

Человек для самого себя

Автор:

Эрих Фромм

Человек для самого себя

Эрих Фромм

«Человек для самого себя» – одна из основополагающих работ Эриха Фромма, произведение, ставшее классическим для философии XX века и имевшее огромное значение для развития современной психологии.

В этой книге Фромм объясняет основные постулаты своего революционного «гуманистического психоанализа», преодолевает рамки «биологичности» и «мифологичности» фрейдизма и с успехом соединяет несомненные достижения классического психоанализа с социологическими теориями в стремлении гармонизировать не только человеческую личность, но и человеческое общество в целом.

Эрих Фромм

Человек для самого себя

Предисловие

Эта книга во многих отношениях является продолжением «Бегства от свободы»[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.], 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 немислимо 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

(#с_1), 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 - Скорее всего Фромм имеет в виду свою будущую книгу «Разумное общество», вышедшую в свет в 1955 г.].

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 невротами, 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 Зайдемманн 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 невротозов».

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; Arrieton-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 - Платон. Протагор. 313с—314а. Гуманистическая этика: прикладная наука искусства жить.]

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 взращена 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 пред 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 - Time and Eternity. A Jewish Reader. New York, 1946.].

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 опорки, 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 совместима 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 неререфлектированных 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, негодные 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 дерева 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 дерева жизни и жить вечно»[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».]

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

(#с_2). Парацельс

(#с_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 - 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».]

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

(#с_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» детерминируется 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 - Употребление слова «искусство», однако, противоположно терминологии Аристотеля, который различает «действие» и «деятельность».], 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 - Самоубийство в качестве патологического явления не противоречит этому общему принципу.]. 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 - 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.]

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 объяснить 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

(#с_5), 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 истекнут 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 - *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.)]. Из природы человека Аристотель выводит норму, согласно которой «добродетель» (наилучший поступок) – это «деятельность», под которой он понимает упражнения функций и способностей человека

(#с_б). Счастье, являющееся целью человека, достигается в результате «деятельности» и «[прекрасных] поступков», а не является пассивным обладанием, неизменным даром или состоянием сознания

(#с_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 - Там же 1099 а 3-5.]. 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 - Benedictus Spinoza. Ethics. London, 1927 111, Prop. 6. (In Scriver's Spinoza Selections) (Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 2: Этика. Ч. 3. Теорема б.)]. 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 - Там же. Ч. 4. Теорема 24.].

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 разворачивание 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 - Там же. Ч. 4. Предисловие.]. 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

(#с_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

(#с_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 - Dewey J. and Tafts Z.H. Ethics (New York, 1932. P. 364).]. 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 - Dewey J. Problems of Men (New York, 1946. P. 254).]. Удовольствие – первичное данное, но оно должно быть «верифицировано очевидными фактами»[17 - Ibid. P. 260.]. 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 - Dewey J. Theory of Valuation // International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939. XI. № 4. P. 34.].

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

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 - Ibid. P. 36.]. 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 - 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.].

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 - Dewey J. Human Nature and Conduct. P. 86.], 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

(#с_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 - 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.].

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 путаными, 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 Ego может быть проявлением бессознательного»[24 - Freud S. The Ego and the Id. London, 1935. P. 133.], 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 интернализированный авторитет. Отсюда фрейдовский анализ сверх-Я есть лишь анализ «авторитарного сознания»[25 - Белее подробное обсуждение проблемы сознаний будет дано в главе IV.].

Хорошей иллюстрацией подобного релятивистского подхода служит статья Т. Шредера, озаглавленная «Позиция одного аморального психолога»[26 - The Psychoanalytic Review. XXXI. 1944. № 4, July P, 329-335.]. 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 - Freud S. New Introductory Lectures on Psychoanalysis. New York, 1937. P. 240-241.]. 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»

(#с_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 gehört keinem Menschen zu als mirallein, keinem Menschen noch Engel noch Gott – es sei denn, das ich eins mit ihm bin.

Майстер Экхарт. Фрагменты

(#с_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. Зброшенный 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 утвердилась дихотомия, побуждающая человека к постоянному поиску новых путей ее преодоления. Динамичность истории человечества связана именно с наличием разума, который побуждает его к развитию и, следовательно, к созданию собственного мира, в котором он чувствовал бы себя дома с самим собой и с другими. Однако каждая достигнутая им ступень развития оставляет его неудовлетворенным и ввергает в замешательство, но это самое чувство замешательства подвигает его к новым поискам и решениям. Конечно, это не значит, что человек обладает врожденным «двигателем прогресса»; его заставляет продвигаться по избранному им пути противоречие в его существовании. Потеряв рай, утратив единство с природой, он стал вечным странником (Одиссей, Эдип, Авраам, Фауст

(#с_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 - 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.], 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 ничего не значащей частью нашей жизни и что нам не остается ничего, как только смириться с нею; отсюда, казалось бы, тщетно все, что предпринимается для жизни. «Но разве не отдаст человек все, что имеет, за свою жизнь?» – а «мудрый... – говорит Спиноза, – думает о жизни, а не о смерти». Человек 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 неопределимым 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 - 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.]. 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 общепотребительна вплоть до Вундта

(#с_14). К наиболее значительным современным концепциям типов темпераментов относятся концепции Юнга, Кречмера и Шелдона[30 - Ср. также применение Чарльзом Уильямом Моррисом типов темпераментов к культурным типам в кн.: Paths of Life. New York, 1942.].

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

(#с_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 - Hinsie L.E. and Shatzky J. Psychiatric Dictionary. New York, 1940.], в то время как другие авторы, как, например, Уильям Мак-Дугалл

(#с_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. Салливан

(#с_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. Вся 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 смешения 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 - Если читатель пожелает начать с общей картины всех типов ориентации, он может обратиться к таблице на с. 256.]. 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 - 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.].

(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 «доброе 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 - Об истории и функционировании современного рынка см.: Polany K. The Great Transformation. New York, 1944.], 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 потребительской, 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», «честолобив». 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, честности, 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 презираемым, 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».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию (<http://www.litres.ru/erih-fromm/chelovek-dlya-samogo-sebya/?lfrom=201227127>) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.

notes

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 Scriver'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 сознания 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.

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.

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

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 Association of an Analysis of a Case of Hysteria», 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 Бурхгольцле (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.

Поэтому 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? Мечь! Если христианин обидит жида, каково должно быть его терпение по христианскому примеру? Тоже мечь! 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 наградой 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, 1100а 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. B., 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 подобии? 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 пёс, 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 неофрейдизму. Суть американского варианта неофрейдизма 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 сменам 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.

Купить: <https://tellnovel.com/ru/erih-fromm/chelovek-dlya-samogo-sebya-kupit>

Текст предоставлен ООО «ИТ»

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию: [Купить](#)