

Втеча від свободи

Автор:

[Еріх Фромм](#)

Втеча від свободи

Еріх Фромм

Основоположник психоаналізу Зигмунд Фройд говорив: «Більшість людей насправді не хочуть свободи, тому що вона передбачає відповідальність, а відповідальність лякає людей». Може, тому втеча від свободи цілком прийнятна для більшості? Еріх Фромм розкриває перед читачем саму суть свободи, чим вона є для сучасної особистості. Чи існує зв'язок між авторитарними режимами та втечею від свободи? Як пояснити той факт, що деякі люди добровільно відмовляються від незалежності, віддаючи перевагу рабству й обираючи конформізм? Чому свобода може спричиняти почуття самотності, страху та безсилля? І чи справді свобода має дві форми – хорошу й погану? Еріх Фромм розглядає феномен свободи і відповідає на ці одвічні питання.

Еріх Фромм

Втеча від свободи

© Erich Fromm, 1941, 1969

© Nemiro Ltd, видання українською мовою, 2019

© Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», переклад і художнє оформлення, 2019

Якщо я не (стою) за себе, то хто (стане) за мене?

Якщо я тільки за себе, то хто ж я?

Якщо не зараз – коли?

Вислів із Талмуду, Мішна, Абот

Ані небесним, ані земним, ані смертним, ані безсмертним не створили ми тебе так, щоб ти міг бути вільним згідно зі своєю волею та честю, бути собі самим творцем і будівничим. Тільки тобі дали ми зростання та розвиток за твоєю вільною волею. Ти несеш у собі сім'я вселенського життя.

Піко делла Мірандола, «Промова про людську гідність»

Тож ніщо не є незмінним, окрім вроджених та невідчужуваних прав людини.

Томас Джефферсон

Передмова I (до першого видання)

Ця книжка є частиною великого дослідження структури характеру[1 - У деяких перекладах словосполучення character structure зазвичай передають просто як «психіка», хоча Фромм запровадив саме концепцію структури характеру (нім. Charakterstruktur) як сукупності передумов потягів і прагнень людини разом із формами їх проявів. (Тут і далі прим. перекл., якщо не зазначено інше.)] сучасної людини, а також проблем взаємодії між психологічними та соціологічними чинниками суспільного розвитку, над яким я працюю вже кілька років і на повне завершення якого знадобилося б значно більше часу. Теперішні тенденції політичного розвитку і їхня загроза найбільшим досягненням сучасної культури – індивідуальності та унікальності людини – змусили мене урвати роботу над

проблемою загалом і зосередитися на одному аспекті, ключовому для культурної і соціальної кризи наших днів: на значенні свободи для сучасної людини. Мое завдання в цій книжці було б істотно легшим, якби я мав можливість відіслати читача до завершеного курсу, присвяченого структурі характеру людини в сучасній культурі, оскільки значення свободи можна повноцінно зрозуміти лише через аналіз згаданої структури. Тож мені доводиться звертатися до певних концепцій і висновків, не розкривши їх так, як би я це зробив у повному викладі. Деякі надзвичайно важливі проблеми я порушив лише побіжно, а іноді й зовсім мусив їх пропустити. Проте я вважаю, що психолог має зробити свій внесок у розуміння сучасної кризи невідкладно, навіть пожертвувавши бажаною повнотою викладу.

Підкреслюючи значення психологічного аспекту теперішньої ситуації, на мою думку, ми аж ніяк не переоцінюємо вагу психології. Основним суб'єктом соціального процесу є індивід, його бажання і страхи, пристрасті й роздуми, схильність до добра чи зла. Щоб збагнути динаміку суспільного розвитку, ми повинні розуміти динаміку психічних процесів, що відбуваються всередині індивіда, точнісінько так, як для розуміння індивіда нам треба розглядати його в контексті культури, яка його формує. Основна ідея цієї книжки полягає в тому, що сучасна людина, звільнена від пут доіндивідуалістичного суспільства, які давали їй спокій та водночас обмежували її, не здобула свободи в сенсі реалізації індивідуального «я»[2 - Ужитий тут Фроммом термін *self* є багатозначним і може по-різному перекладатися українською, залежно від напрямів психології, зокрема і як «самість», але також і «я» людини в значенні основи особистості.], тобто вираження її інтелектуальних, емоційних і чуттєвих здібностей. Свобода хоч і принесла людині незалежність і раціональність, але й зробила її ізольованою, а отже – стривоженою та безсилою. Ця ізоляція нестерпна, тож людина має кілька альтернатив: або втекти від тягара свободи до нової залежності, нового підпорядкування або просуватися далі аж до повної реалізації позитивної свободи, заснованої на унікальності та індивідуальності кожного. Хоча ця книжка є радше діагнозом, ніж прогнозом, і не вирішенням, а лише аналізом проблеми, результати нашого дослідження можуть скоригувати напрям необхідних дій, бо розуміння причин тоталітарної втечі[3 - Тут Фромм уживає у значенні «втеча» не *escape*, а *flight*, що, зокрема, означає і втечу від супротивника.] від свободи є передумовою будь-якої дії, спрямованої до перемоги над силами тоталітаризму.

Я висловлюю подяку всім друзям, колегам та учням за стимулювання і конструктивну критику моїх думок. Читач знайде в примітках посилання на авторів, яким я найбільше зобов'язаний ідеями, викладеними в цьому виданні. Особливо я хочу подякувати тим, хто безпосередньо сприяв її завершенню.

Передовсім міс Елізабет Браун, що допомогла мені своїми неоціненними порадами та критичними зауваженнями в упорядкуванні цієї книжки. Крім того, Т. Вудгаузу за його велику допомогу в редагуванні рукопису і д-ру А. Зайдеману в сприянні щодо порушених у цьому виданні філософських проблем.

Я також хочу подякувати видавцям за право скористатися фрагментами з наведених у цій книжці праць...

Е. Ф.

Передмова II

Майже двадцять п'ять років минуло від часу першого публікування цієї книжки. Двадцять чотири видання, що вийшли відтоді, були прочитані фахівцями та неспеціалістами, особливо студентами, і я радий, що нове видання в Бібліотеці Ейвон зробить книжку доступною ширшому колу читачів.

«Втеча від свободи» – це аналіз феномена людської тривожності, спричиненої розпадом середньовічного світу, в якому людина, попри всі загрози, почувалася впевнено й безпечно. Після століть боротьби людина змогла здобути нечувані матеріальні блага; в одній частині світу вона створила демократичне суспільство й нещодавно зуміла захистити його від нових тоталітарних загроз; проте, як показує аналіз у «Втечі від свободи», сучасна людина ще й досі стривожена і піддається спокусі віддати власну свободу всіляким диктаторам – або втратити її, перетворившись на маленький гвинтик машини, добре нагодований і гарно вдягнений, та все ж «гвинтик», невільний автомат.

Через двадцять п'ять років постає питання, чи збереглися соціальні й психологічні тенденції, на яких ґрунтується ця книжка, і чи немає ознак того, що вони йдуть на спад. Без сумніву, причини, що вселяють людині страх перед свободою, тривогу і готовність перетворитися на автомат, за останню чверть століття не тільки не зникли, а й значно посилилися. Найважливішою в цьому сенсі подією стало відкриття атомної енергії та можливість її застосування як зброї знищення. Ніколи раніше в історії людський рід не стояв перед загрозою цілковитого винищення, тим паче – від власних рук. Але зовсім нещодавно, під час Карибської кризи, сотні мільйонів людей в Америці та в Європі протягом

кількох днів не знали, чи побачать вони і їхні діти завтрашній день. Попри те, що з того часу були зроблені зусилля для зменшення небезпеки подібних криз, руйнівна зброя досі існує; залишаються кнопки, є люди, зобов'язані натиснути на них за наказом, коли це здаватиметься необхідним, і так само наявні тривога й безпорадність.

Окрім ядерної революції, швидше, ніж це можна було передбачити двадцять п'ять років тому, розвивалася й революція кібернетична. Ми вступаємо в другу промислову революцію, у якій не тільки фізичну енергію людини – її руки, – але і її мозок, і нервові реакції замінюють машинами. У найбільш розвинених індустріальних країнах, таких як Сполучені Штати, зростає нове занепокоєння у зв'язку з поширенням загрози структурного безробіття. Людина почувається ще більш нікчемною, коли зіштовхується не тільки з системою гігантських підприємств, але й із майже самокерованим світом комп'ютерів, які думають набагато швидше, а нерідко й правильніше за людину. Збільшилася, а не зменшилася й інша небезпека – демографічний вибух. Тут ми також бачимо плоди людського прогресу: досягнення медицини дали таке зростання населення, особливо в слаборозвинених країнах, що розширення виробництва не може за ним встигати.

За минулі двадцять п'ять років зросли й гігантські сили, що загрожують виживанню людини, через що посилилося і прагнення втекти від свободи. Проте є й обнадійливі знаки. Зникли диктатури Гітлера та Сталіна. У радянському блоці, особливо в малих державах, хоч вони й залишились ультраконсервативними й тоталітарними, чітко спостерігається тенденція до лібералізації цих режимів. Сполучені Штати проявили стійкість щодо всіляких тоталітарних спроб посилити свій вплив. Важливі кроки було зроблено для політичного й соціального визволення африканців, що особливо вражає, з огляду на мужність і дисципліну авангарду борців за свободу чорношкірих – як борців чорних, так і борців білих. Усі ці факти показують, що прагнення до свободи, закладене в природі людини, хоч і може бути перекручене й придушене, знову і знову виявляє свою силу. Разом із тим ці підбадьорливі факти не повинні вводити нас в оману, ніби небезпека «втечі від свободи» сьогодні є не настільки великою, як за часів першого видання цієї книжки, адже нині ця загроза стала ще більшою.

Чи підтверджує це те, що теоретичні відкриття соціальної психології є марними щодо впливу на суспільний розвиток? Важко переконливо відповісти на таке питання, та й автор, який працює в цій галузі, може бути надміру оптимістом

щодо соціальної цінності своєї діяльності й праці його колег. Та, попри це, моя впевненість у важливості розуміння індивідуальних і соціальних реалій тільки зростає. Я стисло можу пояснити свою думку. Багатьом дослідникам людини й сучасного суспільства стає дедалі ясніше, що головні наші труднощі криються в тому, що розвиток людських емоцій обганяє розвиток розумових здібностей людини. Людський мозок живе у ХХ столітті; серце більшості людей – досі ще в кам'яній добі. Більшість людей ще не досягли того рівня зрілості, щоб бути незалежними, розумними, об'єктивними. Їм потрібні ідоли й міфи, щоб витримати той факт, що людина – самотня, що вона повинна сама надати сенс власному життю, а не отримати його від якоїсь вищої сили. Людина придушує в собі ірраціональні пристрасті – потяг до руйнації, ненависть, заздрість і помсту; вона схиляється перед владою, грошима, суверенною державою, нацією; і хоча при цьому на словах людина віддає належне вченням великих духовних вождів людства – Будди, пророків, Сократа, Ісуса, Магомета, – вона перетворила ці вчення на суміш забобонів та ідолопоклонства. Як же людство може врятувати себе від самознищення в цьому розриві між передчасною інтелектуально-технічною надмірною зрілістю та емоційною відсталістю?

Скільки я бачу, відповідь є тільки одна: посилити усвідомлення найважливіших фактів нашого соціального буття, досягти розуміння, достатнього для захисту нас від невинних безумств, підвищити нашу здатність до об'єктивності й розумного судження. Ми не можемо сподіватися на подолання всіх помилок нашого серця з їхніх згубним впливом на уяву і мислення лише за одне покоління – можливо, спливе тисяча років, перш ніж людина переросте свою до-людську історію, що тривала сотні тисяч років. Однак у цей вирішальний момент навіть трохи краща вдумливість – об'єктивність – може мати життєво важливе значення для всього людства. Таке саме значення має й розвиток наукової, динамічної соціальної психології. Адже прогрес соціальної психології необхідний для протидії небезпекам, спричиненим прогресом фізики й медицини.

Ніхто не усвідомлює браку наших знань краще за дослідників, що працюють у цій галузі. Я сподіваюся, що книжки, подібні до «Втечі від свободи», можуть спонукати вчених звернути увагу на цю царину психології, бо покажуть, як нам потрібні такі наукові розвідки і водночас наскільки нам бракує знань, адже знаємо ми, по суті, лише основи.

Від мене можуть очікувати відповідь на ще одне питання: чи не вважаю я за потрібне ґрунтовно переглянути свої теоретичні висновки після двадцяти п'яти років? Мушу зізнатися, що всі істотні елементи мого аналізу досі чинні, тож

потребують не перегляду, а розширення й розробки в інших напрямках. Частково я сам спробував це зробити за часів написання «Втечі від свободи». У книжці «Здорове суспільство» я розширив і поглибив аналіз сучасного суспільства; у виданні «Людина для себе» я проаналізував питання етичних норм, заснованих на нашому знанні про людину, а не на авторитеті чи одкровенні; у «Мистецтві любові» я досліджував різні аспекти любові; у «Суті людини» простежив коріння деструктивності й ненависті; нарешті, в книжці «По той бік ланцюгів ілюзії» я проаналізував відношення між думками двох великих теоретиків динамічної науки про людину – Маркса і Фрейда.

Сподіваюся, що це видання «Втечі від свободи» й надалі сприятиме подальшому зростанню інтересу до галузі динамічної соціальної психології, спонукатиме молодих людей присвятити себе цій науці, сповненій дивовижних інтелектуальних відкриттів саме тому, що вона перебуває на початках свого розвитку.

Еріх Фромм

Розділ I

Свобода – психологічна проблема?

Сучасна європейська й американська історія зосереджена довкола спроб звільнитися від політичних, економічних та духовних кайданів, що скували людину. Ті, хто здобував свої вольності^[4 - У першому абзаці оригіналу Фромм використовує два англійські слова на позначення свободи – freedom та liberty, хоча основним терміном як у назві книжки, так і в її тексті є freedom.], виборювали свободу в тих, хто мав привілеї і був готовий їх захищати. Коли якийсь клас боровся за звільнення від гніту, він при цьому вірив, що змагається за звільнення всього людства, і це дозволяло йому апелювати до прагнення, закладеного в усіх, хто потерпає під чимось гнітом, – до бажання людини бути вільною. Водночас у затяжній і теоретично нескінченній боротьбі за свободу ті класи, що боролися проти гніту, здобувши перемогу та нові привілеї, які вони відтепер могли обстоювати, на певному етапі самі ставали на бік ворогів свободи.

Попри численні поразки у битвах, свобода зрештою перемагала у війні. Багато хто загинув у тих битвах із переконанням, що краще померти в борні проти гніту, ніж жити без свободи. Ці смерті були найбільшим ствердженням їхньої індивідуальності. Схоже на те, що історія весь час підтверджувала: людина може бути сама собі господарем, може самостійно ухвалювати рішення, думати та відчувати так, як вважає за потрібне. Повна реалізація потенціалу людини видається тією метою, на чимшвидше досягнення якої був спрямований суспільний поступ. Принципи економічного лібералізму, політичної демократії, релігійної автономії та індивідуалізму в приватному житті дали можливість артикулювати одвічне прагнення свободи, і водночас ці принципи наближали людину до її досягнення. Рвалися одні кайдани за іншими. Людина зняла з себе ярмо поневолення природою та стала її господарем. Людина скинула гніт з боку церкви та абсолютистської держави. Усунення зовнішнього гніту виявилось не лише необхідною, а й достатньою умовою для досягнення омріяної мети: свободи особистості.

Багато хто вважав Першу світову війну кінцевою боротьбою, а її завершення – вирішальною перемогою в борні за свободу. Тогочасні демократії зміцніли, на місці старих монархій постали демократичні уряди. Проте всього лише кілька років по тому виникли нові системи, які в принципі заперечували все, що людство вибороло для себе протягом попередніх століть, бо за своєю природою ці системи підпорядкували суспільне та приватне життя всіх (за винятком дециці) людей владі[5 - Автор послідовно використовує у праці два англійських терміни, що українською перекладаються як «влада» – authority (у цьому місці) і power.], яку вони ніяк не могли контролювати.

Спершу більшість заспокоювала себе думкою про те, що перемога авторитарних систем пояснюється божевіллям кількох осіб і що це схиблення з плином часу стане причиною їхнього ж занепаду. Інші чванливо вважали, що італійському та німецькому народові бракувало часу на справжнє навчання демократії, тому слід просто зачекати, поки ці нації досягнуть політичної зрілості на рівні з іншими демократіями Заходу. Іншою загрозливою ілюзією і, мабуть, найбільш небезпечною з усіх, є віра в те, що такі люди, як Гітлер, підпорядкували собі потужний державний апарат виключно за допомогою хитрощів та обману, що вони та їхні держави-сателіти керуються посередництвом суто грубої сили, а населення цих країн є безвільним об'єктом зради й терору.

Час, що сплинув відтоді, продемонстрував хибність цих поглядів. Ми мушили визнати, що мільйони людей у Німеччині бажали зректися своєї свободи так

само, як їхні батьки ладні були боротися за неї, і замість того щоб прагнути свободи, мільйони намагалися знайти шляхи втечі від неї. Іншим мільйонам людей було байдуже: вони не вірили в те, що захист свободи вартий того, щоб за нього боротися, а тим паче вмирати. Ми також визнаємо, що криза демократії не є специфічною італійською чи німецькою проблемою – з нею зіштовхується будь-яка сучасна держава. Так само не має значення, які символи обирають вороги свободи: їй загрожують як ті, хто бореться з нею в ім'я антифашизму, так і ті, хто робить це відверто з фашистськими[6 - Я вживаю термін «фашизм» чи «авторитаризм» на позначення диктаторської системи на кшталт німецької чи італійської. Я вживатиму поняття «нацизм», коли говоритиму предметно про німецьку систему. (Прим. авт.)] намірами. Це було настільки мудро сформульовано Джоном Дьюї, що я передаю цю істину його ж словами: «Серйозна загроза нашій демократії – не існування інших тоталітарних держав. Це наявність у наших переконаннях та інституціях тих умов, завдяки яким зовнішня влада, дисципліна, уніформність та залежність від Вождя здобули перемогу в інших країнах. Відповідно, там і проходить фронт боротьби – всередині нас самих і в наших інституціях»[7 - John Dewey, Freedom and Culture, G. P. Putnam's Sons, New York, 1939. (Прим. авт.)].

Якщо ми хочемо здолати фашизм, то мусимо його зрозуміти. Фантазії та мрійництво нам не допоможуть. Проголошення оптимістичних сценаріїв виявиться настільки ж непотрібним і безглуздим ритуалом, як і танок індіанців для викликання дощу.

На додаток до складних економічних і соціальних умов, які породили фашизм, треба зрозуміти ще одну проблему – людську. Завдання цієї книжки полягає в аналізі тих динамічних факторів у структурі характеру сучасної людини, які привели її до бажання відмовитися від свободи у фашистських країнах і які поширилися серед мільйонів наших співгромадян.

Коли ми розглядаємо людський аспект свободи, прагнення до підкорення та жадобу влади, виникають такі питання: чим є свобода як людський досвід? Чи є жага свободи чимось закладеним у саму природу людини? Чи однаковий цей досвід у всіх культурах, чи, навпаки, залежить від того, у якій культурі живе людина, й відрізняється за ступенем індивідуалізму, якого досягло конкретне суспільство? Чи є свобода лише відсутністю зовнішнього тиску, чи вона також є наявністю чогось, і якщо це так, то чого саме? Які соціальні й економічні чинники в суспільстві формують прагнення свободи? Чи може свобода стати тягарем, який людині важко нести, і перетворитися на щось таке, від чого людина

намагається втекти? Тоді чому свобода є омріяною метою для одних і загрозою для інших?

Можливо, разом із закладеною в людині жагою свободи в ній існує й інстинктивне бажання підкорятися? Якщо це не так, то як ми можемо пояснити привабливість покори вождю, настільки поширену сьогодні? Чи підкоряється людина лише вираженням владним авторитетам, чи також існує підкорення інтерналізованим авторитетам, таким як обов'язок чи свідомість, внутрішнім поривам чи анонімним авторитетам на кшталт громадської думки? Чи є в підкоренні прихована насолода і який її сенс?

Що саме розпалює в людині невиситиму жадобу влади? Це сила життєвої енергії людини – чи фундаментальна слабкість і нездатність просто бути й відчувати життя спонтанно і з любов'ю? Які психологічні умови посилюють цю жадобу? І нарешті, на яких соціальних умовах ґрунтуються ці психологічні умови?

Аналіз людських аспектів свободи й авторитаризму вимагає від нас розгляду більш загальної проблеми, а саме: ролі, яку в соціальному процесі активно відіграють психологічні фактори. Це виводить нас на проблематику взаємодії в соціальному процесі психологічних, економічних та ідеологічних факторів. Будь-яка спроба зрозуміти привабливість фашизму для великих націй[8 - Варто зауважити, що в англійській мові *nation* також використовується як синонім до поняття «держава».] змушує нас визнати значущість психологічних факторів. Ми маємо справу з такою політичною системою, яка не апелює до раціонального аспекту особистих інтересів, а натомість пробуджує та мобілізує в людині ті диявольські сили, в існування яких ми не вірили або принаймні вважали, що вони вже давно в нас відмерли. Протягом останніх століть поширеним було уявлення про людину як про раціональну істоту, дії якої визначаються особистими інтересами та спроможністю діяти відповідно до них. Навіть такі письменники, як Гоббс, які визнавали жадобу влади та ворожість рушійними силами людини, пояснювали їх існування як логічне продовження особистого інтересу: оскільки всі люди рівні й однаково прагнуть щастя, а ресурсів на задоволення бажань усіх людей не вистачає, то вони воюють між собою і прагнуть влади, щоб забезпечити собі отримання насолоди від того, що вони здобули на теперішній момент. Проте картина, змальована Гоббсом, вийшла з моди. Що успішнішим у поваленні влади колишніх політичних чи релігійних можновладців ставав середній клас, що більше людей успішно приборкували сили природи й коли мільйони індивідів ставали економічно незалежними, то сильнішою ставала віра в раціональний світ та в саму людину, як у виключно раціональну істоту. Темні й

диявольські сили людської природи приписувалися Середньовіччю або ще більш раннім періодам історії людства, і пояснювалися вони браком знань людства про світ чи одурманенням народу з боку хитрих королів і попів.

На ці періоди в історії людства дивилися, наче на якийсь вулкан, що вже давно не вивергався. Ми почувались у спокої та безпеці, упевнені в тому, що досягнення сучасних демократій вимело з наших держав усі лихі сили. Світ здавався нам радісним і безпечним, наче добре освітлені вулиці нового міста. Війни вважалися останніми пережитками минувшини, і потрібна була ще одна, остання війна, щоб покінчити з усіма війнами. Економічні кризи ми розцінювали як випадкові, навіть попри те, що вони траплялися з певною регулярністю.

Коли фашизм захопив владу, більшість людей виявилися до цього не готовими – як у теорії, так і на практиці. Ніхто не міг повірити, що людина може продемонструвати настільки сильну схильність до зла, жадобу влади, зневагу до прав слабших, і так само неймовірним здавалося таке прагнення до підкорення. Лише невелика когорта людей передчувала тремтіння вулкана, який ось-ось мав вибухнути лавою. Ніцше своїми творами порушив оптимістичний спокій XIX століття. Практично те саме, проте в дещо інший спосіб зробив і Маркс. Нарешті, трохи згодом надійшло попередження й від Фрейда. Звісно, він і його учні мали лише наївне уявлення про те, що відбувалось у суспільстві, і більшість прикладів застосування його психологічної теорії до соціальних проблем виявилися хибними конструкціями, що заводили в глухий кут. Однак саме його інтерес до індивідуальних емоційних та психічних порушень привів нас до кратера вулкана й дозволив побачити лаву, що вирувала в ньому.

Ніхто ніколи не просувався настільки далеко в ретельному спостереженні за ірраціональними й несвідомими силами, що визначають цілі блоки поведінки людини, як це зробив Фрейд. Він зі своїми послідовниками в сучасній психології не просто відкрив ірраціональні й несвідомі царини людської природи, але зробив більше – указав на те, як ці ірраціональні феномени підпорядковуються певним закономірностям. А це означає, що їх можна зрозуміти за допомогою раціонального апарату. Фрейд навчив нас розуміти мову сновидінь, соматичні симптоми й ірраціональне в поведінці людини. Він зробив відкриття: ірраціональне, як і вся структура характеру особистості, є реакцією на впливи зовнішнього світу, особливо на ті, що відчувала людина в ранньому дитинстві.

Водночас Фрейд настільки проймався духом своєї культури, що не міг вийти за обмеження, які вона встановлювала. Ці ж обмеження стали й кордонами його

розуміння хворої особистості. Вони понівечили його розуміння нормальної особистості й ірраціональних чинників, що впливають на суспільне життя.

Оскільки ця книжка наголошує на ролі психологічних чинників у соціальному процесі взагалі, а також оскільки аналіз цих явищ ґрунтується на деяких фундаментальних відкриттях, зроблених Фройдом, особливо тих, що стосуються дії сил несвідомого у природі людини, я вважаю, що читачеві буде корисно від самого початку ознайомитись із загальними принципами нашого підходу та з відмінностями між ним і класичними фрейдистськими концепціями[9 - Із психоаналітичним підходом, заснованим на фундаментальних досягненнях теорії Фрейда й водночас відмінним від нього за низкою важливих аспектів, можна ознайомитись у Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, W.W. Norton & Company, New York, 1939, і в Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry - The First William Alanson White Memorial Lectures*, *Psychiatry*, 1940, Vol. 3, No. 1. Хоча ці два автори відрізняються, погляд, викладений у цій книжці, багато в чому узгоджується з поглядами їх обох. (Прим. авт.)].

Фройд поділяв традиційний погляд на базову дихотомію між людиною і суспільством, а також вірив у традиційну доктрину про злість людської природи. Він вважав, що людина є істотою докорінно антисоціальною. Суспільство має одомашнювати людину, воно змушене дозволити їй певну міру прямого задоволення біологічних (а отже, незнищених) інстинктів[10 - В оригіналі вжито термін *drives*, який в англомовній психологічній традиції в різних напрямках може означати як інстинкти, так і стимули, мотивацію та «рушійні сили»; дедалі частіше українською трапляється і калька цього терміна - «драйви». Разом із цим Фромм використовує у книжці й термін «інстинкти».], проте основними завданнями суспільства є окультурення та постійний контроль базових імпульсів людини. Внаслідок придушення суспільством природних імпульсів відбувається щось дивовижне: пригнічені інстинкти перетворюються на прагнення, які визнаються культурою цінними, а відтак стають людською основою культури. Фройд обрав слово «сублімація» на позначення цього дивного перетворення придушених інстинктів на цивілізовану поведінку. Якщо обсяг придушення є більшим за спроможності сублімації, особа стає невротиком, якому для одужання потрібно, щоб придушення послабилося. Загальна схема відносин між інстинктами людини та культурою є зворотною: що сильніше придушення, то більше культури (і більшою є загроза невротичних порушень). У теорії Фрейда відносини індивіда й суспільства у своїй основі статичні: індивід залишається практично таким самим і змінюється лише в міру того, як суспільство посилює тиск на його природні інстинкти (що стимулює іще більшу сублімацію) або дозволяє більшу міру задоволення (тобто жертвує культурою).

Як і у випадку з так званими основними інстинктами людини, існування яких виокремлювали психологи – попередники Фрейда, – його концепція людської природи є, по суті, тільки відображенням найважливіших потягів сучасної людини. Для Фрейда індивід у своїй культурі був «людиною», а пристрасті й тривоги сучасної людини вважалися одвічними силами, закладеними у її природу.

Для ілюстрування цієї точки зору ми можемо навести багато прикладів (скажімо, соціальні підвалини панівної нині ворожості в сучасній людині можна пояснити едіповим комплексом чоловіків чи так званим комплексом кастрації у жінок), але я хочу навести лише один приклад, який є особливо важливим, оскільки стосується всієї концепції людини як істоти соціальної. Фрейд завжди розглядає людину в її відносинах з іншими людьми. Взаємодії, на які він звертає увагу, подібні до економічних відносин між людьми в капіталістичному суспільстві. Кожна людина працює сама на себе, індивідуально, на свій страх і ризик, а не у співпраці з іншими. Проте людина – не Робінзон Крузо, їй потрібні інші – як клієнти, працівники чи як працедавці. Людина має продавати й купувати, давати і брати. Ринки товарів і послуг регулюють такі взаємодії. Відтак індивід, який спочатку був поодиноким і самодостатнім, вступає в економічні відносини з іншими, маючи кінцеву мету: продавати й купувати. Суть фрейдівської концепції людини у своїй основі аналогічна: індивід цілком оснащений біологічно заданими потребами, які потрібно задовольнити. Для їх утамування індивід вступає у відносини з іншими «об'єктами». Таким чином інші індивіди є об'єктами в тому сенсі, що вони задовольняють потреби інших. Ці ж потреби та прагнення, своєю чергою, породжуються в людині ще до того, як вона вступає у розмаїття відносин з іншими. Царина міжлюдських відносин у Фрейда подібна до ринку: тут відбувається обмін для задоволення біологічно обумовлених потреб, і в обміні індивід завжди виступає в ролі інструмента для втамування потреб інших індивідів, але він сам ніколи не виступає в ролі самоцілі.

На противагу поглядам Фрейда, аналіз, запропонований у цій книжці, ґрунтується на припущенні про те, що ключовою проблемою психології є особливий тип зв'язку[11 - В оригіналі вжито слово *relatedness*, що, зокрема, означає пов'язаність (особливо понять), але також спорідненість.] індивіда зі світом, а не відносини задоволення чи фрустрації якоїсь інстинктивної потреби. Ба більше, в основі цього аналізу також лежить припущення про нестатичність відносин між людиною та суспільством. Це припущення є протилежним до такої картини, у якій з одного боку – індивід, у якого природою закладено певні потреби, а з іншого – суспільство, що задовольняє їх або відмовляє людині у

втамуванні цих вроджених поривів. Звісно, існують такі спільні для всіх людей потреби, як голод, спрага, секс, але характери людини відрізняє одне від одного інше: любов і ненависть, жадоба влади і прагнення до підкорення, насолода від чуттєвих переживань і страх перед ними, – а це вже продукти соціального процесу. Найкращі, так само й найогидніші схильності людини не є частиною сталої, біологічно обумовленої природи людини – це результат соціального процесу, який формує людину. Інакше кажучи, функція суспільства не лише у придушенні (хоча воно, звісно, цим теж займається), а й у творенні. Природа людини, її пристрасті та тривоги є продуктом культури. Насправді сама людина – це найважливіший витвір і досягнення безперервних прагнень людства, запис яких ми називаємо історією.

Наріжним завданням соціальної психології є розуміння цього процесу творення людини в історичному розрізі. Чому конкретні зміни характеру людини відбуваються під час переходу однієї історичної епохи в іншу? Чому дух доби Відродження відрізняється від духу Середньовіччя? Чому структура характеру людини за монополістичного капіталізму відрізняється від аналогічної структури у ХІХ столітті? Зокрема, так ми з'ясуємо, що з часів Відродження донині люди сповнені палких амбіцій здобути славу, і це прагнення, яке зараз видається нам цілком природним, було практично відсутнім у представників середньовічного суспільства[12 - Пор.: Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The Macmillan Company, New York, 1921, с. 139 і далі. (Прим. авт.)]. У той самий період люди розвинули в собі відчуття краси природи, якого до того не мали[13 - Там само, с. 299 і далі. (Прим. авт.)]. Знову ж таки, у країнах Північної Європи від початку ХVІ століття люди виробили в собі нову одержимість – жагу до праці, якої вільна людина в попередні періоди історії не мала.

Проте не людина створюється історією – історія твориться людьми. Розв'язання цієї, на перший погляд, суперечності і становить предмет досліджень соціальної психології[14 - Пор. наукові здобутки соціологів Дж. Долларда і Г. Д. Лассвелла, антропологів Р. Бенедикта, Дж. Галловелла, Р. Лінтона, М. Мід, Е. Сепіра та застосування Кардинером психоаналітичних понять до антропології (Прим. авт.)]. Її завдання – не просто показати, як пристрасті, бажання, тривоги[15 - В оригіналі вжито термін *anxiety*, який означає психологічний стан тривожності, а також метушіння та неспокою.] змінюються і розвиваються внаслідок соціальних процесів, а й виявити, як енергії людини, втілені в конкретні форми, своєю чергою перетворюються на продуктивні сили, що формують соціальний процес. Приміром, без жадання слави й успіху, як і без потягу до праці, не міг би з'явитися сучасний капіталізм. Без цих і без багатьох інших прагнень людині бракувало б стимулів поводитися відповідно до соціальних та економічних вимог

сучасної торговельно-промислової системи.

З викладеного вище випливає, що подана в цій книжці точка зору відрізняється від поглядів Фрейда саме тим, що виразно наголошує на незгоді з його інтерпретацією історії як результату психологічних процесів, які, на його думку, не є соціально обумовленими. Я так само категорично не погоджуюся з тими теоріями, що не зважають на роль людського чинника як динамічного елемента в соціальному процесі. Моя критика спрямована проти соціологічних теорій, які відверто прагнуть усунути психологічні проблеми з соціології (як, приміром, це робить Дюркгайм та його школа), а також проти тих, які тією чи іншою мірою пов'язані з біхевіоральною психологією. Ці теорії єднає припущення про те, що природа людини не має власної динаміки, а психологічні зміни слід розуміти в категоріях набуття і розвитку нових «звичок» у результаті адаптації до нових культуральних патернів[16 - Ужитий тут термін pattern часто також перекладають як «схема» чи «модель», але в україномовній психологічній літературі цей термін зараз частіше передають як «патерн», так само, як і далі в цьому перекладі.]. Хоча ці теорії й описують психологічний фактор, вони насправді зводять його до відгомону культуральних патернів. Лише динамічна психологія, основи якої було закладено Фрейдом, по-справжньому визнає роль людського фактора, а не просто побіжно його згадує. Хоча якоїсь фіксованої людської природи не існує, ми також не можемо вважати її безмежно пластичною і здатною до пристосування до будь-яких умов без власної психологічної видозміни, тобто без своєї психологічної динаміки. Людська природа є результатом історичної еволюції, проте в ній закладено механізми й закономірності, а завдання психології – відкрити їх.

На цьому етапі для повного розуміння того, що я вже пояснив, і того, про що йтиметься далі, необхідно розкрити суть адаптації. Наш розгляд цього поняття також ілюструватиме, що ми розуміємо під психологічними механізмами та закономірностями.

Здається необхідним розмежувати адаптації «статичну» та «динамічну». Під статичною адаптацією ми розуміємо таке пристосування до патернів, яке залишає незмінним цілісну структуру характеру й зумовлює лише набуття нової звички. Прикладом такої адаптації може бути перехід від традиційно китайського способу споживання їжі паличками до прийнятого на Заході способу їсти виделкою і ножем. Китаець, який переїжджає до Америки, пристосується до нового способу споживання їжі, проте ця адаптація практично не матиме впливу на його особистість – вона не сформує в ньому нових потягів чи рис характеру.

Динамічною адаптацією ми називаємо такий вид пристосування, який відбувається, приміром, у випадку, коли син підпорядковується своєму суворому й грізному батькові, бо він боїться його так, що не може поводитися інакше – йому не залишається нічого, як стати «гарним» хлопчиком. Поки він пристосовується до вимог цієї ситуації, щось відбувається у нього всередині. Там може зародитись інтенсивна ворожість до батька, яку дитина в собі придушує, бо їй небезпечно виражати чи навіть усвідомлювати. Ця придушена ворожість, хоч і не проявляється назовні, проте є динамічним чинником у структурі характеру цієї людини. Вона може породжувати тривожність і таким чином спричиняти до ще більшої покори, а також призводити до нецілеспрямованого спротиву, адресатом якого буде не якась конкретна особа, а життя в цілому. Як і в попередньому випадку, ми знову маємо справу з пристосуванням індивіда до певних зовнішніх чинників, але ця адаптація створює в людині щось нове, породжує в ній інші прагнення та нові тривоги. Кожен невроз є прикладом цієї динамічної адаптації. По суті, це пристосування до таких зовнішніх умов (особливо в період раннього дитинства), які є ірраціональними і загалом несприятливими для зростання й розвитку дитини. Такі соціально-психологічні феномени подібні до феноменів невротичних (про те, чому їх не слід називати невротичними, ітиметься далі), як, приміром, наявність у суспільних групах сильних деструктивних чи садистичних імпульсів, унаслідок чого, зокрема, виникає динамічна адаптація до ірраціональних і загрозливих для розвитку людини умов.

Окрім питання про те, яких видів буває адаптація, слід відповісти й на інші: що змушує людину адаптуватися до майже будь-яких умов життя і які межі цієї здатності?

Щоб відповісти на ці питання, нам слід почати з того, що деякі складові природи людини гнучкіші, а отже, більш здатні до адаптації, ніж інші. Ті прагнення й риси характеру, які відрізняють одну людину від іншої, демонструють особливо високий ступінь еластичності й гнучкості: любов, деструктивність, садизм, схильність до покори, жадоба влади, відстороненість, прагнення до самозвеличення, пристрасть до заощадження, насолода від чуттєвих задоволень і страх перед чуттєвістю. Ці та багато інших прагнень і страхів постають унаслідок реакції людини на певні умови життя. Вони не надто гнучкі, бо коли вже стали складовою характеру особи, то просто так не зникають і не так легко перетворюються на якісь інші пориви. Проте вони гнучкі в тому сенсі, що людина в дитинстві виробляє у собі певну потребу відповідно до всього комплексу умов життя, у яких вона перебуває. Жодна з цих потреб не є фіксованою чи жорсткою, оскільки не є вродженою складовою природи людини й не має бути

будь-що задоволена.

На відміну від цих потреб, є такі, що становлять невід'ємну частину людської природи та обов'язково мусять бути задоволені. Це потреби, вкорінені у фізіологічну організацію людини: голод, спрага, потреба у сні тощо. Для кожної з них існує критична межа, після якої відсутність їх утамування стає нестерпною, і коли людина переходить цю межу, прагнення до задоволення цих потреб перетворюється на потужний порив. Усі фізіологічно обумовлені потреби людини можна узагальнено назвати потребою самозбереження. Це та складова природи людини, що вимагає втамування за будь-яких умов і тому є первинним мотивом поведінки людини.

Це формулювання можна спростити: людина має їсти, пити, спати, захищатися від ворогів тощо; для того щоб усе це робити, людина має працювати та виробляти. Водночас «праця» не є чимось загальним чи абстрактним. Праця завжди конкретна, це якийсь вид роботи в певній економічній системі. Людина може працювати, як раб часів феодалізму, як селянин в індіанському публо, як незалежний підприємець у капіталістичному суспільстві, як продавчиня в сучасному магазині, як робітник за нескінченим конвеєром на заводі. Зазначені різні види роботи вимагають абсолютно несхожих рис особистості, а також потребують різного виду відносин людей між собою. Від моменту свого народження людина опиняється на сцені перед усім світом. Їй потрібно пити і їсти, а тому вона змушена працювати. Це також означає, що людина мусить працювати в певних умовах та в певний спосіб, що визначено тим суспільством, у якому вона народилася. Обидва чинники – потреба людини жити та соціальна система – в принципі не можуть бути змінені самою людиною в індивідуальному порядку, і саме вони визначають розвиток більш пластичних рис людини.

Отже, спосіб життя людини, заданий особливістю економічної системи, стає першочерговим фактором, який визначає всю структуру характеру людини, оскільки імперативна потреба в самозбереженні змушує її прийняти ті умови, у яких їй доведеться жити. Не йдеться про те, що людина не може спробувати разом з іншими змінити якісь економічні або політичні умови, проте з самого початку особистість людини формується специфікою способу життя, з яким вона стикається ще в дитинстві в межах своєї сім'ї, бо саме родина містить усі основні, типові риси певного суспільства чи класу[17 - Хочу застерегти від одного непорозуміння, яке часто трапляється щодо цієї проблеми. Економічна структура суспільства у визначенні способу життя індивіда функціонує як умова для розвитку особистості. Економічні умови абсолютно відрізняються від

суб'єктивних економічних мотивів, зокрема бажання матеріального багатства, яке чимало письменників із часів Відродження до певних авторів-марксистів (які так і не змогли збагнути наріжну концепцію Маркса), вважали провідним мотивом людської поведінки. Насправді ж усеохопне бажання матеріального багатства є потребою, притаманною лише певним культурам, і різні економічні умови можуть створювати такі риси особистості, через які людина з огидою сприйматиме матеріальне багатство чи буде до нього байдужою. Я детально розглянув цю проблему у своїй статті «?ber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», Zeitschrift f?r Sozialforschung, Hirschfeld, Leipzig, 1932, Vol. I, p. 28 ff. (Прим. авт.)].

Фізіологічно обумовлені потреби – не єдина імперативна складова природи людини. Існує ще й інша, не менш необхідна, вона не корениться в тілесних процесах, а закладена в саму суть людського способу життя – потреба бути пов'язаною із зовнішнім світом та уникати самотності. Почуття цілковитої самоти й ізольованості призводить до психічної дезінтеграції, так само як на фізичному рівні голод призводить до смерті. Індивід може бути на самоті у фізичному розумінні протягом багатьох років, проте він все одно може бути пов'язаний з ідеями, цінностями чи принаймні з соціальними патернами, що надають йому відчуття причетності та належності до чогось. З іншого боку, він може жити серед людей, проте над ним висітиме гнітюче почуття ізоляції, і якщо воно перетне певну межу, людина збожеволіє – у неї розвинуться шизофренічні розлади. Цю відсутність зв'язку з цінностями, символами і патернами ми назвемо моральною самотністю. Також можна стверджувати, що моральна самотність є такою ж нестерпною, як і фізична, або навіть так: фізична самотність стає нестерпною лише тоді, коли вона містить і моральну. Такий духовний зв'язок зі світом набуває різних форм: монах у своїй келії, що вірить у Бога, чи політичний в'язень, який відчувається одним цілим з іншими поборниками – вони не самотні в моральному сенсі. Так само не є морально самотнім і англійський джентльмен, вдягнений у смокінг навіть у найекзотичніших місцинах, ні дрібний буржуа, який хоч і є глибоко ізольованим від співгромадян, проте відчуває єдність зі своєю нацією та її надбанням. Цей тип зв'язку зі світом може бути велично-благородним чи буденно-тривіальним, проте відчуття зв'язку, навіть із якимсь банально-примітивним патерном, – це краще, ніж цілковита його відсутність. Якщо релігія та націоналізм, як і будь-які звички чи переконання, навіть абсурдні чи примітивні, пов'язують індивіда з іншими, то для нього вони є порятунком від найбільшого горя – самотності.

Непереборну потребу уникнути моральної ізоляції яскраво описано Бальзаком у «Муках винахідника»:

«Вивчи одну річ, закарбуй її у своєму мозку, поки він сприйнятливий: людина жахається самоти. З-посеред усіх видів самотності моральна – найстрашніша. Перші пустельники жили з Богом, вони мешкали в найбільше заселеному світі – у світі духів. Перше, що спадає на думку будь-якій людині, прокаженому чи в'язню, грішнику чи немічному, так це бажання мати товариша по долі. Для того щоб задовольнити цей потяг, у якому й криється усе життя, людина докладає всіх своїх сил, вкладає в це всю життєву енергію. Чи зміг би Сатана знайти собі поплічників без цього всемогутнього потягу? На цю тему можна скласти цілий епос, що міг би стати прологом до „Втраченого раю“, бо „Втрачений рай“ є не чим іншим, як виправданням повстання».

Будь-яка спроба відповісти на питання, чому людина так боїться самотності, зведе нас від основного шляху цієї книжки на далекі манівці. Для того щоб у читача не виникло враження якихось містичних властивостей цієї потреби відчувати єдність з іншими, я маю вказати напрям, у якому слід шукати відповідь.

Важливий аспект справи криється в беззаперечному факті: люди взагалі не можуть жити без співпраці з іншими людьми. У будь-якій культурі людина, яка хоче вижити, змушена співпрацювати з іншими, чи то для захисту від ворогів або від загрозливих стихій природи, чи то для вироблення чи виготовлення чогось. Навіть у Робінзона Крузо був компаньйон П'ятниця, без якого він, мабуть, не тільки збожеволів би, а й, певно, помер. Кожен особливо гостро відчуває потребу в допомозі інших у дитинстві. Якщо зважати на те, що людське дитя неспроможне самостійно дбати про себе, то комунікація з іншими є для дитини питанням життя чи смерті, бо задовольнити свої базові потреби дитина без оточення не може. Найстрашнішою загрозою самому існуванню людини є цілковита самота.

Проте є й інший аспект, що робить потребу «належати» до чогось настільки важливою: факт суб'єктивної самосвідомості, спроможності думати, завдяки якій людина усвідомлює себе індивідуальною істотою, відокремленою від природи та від інших людей. Хоча ступінь такої усвідомленості відрізняється в кожній людині, як покаже наступний розділ, саме існування людини наштовхує її на суто людську проблему: усвідомлюючи власну окремість від природи та від інших людей, розуміючи це хай зовсім побіжно – через передчуття смерті, хвороби, старіння – людина неминуче відчуває свою незначущість і дрібність порівняно зі всесвітом та всіма іншими, які не є «нею», тобто цією людиною. Якщо вона не належить до якоїсь спільноти, якщо її життя не набуває якогось сенсу та

спрямованості, то людина відчувається порошиною, і відчуття власної нікчемності її пригнічує. Людина позбавляється можливості віднести себе до якоїсь системи, яка б спрямовувала її життя й надавала йому сенсу; в іншому випадку її переповнюють сумніви, які зрештою паралізують здатність діяти, а отже, і жити.

Наразі корисно підсумувати наш загальний підхід до проблем соціальної психології. Людська натура не є ані сумою вроджених, біологічно закріплених спонукань, ані мертвим відображенням культуральних моделей, до яких людина поволі пристосовується. Натомість вона є продуктом історичної еволюції і має свої вроджені механізми й закони. Природа людини підвладна певним незмінним факторам: необхідності задовольняти фізіологічні потреби й потреби уникати ізоляції та моральної самотності. Ми побачили, що індивід змушений прийняти спосіб життя, який корениться в системі виробництва й розподілу, властивій кожному окремому суспільству. У процесі динамічної адаптації до цього способу життя в індивіді розвивається низка потужних стимулів, що мотивують його почуття й дії. Індивід може усвідомлювати ці стимули, а може й не усвідомлювати, але в обох випадках вони є потужними і якщо вже виникли, то вимагають задоволення. Вони стають могутніми силами, які, своєю чергою, ефективно формують і сам соціальний процес. Як саме взаємодіють економічні, психологічні та ідеологічні фактори і які загальні висновки можна зробити щодо цієї взаємодії, розглядатиметься далі, під час аналізу Реформації та фашизму[18 - У Додатку I я ретельніше розгляну загальні аспекти взаємозв'язку між фізіологічними та соціоекономічними силами. (Прим. авт.)]. У розгляді цих питань ми зосереджуватимемося довкола головної думки книжки: людина, яка дедалі більше отримує свободу й переростає свою початкову єдність із природою та іншими людьми, стає індивідом, а отже, у неї немає особливого вибору, окрім як возз'єднатися зі світом у спонтанній любові та творчій праці або знайти собі якусь опору за допомогою таких зв'язків із цим світом, які відтак знищують свободу та індивідуальне «я»[19 - Після того як я вже завершив роботу над рукописом цієї праці, було опубліковано збірку дослідження різних аспектів свободи *Freedom, Its Meaning*, заплановану й відредаговану R. N. Anshen, Harcourt, Brace & Co., New York, 1940. Особливо хочу відзначити розділи: H. Bergson, J. Dewey, R. M. MacIver, K. Riezler. Також варто згадати працю P. Tillich, *Carl Steuermann, Der Mensch auf der Flucht*, S, Fischer, Berlin, 1932. (Прим. авт.)].

Поява індивіда й амбівалентність свободи

Перед тим як перейти до основної теми – значення свободи для сучасної людини та чому і як вона намагається від неї втекти, – ми спершу розглянемо концепцію, яка, на перший погляд, здається дещо віддаленою від задуму книжки. Однак саме ця концепція є необхідною передумовою для розуміння аналізу свободи в сучасному суспільстві. Я маю на увазі концепцію того, що свобода визначає людське існування як таке, ба більше – значення свободи змінюється відповідно до ступеня усвідомлення людиною себе як незалежної та окремої істоти.

Соціальна історія людини розпочинається з її переходу від стану єдності з природою до стану розуміння себе як істоти, окремої і від природи, і від людей, що її оточують. Ступінь усвідомленості такого стану зберігався в людини протягом тривалих періодів історії на вкрай низькому рівні. Індивід і надалі залишався тісно прив'язаним до природи й соціуму, від яких він відокремився. Частково усвідомивши себе окремою істотою, людина все ще почувалася елементом довколишнього світу. Процес відокремлення індивіда від його первинних зв'язків, який ми можемо назвати «індивідуалізацією», протягом сучасної історії досягнув свого апогею у період між добою Відродження та сьогоднішнім часом. В історії життя кожного індивіда ми можемо відстежити аналогічний процес. Дитина народжується тоді, коли вона більше не становить єдиного цілого зі своєю матір'ю та стає окремою від неї біологічною істотою. Проте якщо її біологічне відокремлення є початком індивідуального людського існування, то у функціональному плані дитина, по суті, лишається одним цілим зі своєю матір'ю ще протягом значного періоду часу.

Людині бракує свободи настільки, наскільки вона ще повністю не відрізала пуповину, що прив'язує її до зовнішнього світу. Але саме «пуповина» надає людині безпеку й відчуття належності й укорінення принаймні до чогось і в чомусь. Я хочу назвати ці зв'язки, що існують до того, як процес індивідуалізації завершується остаточним виокремленням індивіда, «первинними зв'язками».

Ці зв'язки є органічними в тому сенсі, що становлять частину нормального людського розвитку, вони передбачають відсутність індивідуальності й водночас надають людині певний ступінь безпеки й відчуття орієнтації у світі. Саме вони пов'язують дитину з її матір'ю, члена спільноти з його групою і з природою, людину доби Середньовіччя – з церквою та певною соціальною верствою. Як тільки досягнуто етапу повної індивідуалізації (тобто коли індивід звільняється

від первинних зв'язків), він зіштовхується з новим завданням: потребою знайти нові орієнтири, вкоренитись у світі й убезпечити своє існування новими методами, які відрізняються від притаманних етапу доіндивідуального існування. Тоді й свобода набуває іншого значення, на відміну від того, що його вона мала до того, як індивід досяг цього рівня розвитку. Тут варто спинитись і прояснити ці концепти – розглянути їх ретельніше саме у зв'язку з індивідуальним та соціальним розвитком.

Відносно раптовий перехід від стану в лоні матері до власне людського існування й відрізання пуповини відзначає одержання малюком незалежності від материнського тіла. Проте ця незалежність є справжньою лише в грубому сенсі роз'єднання двох тіл. Функціонально малюк ще й досі лишається частиною матері. Поступово дитина починає розглядати матір та інші об'єкти як щось окреме від неї. Одним фактором у цьому процесі є неврологічний і загальний фізичний розвиток дитини, її здатність схоплювати предмети – як у фізичному, так і в психічному розумінні – та опановувати їх. Через свою діяльність дитина починає досліджувати й відчувати зовнішній світ. Процес індивідуалізації посилюється процесом навчання. Своєю чергою, цей процес сповнений низки різних фрустрацій та заборон, які видозмінюють і роль матері: вона стає людиною, що має свої цілі, відмінні від бажань дитини, а інколи й узагалі перетворюється на ворожу й небезпечну персону[20 - Слід зауважити, що сама по собі фрустрація інстинктів ще не викликає ворожості. Відчуття безпорадності, що продукує ворожість, у дитини викликає придушення її експансивності, пригнічення її спроб проявити себе, ворожість, яка походить від батьків, тобто стисло – атмосфера придушення. (Прим. авт.)]. Цей антагонізм є частиною процесу навчання, але весь процес не зводиться виключно до цього і є важливим фактором у загостренні розмежування понять «я» і «ти».

Поки дитина тільки починає в принципі розпізнавати іншу людину як таку й навчається реагувати на неї посмішкою, минає кілька місяців. Поки дитина перестає плутати себе з довколишнім світом, минають роки[21 - Jean Piaget, *The Moral Judgement of the Child*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1932, p. 407, Cf. H. Sullivan, цитована праця, p. 10 ff. (Прим. авт.)]. А до того часу дитина демонструє особливий вид егоцентризму, притаманного дітям, який не виключає чутливості чи інтересу до інших, оскільки «інші» все ще не усвідомлюються як справді окремі від неї. З цієї ж причини ставлення дитини до влади й авторитету протягом перших років життя відрізняється від її ставлення до цих феноменів у пізнішому житті. Батьки чи будь-хто інший у позиції владного авторитету все ще не усвідомлюються як цілком окремі істоти – вони є частиною всесвіту дитини, а цей всесвіт досі є частиною самої дитини. Тож підкорення їм якісно відрізняється

від того типу покори, що виникає між двома індивідами, які стали по-справжньому окремими один від одного.

Напрочуд виразний опис раптового усвідомлення десятирічною дитиною своєї індивідуальності можна побачити в романі Р. Г'юз «Сильний вітер на Ямайці»:

«І раптом з Емілі сталося справді щось досить важливе. Зненацька вона усвідомила, ким вона є. Немає ніяких вказівок на те, чому це не сталося з нею п'ять років до того й чи могло це статися на п'ять років пізніше, і тим паче ми не можемо знати, чому це сталося саме цього пообіддя. Дівчинка бавилася будиночком на носі корабля, у тихому місці за брашпилем... Коли гратися їй набридло, вона помалу почала підніматися на корму, просто так, знічев'я розмірковуючи про бджіл і якусь казкову принцесу, як раптом її розум осяяло прозріння, що вона – це вона. Емілі завмерла на місці як укопана й почала розглядати всю себе, скільки могла охопити поглядом. Багато вона побачити не могла – шматок сукенки під носом і руки, які вона підняла догори, щоб оглянути. Проте цього вже було достатньо, щоб сформуванати загальне уявлення про те невеличке тіло, яке дівчинка щойно усвідомила і яке було її тілом.

Емілі засміялася дещо іронічно. „Ну, – подумала вона, – Оце так! Треба ж, щоб саме тебе з усіх людей отак-от узяли й упіймали. А просто так звідси не виберешся зараз, і ще достатньо довго не виберешся, доведеться побути дитиною, потім вирости, а тоді постаріти, і тільки там уже зможеш позбутися цього скаженого карнавального костюма“.

Вирішивши зосередитись і не відволікатися від такої вкрай важливої ситуації, вона почала лізти по линвах до свого улюбленого оглядового майданчика на самому вершечку щогли. Коли під час цієї нескладної для неї вправи Емілі робила рух рукою чи ногою, її щоразу дивувало, які вони в неї слухняні та як підкоряються її наміру. Звісно ж, пам'ять підказувала дівчинці, що руки й ноги завжди її слухалися, проте раніше вона ніколи не усвідомлювала, наскільки ж це справді дивовижно. Усівшись на своєму майданчику, Емілі почала неймовірно ретельно розглядати шкіру своїх рук, бо це була її шкіра. Вона вистромила плече з-під сукенки, а також зазирнула собі спереду під платтячко, щоб переконатися, що й під одягом вона є. Емілі підвела плече, щоб торкнутися ним щоки. Цей дотик обличчя до оголеного плеча, яке стирчало з платтячка, був таким приємним, наче її з ніжністю торкнувся якийсь дуже близький друг. Проте ніщо не могло дати відповідь на питання, звідки ж конкретно походить це відчуття – від щоки чи від плеча, бо вона не розуміла, чи то щока пестила плече, чи

навпаки.

Остаточно переконавшись у дивовижному факті, що тепер вона – Емілі Бас-Торнтон (чому в це твердження їй заманулося вставити слово „тепер“ – цього вона не знала, бо явно не уявляла себе кимось іншим до цього моменту), нею заволоділи серйозні роздуми про те, які це матиме наслідки у майбутньому».

У міру дорослішання та відсікання первинних зв'язків дитина дедалі активніше вдається до пошуків свободи й незалежності. Проте збагнути цілком долю цих пошуків можна, лише усвідомивши діалектичну природу процесу індивідуалізації, який весь час посилюється.

Цей процес має два аспекти. По-перше, дитина стає сильнішою фізично, емоційно та психічно. Вона активно посилює свою діяльність у кожній зі сфер. У той же час ці сфери дужче інтегруються одна в одну. Розвивається впорядкована структура, керована волею і розумом індивіда. Якщо ми назвемо це впорядковане й інтегроване ціле особистості людини її «я», ми також зможемо сказати, що одним з аспектів посилення процесу індивідуалізації є посилення «я» людини. Як в індивідуалізації, так і в розширенні «я» є певні межі – почасти це індивідуальні для людини умови, але по суті їх встановлюють саме соціальні умови. Попри те що в цьому плані відмінності між різними індивідами видаються нам значними, насправді кожне суспільство характеризується визначеною межею індивідуалізації, яку нормальний індивід просто не може перетнути.

Другим аспектом процесу індивідуалізації є посилення самотності. Первинні зв'язки надають людині відчуття безпеки та єдності з навколишнім світом. У міру того як дитина виокремлює себе з довкілля, вона починає усвідомлювати і свою самотність, розуміти той факт, що вона є істотою, відокремленою від інших. Це відокремлення від світу, який, порівняно з індивідуальним існуванням, є незбагнено сильнішим і потужнішим, а часто й загрозливим і небезпечним, породжує відчуття безсилля і тривоги. Допоки людина лишається інтегральною частиною цього світу, допоки вона не усвідомлює можливості індивідуальної дії та відповідальності за неї, їй нема чого боятися. Коли ж людина зіштовхується індивідом, вона сама зіштовхується віч-на-віч із цим незбагненим і могутнім світом.

У людини з'являється інстинктивне бажання відмовитися від своєї індивідуальності, вона хоче подолати почуття самотності та безсилля шляхом повного занурення в довкілля. Ці інстинктивні пориви і нові зв'язки, які вони

створюють, не ідентичні з первинними зв'язками, які були відрізані в процесі розвитку людини. Як дитина не може фізично повернутися до лона матері, так само й людина не може фізично скерувати процес індивідуалізації у зворотний бік. Спроби зробити це неминуче набувають характеру підкорення, у якому ніколи не зникає протистояння між владним авторитетом і дитиною. На свідомому рівні дитина може почуватися задоволеною та захищеною, проте несвідомо починає відчувати, що за це вона сплачує відмовою від сили й цілісності власного «я». Наслідок підкорення діаметрально протилежний до того, що від нього очікувалося: у дитини посилюється відчуття невпевненості й небезпеки, разом з яким набирає обертів її ворожість і бунтівливість, значно небезпечніші, бо спрямовуються проти тієї людини, від якої дитина стала (чи залишилася) залежною.

Проте підкорення – не єдиний спосіб уникнути самотності чи тривоги. Інший спосіб, і до того ж єдиний продуктивний і такий, що не призводить до нерозв'язного конфлікту, полягає в спонтанному зв'язку з людьми і природою. Такі стосунки зв'язують індивіда зі світом і при цьому не позбавляють індивідуальності. Цей тип стосунків, найвищими проявами яких є любов і продуктивна праця, корениться в повноті й силі всієї особистості і підпадає під ті самі обмеження, що накладаються на розвиток «я» людини.

Проблема підкорення і спонтанної діяльності як двох можливих наслідків посилення процесу індивідуалізації розглядатиметься ретельніше в наступних розділах. На цьому етапі я хотів би звернути увагу на загальний принцип – діалектичний процес, який є наслідком посилення індивідуалізації й дедалі більшої свободи індивіда. Дитина отримує більше волі для розвитку й вираження індивідуального «я», не обтяженого тими зв'язками, які її досі обмежували. Але дитина також стає вільною й від світу, що надавав їй почуття безпеки та спокою. Процес індивідуалізації – це посилення й розвиток індивідуальної особистості, і водночас це процес, у якому зникає оригінальна ідентичність, бо дитина втрачає первинні зв'язки, які лежали в її основі. Це відокремлення прогресує і може призвести до ізоляції, яка, своєю чергою, може перетворитися на розгубленість і породити інтенсивну тривогу й розпач. Як наслідок, можливо, виникне новий вид близькості й солідарності з іншими, якщо дитина не змогла розвинути внутрішню силу та продуктивність, які є основою цього типу зв'язку зі світом.

Якщо кожен крок у напрямі відокремлення та індивідуалізації супроводжують відповідні етапи у зростанні «я» людини, тоді розвиток дитини буде гармонійним. Але цього не відбувається. Хоча процес індивідуалізації перебігає

автоматично, розвитку «я» людини перешкоджає низка індивідуальних і соціальних факторів. Розрив між цими двома тенденціями породжує нестерпне відчуття ізоляції та безсилля, що, своєю чергою, призводить до психічних механізмів, які пізніше будуть описані як механізми втечі.

У філогенетичному плані історію людства також можна схарактеризувати як процес посилення індивідуалізації та набуття людиною дедалі більшої свободи. Людину з долюдського стану виводять саме ті перші кроки, якими вона звільняє себе від пут коерсивних інстинктів. Якщо під інстинктом розуміти особливу модель дії, що визначається вродженою в людині неврологічною структурою, то в чистому вигляді ми можемо спостерігати її в царстві тварин[22 - Цю концепцію інстинкту не слід плутати з розумінням інстинкту як фізіологічно обумовленого поклику (приміром, голод, спрага тощо), задоволення якого здійснюється різними способами, не заданими наперед і тим паче не успадкованими генетично. (Прим. авт.)]. Що нижчу сходинку посідає тварина за шкалою розвитку, то краща її адаптація до природи, а також уся її діяльність контролюється інстинктами та рефлексорними механізмами. Славнозвісна соціальна організація деяких комах є виключно результатом інстинктивного впорядкування. Натомість що вище тварина перебуває на шкалі за станом свого розвитку, то гнучкіші її моделі поведінки та менш широке її структуральне пристосування до навколишнього світу при народженні. «Інстинкт... у вищих форм тварин є категорією, яка зводиться нанівець, якщо взагалі не зникає, особливо у людей»[23 - L. Bernard, Instinct, Holt & Co., New York, 1924, p. 509. (Прим. авт.)].

Людське існування починається тоді, коли діяльність людини досягає певного ступеня свободи від інстинктів, коли пристосування до природи втрачає примусовий характер, коли способи дії більше не обумовлюються генетично успадкованими людиною механізмами. Інакше кажучи, людське існування і свобода є від самого початку нерозлучними. Свобода тут вживається не в позитивному сенсі «свобода для», а в негативному – «свобода від», тобто свобода від інстинктивного обумовлення дій людини.

Свобода в такій концепції, як ми її щойно розглянули, є неоднозначним подарунком. На відміну від тварини, людина народжується без вродженого апарата, який би задавав їй правильну поведінку[24 - Cf. Ralph Linton, The Study of Man, D. Appleton-Century Company, New York, 1936, Chapter IV. (Прим. авт.)]. Вона залежить від своїх батьків більше, ніж будь-яка тварина, а її реакції на довкілля менш оперативні, не такі ефективні й менш автоматичні, ніж

інстинктивно обумовлені дії. Людина проходить крізь усі небезпеки і страхи, не оснащена інстинктивними реакціями. Однак саме ця безпорадність людини є тією вихідною точкою, з якої починається становлення людини. Біологічна слабкість людини є передумовою появи культури людства.

Від самого початку свого існування людина зіштовхується з вибором між різними варіантами дій. У тварин є неперервний ланцюжок реакцій, що починається зі стимулу (приміром, із почуття голоду), і закінчується більш-менш визначеним перебігом дій, за допомогою якого тварина позбавляється напруження, створеного стимулом. У людині цей ланцюжок є перерваним. На початку також є стимул, але перебіг подій не заданий, а «відкритий», тобто людина має вибрати між різними варіантами дій. Замість заданого інстинктами перебігу подій людина має зважити можливі варіанти дій у себе в голові, тобто починає розмірковувати. Людина змінює свою роль щодо природи – від суто пасивно-приспосовницької до активної, інакше кажучи, починає працювати. Вона винаходить знаряддя праці, приборкує сили природи й таким чином відокремлює себе від природи дедалі дужче. Людина потроху, спершу нечітко, та все ж починає усвідомлювати себе (чи радше свою групу) як таку, що не становить єдності з природою. Вона також поступово розуміє, що доля, яка на неї чекає – трагічна: бути частиною природи, проте виходити за її межі. Людина розуміє, що в кінці всього її підстерігає смерть, навіть якщо вона втікатиме від цього факту у свої численні фантазії.

Особливо яскраво фундаментальна природа стосунків між людиною і свободою описана в біблійному міфі про вигнання з раю.

Цей міф ототожнює початок історії людства з актом вибору, але основний його наголос – на гріховності дії, цьому першому акті вияву свободи, і на тих стражданнях, що на них наразила себе людина. Чоловік і жінка живуть у райському саду в цілковитій гармонії – як між собою, так і в стосунках із природою. Панує благодать, і немає потреби працювати. Немає ані вибору, ані свободи, ані потреби думати. Людині заборонено їсти з дерева пізнання добра і зла. Людина порушує цю заборону, руйнує гармонійні стосунки з природою, частиною якої вона є доти, доки не виходить за її межі. З позиції церкви, що виступає в ролі наділеного владою авторитету, цей учинок, безумовно, є гріхом. Проте з позиції людини саме така дія є початком людської свободи. Учинити проти Божих наказів означає звільнитися від примусу, піднятися з рівня долюдського існування до життя на рівні людини. Учинити всупереч наказу наділеного владою авторитету, згрішити – також означає в позитивному людському сенсі перший акт свободи, а отже, саме це є першим людським

учинком. У цьому міфі з формальної точки зору гріх – це поїдання плоду з дерева пізнання. Акт непокори, як акт свободи, є і початком логічного мислення[25 - В оригіналі вжито термін *reason*, що означає в цьому контексті логічне мислення, розум і розсудливість.]. Цей міф також оповідає нам і про інші наслідки першого акту свободи. Порушено початкову гармонію у стосунках між людиною і природою. Господь оголошує війну між чоловіком і жінкою, війну між людиною і природою. Людина відокремлюється від природи, вона робить перший крок для того, щоб стати «індивідом», бо своїм учинком вона стає людиною. Людина зробила перший учинок свободи. Міф наголошує на тих стражданнях, які спричиняє ця дія. Щоб вийти за межі природи, щоб стати відчуженою від неї та інших людей, людина бачить себе оголеною і присоромленою. Вона – самотня і вільна, але водночас безсила й налякана. Щойно здобута свобода здається їй прокляттям. Людина тепер є вільною від солодких пут раю, проте не є вільною керувати сама собою, вона не вільна реалізувати своє індивідуальне «я».

«Свобода від» не є ідентичною позитивній свободі, тобто «свободі для». Людина виникла з природи в результаті тривалого процесу, але значною мірою все одно залишається прив'язаною до неї – до тієї землі, на якій живе, до сонця, місяця і зірок, до дерев і квітів, до тварин і до групи людей, з якими її поєднують кривні зв'язки. Первісні релігії засвідчують стосунки людини з природою, бо в ній жива та нежива природа є частиною світу людини, якщо так можна сказати, тому й людина є все ще частиною природи.

Первинні зв'язки блокують повноцінний розвиток людини, перешкоджають розвитку її розуму і критичного мислення, дозволяють їй усвідомлювати себе та інших лише опосередковано, через участь у племені, у світській чи релігійній громаді, але не як самостійну людську істоту. Інакше кажучи, вони блокують розвиток людини як вільного, продуктивного індивіда, здатного самостверджуватися. Це один бік справи, але є й інший. Ця ідентичність, що єднає індивіда з природою, племенем, релігією, також надає індивіду почуття безпеки. Він належить до впорядкованого цілого, він укорінений у ньому, а умови його членства не підлягають обговоренню. Людина може страждати від спраги чи гніту, але не страждає від найгіршого болю – цілковитої самотності й сумнівів.

Як ми побачили, процес розвитку людської свободи має такий самий діалектичний характер, який ми помітили в процесі становлення індивіда. З одного боку, це процес посилення людини, у якому вона починає приборкувати сили природи, розвиває власне мислення, під час якого дедалі тісніше солідаризується з іншими людськими істотами. Та з іншого боку, посилення

індивідуалізації означає ще більшу ізоляцію, вагання й невизначеність у своїй ролі в цьому всесвіті, у сенсі власного життя. З усього цього виростає й почуття безсилля та незначущості як індивіда.

Якби процес розвитку людства був гармонійним, якби він відбувався за заданим планом, тоді обидва його аспекти – посилення могутності та зміцнення індивідуалізації – були б ідеально збалансованими. Як завжди буває, історія людства – це історія конфліктів і розбрату. Кожен новий крок з посилення індивідуалізації загрожує людині новими небезпеками. Коли первинні зв'язки розірвано, відновити їх неможливо – до втраченого раю нема вороття. Існує єдине можливе та продуктивне рішення щодо взаємин людини, яка стала індивідом, із навколишнім світом: її активна солідарність з іншими людьми та спортивна діяльність, любов і праця, які возз'єднують людину зі світом, і вже не первинними зв'язками, але на правах вільного й незалежного індивіда.

Водночас, якщо економічні, соціальні та політичні умови, від яких залежить процес індивідуалізації людини, не пропонують належної основи для повної реалізації індивідуальності у викладеному вище сенсі, і при цьому люди вже розірвали ті зв'язки, які надавали їм почуття безпеки, виникає розрив, що перетворює здобуту свободу на непосильний тягар. Потім ця свобода ототожнюється з сумнівом, із життям без сенсу та орієнтирів. Виникають потужні тенденції до втечі від цього виду свободи – потяг до підкорення чи якогось іншого виду відносин із людьми та світом, які обіцяють полегшити вагання, навіть якщо вони позбавляють індивіда його свободи.

Історія Європи й Америки від часів Середньовіччя – це історія виокремлення індивіда. Цей процес розпочався в Італії, за доби Відродження, і свого апогею досягнув саме сьогодні. На звільнення від світу Середньовіччя знадобилося чотириста років для того, щоб визволити людство від найочевидніших пут, які його обмежували. У багатьох аспектах індивід виріс, розвинувся розумово й емоційно, а ступінь його участі в культурному житті досяг небачених раніше масштабів, але так само зросла й прірва між поняттями «свободи від» та «свободи для». Диспропорція між свободою від будь-яких зв'язків і нестача можливостей для позитивної реалізації свободи й індивідуальності призвела в Європі до панічної втечі від свободи до нових зв'язків або до позиції цілковитої байдужості.

Наше дослідження значення свободи для сучасної людини розпочнемо з аналізу особливостей культури в Європі за доби Середньовіччя та на початку Нового

часу. За цей період економічна основа західного суспільства зазнала докорінних змін, що супроводжувалися такими самими радикальними змінами у структурі особистості людини. Тоді ж виникає й нова концепція свободи, яка отримала своє найвиразніше ідеологічне втілення у нових релігійних доктринах Реформації. Щоб збагнути свободу в нинішньому суспільстві, треба починати саме з того періоду, протягом якого були закладені підвалини сучасної культури, бо саме цей етап формування людини дозволяє збагнути подвійне значення свободи, з яким ми маємо справу сьогодні, краще, ніж будь-яка з наступних епох. З одного боку, людина з часом стає вільнішою від зовнішньої влади, а з іншого – посилення ізоляції людини призводить до почуття нікчемності та безсилля. Наше розуміння нових компонентів у структурі особистості людини зміцнюється завдяки дослідженню їхніх витоків, оскільки аналіз основних характеристик капіталізму й індивідуалізму у самих зародках дозволяє порівняти їх з економічною системою і тим типом особистості, які докорінно відрізняються від наших. Саме це зіставлення дозволяє нам краще зрозуміти особливості сучасної соціальної системи й того, як вона сформувала структуру характеру людей, які в ній живуть, а також нового духу, що є результатом зміни особистості людини.

Наступний розділ також продемонструє, що доба Відродження подібна до нашої сучасності більше, ніж може здаватися на перший погляд. Насправді, попри всі очевидні відмінності між двома різними епохами, з XIV століття не було жодного періоду в історії, який настільки скидався б на теперішній світ – з позиції подвійного значення свободи. Реформація є одним із джерел ідеї свободи та автономії людини в тому вигляді, у якому вони подані в наших сучасних демократіях. Хоча саме на цьому аспекті зазвичай наголошують, особливо в некатолицьких країнах, часто ігнорують інший аспект Реформації, у якому акцентується на гріховності людської природи, на безсиллі й незначущості індивіда, на необхідності його підкорення зовнішнім силам. Ідея нікчемності індивіда, уявлення про те, що він в принципі неспроможний поклатися сам на себе, а тому потребує підкорення, також є основною складовою гітлерівської ідеології, якій, однак, на відміну від релігійної догматики протестантизму, бракує закладеного наголосу на свободі та моральних принципах.

Ця ідеологічна подібність – не єдине, що робить дослідження XV та XVI століть особливо потужною вихідною точкою для розуміння сучасного стану речей. Важливою також є сильна схожість станів суспільства, тож я спробую продемонструвати, як саме ця схожість пояснює подібності між епохами на рівнях ідеології та психології. Як зараз, так і тоді традиційному способу життя більшості населення загрожували революційні зміни економіки й соціального порядку. Як і сьогодні, влада монополій та могутність капіталу найбільше

загрожували середньому класу, і саме ця загроза мала важливий вплив на дух та ідеологію тієї частини суспільства, якій вони загрожували, через загострення у людини відчуття самотності й незначущості.

Розділ III

Свобода в епоху Реформації

1. Середньовічні передумови і Ренесанс

Картина Середньовіччя[26 - Говорячи про «середньовічне суспільство» та «дух Середньовіччя» на противагу «капіталістичному суспільству», ми маємо на увазі ідеальні типи. Звісно ж, доба Середньовіччя не скінчилася раптово, і, відповідно, цієї ж миті не постало сучасне суспільство. Усі економічні й соціальні сили, притаманні сучасному суспільству, зародилися вже в середньовічному суспільстві XII, XIII та XIV століть. У період пізнього Середньовіччя зростала роль капіталу і водночас посилювався антагонізм між соціальними класами в містах. Як завжди буває в історії, усі елементи нової соціальної системи виникли за старого порядку. Нам важливо бачити, скільки елементів сучасного суспільства існувало ще в пізньому Середньовіччі й скільки з них і надалі наявні в сучасному суспільстві. Проте якщо, наголошуючи на цій тяглоті, хтось намагається мінімізувати фундаментальні відмінності між середньовічним і сучасним суспільством або навіть відкинути концепції «середньовічного суспільства» чи «капіталістичного суспільства» як ненаукові, то в такий спосіб ця людина в принципі блокує будь-яке теоретичне розуміння історичного процесу. Такі спроби, замасковані під наукову об'єктивність та достовірність, насправді зводять соціальне дослідження до збирання нескінченної кількості деталей, але заважають розумінню структури суспільства та його динаміки. (Прим. авт.)]

викривлена у двох аспектах. Сучасний раціоналізм розглядає Середньовіччя як темний період історії людства і вказує на тотальну відсутність особистої свободи, експлуатацію мас населення незначною меншістю, на обмеженість поглядів, за яких навіть мешканець села, розташованого недалеко від міста, сприймався містянами як небезпечний і підозрілий чужинець – не кажучи вже про якогось іноземця, а також на повсюдне поширення забобонів і невігластва. З іншого боку,

Середньовіччя ідеалізується, особливо реакційними філософами, а інколи й прогресивними критиками сучасного капіталізму. Вони вказують на почуття солідарності, підпорядкування економіки потребам людей, прямоту й визначеність стосунків між людьми, наднаціональний характер католицької церкви, на відчуття безпеки, притаманне людині Середньовіччя. Обидві ці картини правдиві, проте кожна з них стає хибною, якщо малювати одну з них, заплющивши очі на іншу.

На відміну від сьогодення, Середньовіччя характеризувалося відсутністю особистої свободи. Раніше кожна людина була прикута до своєї ролі в суспільному порядку. Людина практично не мала шансів на соціальну мобільність – перехід з одного класу до іншого, – як і не мала можливості пересуватися географічно до іншого міста чи країни. За деякими поодинокими винятками, людина взагалі змушена була лишатися все своє життя там, де народилася. Вона часто навіть не могла вдягатися на власний розсуд чи істи те, що хотіла. Ремісник мав продавати за певною ціною, а селянин – торгувати у визначеному місці на ринку міста. Член гільдії не мав права відкривати бодай якісь технічні таємниці виробництва комусь, хто не належав до його гільдії, і був зобов'язаний допускати своїх колег по цеху до будь-якої вигідної угоди щодо закупівлі сировини. Особисте, економічне й суспільне життя регламентувалося правилами та обов'язками, що поширювалися практично на всі сфери діяльності.

Однак якщо людина не була вільною у сучасному розумінні, то також не була самотньою чи ізольованою. Від самого народження кожен мав чітке й незмінне місце в соціальному світі, яке не підлягало обговоренню, а це означало, що кожен був інтегрований у впорядковане ціле, тому й життя окремої людини мало сенс і не давало приводу для сумніву. Особистість ототожнювалася з місцем людини в суспільстві: це був селянин, ремісник, лицар, а не індивід, який на власний розсуд обрав ту чи іншу професію. Соціальний порядок сприймався як природний, і, посідаючи в ньому визначене місце, людина отримувала почуття безпеки й належності. Конкуренція було відносно малою. Людина від народження отримувала власну нішу в економічній структурі, що забезпечувало їй певний рівень проживання, гарантований традицією, хоча це також зумовлювало певні економічні зобов'язання до тих, хто перебував на вищих сходинках соціальної ієрархії. Але в межах цієї соціальної ніші індивід загалом мав достатньо свободи для самовираження як у плані роботи, так і в плані економічної діяльності. Хоча тоді не було індивідуалізму в сучасному розумінні необмеженого вибору між різними життєвими сценаріями (ця свобода вибору значною мірою – абстракція), було доволі багато проявів конкретного індивідуалізму в реальному житті.

Було чимало страждань і болю, проте була й церква, яка їх пом'якшувала – вона пояснювала страждання і біль як відплату за гріхопадіння Адама й індивідуальні гріхи кожної людини. З одного боку, церква насаджувала і плекала серед людей почуття провини, однак вона ж запевняла їх у своїй безумовній любові до них, а також пропонувала спосіб здобути прощення і любов самого Бога. Стосунки з Богом були радше відносинами довіри та любові, ніж сумніву та страху. Селянин чи містянин рідко коли залишав межі своєї невеличкої території, на якій вони мешкали, і так само обмеженим, але легким для розуміння був і сам Всесвіт. Земля й людина розташувалися в його центрі, небеса чи пекло чекали на людей у майбутньому, і весь перебіг життя від народження до смерті був зрозумілим, із чіткими причиново-наслідковими переходами.

Таким чином, хоча середньовічне суспільство й було, з одного боку, добре структурованим і надавало людині почуття безпеки, з іншого – воно ж утримувало людей у кайданах. Проте й ці кайдани відрізнялися від тих, у які авторитаризм і гніт закували людство століттями пізніше. Середньовічне суспільство не позбавляло індивіда свободи лише тому, що «індивіда» не існувало як такого – людина й досі була прив'язана до спільноти первинними зв'язками. Людина сприймала себе лише крізь призму своєї соціальної ролі (яка в ті часи була також її природною роллю), а не як індивідуальну особистість. Так само й інших людина не сприймала як індивідів. Селянин, що приходив до міста, був там чужинцем, і навіть у межах самого міста люди вважали представників інших соціальних класів чужинцями. Усвідомлення власної людської індивідуальності, свого «я», світу як окремих суб'єктів тоді ще не існувало.

Нестача самосвідомості індивіда у середньовічному суспільстві класично викладена в описі середньовічної культури Якоба Буркгардта:

«У добу Середньовіччя обидва аспекти людської свідомості – погляд усередину й орієнтація назовні – спали або перебували в напівпритомному стані за єдиною спільною вуаллю. Ця вуаль була зіткана з віри, ілюзій, дитячих забобонів, і крізь неї світ здавався дуже дивним. Людина усвідомлювала себе лише як представника певної раси, народу, партії, сім'ї, корпорації, тобто як частину якоїсь загальної категорії»[27 - Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The Macmillan Co., New York, 1921, p. 129. (Прим. авт.)].

Структура як суспільства, так і особистості людини змінилася в часи пізнього Середньовіччя. Почала послаблюватися єдність і централізованість тодішнього

суспільства. Більшого значення набували капітал, індивідуальна економічна ініціатива й конкуренція, з'явився новий грошовий клас. Посилення індивідуалізму відчувалося в усіх сферах людської діяльності, у смаках, моді, мистецтві, філософії і теології. Я хочу наголосити, що цей процес мав одне значення для невеликої групи багатих та успішних капіталістів з одного боку, й інше – для широких мас селянства, особливо для міського середнього класу, для якого ці зміни означали певне зростання добробуту та нові шанси в реалізації індивідуальної ініціативи, але водночас усе, що відбувалося, загрожувало його традиційному способу життя. Цю відмінність у значенні того самого процесу для різних класів слід від самого початку взяти до уваги, оскільки психологічні й ідеологічні реакції двох різних груп обумовлені саме цією відмінністю.

В Італії нові економічні й культурні перетворення, які активно впливали на філософію, мистецтво та весь стиль життя, відбувалися інтенсивніше, ніж у Західній чи Центральній Європі. Саме в Італії вперше в історії індивід відокремився від феодального суспільства і розірвав зв'язки, які надавали йому почуття безпеки й водночас обмежували його. Італієць доби Відродження, за словами Буркгардта, став «першорідним серед синів сучасної Європи», першим індивідом.

Низка економічних і політичних факторів зумовили розпад середньовічного суспільства в Італії, а пізніше – у Центральній і в Західній Європі. Серед них – географічне розташування Італії та відповідні торговельні переваги, надто в ті часи, коли Середземне море було великим європейським торговим шляхом. У результаті боротьби між папами й імператорами утворилося багато різних незалежних політичних одиниць. Близькість до Сходу давала можливість переймати навички, важливі для розвитку різних галузей промисловості, приміром шовкової, що потрапила до Італії значно раніше, ніж до інших частин Європи.

Унаслідок цих та багатьох інших причин в Італії виник потужний грошовий клас, представники якого були сповнені ініціативи, влади й амбіцій. Феодальна класова стратифікація стала менш важливою. Починаючи з XII століття аристократи та бюргери жили разом у межах міста. Соціальні взаємодії почали ігнорувати кастові відмінності. Те, в якій сім'ї народилася людина, її походження були менш важливими, ніж багатство.

Тим часом похитнулася й традиційна соціальна стратифікація серед народу. Замість упорядкованих прошарків населення, у містах ми бачимо маси

експлуатованих і політично пригноблених робітників. Уже 1231 року, як зазначає Буркгардт, політичні заходи, вжиті Фрідріхом II, були «спрямовані на цілковите знищення феодальної держави, на перетворення населення на масу, позбавлену власної волі чи засобів самозахисту, але змушену по максимуму сплачувати численні мита»[28 - Там само, с. 5. (Прим. авт.)].

Результатом дедалі більшої руйнації середньовічної соціальної структури була поява індивіда в сучасному розумінні цього поняття. Знову процитуємо Буркгардта: «В Італії вперше скинуто цю вуаль (віри, ілюзії та дитячих забобонів), і стає можливим об'єктивний підхід і розгляд держави, а разом і решти речей у цьому світі. Разом із цим посилюється і суб'єктивний бік, бо людина починає усвідомлювати себе індивідом із власною духовністю й визнає себе такою. Колись у такий самий спосіб греки відокремлювали себе від варварів, й араб почувався індивідом у той час, коли інші азійські племена ідентифікували себе лише як частину своєї раси»[29 - Там само, с. 129. (Прим. авт.)]. Опис Буркгардта духу цього нового індивіда ілюструє те, про що ми писали в другому розділі про відокремлення індивіда від його первинних зв'язків. Людина виявляє, що і вона, й інші – це індивіди, окремі істоти, вона також усвідомлює, що й природа відокремлена від неї за двома параметрами: її треба приборкати та опанувати в теоретичному й практичному вимірах, а також можна насолоджуватися її красою. Людина відкриває для себе світ – на практиці відкриває нові континенти й розвиває дух космополітизму, який Данте ілюструє своїм висловом «Моя країна – це весь світ»[30 - Основну тезу Буркгардта підтверджували й доповнювали одні науковці та спростовували інші. Більш-менш у тому ж напрямі аргументує у своїй праці В. Дільтей (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig, 1914), так само, як і дослідження Е. Кассіпера «*Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance*». Натомість Буркгардта різко критикують інші дослідники, зокрема Й. Гейзінга (*Das Problem der Renaissance in Wege der Kulturgeschichte*, Drei Masken Verlag, München, 1930, р. 89 ff.; cf., а також у його праці: *Herbst des Mittelalters*, Drei Masken Verlag, München, 1924) стверджував, що Буркгардт недооцінив ступінь подібності життєвих умов широких мас в Італії та в інших країнах Європи в добу пізнього Середньовіччя; що Буркгардт вважає початком Відродження приблизно 1400 рік, але основна маса матеріалу, яку він використовує для ілюстрації своїх тез, узяті з XV і навіть XVI століття; що Буркгардт недооцінив християнський характер Відродження і переоцінив значення язичницьких елементів; що індивідуалізм є не головною тенденцією культури Відродження, а лише однією з багатьох тенденцій цього періоду; що Середньовіччя не було настільки позбавлене індивідуалізму, як це зображує Буркгардт, і тому його логіка протиставлення Середньовіччя і Відродження є хибною; що Відродження

залишалося слухняною до влади епохою тією ж мірою, що й Середньовіччя; що середньовічний світ був не надто ворожий щодо світських радощів, а Відродження – не таким щодо них оптимістичним, як вважає Буркгардт; що установки сучасної людини – в сенсі прагнень до особистих досягнень і розвитку індивідуальності – в епоху Відродження існували лише в зародковому стані; що вже в XIII столітті трубадури розвивали ідею про благородство серця, а з іншого боку, Відродження не порвало з середньовічною концепцією особистої вірності та служби комусь, хто перебуває на вищих сходинках соціальної ієрархії. Водночас мені здається, що навіть якщо ці аргументи правильні в усіх деталях, вони не спростовують головної тези Буркгардта. Аргументи Гейзінги, по суті, вибудовані за таким принципом: Буркгардт помиляється, тому що частина явищ, які він приписує Відродженню, існували в Західній і Центральній Європі вже в пізньому Середньовіччі, а деякі інші з'явилися лише після епохи Відродження. Це аргументи того ж роду, як і ті, що використовувалися проти всіх концепцій, які протиставляють середньовічне феодальне суспільство сучасному капіталістичному. Все сказане вище про такі аргументи взагалі є правильним, зокрема й щодо критики на адресу Буркгардта. Буркгардт приймав суттєві кількісні зміни, які насправді мали якісний характер, але він був настільки проникливий, що зумів розпізнати саме ті особливості розвитку, тенденції, які в історії Європи привели через кількісні зміни до якісних. Цій проблемі присвячене прекрасне дослідження Чарлза Е. Трінкгауза (Charles E. Trinckhaus, *Adversity's Noblemen*, Columbia University Press, New York, 1940), що містить конструктивну критику Буркгардта на основі аналізу поглядів італійських гуманістів на щастя. З точки зору проблематики, розглянутої у цій праці, особливо цікавими є його зауваження з приводу невпевненості, покори й відчаю, що виникають у результаті посилення конкурентної боротьби за виживання й успіх (с. 18). (Прим. авт.)].

Ренесанс – це культура багатого й могутнього вищого класу, який опинився на гребені хвилі, що її здійняв шторм нових економічних сил. Народні маси, яким не дісталось багатства і влади керівних груп, втративши безпеку, яку їм надавав попередній статус, стали аморфною масою, якій можна було догоджати чи яку можна було залякувати – головне, що можновладні групи відтепер завжди нею маніпулювали. Пліч-о-пліч із новим індивідуалізмом виростав і новий деспотизм. Тісно переплетеними ставали свобода й тиранія, індивідуальність і безлад. Культура Відродження стосувалася не крамарів чи дрібних буржуа, а багатих аристократів і бюргерів. Їхня економічна діяльність і багатство надавали їм почуття свободи й індивідуальності. Проте й ці люди щось втратили: почуття безпеки й належності, які надавав їм суспільний лад Середньовіччя. Вони були вільнішими і водночас більш самотніми. Вони користалися своїми владою та

багатством, щоб вичавити з цього життя останню краплину задоволення. Щоб зробити це, вони мусили вдаватися до будь-яких засобів – від фізичних тортур до психологічних маніпуляцій, безжально керувати народними масами та стримувати конкурентів у межах свого класу. Усі стосунки між людьми були отруєні цією гострою конкуренцією не на життя, а на смерть за утримання влади та збереження багатства. Солідарність з іншими людьми (або принаймні з представниками свого ж класу) була заміщена цинічним, відчуженим ставленням. Інші індивіди відтепер розглядалися як «об'єкти», яких можна використовувати і якими слід маніпулювати або й нещадно знищувати заради досягнення власної мети. Індивіда поглинув пристрасний егоцентризм, невгамовна жага влади й багатства. У результаті було отруєно й ставлення успішного індивіда до своєї ж особистості, її почуття впевненості в собі й безпеки. Її «я» перетворилося на такий самий об'єкт маніпуляцій, на який раніше перетворилися всі інші. Є підстави сумніватися в тому, що можновладні господарі капіталізму епохи Відродження були такі щасливі та впевнені в собі, якими їх часто змальовують. Скидається на те, що нова свобода принесла їм дві речі: посилене відчуття могутності й дедалі більшу ізоляцію, сумніви, скептицизм[31 - Див. також: Huizinga, p. 159. (Прим. авт.)] і, як результат усього цього, тривогу. Це саме та суперечність, яку ми знаходимо у філософських творах гуманістів. Вони підкреслюють людську гідність, індивідуальність і силу, але в їхній філософії пліч-о-пліч із цими явищами йдуть вагання і розпач[32 - Див. також аналіз Петрарки Дільтеєм (цит. роб., с. 19 ff.) та роботу Trinkhaus, *Adversity's Noblemen*. (Прим. авт.)].

Внутрішня невпевненість, що є наслідком ізолюваного положення індивіда у ворожому світі, проливає світло й на появу нової риси характеру, що, як зазначає Буркгардт[33 - Цит. роб., с. 139. (Прим. авт.)], властива індивіду епохи Відродження, тоді як у представника середньовічної соціальної структури її не було або принаймні вона не була настільки вираженою – пристрасне прагнення до слави. Якщо сенс життя став сумнівний, якщо відносини з іншими і з собою не дають відчуття впевненості, тоді слава стає одним із засобів, здатних притлумити сумніви людини. Вона виконує функцію, яку можна порівняти зі значенням єгипетських пірамід або християнської віри в безсмертя: слава підносить індивідуальне життя людини й виводить її з фізичних кордонів на рівень незруйновності; якщо ім'я якоїсь людини відомо її сучасникам і якщо вона може сподіватися, що її знатимуть прийдешні покоління, тоді її життя набуває сенсу і значення завдяки її відображенню в уявленні інших. Таке вирішення проблеми невпевненості, вочевидь, було доступне лише тій соціальній групі, члени якої мали реальну можливість досягти слави. Цей варіант, звісно ж, був недосяжний безправним і безсилим масам тих часів. Це також було неможливо й

для міського середнього класу, що став головною опорою Реформації.

Ми розпочали наше дослідження з епохи Відродження тому, що на цей період припадає зародження сучасного індивідуалізму, а також через те, що праці історіографів цього періоду висвітлюють важливі й цікаві для нашої праці фактори, а саме вихід людини з доіндивідуального існування й повне усвідомлення себе як окремої істоти. Хоча ідеї Відродження і мали значний вплив на подальший розвиток європейської думки, основні корені сучасного капіталізму, його економічної структури і духу ми знаходимо не в італійській культурі пізнього Середньовіччя, а в економічній і суспільній ситуації Центральної і Західної Європи та в доктринах Лютера й Кальвіна.

Основна відмінність цих двох культур така: культура Відродження презентувала суспільство відносно високорозвиненого торгівельного й промислового капіталізму; це був соціум, яким керувала невелика група багатих та можновладних індивідів і які становили соціальну базу для філософів та художників, що виражали дух цієї культури. Натомість Реформація була здебільшого релігією селянства й нижчих і середніх класів міського суспільства. Німеччина також мала своїх багатих підприємців, наприклад, таких як Фуггери[34 - Фуггери були одним із найбільших торговельних і лихварських домів Європи у XV – XVII століттях, родом із південної Німеччини (м. Аугсбург), що позичали гроші монархам, відіграли важливу роль у розвитку європейської та світової економіки; торгували металами, в тому числі й дорогоцінними, були одними з перших, хто впроваджував монополії в металургії.], але нові релігійні доктрини зверталися не до них і не вони становили ту основу, з якої виріс сучасний капіталізм. Як показав Макс Вебер, саме міський середній клас став основою сучасного капіталістичного розвитку західного світу[35 - Див.: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1930, p. 65. (Прим. авт.)]. Оскільки соціальні основи Відродження і Реформації були абсолютно різними, цілком природно очікувати, що й дух цих рухів був різним[36 - Див.: Ernst Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, Vol. IV, *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1923. (Прим. авт.)]. З подальшого розгляду теології Лютера й Кальвіна деякі відмінності стануть очевидними. Ми зосередимо увагу на питанні про те, як звільнення індивіда від колишніх пут вплинуло на структуру характеру представників міського середнього класу, і покажемо, що протестантизм і кальвінізм, як виразники нового почуття свободи, водночас становили і втечу від тягаря цієї свободи.

Спочатку ми розглянемо економічну й соціальну ситуацію в Європі, особливо в Центральній, початку XVI століття, а потім проаналізуємо, яким чином ця ситуація впливала на особистість людей, що жили тоді, яким чином учення Лютера й Кальвіна були пов'язані з цим психологічним фактором і в який спосіб нові релігійні вчення пов'язані з духом капіталізму[37 - Поданий тут огляд економічної історії пізнього Середньовіччя й періоду Реформації спирається в основному на ці праці: Lamprecht, *Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert*, Akademische Verlagsbuchhandlung J.C.B. Mohr, *Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Freiburg i.B. und Leipzig, 1893. (Прим. авт.)].

У середньовічному суспільстві економічна організація міст була порівняно статичною. З часів пізнього Середньовіччя ремісники були об'єднані в цехи-гільдії; кожен майстер мав одного або двох підмайстрів, а кількість майстрів визначалася необхідністю задоволення потреб громади міста. Хоча серед них завжди були й такі, хто мусив працювати дуже багато, щоб заробити собі на життя, зазвичай член цеху міг бути впевнений, що робота його прогодує. Якщо він робив якісні стільці, черевики, сідла тощо, то цього було достатньо, щоб забезпечити собі належний рівень життя, що за традицією відповідав його соціальному стану. Він міг розраховувати на «плоди своєї праці», якщо вживати це поняття не в богословському, а в простому, економічному сенсі. Цехи перешкоджали серйозній конкуренції між своїми членами й зобов'язували їх до співпраці у сферах придбання сировини, розвитку технології виробництва та у встановленні цін на готову продукцію. На противагу тенденції ідеалізувати цехову систему, разом з усім середньовічним життям, деякі історики зауважують, що цехи завжди були пройняті монополістичним духом і намагалися захистити невелику групу від новоприбульців. Однак більшість авторів вважає, що навіть якщо відкинути будь-яку ідеалізацію, цехи були засновані на взаємній співпраці та забезпечували своїм членам відносну гарантію існування[38 - Див. літературу з цього питання, цитовану в J. Kulischer, с. 192 ff. (Прим. авт.)].

Середньовічна торгівля, як показав Зомбарт, здійснювалася в основному безліччю дуже дрібних підприємців. Оптова й роздрібна торгівля ще не відокремилися, і навіть ті купці, які торгували з іншими країнами, як, наприклад, члени північнонімецької Ганзи, займалися і роздрібною торгівлею своїх товарів. Накопичення капіталу до кінця XV століття теж відбувалося дуже повільно. За цих умов дрібний підприємець був значно впевненіший у своєму становищі, ніж за економічних умов пізнього Середньовіччя, коли почала зростати вага великого капіталу й монополістичної торгівлі. «Багато з того, що зараз робиться механічно, – розповідає про життя в середньовічному місті професор Тоуні, – у

той час вимагало особистої й безпосередньої участі людини, що не залишало місця для виникнення організацій занадто великого масштабу щодо окремої людини і для виникнення доктрини, яка мала вгамувати людські пристрасті й остаточно звести всі рахунки»[39 - Tawney, цит. роб., с. 28. (Прим. авт.)].

Це підводить нас до пункту, вельми важливого для розуміння положення індивіда в середньовічному суспільстві, а саме – до етичних поглядів на економічну діяльність, які відбивалися не лише в доктринах католицької церкви, а й у світському законодавстві. Ми знову звернемося до Тоуні, оскільки він явно не намагається ідеалізувати середньовічний світ. Двома основними припущеннями щодо економічної діяльності були такі позиції: «Економічні інтереси другорядні й підпорядковані справжній справі людського життя – порятунку душі; економічна поведінка є однією зі сторін особистої поведінки людини, на яку поширюються всі вимоги моралі».

Далі Тоуні докладно розглядає середньовічні погляди на економічну діяльність: «Матеріальні багатства необхідні, проте їхнє значення – другорядне, бо без них люди не можуть існувати й допомагати одне одному... Економічні мотиви поведінки підозрілі. Ці прагнення – сильні й роз'ятрюють апетит, тому люди їх побоюються, але вони не настільки низько падають, щоб схвально аплодувати цим прагненням... У середньовічній теорії немає місця для такої економічної діяльності, що не пов'язана з моральною метою. Учення про суспільство, засноване на припущенні про те, що прагнення до матеріальної вигоди є постійно активною й істотною силою, яка разом з іншими природними силами має бути визнана самоочевидною і неминучою, здавалося б середньовічному мислителю не менш абсурдним і аморальним, ніж соціальна філософія, яка спиралася б на те, що прояви таких невід'ємних людських якостей, як войовничість або сексуальний інстинкт, можна нічим не обмежувати... Як говорить святий Антоній, багатство існує для людини, а не людина для багатства... І тому на кожному кроці існують обмеження, заборони, попередження не дозволяти економічним інтересам втручатися в серйозні справи. Людині дозволено йти до такого багатства, бо воно необхідне для життя на рівні, що відповідає її становищу. Але прагнення до більшого – це вже не заповзятливість, а жадібність є смертним гріхом. Торгівля – заняття законне; відмінність у природних багатствах різних країн свідчить про те, що її передбачило саме Провидіння. Але ця справа небезпечна: людина має бути впевнена в тому, що займається нею заради загальної користі та що одержані прибутки не перевищують справедливої винагороди за її працю. Приватна власність – необхідний інститут, принаймні в цьому грішному світі; люди більше працюють і менше сперечаються тоді, коли добро належить окремим людям, а

не всім разом. Одначе терпіти її доводиться лише як поступку людській слабкості, її не можна вихваляти як щось бажане; ідеал – якби тільки людська натура могла до нього піднятися – це комунізм. Як писав у своєму декреті Граціан[40 - Декрети Граціана (лат. *Decretum Gratiani*) – одна з найважливіших пам'яток західного канонічного (церковного) права, складена монахом-правознавцем Граціаном приблизно у першій половині XII століття, який назвав свій твір *Concordantia discordantium canonum* – «Узгодження суперечливих канонів»]: „*Communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse deuit*“[41 - «Спільним мусить бути користування всіма людьми всім, що є у цьому світі» (лат.). (Прим. авт.)]. Справді, навіть у найкращому випадку майно є тягарем. Воно має бути отримане законним шляхом, належати якомога більшій кількості людей, іти й на допомогу бідним. Користуватися ним потрібно по можливості спільно. Його власники мають бути готові ділитися ним із тими, хто цього потребує, навіть якщо ці люди не є злиденно бідними»[42 - Там само, с. 31 ff. (Прим. авт.)].

Хоча ці погляди висловлюють лише норми поведінки і не є точним відображенням реального економічного життя, вони певною мірою все ж таки передають справжній дух середньовічного суспільства.

Відносна стабільність становища ремісників і торговців, характерна для середньовічного міста, поступово підточувалася протягом пізнього Середньовіччя, аж поки не зруйнувалася остаточно в XVI столітті. Уже в XIV столітті або навіть раніше почала посилюватися диференціація всередині цехів, що розгорталася попри всі спроби її запобігти. Деякі члени цехів мали більше капіталу, ніж інші й наймали по п'ять-шість підмайстрів замість одного або двох. Незабаром до деяких цехів почали допускати людей лише з певним початковим капіталом. Інші цехи стали потужними монополіями, які намагались одержати всі можливі вигоди зі свого становища та експлуатували споживачів, як тільки могли. Тим часом багато збіднілих членів цехів мали шукати якийсь заробіток поза своїми традиційними заняттями і часто ставали дрібними торговцями. Чимало з них втратили економічну незалежність і безпеку, хоча й продовжували відчайдушно чіплятися за традиційний ідеал цієї незалежності [43 - Див.: Lamprecht, цит. роб., с. 207; Andreas, цит. роб., с. 303. (Прим. авт.)].

У зв'язку з таким розвитком цехової системи становище найманих підмайстрів погіршилося. Хоча на мануфактурах Італії та Фландрії клас знедолених робітників існував уже в XIII столітті або й раніше, та порівняно з ними становище підмайстрів у ремісничих цехах було все ще доволі надійним. Хоч і не кожен із

підмайстрів міг стати майстром і членом цеху, але багато хто із них таки ставав. Однак що дужче зростала кількість підмайстрів у кожного майстра, що більший капітал був потрібний, щоб стати майстром, то значнішого монополістичного й ексклюзивного характеру набували цехи, то менше перспектив залишалось у підмайстрів. Погіршення економічного й соціального становища виявлялося і в їхньому дедалі більшому невдоволенні, про що свідчить поява власних організацій, страйків і навіть кривавих повстань.

Усе сказане про капіталістичний розвиток ремісничих цехів іще очевидніше стосується торгівлі. Сама середньовічна торгівля була переважно дрібною міжміською, проте в XIV і XV століттях швидко росла загальнонаціональна й міжнародна торгівля. Хоча історики й розходяться в думках щодо того, коли саме почали розвиватися великі торгові компанії, вони погоджуються, що в XV столітті ці компанії стають дедалі могутнішими й перетворюються на монополії, а їхній великий капітал загрожував однаковою мірою як дрібному торговцеві, так і покупцеві. Реформа імператора Сигізмунда в XV столітті мала на меті приборкати монополії за допомогою законодавства. Проте становище дрібного підприємця ставало дедалі ненадійнішим: «Його вплив був достатнім лише для того, щоб скарги було почуто, але не для того, щоб домогтися дієвих заходів»[44 - Schapiro, цит. роб., с. 59. (Прим. авт.)].

Обурення і гнів дрібного торговця щодо монополій красномовно висловив Лютер у памфлеті «Про торгівлю і лихварство»[45 - Works of Martin Luther, A. J. Holman Company, Philadelphia, Vol. IV, p. 34. (Прим. авт.)], що вийшла друком 1524 року. «Вони взяли у свої руки контроль над усіма товарами й безсоромно користаються всіма хитрощами, про які ми згадували; вони підвищують та знижують ціни як їм заманеться і тим розоряють та гублять усіх дрібних торговців, немов шука дрібну рибку, так наче вони – володарі над творінням Божим і немає на них жодних законів віри та любові». Ці слова Лютера могли б бути написані й сьогодні. Страх і ненависть, з якими середній клас ставився до заможних монополістів у XV–XVI століттях, багато в чому нагадують почуття середнього класу нашої епохи до монополій і могутніх капіталістів.

Роль капіталу посилювалась і в промисловості. Характерний приклад показує гірничу промисловість. Спочатку частка кожного члена гірничого цеху була пропорційна тій роботі, яку він виконував сам. Проте вже в XV столітті частка прибутку нерідко належала й капіталістам, які самі не працювали, а робота в дедалі більшому обсязі виконувалася найманими робітниками, які отримували платню за свою працю, проте не мали частки в прибутках підприємства. Такий

самий процес капіталістичного розвитку відбувався і в інших галузях промисловості, що посилювало тенденції, які були наслідком зміцнення ролі капіталу в ремісничих цехах і в торгівлі: збільшення дистанції між багатими й бідними, дедалі гостріше невдоволення серед бідних класів.

Щодо становища селянства думки істориків розходяться. Аналіз ситуації, проведений Шапіро, який ми подаємо нижче, мабуть, достатньо узгоджується з результатами більшості дослідників. «Попри видимість процвітання, умови життя селянства швидко погіршувалися. На початку XVI століття лише меншість селян були справжніми господарями землі, яку вони обробляли, і мали своє представництво в місцевих органах самоврядування, що в добу Середньовіччя означало класову незалежність і рівність. Значну частину становили кріпаки[46 - В оригіналі вжито німецький термін *H?rige*, який зазвичай хоч і перекладається як «кріпак», відрізняється від поняття *Leibeigene*, від якого походить і поняття «кріпацтво» німецькою мовою - *Leibeigenschaft*. Відмінність полягає в ступені особистої залежності селян від своїх господарів - у Російській імперії кріпаки були набагато залежнішими й цілком безправними, порівняно з селянами у Центральній і Західній Європі.] - клас особисто вільних людей, зобов'язаних відробляти панщину або платити оброк за користування землею відповідно до угоди... Саме вони були ядром усіх селянських повстань. Пересічний селянин, який жив у напівнезалежній громаді поруч із маєтком землевласника, розумів, що збільшення оброку і панщини фактично перетворює його на кріпосного раба, а сільську громаду - на частину панського маєтку»[47 - Schapiro, цит. роб., с. 54, 55. (Прим. авт.)].

Значні зміни в психологічній атмосфері також супроводжували економічний розвиток капіталізму. Ближче до кінця доби Середньовіччя життя вже насичувалося духом неспокою. Постало поняття часу в сучасному його розумінні. Хвилини набували цінності. Симптомом нового відчуття часу став той факт, що в Нюрнбергу куранти почали відбивати чверті години саме в XVI столітті [48 - Lamprecht, цит. роб., с. 200. (Прим. авт.)]. Занадто велика кількість свят стала здаватися лихом. Час зробився дуже цінним, і людина почала відчувати: його не слід витратити на таке, що не дає користі. Праця дедалі більше перетворювалася на найвищу цінність. Виникло нове ставлення до роботи - таке вимогливе, що поміж середнього класу з'явилося обурення з приводу економічної неефективності церковних установ. Ордени ченців-жебраків почали зневажатись як непродуктивні, а отже, як аморальні.

Сама ідея продуктивності взяла роль однієї з найвищих моральних цінностей. Тож прагнення до багатства й матеріального успіху стало всеохопною пристрастю. Проповідник Мартін Бутцер говорив: «Увесь світ довкола шукає якихось занять, що дають найбільшу вигоду. Ніхто не хоче вивчати науки й мистецтва, віддавши перевагу нищій ручній праці. Усі розумні голови, наділені Господом здібностями до шляхетніших наук, захоплені комерцією, яка в наші дні насичена безчестям настільки, що стала останньою справою, якою могла б займатися гідна людина»[49 - Schapiro, цит. роб., с. 21, 22. (Прим. авт.)].

Один важливий наслідок описаних нами економічних змін стосувався кожного. Середньовічна соціальна система була зруйнована, а разом з нею й стабільність і відносна безпека, які пропонувались індивіду. Тепер, із початком капіталізму, усі суспільні класи почали рухатися. Не існувало більше певного місця в економічній структурі, яке можна було б вважати природним і безперечним. Індивід був залишений напризволяще; усе тепер залежало від власних зусиль, а не від гарантій його традиційного статусу.

Однак на різні класи ці процеси впливали по-різному. Для міської бідноти – робітників і підмайстрів – це означало збільшення експлуатації та ще більшу бідність; для селян – посилення економічного й особистого гніту; для нижчих прошарків шляхти – теж розорення, хоч і в іншому плані. Для цих класів новий перебіг подій означав істотне погіршення, проте у випадку міського середнього класу ситуація була значно складнішою. Ми вже говорили про посилення диференціації всередині середнього класу. Переважна його частина опинялась у дедалі гіршому становищі. Ремісникам і дрібним торговцям довелося зіштовхнутися з великою силою монополістів або просто багатих конкурентів, тож зберігати незалежність їм було дедалі важче. Часто їм доводилося боротись проти незрівнянно потужніших сил, і для більшості ця боротьба була запеклою і безнадійною. Інші представники середнього класу були успішнішими й брали участь у загальному підйомі капіталізму, який набирав сил. Проте навіть для цих людей, яким пощастило більше, чимраз значніша роль капіталу, ринку й конкуренції змінила їхнє становище на невизначене, ізольоване і тривожне.

Той факт, що капітал набув вирішальної ролі, означав, що надособистісна сила визначала економічну, а отже, й особисту долю людей. Капітал «перестав бути слугою і перетворився на господаря. Здобувши окреме й незалежне існування, він привласнив право старшого партнера диктувати закони економічній організації відповідно до своїх безапеляційних вимог»[50 - Tawney, цит. роб., с. 86. (Прим. авт.)].

Нова функція ринку мала подібний ефект. Середньовічний ринок був порівняно малим, його функції легко усвідомлювалися: він напряду встановлював чіткі та зрозумілі відносини між попитом і пропозицією. Виробник приблизно знав, скільки виробляти, і міг бути майже впевненим, що продасть свої вироби за належною ціною. Відтепер же доводилося виробляти для ринку, який постійно збільшувався, тож визначити можливості збуту заздалегідь ніхто не міг. Тому просто випускати хороші товари було вже замало. Хоча якість і залишалась однією з умов збуту продукції, непередбачувані закони ринку визначали тепер, з яким прибутком продадуть продукцію і чи продадуть її взагалі. Механізми дії нового ринку, здавалося б, відображають доктрину Кальвіна про визначення наперед, яка вчить, що людина мусить докладати всіх зусиль, щоб бути хорошою, проте врятується вона чи ні – було вирішено ще до її народження. Базарний день перетворився на судний день для плодів людської праці.

Ще одним важливим фактором у цьому контексті стала дедалі важливіша роль конкуренції. Без сумніву, конкуренція певною мірою існувала й у середньовічному суспільстві, проте феодална економічна система ґрунтувалася на принципі співпраці та регулювалася (або керувалася) правилами, які придушували конкуренцію. З розвитком капіталізму ці середньовічні принципи з часом поступилися місцем принципу індивідуалістичної ініціативи. Кожен індивід повинен був рухатися вперед і випробувати свою долю. Він мав або впливати, або піти на дно. Інші вже не були його союзниками у спільній справі, вони стали конкурентами, і часто людина поставала перед вибором: знищити їх або бути знищеною самій[51 - Див. щодо цієї проблеми конкуренції: M. Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, McGraw-Hill Book Company, New York, 1937; L.K. Frank, *The Cost of Competition*, *Plan Age*, Vol. VI, November-December, 1940. (Прим. авт.)].

Звісно, роль капіталу, ринку й конкуренції була ще не настільки важливою в XVI столітті, як у наступні часи. Проте водночас усі істотні елементи сучасного капіталізму на той час уже виникли й почали психологічно впливати на індивіда.

Хоча ми щойно описали лише один бік картини, був ще й інший: капіталізм звільнив індивіда. Він визволив людину від регламентацій корпоративної системи, дозволив їй стати на власні ноги й випробувати долю. Людина стала господарем свого щастя; вона ризикувала, але могла й виграти. Індивідуальні зусилля могли привести людину до успіху й економічної незалежності. Гроші зробилися великим зрівнювачем і довели, що вони сильніші за походження і касти.

Цей бік капіталізму ледве почав виявлятися у той ранній період, який ми зараз розглядаємо. Він відігравав значно важливішу роль для нечисленної групи багатих капіталістів, ніж для міського середнього класу. Проте навіть вплив, який капіталізм мав у ті часи, дозволив йому сформувати особистість людини.

Якщо ми тепер підсумуємо все сказане про вплив на людину соціальних та економічних змін у XV–XVI століттях, то отримуємо таку картину.

Ми виявимо, що свобода має тут таку саму амбівалентність, про яку ми вже говорили. Індивід звільняється від економічних і політичних кайданів. Він також набуває позитивної свободи – завдяки активній і незалежній ролі, яку йому доводиться грати в новій системі. Водночас він звільняється від зв'язків, що давали йому відчуття безпеки й належності до якоїсь спільноти. Життя більше не проживали в тісному світі, у центрі якого була людина. Світ став безмежним і, проте, загрозливим. Утративши конкретне місце в цьому світі, людина втратила й відповідь на питання про сенс життя. У результаті людину охопили сумніви щодо того, ким вона є і в чому сенс її життя. Їй загрожують потужні сили, які стоять над особистістю – капітал і ринок. Відносини людини зі своїми близькими, кожен з яких є для неї потенційним конкурентом, стали відчуженими й ворожими. Людина – вільна, а це означає, що вона самотня, ізольована, під загрозою з усіх боків. Без багатств і влади, що їх мали капіталісти епохи Відродження, втративши почуття єдності з людьми та всесвітом, людина пригнічена відчуттям нікчемності й безпорадності. Рай втрачено назавжди; індивід стоїть сам, віч-на-віч з безмежним і загрозливим світом. Нова свобода неминуче вселяє невпевненість і безсилля, сумніви, самотність і тривогу. Щоб мати можливість успішно функціонувати, людина якось має позбутися цих почуттів.

2. Доба Реформації

Саме на цій стадії розвитку й виникли лютеранство та кальвінізм. Нові релігії були не релігіями багатого вищого класу, а середніх містян, міської бідноти й селянства. Вони зверталися саме до цих верств населення, оскільки проголошували, зокрема, нове відчуття свободи й незалежності. Проте нові релігійні доктрини не просто виявили свіжі почуття, породжені змінами економічної системи, – вони здійснили щось більше, а саме загострили ці

відчуття й водночас запропонували рішення, що дозволяло індивіду впоратися з невпевненістю, яка інакше була б нестерпною.

Перед початком аналізу соціального й психологічного значення нових релігійних доктрин доцільно зробити кілька зауважень щодо методу нашого підходу до проблеми, що полегшить розуміння подальшого викладу.

Під час дослідження психологічного значення релігійної чи політичної доктрини необхідно насамперед мати на увазі, що психологічний аналіз жодним чином не займається питаннями істинності досліджуваних доктрин. На це питання можна дати відповідь лише в категоріях логічної структури самого питання. Аналіз психологічних мотивів, що стоять за певними доктринами чи ідеями, у жодному разі не замінює судження про обґрунтованість доктрини, про її сильні або слабкі сторони, хоча такі міркування і можуть підвести до кращого розуміння справжнього сенсу доктрини й тим самим вплинути на оцінку цієї доктрини.

Що може показати психологічний аналіз доктрин, то це суб'єктивні мотиви, завдяки яким людина починає усвідомлювати будь-які проблеми і які змушують її шукати відповіді в певному напрямку. Будь-яка думка, істинна чи помилкова, якщо вона, звісно, є чимось більшим, ніж поверховою згодою із загальноприйнятими ідеями, мотивується суб'єктивними потребами та інтересами людини, у якій вона виникла. Інколи трапляється так, що ці інтереси пов'язані з розкриттям істини, а буває й навпаки. Проте в обох випадках психологічні мотиви є істотним стимулом дійти певних висновків. Ми можемо піти ще далі та стверджувати, що ідеї, які не кореняться в потужних потребах особистості, вкрай мало впливатимуть на вчинки людини й на все її життя.

Коли ми аналізуємо релігійні або політичні доктрини на предмет їх психологічного значення, то маємо розрізняти дві проблеми. Можна вивчати склад характеру індивіда, який створив нове вчення, і намагатися зрозуміти, які саме риси визначали напрямок його думок. Конкретно це означає, що нам потрібно проаналізувати структуру особистості Лютера й Кальвіна для того, щоб виявити, які риси характеру цих людей спонукали їх дійти певних висновків і сформулювати певні доктрини. Інша проблема – дослідження психологічних мотивів не творців учення, а тієї соціальної групи, до якої це вчення апелює. Вплив будь-якої доктрини чи ідеї залежить від того, наскільки вона відповідає психології людей, яким адресується. Тільки ті ідеї, що дають відповіді на нагальні психологічні потреби певних соціальних груп, можуть стати активним рушієм історії.

Звісно, обидві проблеми – психологія вождя і психологія його послідовників – тісно пов'язані між собою. Якщо ті самі ідеї викликають у них відгук, то структура їх характеру має бути подібною за важливими аспектами. Окрім таких факторів, як таланти лідера думати й діяти, склад його характеру яскраво й більш чітко ілюструватиме риси вдачі тих, до кого звернене його вчення. Він може чіткіше і ясніше сформулювати певні ідеї, до сприйняття яких його послідовники вже підготовлені психологічно. Той факт, що в особистості лідера виразніше проявляються риси характеру його adeptів, можливо, є наслідком однієї з двох причин або й поєднанням їх. По-перше, його соціальний стан може типово відображати ті умови життя, які формують особистість представників цілої групи. По-друге, випадкові обставини його виховання й особистого досвіду можуть виразно розвинути в лідера ті риси характеру, які в самій соціальній групі виникають як наслідок її суспільного становища.

У нашому аналізі психологічного значення доктрин протестантства й кальвінізму ми не обговорюємо особистості Лютера й Кальвіна, а розглядаємо психологічну ситуацію в тих суспільних класах, до яких зверталися їхні ідеї. Перш ніж перейти до теології Лютера, я хочу лише згадати, що сам він як особистість був типовим представником «авторитарного характеру», який буде описано далі. Вихований надзвичайно суворим батьком, не зазнавши в дитинстві ні любові, ні почуття впевненості, він усе життя демонстрував амбівалентне ставлення до влади: ненавидів її, повставав проти неї, але водночас захоплювався нею і був схильний їй підкорятися. Протягом усього його життя була одна влада, яку він ненавидів, та інша, якій він поклонявся – у юності це були батько й монастирські наставники, пізніше – папа та князі. Він був сповнений почуття самотності, безсилля, люті й водночас пристрасно прагнув панувати. Його роздирали сумніви, як це буває з людиною компульсивного[52 - Ужите в оригіналі слово compulsive означає не тільки «нав'язливий»; у психології та психіатрії, особливо в психоаналізі, є самостійний термін компульсії, який означає різні нав'язливі стани; компульсивні потяги, на відміну від імпульсивних, не можуть бути реалізовані напряму, тож втілюються, приміром, у нав'язливих ритуалах та порушеннях, про які й веде мову Фромм.] характеру, яка перебуває в постійному пошуку чогось, що могло б надати їй почуття внутрішньої впевненості, позбавити її цих мук вагання. Він ненавидів інших, особливо «чернь», ненавидів себе, ненавидів життя, і з цієї ненависті виросло палке й відчайдушне прагнення, щоб його любили. Усе його життя минуло в безперервних сумнівах, у внутрішній ізоляції; на цьому особистому ґрунті він і зміг стати провідником тих соціальних груп, які перебували в такому самому психологічному стані.

Ще одне зауваження щодо методу нашого подальшого аналізу здається вкрай важливим. Будь-який психологічний аналіз чиїхось індивідуальних думок або цілої ідеології має на меті виявити психологічні корені, з яких виростають ці думки чи ідеології. Першою умовою такого аналізу є повне розуміння логічного контексту ідеї, того, що автор свідомо хотів висловити. Проте ми знаємо, що людина, навіть суб'єктивно щира, найчастіше підсвідомо скеровується зовсім не тими мотивами, які сама вважає основою своєї поведінки: вона може скористатися будь-якою концепцією, що має певний логічний зміст, але для неї це підсвідомо означає щось відмінне від цього «офіційного» значення. Ба більше, ми знаємо, що ця людина може намагатися згладити суперечність у своїх почуттях за допомогою ідеологічної конструкції або прикрити думку, яку вона придушує, такою раціоналізацією, яка б виражала прямо протилежну ідею. Розуміння дії підсвідомих елементів навчило нас скептично ставитися до слів і не сприймати їх за чисту монету.

Аналіз ідей має дві мети: перша – визначити відносну вагу певної ідеї у всій ідеологічній системі в цілому; друга – з'ясувати, чи маємо ми справу з раціоналізацією, яка відрізняється від справжнього значення думок. Розглянемо таку ілюстрацію цієї ідеї: у гітлерівській ідеології величезну роль відігравав наголос на несправедливому характері умов Версальського мирного договору, і Гітлер справді щиро обурювався цією угодою. Тим часом, якщо ми загалом проаналізуємо його ідеологію, то переконаємося, що в її основі – жадоба влади та завоювань; тож хоч свідомо Гітлер і надає дуже великої ваги несправедливості щодо Німеччини, насправді ж ця думка вкрай мало важить у загальній системі його мислення. Різницю між свідомо обміркованою думкою та її справжнім психологічним значенням можна взяти з аналізу вчення Лютера, яким ми займаємося в цьому розділі.

Ми вважаємо, що його стосунки з Богом – це стосунки підпорядкування на основі почуття безсилля. Сам він говорить про це підпорядкування як про добровільний акт, що витікає не зі страху, а з любові. Логічно тут можна заперечити, що це вже не підпорядкування. Водночас психологічно зі всієї структури мислення Лютера впливає, що його любов або віра насправді є підпорядкуванням; попри те, що свідомо він думає про свою «покору» Богові як про щось добровільне й обумовлене любов'ю, насправді ж його сповнюють почуття безсилля та злоби і перетворюють його стосунки з Богом на стосунки підпорядкування. (Точнісінько так само мазохістська залежність однієї особи від іншої часто сприймається людьми як «любов».) Отже, з точки зору психологічного аналізу, Лютер говорить щось дуже відмінне від того, що він вважає (хоча й несвідомо). Ми переконані, що певні суперечності в його системі можна зрозуміти лише за допомогою

аналізу психологічного сенсу його концепцій.

У викладеному нижче аналізі доктрин протестантизму та кальвінізму я інтерпретував ці релігійні доктрини відповідно до того, що вони означають у контексті всієї системи. Я не цитую висловлювань, що суперечать будь-яким доктринам Лютера або Кальвіна, якщо я переконався, що ці висловлювання насправді за своєю вагою і змістом не становлять суперечності. Водночас надана мною інтерпретація ґрунтується аж ніяк не на методі спеціального підбору окремих цитат, які могли б її підтвердити, а на дослідженні систем Лютера й Кальвіна в їх цілості, на дослідженні їхньої психологічної основи, на інтерпретації окремих елементів у світлі психологічної структури всієї системи.

Якщо ми хочемо зрозуміти, що було нового в доктрині Реформації, спочатку маємо розглянути істотні теологічні принципи середньовічної церкви[53 - Тут я в основному спираюся на: R. Seeberg's Lehrbuch der Dogmengeschichte, Deutsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig. Vol. III, 1930; Vol. IV, 1, 1933; Vol. IV, 2, 1920, і B. Bartmann's Lehrbuch der Dogmatik, Herder, Freiburg, 1911. (Прим. авт.)]. При цьому ми зіштовхуємося з тими ж методологічними труднощами, які вже розглянули у зв'язку з такими концепціями, як «середньовічне суспільство» і «капіталістичне суспільство». Як у сфері економіки немає раптових переходів від однієї структури до іншої, так само немає таких переходів і у сфері теології. Деякі доктрини Лютера й Кальвіна настільки схожі на доктрини середньовічної церкви, що важко помітити бодай якісь істотні відмінності. Як і протестанти й кальвіністи, католицька церква теж завжди заперечувала, що людина може врятувати душу лише своїми чеснотами і достоїнствами, усі вони вважали: спасіння душі залежить виключно від милості Господньої. Утім, незважаючи на всі елементи, спільні для старої та нової теології, дух католицької церкви значно відрізнявся від духу Реформації, особливо щодо поглядів на людську гідність і свободу, на сенс учинків людини у визначенні її долі.

Упродовж тривалого періоду до Реформації католицькій теології були притаманні певні принципи: доктрина про те, що людська природа, хоч і зіпсована гріхом Адама, внутрішньо прагне до добра; людська воля – незалежна у своєму прагненні до добра; зусилля людини сприяють її спасінню; а святі дари церкви, які вона здобула завдяки смерті Христа, можуть врятувати навіть грішника.

Деякі з найбільш видатних теологів, зокрема Августин і Фома Аквінський, хоч і дотримувалися цих поглядів, та водночас поширювали вчення, пройняті зовсім іншим духом. Хоча Фома Аквінський і сформулював вчення про визначення

наперед, проте він ніколи не втомлювався підкреслювати, що свобода волі є однією з основ його доктрини. Щоб подолати суперечність між ідеями приречення і свободи волі, він мусив вибудувати неймовірно складні конструкції. Вони не загладжують суперечності належним чином, але богослов не відступав від учення про свободу волі та про необхідність людських зусиль як обов'язкової передумови спасіння, навіть якщо на все це потрібна милість Божа[54 - Щодо цього він каже: «Отже, той, кому доля вже призначена, мусить прагнути до належної праці й молитви, бо таким чином призначена їм доля здійсниться... таким чином, творіння можуть сприяти призначеній їм долі, а от перешкоджати їй - ні». The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Second and revised edition, Burns Oates Washbourne, Ltd., London, 1929, Part I, Q.23, Art.8. (Прим. авт.)].

Стосовно свободи волі, Фома Аквінський зазначає, що припущення, ніби людина не вільна вирішувати, суперечить самій суті Бога та природи людини і що людина вільна навіть відкинути благодать, запропоновану йому Богом[55 - Див. також: Summa contra Gentiles, Vol. III, Chapters 73, 85, 159. (Прим. авт.)].

Інші теологи сильніше, ніж Фома Аквінський, наголошують на ролі зусиль людини для її спасіння. Згідно з Бонавентурою, намір Бога - послати людині благодать, але отримують її лише ті, які своїми добрими справами готуються до цього.

Протягом XIII, XIV і XV століть така тенденція підкреслювати свободу волі посилювалася в системах Дунса Скотта, Оккама й Біля, що особливо важливо для розуміння нового духу Реформації, оскільки Лютер завзятіше нападав саме на схоластів пізнього Середньовіччя, називаючи їх «свинями-богословами».

Дунс Скотт акцентував на значенні волі. Воля - свободна; через реалізацію власної волі людина реалізує індивідуальну сутність, своє «я», і ця самореалізація є для індивіда найвищим задоволенням. Оскільки за наказом Божим встановлено, що воля належить індивідуальній особистості, то й сам Бог не має прямого впливу на рішення людини.

Біль і Оккам підкреслювали значення заслуг людини для її спасіння; попри те, що вони говорять і про Божу допомогу, але відкидають панівну її роль, як це було в попередніх доктринах[56 - R. Seeberg, цит. роб., с. 766. (Прим. авт.)]. Біль вважав, що людина вільна й завжди може звернутися до Бога, чия благодать прийде їй на допомогу. Оккам вчить, що насправді людська натура не зіпсована гріхом; для неї гріх є лише поодиноким актом, який не змінює суті людини. Тридентський

собор[57 - Один із найважливіших соборів римо-католицької церкви, скликаний в італійському місті Тренто (назва походить від латинської назви міста – Тридентум), який тривав з 1545 до 1563 року і був відповіддю на Реформацію – початком Контрреформації.] дуже чітко постановив, що свобода волі діє разом із благодаттю Господньою, але воля людини може ухилитися від такої співпраці[58 - Bartmann, цит. роб., с. 468. (Прим. авт.)]. Образ людини, якою її зображують Оккам та інші пізні схоласти, вже нагадує нещасного грішника, бо людина стає вільною істотою, сама природа якої робить її здатною до добра, а воля її – незалежна від будь-яких природних чи інших зовнішніх сил.

Практика купівлі індульгенцій, яка відігравала важливу роль у часи пізнього Середньовіччя і проти якої особливо активно виступав Лютер, була пов'язана з цим дедалі важливішим наголосом на волі людини та значенні її особистих зусиль щодо спасіння. Коли людина купувала в папських емісарів індульгенцію, то звільнялася від тимчасового покарання, яке мало замінити їй покарання вічне, і, як зазначає Зееберг[59 - Цит. роб., с. 624. (Прим. авт.)], у людини були всі причини сподіватися, що її звільнять від гріхів.

На перший погляд може здаватися, що практика придбання прощення гріхів у папи суперечить самій ідеї достатності людських зусиль для досягнення спасіння, оскільки такий підхід означає залежність від авторитету церкви та її святих дарів. Якоюсь мірою ці закиди ніби справедливі, однак так само справедливо стверджувати, що ця сама практика несла в собі й дух надії та впевненості: якщо людина може так легко позбутися покарання, то тягар її провини істотно полегшується. Вона може майже без зусиль звільнитися від тягара минулого й відносно легко позбутися тривоги, яка її весь час гризла. Крім того, не треба забувати: відповідно до теорії церкви, дія індульгенції ґрунтувалася на припущенні, що її покупець сповідався у своїх гріхах і каявся[60 - Практика та теорія індульгенцій є особливо яскравою ілюстрацією поширення впливу капіталізму. Не лише сама ідея, що звільнення від покарання можна придбати за гроші, втілює нове відчуття значущості грошей, а й теоретичне підґрунтя цієї практики індульгенцій, сформульоване 1343 року папою Климентом VI, також ілюструє нам дух нового капіталістичного мислення. Климент VI писав, що Папі Римському доручено необмежені ресурси благодаті, здобуті Христом і святими, і він може розподіляти частку цієї благодаті серед своїх вірян (див. R. Seeberg, цит. роб., с. 621). З цього ми розуміємо: уявлення про папу як про монополіста, що володіє потужним моральним капіталом, яким користується для власної фінансової вигоди – для морального порятунку своїх «клієнтів». (Прим. авт.)].

Ці ідеї, які настільки різко суперечать духу Реформації, також можна знайти й у творах містиків, і в проповідях, і в ретельно розроблених правилах проведення сповіді. У них відчувається дух ствердження людської гідності, визнання законності прояву всіх рис людини. Паралельно з цими переконаннями ми знаходимо й ідеї наслідування Христа, які значно поширюються вже в XII столітті, а також віру в те, що людина може прагнути уподібнитися Богу. Правила для сповідників ілюструють чудове розуміння конкретної ситуації окремого індивіда й визнання суб'єктивних відмінностей індивідів. Ці правила не розглядали гріх як тягар, що є приводом тиснути на людину та принижувати її, а радше тлумачили його як людську слабкість, що вимагає розуміння й поваги до грішника[61 - Явдячний Чарльзу Трінкгаузу, який звернув мою увагу на значущість містичної та молитовної літератури, а також за низку важливих ідей, які я додав до цього абзацу. (Прим. авт.)].

Якщо узагальнити, то середньовічна церква підкреслювала гідність людини, свободу її волі, цінність і значущість її зусиль; вона звертала увагу на схожість людини й Бога, її право бути впевненою в Божій любові. Люди почувалися рівними, як брати, через їхню подібність до Бога. У пізньому Середньовіччі, у зв'язку з розвитком капіталізму, посилювалися невпевненість і сум'яття, проте водночас зміцнювалася тенденція наголошувати на ролі людської волі та людських зусиль. Ми можемо припустити, що й філософія Відродження, і католицькі доктрини пізнього Середньовіччя відбивали дух, панівний у тих соціальних групах, економічне становище яких давало їм відчуття сили й незалежності. З іншого боку, теологія Лютера висловлювала почуття середнього класу, який боровся проти влади церкви й обурювався з приводу нового грошового класу, відчував загрозу від поширення капіталізму й був охоплений безпорадністю й індивідуальною нікчемністю.

Система Лютера, наскільки вона відрізнялася від католицької традиції, мала дві складові; причому в загальній картині його системи, загальноприйнятій у протестантських країнах, на одній із цих складових завжди наголошували більше, ніж на іншій. Перший аспект указує, що Лютер дав людині незалежність у питаннях релігії; він позбавив церкву її влади й віддав цю владу індивіду; його концепції віри та спасіння душі – це концепції особистого досвіду індивіда, у яких вся відповідальність лежить на самій людині, а не на владі, що могла б дати їй те, чого вона не може досягти сама. Є багато причин, із яких вчення Лютера й Кальвіна заслуговує на схвалення, оскільки воно стало одним із джерел розвитку політичної та духовної свободи в сучасному суспільстві, того розвитку, який, особливо в англосаксонських країнах, нерозривно пов'язаний з ідеями пуританства.

Другий аспект сучасної свободи – це ізоляція і безсилля, які вона принесла індивіду; і це сягає своїм корінням протестантства, так само, як і аспект незалежності. Оскільки ця книжка присвячена здебільшого сприйняттю свободи як тягаря й небезпеки, то подальший аналіз, який є навмисно одностороннім, наголошуватиме на тому аспекті вчень Лютера й Кальвіна, звідки бере початок негативний бік свободи: їхньому акценті на фундаментальній порочності та безсиллі людини.

Лютер вважав, що в людську природу закладена гріховність, яка спрямовує волю до зла, тому людина не здатна зробити жоден добрий вчинок, бо така її природа. Людська природа зла й порочна («*naturaliter et inevitabiliter mala et vitiosa natura*»). Уявлення про природну гріховність людини, її неспроможність обирати з власної волі добро є наріжною концепцією всього мислення Лютера. У цьому дусі він починає свій коментар до «Послання до римлян» апостола Павла: «Мета цього послання – зруйнувати, викоренити та знищити будь-яку тілесну мудрість і праведність, хоч би які здавалися вони чудові та щиросерді в наших чи в чужих очах... Головне, щоб наша мудрість і праведність, розкриті перед очима нашими, були вирвані з коренем із серця нашого і з нашого суєтного ества»[62 - Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, Розділ I, і. (Прим. авт.)].

Це переконання в гнилизні й безпорадності людини, у її нездатності зробити щось добре з власної волі – одна з головних передумов одержання Божої благодаті. Лише якщо людина принизить себе, відмовиться від індивідуальної волі, від власних гордощів, тільки тоді зійде на неї милість Господня. «Тому що Бог хоче врятувати нас не нашою, але зовнішньою (*fremde*

Кінець ознакомительного фрагмента.

notes

Примітки

1

У деяких перекладах словосполучення character structure зазвичай передають просто як «психіка», хоча Фромм запровадив саме концепцію структури характеру (нім. Charakterstruktur) як сукупності передумов потягів і прагнень людини разом із формами їх проявів. (Тут і далі прим. перекл., якщо не зазначено інше.)

2

Ужитий тут Фроммом термін self є багатозначним і може по-різному перекладатися українською, залежно від напрямів психології, зокрема і як «самість», але також і «я» людини в значенні основи особистості.

3

Тут Фромм уживає у значенні «втеча» не escape, а flight, що, зокрема, означає і втечу від супротивника.

4

У першому абзаці оригіналу Фромм використовує два англійські слова на позначення свободи – freedom та liberty, хоча основним терміном як у назві книжки, так і в її тексті є freedom.

5

Автор послідовно використовує у праці два англомовних терміни, що українською перекладаються як «влада» – authority (у цьому місці) і power.

6

Я вживаю термін «фашизм» чи «авторитаризм» на позначення диктаторської системи на кшталт німецької чи італійської. Я вживатиму поняття «нацизм», коли говоритиму предметно про німецьку систему. (Прим. авт.)

7

John Dewey, *Freedom and Culture*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1939. (Прим. авт.)

8

Варто зауважити, що в англійській мові nation також використовується як синонім до поняття «держави».

9

Із психоаналітичним підходом, заснованим на фундаментальних досягненнях теорії Фрейда й водночас відмінним від нього за низкою важливих аспектів, можна ознайомитись у Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, W.W. Norton & Company, New York, 1939, і в Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry – The First William Alanson White Memorial Lectures*, *Psychiatry*, 1940, Vol. 3, No. 1. Хоча ці два автори відрізняються, погляд, викладений у цій книжці, багато в чому узгоджується з поглядами їх обох. (Прим. авт.)

10

В оригіналі вжито термін *drives*, який в англomовній психологічній традиції в різних напрямках може означати як інстинкти, так і стимули, мотивацію та «рушійні сили»; дедалі частіше українською трапляється і калька цього терміна – «драйви». Разом із цим Фромм використовує у книжці й термін «інстинкти».

11

В оригіналі вжито слово *relatedness*, що, зокрема, означає пов'язаність (особливо понять), але також спорідненість.

12

Пор.: Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The Macmillan Company, New York, 1921, с. 139 і далі. (Прим. авт.)

13

Там само, с. 299 і далі. (Прим. авт.)

14

Пор. наукові здобутки соціологів Дж. Долларда і Г. Д. Лассвелла, антропологів Р. Бенедикта, Дж. Галловелла, Р. Лінтона, М. Мід, Е. Сепіра та застосування Кардинером психоаналітичних понять до антропології (Прим. авт.)

15

В оригіналі вжито термін *anxiety*, який означає психологічний стан тривожності, а також метушіння та неспокою.

16

Ужитий тут термін *pattern* часто також перекладають як «схема» чи «модель», але в україномовній психологічній літературі цей термін зараз частіше передають як «патерн», так само, як і далі в цьому перекладі.

17

Хочу застерегти від одного непорозуміння, яке часто трапляється щодо цієї проблеми. Економічна структура суспільства у визначенні способу життя індивіда функціонує як умова для розвитку особистості. Економічні умови абсолютно відрізняються від суб'єктивних економічних мотивів, зокрема бажання матеріального багатства, яке чимало письменників із часів Відродження до певних авторів-марксистів (які так і не змогли збагнути наріжну концепцію Маркса), вважали провідним мотивом людської поведінки. Насправді ж усеохопне бажання матеріального багатства є потребою, притаманною лише певним культурам, і різні економічні умови можуть створювати такі риси особистості, через які людина з огидою сприйматиме матеріальне багатство чи буде до нього байдужою. Я детально розглянув цю проблему у своїй статті «*Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*», *Zeitschrift für Sozialforschung*, Hirschfeld, Leipzig, 1932, Vol. I, p. 28 ff. (Прим. авт.)

18

У Додатку I я ретельніше розгляну загальні аспекти взаємозв'язку між фізіологічними та соціоекономічними силами. (Прим. авт.)

19

Після того як я вже завершив роботу над рукописом цієї праці, було опубліковано збірку дослідження різних аспектів свободи *Freedom, Its Meaning*, заплановану й відредаговану R. N. Anshen, Harcourt, Brace & Co., New York, 1940. Особливо хочу відзначити розділи: H. Bergson, J. Dewey, R. M. MacIver, K. Riezler. Також варто згадати працю P. Tillich, Carl Steuermann, *Der Mensch auf der Flucht*, S, Fischer, Berlin, 1932. (Прим. авт.)

20

Слід зауважити, що сама по собі фрустрація інстинктів ще не викликає ворожості. Відчуття безпорадності, що продукує ворожість, у дитини викликає придушення її експансивності, пригнічення її спроб проявити себе, ворожість, яка походить від батьків, тобто стисло – атмосфера придушення. (Прим. авт.)

21

Jean Piaget, *The Moral Judgement of the Child*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1932, p. 407, Cf. H. Sullivan, цитована праця, p. 10 ff. (Прим. авт.)

22

Цю концепцію інстинкту не слід плутати з розумінням інстинкту як фізіологічно обумовленого поклику (приміром, голод, спрага тощо), задоволення якого здійснюється різними способами, не заданими наперед і тим паче не успадкованими генетично. (Прим. авт.)

23

L. Bernard, *Instinct*, Holt & Co., New York, 1924, p. 509. (Прим. авт.)

24

Cf. Ralph Linton, *The Study of Man*, D. Appleton-Century Company, New York, 1936, Chapter IV. (Прим. авт.)

25

В оригіналі вжито термін *reason*, що означає в цьому контексті логічне мислення, розум і розсудливість.

26

Говорячи про «середньовічне суспільство» та «дух Середньовіччя» на протигагу «капіталістичному суспільству», ми маємо на увазі ідеальні типи. Звісно ж, доба Середньовіччя не скінчилася раптово, і, відповідно, цієї ж миті не постало

сучасне суспільство. Усі економічні й соціальні сили, притаманні сучасному суспільству, зародилися вже в середньовічному суспільстві XII, XIII та XIV століть. У період пізнього Середньовіччя зростала роль капіталу і водночас посилювався антагонізм між соціальними класами в містах. Як завжди буває в історії, усі елементи нової соціальної системи виникли за старого порядку. Нам важливо бачити, скільки елементів сучасного суспільства існувало ще в пізньому Середньовіччі й скільки з них і надалі наявні в сучасному суспільстві. Проте якщо, наголошуючи на цій тяглоті, хтось намагається мінімізувати фундаментальні відмінності між середньовічним і сучасним суспільством або навіть відкинути концепції «середньовічного суспільства» чи «капіталістичного суспільства» як ненаукові, то в такий спосіб ця людина в принципі блокує будь-яке теоретичне розуміння історичного процесу. Такі спроби, замасковані під наукову об'єктивність та достовірність, насправді зводять соціальне дослідження до збирання нескінченної кількості деталей, але заважають розумінню структури суспільства та його динаміки. (Прим. авт.)

27

Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The Macmillan Co., New York, 1921, p. 129. (Прим. авт.)

28

Там само, с. 5. (Прим. авт.)

29

Там само, с. 129. (Прим. авт.)

Основну тезу Буркгардта підтверджували й доповнювали одні науковці та спростовували інші. Більш-менш у тому ж напрямі аргументує у своїй праці В. Дільтей (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig, 1914), так само, як і дослідження Е. Кассіпера «*Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance*». Натомість Буркгардта різко критикують інші дослідники, зокрема Й. Гейзінга (*Das Problem der Renaissance in Wege der Kulturgeschichte*, Drei Masken Verlag, München, 1930, р. 89 ff.; cf., а також у його праці: *Herbst des Mittelalters*, Drei Masken Verlag, München, 1924) стверджував, що Буркгардт недооцінив ступінь подібності життєвих умов широких мас в Італії та в інших країнах Європи в добу пізнього Середньовіччя; що Буркгардт вважає початком Відродження приблизно 1400 рік, але основна маса матеріалу, яку він використовує для ілюстрації своїх тез, узяті з XV і навіть XVI століття; що Буркгардт недооцінив християнський характер Відродження і переоцінив значення язичницьких елементів; що індивідуалізм є не головною тенденцією культури Відродження, а лише однією з багатьох тенденцій цього періоду; що Середньовіччя не було настільки позбавлене індивідуалізму, як це зображує Буркгардт, і тому його логіка протиставлення Середньовіччя і Відродження є хибною; що Відродження залишалося слухняною до влади епохою тією ж мірою, що й Середньовіччя; що середньовічний світ був не надто ворожий щодо світських радощів, а Відродження – не таким щодо них оптимістичним, як вважає Буркгардт; що установки сучасної людини – в сенсі прагнень до особистих досягнень і розвитку індивідуальності – в епоху Відродження існували лише в зародковому стані; що вже в XIII столітті трубадури розвивали ідею про благородство серця, а з іншого боку, Відродження не порвало з середньовічною концепцією особистої вірності та служби комусь, хто перебуває на вищих сходинках соціальної ієрархії.

Водночас мені здається, що навіть якщо ці аргументи правильні в усіх деталях, вони не спростовують головної тези Буркгардта. Аргументи Гейзінги, по суті, вибудовані за таким принципом: Буркгардт помиляється, тому що частина явищ, які він приписує Відродженню, існували в Західній і Центральній Європі вже в пізньому Середньовіччі, а деякі інші з'явилися лише після епохи Відродження. Це аргументи того ж роду, як і ті, що використовувалися проти всіх концепцій, які протиставляють середньовічне феодальне суспільство сучасному капіталістичному. Все сказане вище про такі аргументи взагалі є правильним, зокрема й щодо критики на адресу Буркгардта. Буркгардт приймав суттєві кількісні зміни, які насправді мали якісний характер, але він був настільки

проникливий, що зумів розпізнати саме ті особливості розвитку, тенденції, які в історії Європи привели через кількісні зміни до якісних. Цій проблемі присвячене прекрасне дослідження Чарлза Е. Трінкгауза (Charles E. Trinckhaus, *Adversity's Noblemen*, Columbia University Press, New York, 1940), що містить конструктивну критику Буркгардта на основі аналізу поглядів італійських гуманістів на щастя. З точки зору проблематики, розглянутої у цій праці, особливо цікавими є його зауваження з приводу невпевненості, покори й відчаю, що виникають у результаті посилення конкурентної боротьби за виживання й успіх (с. 18). (Прим. авт.)

31

Див. також: Huizinga, p. 159. (Прим. авт.)

32

Див. також аналіз Петрарки Дільтеєм (цит. роб., с. 19 ff.) та роботу Trinkhaus, *Adversity's Noblemen*. (Прим. авт.)

33

Цит. роб., с. 139. (Прим. авт.)

34

Фуггери були одним із найбільших торговельних і лихварських домів Європи у XV – XVII століттях, родом із південної Німеччини (м. Аугсбург), що позичали гроші

монархам, відіграли важливу роль у розвитку європейської та світової економіки; торгували металами, в тому числі й дорогоцінними, були одними з перших, хто впроваджував монополії в металургії.

35

Див.: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1930, p. 65. (Прим. авт.)

36

Див.: Ernst Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, Vol. IV, *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1923. (Прим. авт.)

37

Поданий тут огляд економічної історії пізнього Середньовіччя й періоду Реформації спирається в основному на ці праці: Lamprecht, *Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert*, Akademische Verlagsbuchhandlung J.C.B. Mohr, *Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Freiburg i.B. und Leipzig, 1893. (Прим. авт.)

38

Див. літературу з цього питання, цитовану в J. Kulischer, с. 192 ff. (Прим. авт.)

39

Tawney, цит. роб., с. 28. (Прим. авт.)

40

Декрети Граціана (лат. *Decretum Gratiani*) – одна з найважливіших пам'яток західного канонічного (церковного) права, складена монахом-правознавцем Граціаном приблизно у першій половині XII століття, який назвав свій твір *Concordantia discordantium canonum* — «Узгодження суперечливих канонів».

41

«Спільним мусить бути користування всіма людьми всім, що є у цьому світі» (лат.). (Прим. авт.)

42

Там само, с. 31 ff. (Прим. авт.)

43

Див.: Lamprecht, цит. роб., с. 207; Andreas, цит. роб., с. 303. (Прим. авт.)

44

Schariro, цит. роб., с. 59. (Прим. авт.)

45

Works of Martin Luther, A. J. Holman Company, Philadelphia, Vol. IV, p. 34. (Прим. авт.)

46

В оригіналі вжито німецький термін *H?rige*, який зазвичай хоч і перекладається як «кріпак», відрізняється від поняття *Leibeigene*, від якого походить і поняття «кріпацтво» німецькою мовою – *Leibeigenschaft*. Відмінність полягає в ступені особистої залежності селян від своїх господарів – у Російській імперії кріпаки були набагато залежнішими й цілком безправними, порівняно з селянами у Центральній і Західній Європі.

47

Schariro, цит. роб., с. 54, 55. (Прим. авт.)

48

Lamprecht, цит. роб., с. 200. (Прим. авт.)

49

Schariro, цит. роб., с. 21, 22. (Прим. авт.)

50

Tawney, цит. роб., с. 86. (Прим. авт.)

51

Див. щодо цієї проблеми конкуренції: M. Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, McGraw-Hill Book Company, New York, 1937; L.K. Frank, *The Cost of Competition*, *Plan Age*, Vol. VI, November-December, 1940. (Прим. авт.)

52

Ужите в оригіналі слово *compulsive* означає не тільки «нав'язливий»; у психології та психіатрії, особливо в психоаналізі, є самостійний термін компульсії, який означає різні нав'язливі стани; компульсивні потяги, на відміну від імпульсивних, не можуть бути реалізовані напряду, тож втілюються, приміром, у нав'язливих ритуалах та порушеннях, про які й веде мову Фромм.

53

Тут я в основному спираюся на: R. Seeberg's *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Deutsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig. Vol. III, 1930; Vol. IV, 1, 1933; Vol. IV, 2, 1920, і B. Bartmann's *Lehrbuch der Dogmatik*, Herder, Freiburg, 1911. (Прим. авт.)

54

Щодо цього він каже: «Отже, той, кому доля вже призначена, мусить прагнути до належної праці й молитви, бо таким чином призначена їм доля здійсниться... таким чином, творіння можуть сприяти призначеній їм долі, а от перешкоджати їй – ні». *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Second and revised edition, Burns Oates Washbourne, Ltd., London, 1929, Part I, Q.23, Art.8. (Прим. авт.)

55

Див. також: *Summa contra Gentiles*, Vol. III, Chapters 73, 85, 159. (Прим. авт.)

56

R. Seeberg, цит. роб., с. 766. (Прим. авт.)

57

Один із найважливіших соборів римо-католицької церкви, скликаний в італійському місті Тренто (назва походить від латинської назви міста – Тридентум), який тривав з 1545 до 1563 року і був відповіддю на Реформацію – початком Контрреформації.

58

Bartmann, цит. роб., с. 468. (Прим. авт.)

59

Цит. роб., с. 624. (Прим. авт.)

60

Практика та теорія індульгенцій є особливо яскравою ілюстрацією поширення впливу капіталізму. Не лише сама ідея, що звільнення від покарання можна придбати за гроші, втілює нове відчуття значущості грошей, а й теоретичне підґрунтя цієї практики індульгенцій, сформульоване 1343 року папою Климентом VI, також ілюструє нам дух нового капіталістичного мислення. Климент VI писав, що Папі Римському доручено необмежені ресурси благодаті, здобуті Христом і святими, і він може розподіляти частку цієї благодаті серед своїх вірян (див. R. Seeberg, цит. роб., с. 621). З цього ми розуміємо: уявлення про папу як про монополіста, що володіє потужним моральним капіталом, яким користується для власної фінансової вигоди – для морального порятунку своїх «клієнтів». (Прим. авт.)

61

Я вдячний Чарльзу Трінкгаузу, який звернув мою увагу на значущість містичної та молитовної літератури, а також за низку важливих ідей, які я додав до цього абзацу. (Прим. авт.)

Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief, Розділ I, і. (Прим. авт.)

Купить: https://tellnovel.com/ru/fromm_er-h/vtecha-v-d-svobodi

Текст предоставлен ООО «ИТ»

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