, реальный конкретный человек – истинная основа для нашего „человечного“ человека, то очевидно, что эгоизм – и конечно, не только штирнеровский эгоизм разума, но также и эгоизм сердца – это основа нашей любви к человеку» (Marx – Engels Gesamtausgaben. Berlin, 1929. P. 6).

29

Афоризм 326: «Добродетели столь же опасны, сколь и пороки, поскольку мы допускаем, чтобы они властвовали над нами извне в качестве авторитета и закона, а не порождаем их, как надлежало бы, сначала из самих себя, как наиболее личную форму самообороны, как нашу потребность, как условие именно нашего существования и роста, которое мы познаем и признаем, – независимо от того, растут ли другие вместе с нами при одинаковых или различных условиях. Это положение об опасности добродетели, взятой независимо от личности, объективной добродетели, справедливо также и относительно скромности: из-за нее погибает много выдающихся умов. Моральность скромности способствует крайне вредному размягчению таких душ, которые одни только имеют право быть при известных условиях твердыми».

Афоризм 369: «Того эгоизма, который ограничился бы самим собой и не выходил бы за пределы отдельной личности, не существует, следовательно, вовсе нет и того дозволенного морального индифферентного эгоизма, о котором вы говорите.

Свое я всегда поощряется за счет другого, жизнь живет всегда на средства другой жизни, – кто этого не понимает, тот не сделает по отношению к себе даже первого шага к честности».

Афоризм 373 (в сокращении): «...Учение и религия любви, подавления самоутверждения, страдания, терпения, взаимопомощи, взаимности в слове и деле может иметь внутри таких классов



[приходящих в упадок] очень высокую ценность, даже с точки зрения господствующих; ибо они подавляют чувства соперничества, мстительности, зависти – чувства, слишком естественные для обездоленных; даже в форме идеала смирения и послушания они обожествляют в глазах этих слоев рабское состояние подвластных, бедность, болезнь, унижение. Этим объясняется, почему господствующие классы (или расы) и отдельные индивиды всегда поощряли культ самоотвержения, евангелие униженных, Бога на кресте.

Преобладание альтруистической оценки есть результат инстинкта, действующего в неудачнике».

См.: Ницше Ф. Воля к власти // Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 9. С. 125, 149, 150–152; афоризмов 246 и 728 нет в русском издании.

Для того чтобы мысль Ницше в этом пункте была более ясной, думается, имеет смысл привести более обширную цитату из афоризма 258, на который ссылается Фромм. «Если, например, аристократия, как это было во Франции в начале революции, с каким-то возвышенным отвращением отрекается от своих привилегий и приносит сама себя в жертву распущенности своего морального чувства, то это коррупция: это был собственно лишь заключительный акт той длившейся века коррупции, в силу которой она шаг за шагом уступала свои права на господство и принизилась до функции королевской власти (а в конце концов даже до ее наряда и украшения). Но в хорошей и здоровой аристократии существенно то, что она чувствует себя не функцией (все равно, королевской власти или общества), а смыслом и высшим оправданием существующего строя – что она поэтому со спокойной совестью принимает жертвы огромного количества людей, которые должны быть подавлены и принижены ради нее до степени людей неполных, до степени рабов и орудий» (Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 380).

Логика дальнейшего рассуждения Фромма станет прозрачной, если процитировать этот отрывок до конца: «... ее можно сравнить с теми стремящимися к солнцу вьющимися растениями на Яве – их называют *Sipo Matador*, которые охватывают своими ветвями ствол дуба до тех пор, пока не вознесутся высоко над ним, и тогда, опираясь на него, вволю распускают свою крону и выставляют напоказ свое счастье».

В русском издании нет дословно совпадающего высказывания, но эта мысль в указанном месте изложена в более выразительной форме: «...тогда наступил для меня день – и теперь наступает он для вас, – кончились похождения месяца! Взгляните на него! Застигнутый, бледный стоит он – пред утренней зарею! Ибо оно уже близко, огненное светило, – его любовь приближается к земле! Невинность и жажда творца – вот любовь всякого солнца! Смотрите же на него, как оно нетерпеливо подымается над морем! Разве вы не чувствуете жадного, горячего дыхания любви его?» (Так говорил Заратустра. С. 89).

См. аналогичные строфы в русском переводе книг «Сумерки идолов» и «Ессе homo» по изд.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.

31

Хорни Карен (1885–1952) – немецкий психолог и психиатр, психоаналитик; принадлежит к когорте неофрейдистов, среди которых является, по-видимому, единственной представительницей женского пола. Ее творческая эволюция получила новый импульс в связи с переездом Хорни в Америку (в 1932 г.). «Карен Хорни, – сообщает о ней Патрик Маллахи, – более 15 лет была правоверным практикующим психоаналитиком-фрейдистом. Однако случилось так, как и со многими другими, что [у нее] стали возникать сомнения относительно адекватности и полезности многих теоретических формулировок и идей Фрейда. Ее переезд в Америку оказался, по-видимому, одним из решающих факторов в ее окончательном отходе [от Фрейда]». Сама о своей эволюции она пишет следующее: «Большая свобода от веры в догматы, которую я нашла в этой стране, освободила меня от необходимости считать не требующими доказательств психоаналитические теории и дала мне мужество двигаться в том направлении, которое я считала верным. Помимо этого, знакомство с культурой, во многом отличающейся от европейской культуры, научило меня понимать, что большинство случаев невротических конфликтов в конечном счете обусловлено культурными условиями» (New Ways in Psychoanalysis. N. Y., 1939. P. 12–13; цит. по: Mullachy P. Complex of Acridus.

N. Y., 1952). Движущей силой невротизации Хорни считала состояние «основного страха» (главное понятие ее концепции), соответственно цель психотерапии заключается в выявлении дефектов в системе

социальных связей пациента для лучшей адаптации его к существующему образу жизни. «Первобытное состояние распределения либидо... – полный нарциссизм» (см.: Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. С. 266). Фрейд говорит о переходе Я-либидо в объект-либидо. (См. там же.)

32

Фромм употребляет понятие self-interest, которое на русский язык переводится словами «своекорыстие», «эгоизм» (таковы словарные значения этого слова). Однако уже интуитивно ясно, что слово «своекорыстие» нагружено как бы отрицательным семантическим смыслом, в то время как «интерес к (самому) себе» тяготеет к положительному семантическому полюсу. (С аналогичной ситуацией мы столкнулись при переводе слова self-love.) Недаром Фромм предупреждает о двусмысленности этого понятия. Поскольку он анализирует понятие в пределах дихотомии «экзистенциальное – характерологическое» или «объективное – субъективное», то этот термин будем в зависимости от соответствующего контекста переводить то как «интерес к себе», то как «личный интерес» (что, как представляется, ближе всего к истине), то как «своекорыстие».

33

Уильям Джеймс очень четко выразил смысл этого понятия. «Чтобы заботиться о своем „я“, надо, чтобы Природа дала его вместе с каким-нибудь другим объектом, достаточно для меня интересным, чтобы вызвать у меня инстинктивное желание присвоить его ради него самого... Мое собственное тело и то, что служит удовлетворению его потребностей, и выступают таким примитивным инстинктивно определяемым объектом моих эгоистических интересов. Другие объекты могут представлять интерес лишь как нечто производное, второстепенное, ассоциируясь либо со средством, либо с привычными сопутствующими обстоятельствами; итак, самыми многообразными способами примитивная область эгоистического интереса может расширяться, изменяя свои границы. Подобного рода интерес есть истинное значение слова мой (mine). Все, что оно имеет, есть eo ipso часть меня самого!» (Principles of Psychology. New York, 1896. 2 vols. V. I. P. 319, 324). В другом месте Джеймс пишет: «Ясно, что между тем, что человек называет „я“ и что он попросту называет „мое“, трудно провести четкую границу. Мы относимся к определенным вещам,

принадлежащим нам, почти так же, как мы относимся к самим себе. Наша репутация, наши дети, вещи, сделанные нашими руками, – все это может быть столь же дорого нам, как и собственные наши тела, и, если кто-то покушается на них, это вызывает то же чувство протеста и защитные действия, как и в случае с покушением на наше тело... В наиболее возможном широком смысле „я“ – это совокупность всего, что человек может назвать „своим“, – не только свое тело и физические силы, но и свою одежду, свой дом, свою жену и детей, своих родителей и друзей, свою репутацию и работу, свою землю и лошадей, и яхту, и счет в банке. Все это вызывает у него одни и те же эмоции. Если они множатся и процветают, человек ликует, если они истощаются или даже погибают, он впадает в уныние – не обязательно сожалея в равной мере о каждой потере, но все равно одинаково» (Ibid. V. 1. P. 291–292).

34

Цитируемый стих заканчивается так:

*Но как нуждается господь бог в прахе,  
В материи, чтоб быть владыкой мира,  
Так в золоте нуждаюсь я, чтоб быть  
Царем в том смысле, как я понимаю!*

Фромм, конечно, избегает излишнего цитирования в тексте, излагая двумя скупыми фразами суть идеи, тем более что произведение Ибсена хорошо известно. Однако целесообразно еще раз сослаться на Ибсена:

### ***Пуговичник***

*Обычай этот так же древен, как  
Происхождение змия, и рассчитан  
На то, чтоб матерьял не пропал.*

...

*Хозяин... бережлив  
И потому богат. Он не бросает,  
Как никуда негодный хлам, того,  
Что в качестве сырого матерьяла  
Еще годится. Пуговицей вылит  
Ты для жилета мирового был,*

*Но вот ушко сломалось, отскочило,  
И предстоит тебе быть сданным в лом,  
Чтоб вместе с прочими быть перелитым.*

***Пер Гюнт***

*...  
Из «я» же своего не уступлю  
Ни ноты! Лучшие пусть меня осудят  
По старому закону. Пусть отправят  
Меня на срок известный... лет хоть на сто,  
Коли на то пойдет, к тому, кого  
С копытом конским и хвостом рисуют.  
Такую кару все-таки возможно  
Снести, – скорей моральные там муки  
И, следовательно, не так страшны.*

***Пуговичник***

*Но, милый Пер, зачем же по-пустому  
Так волноваться? Никогда ты не был  
Самим собой; так что же за беда,  
Коль «я» твое и вовсе распадется?*

*...  
И вот приказ, мне данный. Он гласит:  
«Ты послан Пера Гюнта взять, который  
Всю жизнь не тем был, чем он создан был,  
И, как испорченная форма, должен  
Быть перелит».*

***Пер Гюнт***

*«Доволен»! Я не «самим собою» был, а только  
«Самим собой доволен»? Жил я троллем?  
Был эгоистом?.. Нет! Чистейший вздор!  
**Доврский дед** (вынимая из кармана пачку газет)  
Не хочешь ли прочесть ты, например,  
Статью за подписью: «Копыто», или  
Другую: «Наш троллизм национальный»?  
Проводится в ней мысль, что не в хвосте  
И не в рогах, а в духе тут все дело;  
В душе будь троллем, с виду же – чем хочешь!  
А в заключение сказано, что в слове*

*«Доволен» – центр всей тяжести: оно  
Преображает человека в тролля,  
Причем тебя в пример приводит автор.*

35

Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.) – римский оратор, государственный деятель, философ. По общераспространенному мнению, философия Цицерона эклектична, но точнее было бы сказать, что она синтетична, ибо идеи разнообразных греческих учений – академиков, перипатетиков, стоиков, эпикурейцев и др. – были подчинены главной цели: созданию универсальной философии, причем практически применимой к повседневной жизни римского гражданина. Отсюда в центр философии Цицерона выдвигается этическая проблематика. Человек, согласно Цицерону, обладает свободой воли и, следовательно, моральной ответственностью. В одном из своих философских трактатов он весьма лаконично и совершенно однозначно утверждал о важной роли «совести человеческой, которая безо всякого божественного разума способна взвешивать добродетели и пороки. Не будь ее – все бы пропало» (см.: О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 186–187).

Сенека Луций Анней (4 до н. э. – 65 н. э.) – римский философ, поэт, государственный деятель; наставник Нерона. Философские взгляды Сенеки сложились главным образом на основе философии стоиков, кроме того, в разные периоды жизни он испытывал влияние киников и эпикурейства. Систему своей нравственной философии, так сказать, свод стоической морали, Сенека изложил в «Нравственных письмах к Луцилию» (М., 1977). Именно Сенека ввел в стоицизм понятие совести как осознанной разумом и пережитой чувством нравственной нормы.

36

Хрисипп (281/277—208/205 до н. э.) – древнегреческий философ. Сведения о Хрисиппе дошли до нас в передаче Диогена Лаэртского. Вот что он о нем сообщает: «Хрисипп, сын Аполлония, родом из Сол, ученик Клеанфа. Сперва он был бегуном дальнего бега, потом сделался слушателем Зенона или (как говорит Диокл и большинство писавших) Клеанфа; но еще при жизни Клеанфа он отделился от него

и стал видным человеком в философии. Он отличался большим дарованием и всесторонней остротой ума...» Велика была слава Хрисиппа в диалектике. Кстати, Цицерон обучался искусству диалектики именно по Хрисиппу. Но тот же Диоген Лаэртский сообщает: «Всякий раз, как ему случалось тягаться с Клеанфом, он потом раскаивался и часто вспоминал такие стихи:

*Во всем я счастлив, кроме одного:  
Мне не везет, я знаю, на Клеанфа».*

Хрисиппом было написано свыше 705 сочинений, приблизительно треть из них по этической области; основная идея Хрисиппа в этике – положение о единстве души и о том, что страсти являются не результатом неверных суждений, но самими этими суждениями.

По характеристике Цицерона, Хрисипп – «человек, бесспорно, изворотливого ума и изощренный в спорах» (О природе богов. С. 165).

37

Шефтсбери Антони Эшли Купер (1671–1713) – английский философ-моралист, эстетик. Как для нравственных, так и для космологических его взглядов характерна эстетизация, выражающаяся главным образом в общем принципе гармонии. Так, образ космоса у него связан с выражением стремления человека к идеалу гармоничной естественности как разумной упорядоченности человеческого бытия. Нравственность, согласно Шефтсбери, коренится во врожденном человеку «нравственном чувстве», сущность же ее заключается в гармоничном сочетании индивидуальных и общественных склонностей. В целом для философии Шефтсбери характерны идеи раннего Просвещения. Его эстетические идеи оказали значительное влияние на позднейшее развитие эстетической мысли и в самой Англии, и во Франции, и особенно в Германии.

38

Батлер Джозеф (1692–1752) – американский епископ, философ-моралист. В своих «Проповедях» (1726) разрабатывал идею этики морального чувства. Более подробно о Джозефе Батлере см. «История этических учений» под редакцией академика А.А. Гусейнова (М., 2003). Известность получил как автор сатирической антипуританской

поэмы «Гудибрас». Сей острый политический памфлет направлен был против деятелей английской буржуазной революции. Но защита искусства и элементы критики лицемерной морали и религиозного ханжества создали поэме широкую популярность и, более того, породили множество подражаний. Батлер, по-видимому, не был профессиональным философом, но причины популярности его поэмы стали скорее всего и причинами популярности самого Батлера как философа, что было вполне естественно в контексте той эпохи; по этой причине, по-видимому, Фромм и называет его философом, наряду со Шефтсбери.

39

Здесь мысль Фромма вплотную следует мысли Ницше, философия которого, безусловно, явилась мощным стимулом и одним из источников его исканий о смысле и назначении человека. Мысль Ницше заслуживает того, чтобы привести ее здесь более полно: «Все инстинкты, не разрешающиеся вовне, обращаются вовнутрь – это и называю я уходом-в-себя человека: так именно начинается в человеке расти то, что позднее назовут его „душою“. Весь внутренний мир, поначалу столь тонкий, что, как бы зажатый меж двух шкур, разошелся и распоролся вглубь, вширь и ввысь в той мере, в какой сдерживалась разрядка человека вовне. Те грозные бастионы, которыми государственная организация оборонялась от старых инстинктов свободы – к этим бастионам прежде всего относятся наказания, – привели к тому, что все названные инстинкты дикого свободного бродяжного человека обернулись вспять...»

40

Аристипп Старший из Кирены (ок. 435–355 до н. э.) – греческий философ, ученик Сократа, основатель школы киренаиков, учивший, что целью жизни являются телесные наслаждения и что счастье – это общая сумма испытанных удовольствий. В самом деле, Диоген Лаэртский рассказывает о нем, что «он умел применяться ко всякому месту, времени или человеку, играя свою роль в соответствии с обстановкой, [и] что он извлекал наслаждение из того, что было в этот миг доступно, и не трудился разыскивать наслаждения в том, что было недоступно» (с. 124). Одни осуждали его, другие упрекали, третьи были им недовольны. Но на всякого рода упреки он отвечал с точки зрения своего жизненного кредо по существу и весьма остроумно.



«Однажды, – рассказывает тот же Диоген Лаэртский, – когда он проходил мимо Диогена, который чистил себе овощи, тот, насмехаясь, сказал: Если бы ты умел кормиться вот этим, тебе не пришлось бы прислуживать при дворах тиранов. – А если бы ты умел обращаться с людьми, – ответил Аристипп, – тебе не пришлось бы чистить себе овощи» (с. 125). Суть же учения Аристиппа и последователей его школы Диоген Лаэртский передает следующим образом: «Те из них, которые сохранили верность учению Аристиппа и назывались киренаиками, придерживались следующих положений. Они принимали два состояния души – боль и наслаждение: плавное движение является наслаждением, резкое – болью... Однако здесь имеется в виду и считается конечным благом лишь телесное наслаждение (так говорит Панэтий в сочинении „О школах“), а не то, которое восхваляет и считает конечным блатом Эпикур и которое является спокойствием и некоей безмятежностью, наступающей по устранении боли.

Кроме того, они различают конечное благо и счастье: именно конечное благо есть частное наслаждение, а счастье – совокупность частных наслаждений, включая также наслаждения прошлые и будущие... Доказательство того, что наслаждение является конечным благом, в том, что мы с детства бессознательно влечемся к нему и, достигнув его, более ничего не ищем... Освобождение от боли, о котором говорится у Эпикура, они не считают наслаждением, равно как и отсутствие наслаждения – болью. Дело в том, что и боль, и наслаждение являются движением, между тем как отсутствие боли или наслаждения не есть движение: отсутствие боли даже напоминает состояние спящего» (с. 131–132) (см.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979).

41

Эпикур (341–270 до н. э.) – древнегреческий философ, более всего известный теперь своей гедонистической этикой, хотя его учение в целом содержало еще физик (здесь он находился под влиянием атомистического учения Демокрита) и канонику (то есть теорию познания). Наиболее полным и доступным нам источником сведений об Эпикуре также является Диоген Лаэртский. О жизни Эпикура он сообщает следующее: «В 32 года он основал свою школу – сначала в Митиленах и Лампсаке, а через пять лет переехал с нею в Афины...

Писателем Эпикур был изобильнейшим и множеством книг своих превзошел всех: они составляют около 300 свитков. В них нет ни одной выписки со стороны, а всюду голос самого Эпикура. Соперничал с ним по обилию написанного Хрисипп, но недаром Карнеад называет его нахлебником Эпикуровых писаний: на все, что ни написано Эпикуром, Хрисипп из соперничества писал ровно столько же, а... выписок со стороны у него столько, что ими одними можно заполнить целые книги» (с. 401, 404). Свою этику Эпикур изложил в основном в книгах «Об образе жизни», в письмах и в сочинении «О конечной цели», а также в послании к Менекею (дошедшем до нас). Хотя в этике Эпикур испытал влияние Аристиппа и так же, как и он, учил о наслаждении, тем не менее его учение сильно отличается от аристипповского не только пониманием характера наслаждения, но и тем, что свою этику счастливой жизни он существенным образом основывал на разуме, на разумном познании природы как внешней, так и своей собственной, человеческой; разум – это высшее благо, источник всех других благ и добродетелей. К счастливой жизни человек стремится по естественному положению вещей, «по природе»; но ни сугубое стремление к наслаждениям и ни аскетическое воздержание не будут сами по себе адекватными этому стремлению, но разумное понимание того, что полезно или не полезно для человека, ибо «порой мы и на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло – как на благо» (с. 434–435). «Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знает, не разделяет или плохо понимает наше учение, – нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души... Начало же всего этого и величайшее из благ есть разумение; это оно учит, что нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и (нельзя жить разумно, хорошо и праведно), не живя сладко» (с. 435). (См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.) Своей апелляцией к критерию полезности Эпикур заложил основы утилитарной морали.

«Всякое наслаждение... есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения» (Диоген Лаэртский; Указ. соч. С. 434).

Данную фразу не следует понимать в смысле чувственного удовольствия как последнего критерия удовольствия вообще. Здесь Эпикур излагает не этику, а канонику, и в частности свое учение о критерии истины. Это учение целиком находится в сфере, как бы мы теперь сказали, теории познания. Вот как об этом сообщает Диоген Лаэртский: «...критерии истины – это ощущения, предвосхищения и претерпевания, а эпикурейцы прибавляют еще и образный бросок мысли... Всякое ощущение, говорит он [Эпикур], вне разумно и независимо от памяти: ни само по себе, ни от стороннего толчка оно не может себе ничего ни прибавить, ни убавить. Опровергнуть его тоже нельзя: сродное ощущение нельзя опровергнуть сродным, потому что они равнозначны, а несродное – несродным, потому что судят они не об одном и том же; разум не может опровергнуть ощущений, потому что он сам целиком опирается на ощущения; и одно ощущение не может опровергнуть другое, потому что доверяем мы каждому из них. Само существование восприятий служит подтверждением истинности чувств. Ведь мы на самом деле видим, слышим – испытываем боль; отсюда же, отталкиваясь от явного, надобно заключать и о значении того, что не так ясно» (с. 405–406). Таким образом, ощущение наиболее достоверно, потому что наиболее ясно, то есть ощущение обладает достоверностью очевидности. Учение Эпикура о критерии истины стремится к материалистическому толкованию и уж во всяком случае далеко от какого бы то ни было упрощения или огрубления.

43

Гюйо Жан Мари (1854–1888) – французский философ-позитивист, сторонник утилитаризма и своеобразного редукционизма, ибо интерпретировал духовные явления под углом зрения их биологической полезности. Гюйо занимался исследованием этических учений как древних авторов, так и более поздних; многие его работы, посвященные этому исследованию, существуют в переводе на русский язык, например, «Происхождение идеи времени. Мораль Эпикура». СПб., 1899; «История и критика современных английских учений о нравственности». СПб., 1898, и др.

Эта цитата находится на с. 79 (не указанной Фроммом).

Ср. в русском переводе 1899 г.: «Мы видим, что каждая особь и каждый вид изо дня в день остаются живыми только вследствие преследования приятного и избегания неприятного» (заметим, что

Фромм «небрежно» цитирует Спенсера, заменяя в обоих случаях союз «и» – and на «или» – or). (Русский перевод см.: Спенсер Г. Сочинения. Т. 5. Основания этики. Ч. 1. Данные этики. С. 54.)

Ср.: «...вместе с полным приспособлением человечества к общественному состоянию, не явится и признания тех истин, что наши действия могут считаться вполне хорошими только тогда, когда, ведя к будущему счастью, специальному и общему, они в то же время и непосредственно приятны, и что мучительность, не только отдаленная, но и непосредственная, есть всегда спутник таких действий, которые должны считаться дурными» (и опять Фромм допускает небрежность в цитировании, пропуская слово «only») (с. 66 по указ. изд.).

Ср.: «...переформировка человеческой природы, в видах приспособления ее к требованиям общественной жизни, должна дойти под конец до того, что все нужные для этой жизни деятельности станут приятными, а все деятельности, находящиеся в разногласии с этими требованиями, – неприятными» (с. 125 указ. изд.).

Ср.: с. 125 русского издания.

44

Поскольку я хотел бы здесь всего лишь пояснить различие между дихотомией «недостаток – удовольствие» и «избыток – удовольствие», постольку я не вижу для себя необходимости вдаваться в дальнейшие подробности проблемы голод – аппетит. Достаточно сказать, что и при аппетите так или иначе наличествует чувство голода. Физиологический механизм принятия пищи имеет то свойство, что при совершенном отсутствии чувства голода низводится до минимума и чувство аппетита. Так что действительной проблемой в реальной ситуации выбора той или иной дихотомии оказывается относительная роль мотивации.

45

См.: Эмерсон Р.У. Избранники человечества. М., 1912. С. 159.

Эмерсон Ралф Уолдо (1803–1882) – американский поэт, прозаик, философ.

Эмерсон окончил Бостонскую латинскую школу и Гарвардский колледж, а затем и Гарвардскую богословскую школу, получив степень магистра гуманитарных наук. В 1832 г. во время путешествия по Европе, куда он отправился, чтобы поправить здоровье (Эмерсон был болен туберкулезом), он познакомился со многими выдающимися его

современниками: английским писателем Уолтером Сэвиджем Ландором, с Сэмюэлем Тейлором Кольриджем, с Уильямом Вордсвортом. В Шотландии он познакомился с Томасом Карлейлем – историком и социальным критиком, дружба с которым длилась долгие годы.

Эмерсон был одним из лидеров группы идеалистов Новой Англии, известных под названием трансценденталистов. Кружок трансценденталистов, существовавший с 1836 г., собирался обычно в доме Эмерсона в Конкорде, а еще раньше этот дом стал местом встреч и собраний целой группы писателей и просто интересных собеседников; там бывали Амос Бронсон Элкот, Маргарет Фуллер, Хенри Дэвид Торо и др., благодаря чему Конкорд на целых полстолетия стал «американскими Афинами». С 1840 г. с помощью Эмерсона стал выходить «The Dial» («Циферблат») – ежеквартальный журнал по литературе, философии и религии, представлявший в основном взгляды трансценденталистов.

Немногое из того, что написал Эмерсон, было изначально оригинальным. Его взгляды представляли собой амальгаму из унаследованных пуританских воззрений, окрашенных унитариянством, чтения Платона и неоплатоников, а также изучения священных книг Востока. Немецкий идеализм он усвоил через фильтр Кольриджа и Карлейля. Романтизм Вордсворта, скептицизм Монтеня и мистицизм шведского философа XVIII столетия Эмануила Сведенборга тоже стали частью его воззрений. Эмерсон читал много и эклектично, выбирая из книг то, что подкрепляло его собственные убеждения. Он не всегда был последователен, предпочитая блеск озарений силе логической доказательности.

Основными, определяющими для воззрений Эмерсона были две противоположности. Первая – между Природой и Духом. «Природа, – пояснял он, – все, что не есть „я“. Это и человеческое тело, и все, что может постигаться чувственно». Тесно связана с первой противоположностью вторая – противоположность между Разумом и Пониманием. Разум дает немедленный, непосредственный доступ к истине. Понимание рационально и зависит от умения человека правильно читать Природу. Но поскольку человек несовершенен, то результат Понимания, хотя зачастую временно и бывает полезен, все-таки неизбежно ошибочен. И каждое поколение лишь увеличивает эту

ошибку. Понимание создает человеческие теории; Разум непосредственно погружается в истину, которая существует с начала времен в Божественном разуме. Разум человека – это несовершенная копия Божественного разума, но дух человека, или его душа, является частью и тождествен великой сверхдуше, которая витает над всем и пронизывает всякое создание. Божественный дух живет в каждом человеке. Понимание рождает иллюзию. Разум за явлениями видит факты.

46

Популярное, хотя и несколько видоизмененное высказывание Тертуллиана. [Тертуллиан Квинт Септимий Флорент (ок. 160–220) – христианский писатель, теолог. Защищая христианскую веру, противопоставлял ее языческой философии, тем самым противопоставляя веру и разум. Пылкая эмоциональность, характерная для стиля Тертуллиана, обнаруживающая его страстный темперамент, приводила его порой к парадоксальным формулировкам. Приведенное здесь высказывание – парафраза данного им обоснования веры в сочинении «О плоти Христа»: «Сын Божий распят; нам не стыдно, ибо полагалось бы стыдиться. И умер Сын Божий; это вполне достоверно, ибо ни с чем не сообразно. И после погребения воскрес; это несомненно, ибо невозможно». В предожидании скорого конца света настойчиво проповедовал в практической жизни аскетизм раннехристианских сект и сам вступил в секту монтанистов.]

47

Цит. по изд.: Софокл. Драмы. М., 1990. В перев. Зелинского Ф.Ф. С приведенного Фроммом английского варианта я бы перевела это так:

*«Много в природе чудесных сил,  
Но нет человека чудесней».*

Для сравнения см.: Софокл. Антигона. М., 1986; в перев. Парина А. См.: Быт. 8, 21.

48

Пелагий (ок. 360 – после 418) – христианский монах. В противоположность Августину (354–430), развивавшему концепцию о Божественной благодати и предопределении, учил, что спасение

человека зависит от его собственных нравственно-аскетических усилий и что так называемый первородный грех Адама не обладает наследственной силой. В начале V в. это учение распространилось в странах Средиземноморья, но в 431 г. на III Вселенском соборе его учение было осуждено как ересь.

49

Пико делла Мирандола Джованни (1463–1494) – итальянский мыслитель-гуманист эпохи Возрождения. Учение о человеке стержневое в философии Пико делла Мирандолы, ведущие идеи которого он изложил в «Речи о достоинстве человека». Человек, согласно этому учению, занимает центральное место в системе мироздания. Такое место его существенным образом связано с особенностью самой природы человека. Человек – это микрокосм, обладающий неограниченной свободой самоопределения, формирования собственной сущности, обладающий особой творческой силой. Свобода выбора его опирается на разум, и человек несет полную моральную ответственность за свой выбор, Счастье и высшее благо – два коренных понятия этики Пика делла Мирандолы; он различает два вида счастья, что обусловлено двойственностью человеческой природы – телесной и духовной, – естественное и сверхъестественное. Первое (как необходимая ступень ко второму) достигается человеком в рамках собственной природы самостоятельными усилиями; второе – это высшее благо, заключающееся в возвращении к Богу как первопричине и достигающееся с помощью благодати. Путь к достижению человеком счастья состоит из трех этапов: первый – это моральное совершенствование с помощью этики; второй – наполнение очищенной и приведенной в порядок души светом естественной философии (то есть философии природы); третий – познание божественного с помощью теологии.

50

Р. Нибур, представитель современной неортодоксальной теологии, вновь вывел на свет позицию Лютера, парадоксальным образом совместив ее с прогрессивной политической философией. [Нибур Рейнхольд (1892–1971) – американский протестантский теолог, представитель диалектической теологии. Для позиции Нибура, особенно во второй период его деятельности, после того как он испытал разочарование в либерализме, характерны уверенность в том, что природа человека неизменно «греховна», то есть человек по существу своему зол и эгоистичен, что проповедуемый обществом альтруизм – не более чем маска, за которой скрывается все тот же эгоизм как отдельного индивида, так и социальной группы, класса, общества в целом. История в таком случае предстает, в его глазах, как драматический и неразрешимый конфликт между волей Бога и свободной волей человека. Поскольку этот конфликт неразрешим в силу его иррациональности, постольку, делает вывод Нибур, человеку следует отказаться от каких бы то ни было попыток социального преобразования, ибо результат действий людей, стремящихся к подобным преобразованиям, по «иронии истории», всегда оказывается прямо противоположным ожидаемому. Основные работы Нибура «Moral man and immoral society» («Нравственный человек и безнравственное общество»), 1932, «The nature and destiny of man», vol. 1–2 («Природа и судьба человека»), 1941–1943, «The irony of American history» («Ирония американской истории»), 1952, и др.]

51

Св. Павел – апостол, автор 14 посланий, вошедших в состав Нового Завета; крупнейший религиозный деятель. В Послании к Римлянам (7, 14–24) излагал концепцию благодати против распространявшегося пелагианства; свое учение, согласно которому все христианские братья свободны духом, к свободе призваны и все в Боге равны, излагал, например, в Послании к Галатам: «Ибо все вы сыны Божий по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (3, 26–28); «А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: „Авва Отче!“ Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий чрез (Иисуса) Христа» (4, 6–7); «Что же говорит Писание? „Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником



вместе с сыном свободной“. Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной. Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (4, 30–31, —5, 1).

Лютер Мартин (1483–1546) – немецкий мыслитель, глава Реформации в Германии. На деятельность Лютера оказали влияние как гуманистические традиции, так и немецкий мистицизм. Лютер отвергал посредничество между человеком и Богом в лице церкви, полагая, что лишь в свободном общении с Богом через веру, непосредственно дарованную человеку Богом, достигается тот спасения. Между мирянами и духовенством нет принципиального