хрестоматия
серия

Эрих Фромм

Гуманистический психоанализ

Санкт-Петербург
Москва • Харьков • Минск
2002

Э. Фромм

Гуманистический психоанализ

Серия «Хрестоматия по психологии»
Составление и общая редакция В. М. Лейбин

Главный редактор	*Е. Строганова*
Заведующий редакцией (Москва)	*Е. Журавлева*
Зам. главного технолога (Москва)	*Ю. Климов*
Художник	*С. Маликова*
Корректоры	*Л. Васильева, Л. Парфенова*
Верстка	*М. Аввакумов*

ББК 88.37 УДК 159.964.2

Фромм Э.

Д42 Гуманистический психоанализ / Сост. и общая редакция В. М. Лейбина. СПб.: Питер, 2002. — 544 с. — (Серия «Хрестоматия по психологии»).

ISBN 5-94723-079-8

В предлагаемой хрестоматии представлены лучшие работы известного немецко-американского психоаналитика, психолога и философа Эриха Фромма (1900-1980), который переосмыслил психоаналитическое учение З. Фрейда о человеке и культуре, подверг критике его конформистские взгляды и выступил за развитие так называемого гуманистического психоанализа. Включенные в эту хрестоматию тексты дают представление о понимании с позиций гуманистического психоанализа сновидений, нарциссизма, Эдипова комплекса, агрессии и деструктивности, индивидуального и социального характера нравственности и религии, теории и практики любви, а также роли психоаналитика как «целителя» души. Хрестоматия адресована как студентам, аспирантам, преподавателям гуманитарных вузов и факультетов, так и всем тем, кто самостоятельно пытается понять природу, мотивы и механизмы бессознательной деятельности человека, патологических и продуктивных проявлений любви, психических расстройств и здоровья.

© Издательский дом «Питер», 2002

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 5-94723-079-8

Лицензия ИД № 05784 от 07.09.2001.
Налоговая льгота - общероссийский классификатор продукции
ОК 005-93, том 2; 95 3000 - книги и брошюры.
Подписано к печати 12.03.2002. Формат 84x108/?. Усл. п. л. 28,56.
Тираж 5000 экз. Заказ № 50.
ООО «Питер Принт». 196105, Санкт-Петербург, ул. Благодатная, д. 67в.
Отпечатано с готовых диапозитивов в ГИПК «Лениздат» (типография им. Володарского)
Министерство РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.

Содержание

Предисловие 4
Возрождение психоанализа: от конформизма к гуманизму 4
Раздел I. Сновидения и их толкование 13
Природа сновидений 14
Искусство толкования снов 31
Раздел II. Нарциссизм, инцест, Эдипов комплекс 65
Индивидуальный и общественный нарциссизм 66
Инцестуальные связи 101
Гипотеза об инцесте и Эдиповом комплексе 115
Раздел III. Агрессия и деструктивность 125
Фрейдова теория агрессивности и деструктивности 126
Злокачественная агрессия: предпосылки 177
Злокачественная агрессия: жестокость и деструктивность 246
Раздел IV. Учение о характерах 257
Природа человека и его характер 258
Индивидуальный и социальный характер 320
Раздел V. Психоанализ и этика 335
Этика и психоанализ 336
Совесть 342
Моральные проблемы наших дней 370
Раздел VI. Теория и практика любви 375
Теория любви 376
Нелюбовь к мертвому и любовь к живому 402
Практика любви 429
Раздел VII. Психоанализ и религия 451
Фрейд и Юнг 452
Угрожает ли психоанализ религии 461
Раздел VIII. Гуманизация психоанализа 477
Кризис психоанализа 478
Психическое здоровье и общество 507
Психоаналитик как «целитель души» 518
Литература 544

Предисловие

Возрождение психоанализа: от конформизма к гуманизму

Эрих Фромм (1900-1980) — всемирно известный психоаналитик, психолог и философ, критически переосмысливший психоаналитическое учение З. Фрейда о человеке и культуре, подвергший критике конформистскую тенденцию в психоаналитическом движении второй половины XX столетия и ратовавший за творческое возрождение психоанализа — за развитие того, что он назвал гуманистическим психоанализом.

Э. Фромм родился 23 марта 1900 г. во Франкфурте-на-Майне (Германия). В школе изучал латынь, английский и французский языки. После получения аттестата зрелости в 1918 г. изучал право во Франкфурте, философию, социологию и психологию в Гейдельберге. В 1922 г. окончил Гейдельбергский университет и стал доктором философии. В 1926 г. завершил аспирантуру Мюнхенского университета. В 1924 г. познакомился с Ф. Райхманн, практиковавшей психоанализ, ставшей его первым аналитиком, а два года спустя — его женой. В дальнейшем прошел анализ у трех психоаналитиков, включая Г. Сакса. В1929-1930 гг. прошел курс обучения в Берлинском психоаналитическом институте и открыл свой кабинет для частной психоаналитической практики. В 1930 г. был избран внештатным членом Немецкого психоаналитического общества. В 1929-1932 гг. работал в Институте психоанализа и в Институте социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, где руководил отделом социальной психологии и проводил эмпирические исследования, на основе которых был сделан вывод, что рабочие и служащие Германии не окажут сопротивления приходу нацизма к власти. В 1933 г. эмигрировал в США и на протяжении нескольких лет работал в Институте социальных исследований в Нью-Йорке. Преподавал в Нью-Йоркском, Колумбийском и Йельском университетах. В 1941-1943 гг. работал в Американском институте психоанализа. С 1946 г. принимал активное участие в подготовке специалистов в области психоанализа в Нью-Йоркском

институте психологии, психиатрии и психоанализа им. У. Уайта. С 1949 по 1967 гг. жил и работал в Мексике, возглавлял Институт психоанализа при Национальном университете в Мехико. В 1956 г. по его инициативе было основано Мексиканское психоаналитическое общество. В 1957 г. провел совместно с Д. Сузуки семинар по психоанализу и дзен-буддизму. В 1962 г. принимал участие в качестве наблюдателя в конференции по разоружению, состоявшейся в Москве. В 1976 г. переехал в Швейцарию. Умер 18 марта 1980 г. в Муральто.

Э. Фромм — автор многочисленных статей и книг. Первые его статьи — «Психоанализ и социология» (1929), «Развитие догмы Христа. Психоаналитическое исследование социально-психологической функции религии» (1930), «Политика и психоанализ» (1931) и др. Первая фундаментальная работа — «Бегство от свободы» (1941), принесшая ему известность, неоднократно переиздаваемая в различных странах мира и содержащая основные идеи, творческое развитие которых нашло отражение в его последующих публикациях. К числу наиболее значительных его работ относятся такие, как «Человек для себя» (1947), «Психоанализ и религия» (1950), «Забытый язык» (1951), «Здоровое общество» (1955), «Искусство любви» (1956), «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960, в соавторстве с Д. Сузуки), «Концепция человека у Маркса» (1961), «Вне цепей иллюзий» (1962), «Душа человека» (1964), «Вы будете как боги. Радикальная интерпретация Ветхого Завета и его традиций» (1966), «Революция надежды» (1968), «Миссия Зигмунда Фрейда» (1969), «Анатомия человеческой деструктивности» (1973), «Иметь или быть» (1976), «Психоанализ Зигмунда Фрейда — величие и границы» (1979) и другие.

Переосмысливая психоаналитические идеи и концепции З. Фрейда, Э. Фромм исходил из того, что психоанализ способствовал обогащению знаний о мотивационной деятельности человека, о его бессознательных влечениях и желаниях. Однако учение З. Фрейда о человеке не приумножило знаний о том, как он должен жить и что он должен делать. Пытаясь утвердить психологию в качестве естественнонаучного знания, классический психоанализ совершил, по мнению Э. Фромма, ошибку, поскольку психология оказалась отделенной от философии

и этики. Человека невозможно понять, если не рассматривать его во всей целостности, включая потребность найти ответ на вопрос о смысле его существования и отыскать нормы, в согласии с которыми ему надлежит жить. Поэтому если психоанализ действительно стремится к глубинному познанию человека, то в своей исследовательской и терапевтической деятельности он должен ориентироваться прежде всего на этику, но не на авторитарную этику, ценности которой навязываются индивиду извне, а на гуманистическую этику, ценности и нормы которой создаются самим индивидом, проистекают изнутри его души.

С точки зрения Э. Фромма, неврозы - это симптомы морального поражения человека. Во многих случаях невротический симптом — это конкретное выражение морального конфликта, с которым сталкивается человек. Стало быть, успешность терапевтических усилий аналитика зависит, в первую очередь, от понимания и решения моральной проблемы человека, проявляющейся, в частности, в безразличии человека к самому себе. Поскольку, как считал Э. Фромм, человек является единственным существом, для которого собственное существование составляет проблему, которую он должен разрешить и которой он не может избежать, то психоанализ с неизбежностью обязан ориентироваться на осмысление ценностных и моральных конфликтов, на понимание того, что главная цель человека — быть самим собой, а условие достижения этой цели — не иметь (деньги, машину, власть, других людей в качестве объектов поклонения или использования), а быть человеком и для себя, и для окружающего мира.

Для Э. Фромма, сущность любого невроза, как и нормального развития человека, составляет борьба за свободу и независимость. Невроз можно рассматривать как неудачную попытку разрешения конфликта между извечным стремлением человека к свободе и его непреодолимой внутренней зависимостью. Не случайно первая, вызвавшая значительный интерес во многих странах мира работа Э. Фромма была посвящена осмыслению проблемы свободы, раскрытию ее двойственности (растущей независимости индивида от внешних сил и растущем чувстве его ничтожности, бессилия), выявлению различий между «свободой от» (негативной свободой) и «свободой для»

(позитивной свободой), а также рассмотрению механизмов бегства человека от свободы (отказ от собственной целостности или насилие над другими людьми, стремление к подчинению или господству, конформизм, превращение в автомат).

Переосмысление психоаналитического учения З. Фрейда о человеке осуществлялось Э. Фроммом с позиций гуманистической этики и гуманизации психоанализа как такового. Он критиковал З. Фрейда не за то, что тот переоценил роль сексуальных влечений в жизни человека, на чем акцентировали внимание противники психоанализа, а за то, что тот понимал сексуальность недостаточно глубоко. В ходе дальнейшего развития психоанализа необходимо было, по его мнению, исправить и углубить психоаналитические представления З. Фрейда о человеке, перевести его прозрения из физиологической плоскости в область экзистенциального измерения. Исходя из данной точки зрения, Э. Фромм пересмотрел ряд положений, выдвинутых основателем психоанализа и относящихся к важным психоаналитическим идеям, включая понимание нарциссизма, инцестуальных связей, Эдипова комплекса, агрессивности и деструкции, влечения к жизни и влечения к смерти.

З. Фрейд различал «первичный нарциссизм» (первоначальное состояние человека в его раннем детстве) и «вторичный нарциссизм» (направленное к объектам либидо вновь возвращается на собственное Я). Э. Фромм пришел к выводу, что нарциссизм необходим для сохранения жизни и одновременно представляет собой угрозу ее сохранению. «Оптимальный нарциссизм» служит выживанию человека, «максимальный» приводит к патологии нарциссизма. Э. Фромм выделил также индивидуальный нарциссизм и групповой, общественный нарциссизм. З. Фрейд полагал, что нарциссизм глубоко укоренился в человеке, который не может преодолеть свое «нарциссическое ядро». Э. Фромм считал, что с духовно-этической точки зрения цель человека состоит в преодолении его нарциссизма. Если предметом группового нарциссизма станет не отдельный народ или страна, а человечество в целом, то в этом случае нарциссическая энергия будет служить сохранению жизни на Земле.

Э. Фромм полагал, что открытие З. Фрейдом инцестуальной связи с матерью является одним из наиболее значительных

в науке о человеке. Однако основатель психоанализа снизил ценность данного открытия, поскольку придал связи ребенка с матерью сексуальную окраску. В отличие от З. Фрейда Э. Фромм исходил из того, что сексуальные влечения являются не причиной, а следствием психологического симбиоза с матерью и что в инцестуальнои связи с матерью кроется не только тоска по ее любви, но и страх перед ней. Тенденция к связи с матерью или ее эквивалентами (семьей, племенем) находится в конфликте с противоположной тенденцией — ростом. В случае тяжелой патологии одерживает верх регрессивная тенденция к симбиотическому объединению, «инцестуальному симбиозу», в результате чего человек утрачивает свои способности стать независимым и свободным. При нормальном развитии превалирующей становится тенденция роста.

З. Фрейд рассматривал Эдипов комплекс через призму амбивалентных (двойственных) отношений между ребенком и его родителями, прежде всего через призму сексуального влечения ребенка к родителю противоположного пола. Э. Фромм считал, что Эдипов комплекс имеет иную основу, связанную не столько с кровосмешением, сколько с отношением к власти, с восстанием ребенка против авторитаризма родителей. Так, в отличие от основателя психоанализа, миф об Эдипе рассматривался им не в качестве символа кровосмесительной любви между сыном и матерью, а с точки зрения символического выражения протеста сына против воли отца в патриархальной семье.

Для З. Фрейда влечение к жизни и влечение к смерти, инстинкт жизни и инстинкт смерти — две противостоящие друг другу силы, предопределяющие существование человека. Любовь, Эрос и агрессивность, деструктивность — биологически присущие человеку внутренние тенденции. С точки зрения Э. Фромма, речь идет не о двух биологически присущих человеку инстинктах, а о дуализме первичной, основополагающей тенденции всего живого удерживаться в жизни и ее противоположности, когда человек упускает из виду данную цель. Инстинкт смерти не является составной частью нормальной биологии. Он относится к психопатологии. Если инстинкт жизни представляет собой первичную потенциальность в каждом человеке, то инстинкт смерти — вторичную потенциальность.

Э. Фромм провел различие между двумя видами агрессии — «доброкачественной» и «злокачественной». Первая рассматривалась им как биологически адаптивная, способствующая поддержанию жизни. Вторая — как не связанная с сохранением жизни. «Доброкачественная» агрессия представляет собой реакцию на угрозу жизненным интересам и свойственна как животным, так и людям. «Злокачественная» агрессия не выступает в качестве защиты от нападения или угрозы, приносит биологический вред и разрушение, является специфической только для человека. В основе «злокачественной» агрессивности, связанной с деструктивностью и жестокостью, лежит не инстинкт, а потенциал, уходящий своими корнями в условия существования человека. Подобная агрессия не нужна для физиологического выживания человека, но представляет собой важную часть его психики. Деструктивность возникает в качестве возможной реакции на психические потребности и является результатом взаимодействия различных социальных условий и экзистенциальных потребностей человека.

Переосмысление психоаналитических идей З. Фрейда сопровождалось у Э. Фромма критическим отношением к последующему развитию психоанализа, который, по его мнению, превратился из радикальной теории в конформистскую. Конформистская тенденция психоанализа наглядно стала проявляться как в акцентировании внимания многих психоаналитиков на проблемах адаптации человека к существующим условиям жизни, так и в определении психического здоровья с точки зрения способности индивида адаптироваться к нормам и требованиям общества.

Среди психотерапевтов и психоаналитиков наблюдается различное понимание нормы и патологии, здоровья и болезни. Существуют, по меньшей мере, две концепции здоровья. Сторонники первой концепции здоровья определяют нормальность и здоровье с точки зрения общества. Если человек способен играть отведенную ему в обществе соответствующую социальную роль, то он считается здоровым. В противном случае, когда человек не вписывается в стандарты общества, а его поведение не соответствует общепринятым нормам, он рассматривается в качестве больного. Сторонники второй концепции

здоровья определяют нормальность с точки зрения индивида. Здоровым и нормальным считается тот человек, который достиг полноты своего развития. В этом случае здоровье определяется исходя из потребностей и ценностей самого человека, а не общества.

Согласно первой концепции здоровья, плохо приспособленный к структуре общества человек расценивается психотерапевтами как неполноценный. Согласно второй концепции здоровья, нормальный человек в смысле хорошей приспособленности к обществу может быть менее здоров в отношении реализации человеческих ценностей, чем невротик. Нередко хорошая приспособляемость человека к обществу достигается за счет отказа его от своей личности, индивидуальности, уникальности.

Э. Фромм придерживался гуманистической концепции здоровья, центром которой является человек и в соответствии с которой функционирование психики рассматривается через призму оптимального развития личности. При таком понимании невротик может быть охарактеризован как человек, не сдавшийся в борьбе за свою собственную личность, хотя его попытка сохранить свою индивидуальность оказалась безуспешной. Вместо творческого развития своей личности он нашел спасение в невротических симптомах или в уходе в мир фантазий. Однако с точки зрения человеческих ценностей такой человек оказывается менее искалеченным, чем тот «нормальный», который как бы безболезненно вписался в общество, но при этом утратил свою индивидуальность.

Гуманизация психоанализа предполагает, прежде всего, ориентацию психоаналитиков в своей исследовательской и терапевтической деятельности на гуманистическую концепцию здоровья. Задача гуманистического психоанализа как раз и состоит, по убеждению Э. Фромм, в изучении того, что он назвал «патологией нормальности», представляющей собой хроническую, слабо выраженную шизофрению, порождаемую современным обществом с его стандартизацией, обезличенностью, отчужденностью. На основе изучения «патологии нормальности» психоаналитик может осуществлять свою практическую деятельность по оказанию помощи всем

тем, кто испытывает затруднения в реализации своего внутреннего потенциала, творческих способностей, возможностей, задатков.

Гуманистический психоанализ основывался на ряде сформулированных Э. Фроммом теоретических положений, среди которых принципиально важными были следующие: ключевая проблема психики — не удовлетворение или фрустрация желаний, потребностей человека, а его особая связь с внешним миром; одна из основных причин возникновения неврозов уходит своими корнями не в эдипальную, а в предэдипальную связь ребенка с матерью; в сновидениях отражается не только все худшее, но и все лучшее из того, что свойственно человеку; помимо изученного З. Фрейдом вытеснения желаний человека имеет место «социальное вытеснение» — как недопущение осознания социальных противоречий, вызванных обществом страданий; полное осознание вытесненного возможно только в том случае, если оно выходит за пределы индивидуальной сферы и включает в себя анализ «социального бессознательного»; наряду с индивидуальным характером следует учитывать «социальный характер» — как совокупность черт, свойственных большинству членов данной социальной группы и возникающих в результате общих для них переживаний и общего образа жизни; в современном мире психоанализ утратил свою критическую функцию, и, следовательно, важно развить гуманистический социальный критицизм, как необходимое условие достижения того, что у З. Фрейда было выражено в максиме «Там, где было Оно, должно стать Я».

Целью гуманистического психоанализа является раскрытие перед человеком правды о нем самом и активизация его внутреннего потенциала для того, чтобы он был самим собой, ориентировался в своем мышлении и поведении на такие ценности жизни, приоритетом которых является не иметь, обладать (знаниями, вещами, властью, другим человеком и т. д.), а быть продуктивным, добродетельным, любящим, жизнерадостным.

Э. Фромм исходил из того, что практическая реализация идей гуманистического психоанализа предполагает такую подготовку аналитиков, при которой они могли бы видеть в пациенте прежде всего человека, а не просто «этого больного».

Психоаналитики должны преодолеть «вещизм», т. е. представление о самих себе и о других как вещах, преодолеть безразличие и отчуждение от других людей, от природы и от самих себя.

С точки зрения Э. Фромма, конформистский психоанализ вовлечен во всеобщий процесс отчуждения. Психоаналитик воспринимает пациента в качестве вещи, состоящей из отдельных частей, которые сломались и требуют замены, подобно деталям автомобиля. Соответствующие поломки он называет симптомами и видит свою терапевтическую задачу в том, чтобы отремонтировать «сломанные детали». При этом он не рассматривает пациента как уникальное единство, которое можно понять полностью только в процессе тесной связи с ним, в акте сопереживания и любви.

В отличие от подобной терапевтической практики гуманистический психоанализ ориентирован на восприятие человека в качестве целостного существа. Осуществление такого психоанализа означает способность аналитика на установление сердечных связей со своим пациентом. Психоаналитик не должен смотреть на пациента как на объект исследования и лечения. Он должен стать с ним единым целым и в то же время сохранить чувство объективности. Полное понимание происходящего — это не интерпретация, с помощью которой происходит описание пациента как объекта с различными неисправностями и объяснение причин их появления, а интуитивное постижение, возникающее у аналитика и, если анализ оказывается удачным, у пациента.

Если, как подчеркивал Э. Фромм, психоанализ будет развиваться в этом направлении, т. е. станет действительно гуманистическим, то он даст человечеству неисчерпаемые возможности для духовной трансформации и развития людей. Если же он останется крепко связанным с социальным пороком отчуждения, то хотя он и сможет исправить ту или иную «поломку» человеческой психики, он будет при этом «лишь инструментом по превращению человека в более автоматизированное и в более прилаженное к обществу отчуждения существо».

Валерий Лейбин,
действительный член Академии
педагогических и социальных наук,
главный научный сотрудник
Института системных исследований РАН

Раздел I

Сновидения и их толкование

Природа сновидений[1]

Взгляды на природу сновидений сильно изменялись от столетия к столетию и от культуры к культуре. Считают ли люди, что сны — это реальные события, происходящие с душой, лишенной во сне телесной оболочки, либо верят, что сны внушаются Богом или злыми духами; видят в сновидениях выражение иррациональных страстей или, напротив, выражение высочайших помыслов и нравственных сил; одно в этих представлениях не вызывает сомнений: то, что сновидения считаются значимыми и имеющими какой-то смысл. Имеющими смысл, потому что в них содержится какое-то сообщение, которое можно понять, если иметь ключ к разгадке. Значимыми, поскольку нам обычно не снятся какие-то мелочи, даже если их можно передать на языке, скрывающем значимость сообщения, посылаемого сном, за ширмой незначительности.

В последние столетия люди решительно отошли от подобных представлений. Толкование сновидений причислили к области суеверий, и просвещенный, образованный человек, неважно, ученый или нет, не сомневался, что сновидения — это бессмысленное и ничего не значащее проявление деятельности мозга, в лучшем случае — реакция мозга на ощущения тела, испытываемые во сне.

И только Фрейд в начале XX столетия подтвердил правильность прежних представлений о том, что сновидения имеют и смысл, и значение; нам не снится то, что не является существенным отражением нашей внутренней жизни, и все сновидения можно понять, если знать ключ к их разгадке; толкование снов — это *via regia*[2], главный путь к пониманию подсознательного и пониманию наиболее мощных мотивов как патологического, так и нормального поведения. Фрейд не только определил природу сновидений, он настойчиво и непреклонно вновь и вновь подтверждал одно из старейших представлений: сон есть осуществление иррациональных желаний, подавляемых во время бодрствования.

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Душа человека. — М., 1992. — С. 191-201.

[2] Царский путь *(лат.)*.

Сейчас я не буду с этой точки зрения рассматривать теорию сновидений Фрейда и более ранние теории — я вернусь к этому в последующих главах, — а перейду к обсуждению природы сновидений в том плане, как я сумел ее понять благодаря работам Фрейда и исходя из собственного опыта человека, который видит и истолковывает сны.

Учитывая, что нет такого вида деятельности мозга, который не проявлялся бы во сне, я считаю, что единственным определением природы сновидений, которое не искажало и не сужало бы сущности этого явления, может быть лишь определение сна в широком смысле как *выражения всякого вида умственной деятельности, происходящей во сне, имеющей определенный смысл и значение.*

Очевидно, что это определение слишком широко, чтобы его можно было применить для понимания природы снов, если не уточнить смысл понятия «во сне» и особое воздействие этого состояния на нашу умственную деятельность. Если выявить сущность этого воздействия, можно гораздо больше узнать о природе сновидений.

Физиологически состояние сна представляет собой условие для восстановительных химических реакций в организме; запас энергии восстанавливается, в то время как организм не совершает никаких действий и даже чувственное восприятие почти полностью отключено. В психологическом плане во сне приостанавливается осуществление главной функции, присущей периоду бодрствования: реагирования на окружающую действительность посредством восприятия и действия. Это различие между биологическими функциями бодрствования и сна является, по сути, различием между двумя типами состояния человека.

Чтобы оценить воздействие состояния сна на процессы, происходящие в мозгу, нужно сначала рассмотреть более общую проблему — проблему взаимозависимости между родом деятельности, которой мы занимаемся, и мыслительным процессом. Наш образ мыслей в значительной степени определяется тем, что мы делаем и в каком результате заинтересованы. Это не значит, что такая заинтересованность искажает наш образ мыслей, она просто соответствующим образом изменяет его.

Каково, например, отношение к лесу у разных людей? Художник, который пришел в лес писать картины, владелец этого леса, заинтересованный в увеличении извлекаемой из него прибыли, военный, решающий тактическую задачу обороны этого участка, турист, который хочет насладиться отдыхом на природе, — каждый из них имеет о лесе свое представление, отличное от других. Для художника важно восприятие формы и цвета; бизнесмена интересуют размеры, количество и возраст Деревьев; офицер будет решать проблемы видимости и укрытия; туристу важнее всего отыскать тропы и правильно ориентироваться в лесу. Хотя все они согласятся с абстрактным утверждением, что они находятся на опушке леса, их «видение» леса будет различным в зависимости от рода их занятий.

Различие между биологической и физиологической функциями сна и бодрствования носит более фундаментальный характер, нежели различия между видами деятельности, и соответственно несравненно глубже различаются системы восприятия мира, связанные с этими двумя типами состояния человека. В состоянии бодрствования мысли и чувства прежде всего отвечают на сигналы извне: человек должен овладевать окружающей средой, изменять ее, защищаться от нее. Задача бодрствующего человека — выжить; бодрствующий человек подчиняется законам, которые управляют внешней действительностью. Это значит, что он должен мыслить категориями времени и пространства и что мышление подчиняется законам логики времени и пространства.

Когда мы спим, нам не нужно приспосабливать внешний мир к своим потребностям. Мы беспомощны, и поэтому не случайно сон называют «братом смерти». Но при этом мы еще и свободны, свободнее, чем во время бодрствования. Мы свободны от бремени труда, от необходимости нападать или защищаться, от необходимости наблюдать за действительностью и овладевать ею. Нам не нужно смотреть на внешний мир, и мы обращаемся к своему внутреннему миру, мы заняты исключительно самими собой. Спящего человека можно сравнить с зародышем или с мертвецом; его можно еще сравнить с ангелом, который не подчиняется законам «действительности». Во сне царство необходимости уступает место царству свободы, в котором

«Я» — единственная система, являющаяся точкой приложения мыслей и чувств.

Логика умственной деятельности в состоянии сна отличается от таковой во время бодрствования. Во сне нет необходимости принимать во внимание качества, которые имеют значение только при обращении с действительностью. Если, например, я считаю человека трусом, мне может присниться, что он превратился в зайца. Эта перемена логична с точки зрения моего отношения к этому человеку и нелогична лишь по отношению к моей установке на восприятие внешнего мира (по отношению к тому, как я мог бы наяву *поступить* с этим человеком). Нельзя сказать, что в том, что происходит с нами во сне, отсутствует логика, просто она подчиняется другим законам, которые действуют при этом особом состоянии.

Сон и бодрствование — это два полюса человеческого существования. Бодрствование связано с функцией действия, сон свободен от нее. Сон связан с функцией восприятия себя[1]. Когда мы пробуждаемся, мы устремляемся в сферу действий. Мы принимаем установки в соответствии с этой системой, и наша память действует в ее пределах: мы помним то, о чем можно думать в категориях пространства и времени. Мир сна исчезает. То, что там с нами происходило — наши сновидения, — припоминается с огромным трудом. Такая ситуация представлена символически в большинстве народных сказок: ночью действуют призраки и духи, добрые и злые, но с рассветом они исчезают, и от их активной деятельности не остается и следа.

Из этих рассуждений возникает ряд выводов о природе подсознания.

Подсознание — это нечто иное, чем мифический генетический опыт, как считал Юнг, и чем вместилище иррациональных сил либидо, как предполагал Фрейд. Вероятно, к его пониманию следует подходить, основываясь на принципе: «То, что мы думаем и чувствуем, зависит от того, что мы делаем».

Сознание — это деятельность мозга в состоянии, когда мы оперируем с внешним миром, то есть когда мы действуем. Под-

[1] О проблеме функции памяти в связи с умственной деятельностью во сне см. статью Э. Г. Шнахтеля «О памяти и амнезии раннего детства» *(SchnachtelE. C.* On Memory and Childhood Amnesia // Psychiatry. 1974. Febr.).

сознание — это то, что происходит в мозгу в состоянии, когда все наши связи с внешним миром отключены и мы обращены не к действию, а к восприятию себя. Подсознание — это то, что «работает», когда мы находимся в специфическом состоянии — состоянии не деятельности; следовательно, характеризовать подсознание нужно исходя из природы этого состояния. С другой стороны, сознание характеризуется исходя из природы действия и функции обеспечения выживания, связанной с состоянием бодрствования.

«Подсознание» является подсознанием только по отношению к «нормальному» состоянию активности. Когда мы говорим о «подсознании», то на самом деле имеем в виду нечто, что происходит в нашем мозгу помимо, вне работы разума, определяющей наши действия; таким образом, «подсознание» воспринимается как нечто инородное, сродни призраку, нечто такое, что трудно удержать и о чем трудно вспомнить. Но во сне дневной мир отходит в область подсознания точно так же, как деятельность спящего мозга является подсознанием по отношению к состоянию бодрствования. Термин «подсознание», как правило, используется исключительно по отношению к дневной жизни и поэтому не отражает того факта, что и сознание и подсознание — это всего лишь различные состояния внутренней жизни, соответствующие различным состояниям физического существования.

Мне могут возразить, что в состоянии бодрствования мысли и чувства тоже не полностью ограничены категориями времени и пространства, что наше воображение позволяет нам думать о прошлых и будущих событиях как о происходящих в настоящем, об удаленных предметах — как о находящихся у нас перед глазами; что во время бодрствования восприятие объектов также не зависит ни от их физического присутствия, ни от сосуществования во времени; и, таким образом, исключение категорий времени и пространства является не показателем того, что мы не бодрствуем, а показателем того, что мы размышляем и чувствуем, а не действуем. Я охотно отвечу на такое возражение; это поможет прояснить один существенный момент в моих рассуждениях.

Следует провести различие между *содержанием* мыслительного процесса и *логическими категориями,* которыми оперирует

наше мышление. В то время как содержание наших мыслей при бодрствовании не подчиняется ограничениям пространства и времени, логические категории мышления носят пространственно-временной характер. Думая, например, о своем отце, я могу сказать, что в некоторых ситуациях его образ мыслей и действий сходен с моим. Это утверждение логически верно. С другой стороны, если я скажу: «Я и есть мой отец», это высказывание «нелогично», потому что его невозможно понять с точки зрения физических явлений. Тем не менее с точки зрения внутреннего переживания это высказывание логично: оно выражает то, что я ощущаю свою идентичность с отцом. Логическое мышление в состоянии бодрствования подчиняется категориям, в основе которых — особая форма существования, характеризующаяся тем, что мы связываем себя с окружающей действительностью через понятия, выражающие действия; В состоянии сна, для которого характерно отсутствие даже потенциального действия, используются логические категории, которые относятся только к области восприятия себя. Так же обстоит дело и с чувственным восприятием. Когда в состоянии бодрствования я думаю о человеке, которого не видел 20 лет, я воспринимаю его как отсутствующего. Если мне этот человек снится, я воспринимаю его так, как будто он или она присутствует. Но «как будто присутствует» — это выражение моего восприятия в логических «дневных» категориях. Во сне не бывает «как будто»; этот человек действительно присутствует.

Выше я попытался описать состояние сна и сделать определенные выводы об особенностях деятельности во сне. Теперь перейдем к изучению одного из элементов состояния, который, как мы увидим, имеет большое значение для понимания этого явления. Мы говорили, что во сне мы не заняты действиями с явлениями внешнего мира. Мы их не осознаем и никак на них не влияем и сами не подвергаемся их влиянию. Из этого следует, что такой отход от реальности воздействует в зависимости от качеств самой реальности. Если окружающая действительность оказывает в целом благотворное влияние, то его отсутствие может способствовать таким проявлениям деятельности нашего мозга, что в сне мы окажемся «хуже», чем наяву, в состоянии бодрствования, когда мы открыты благотворному влиянию внешнего мира.

Но верно ли будет предположить, что влияние внешнего мира всегда благотворно? Разве не может быть это влияние нездоровым — и тогда его отсутствие позволит проявиться качествам, лучшим, чем те, которыми мы обладаем наяву?

Говоря об окружающей нас действительности, мы не обязательно имеем в виду мир природы. Природа как таковая не бывает хорошей или плохой. Она может быть полезной или опасной, и когда мы утрачиваем способность осознавать ее, то тем самым мы действительно освобождаемся от обязанности что-то с ней делать или защищаться от нее; но от этого мы не становимся ни глупее, ни умнее, ни лучше, ни хуже. Совсем иначе обстоит дело с миром вещей, созданных руками человека, с культурой, в которой мы живем. Воздействие этого мира неоднозначно, хотя мы склонны считать, что он существует исключительно для нашего блага.

В самом деле, мнение о том, что влияние цивилизации благотворно, казалось бы, не требует доказательств. Именно способность человека создавать культуру отличает его от мира животных. И именно уровнем развития культуры различаются высшая и низшая стадии эволюции человека. Необходимым условием всякой деятельности человека является основной элемент культуры — язык. Человека справедливо называют животным, создавшим систему символов, ибо без способности разговаривать вряд ли мы могли бы называться людьми. Но любая другая функция человека также зависит от связей с внешним миром. Мы учимся думать, наблюдая за окружающими людьми и учась у них. Мы развиваем свои эмоциональные, интеллектуальные и художественные способности под влиянием накопленного обществом запаса знаний и художественных ценностей. Общаясь с окружающими, мы учимся любить их и заботиться о них. Учимся справляться с враждебностью и эгоизмом благодаря любви к окружающим или хотя бы боязни.

Но в таком случае разве окружающая действительность, созданная человеком, не способствует в наибольшей мере развитию в нас всего лучшего и не следует ли ожидать, что, лишившись контакта с внешним миром, наш мозг постепенно деградирует и придет в первобытное неразумное, животное состояние?

Можно многое сказать в пользу этого предположения. Представление о том, что подобная деградация — характерный признак состояния сна, разделяли многие исследователи сновидений — от Платона до Фрейда. Если исходить из этих соображений, следует ожидать, что в сновидениях отражаются наши иррациональные, первобытные стремления, а то, что мы так быстро забываем наши сны, можно легко объяснить тем, что нам становится стыдно за эти иррациональные, нездоровые проявления деятельности вне социального контроля. Несомненно, такое объяснение сновидений верно; сейчас мы его рассмотрим и приведем ряд примеров. Но вопрос в том, является ли оно единственно верным объяснением; или, иначе, не в отрицательной ли стороне влияния общества следует искать причину того парадоксального явления, что *в наших сновидениях мы не только ведем себя менее разумно и менее прилично, но порой бываем также умнее, тоньше и способны на более здравые суждения, чем во время бодрствования.*

Действительно, культура оказывает не только полезное, но и вредное влияние на умственное и духовное развитие человека. Люди зависят друг от друга, нуждаются друг в друге. Но на историю человечества вплоть до наших дней всегда влияла одна особенность: материальное производство было не способно удовлетворить насущные потребности всех людей. Стол ставился лишь для немногих из тех, кто хотел сесть и поесть. Те, кто сильнее, старались занять себе место, и это означало, что другим места уже не достанется. Если бы они любили своих ближних, как того требовали Будда, пророки и Иисус, они поделились бы с ближним, а не стали бы в одиночку есть мясо и пить вино. Но поскольку любовь — величайшее и труднейшее из достижений человечества, может быть, и нельзя обвинять человека в том, что те, кто мог сидеть за столом и наслаждаться радостями жизни, не хотели ими делиться и поэтому были вынуждены стремиться к власти над теми, кто угрожал их привилегиям. Эта власть часто была властью завоевателя, физической властью, которая вынуждала большинство смириться со своей судьбой. Но физическая власть не всегда была достижима и не всегда прочна. Нужно было обладать властью над умами людей, чтобы заставить их сдерживаться и не пускать в ход кулаки.

Такой контроль над разумом и чувствами людей был необходимым условием сохранения привилегий в руках меньшинства. При этом, однако, умы меньшинства оказывались поражены так же, как и умы большинства. Надзиратель, охраняющий пленника, сам становится почти таким же пленником. Элита, вынужденная контролировать «не избранных», становится пленником своих собственных усилий, направленных на подавление подчиненных. Таким образом, разум как правителей, так и управляемых отходит от истинно человеческих целей, которые заключаются в том, чтобы чувствовать и мыслить по-человечески, быть благоразумным, любить ближнего и развивать в себе эти качества, заложенные в каждом человеке, ибо без полного их развития он становится калекой.

Такой отход от истинно человеческих целей и их искажение влияют и на характер человека. На передний план выходят цели, противоречащие интересам его истинной сущности. Его способность любить обедняется, и побудительным мотивом становится стремление к власти над другими людьми. Внутренняя безопасность становится менее надежной, и человек вынужден искать компенсации в страстном стремлении к славе и престижу. Он теряет чувство собственного достоинства, теряет свою ценность и обращается к категориям мира потребления, где его самоуважение основывается на том, насколько он пользуется спросом и успехом. Таким образом, мы обучаемся не только тому, что истинно, но и тому, что ложно. Мы не только воспринимаем хорошее, но также находимся под постоянным влиянием пагубных установок.

Это справедливо как для первобытного племени, где правят строгие законы и обычаи, так и для современного общества, декларирующего свободу от жестких ритуальных рамок. Благодаря широкому распространению грамотности и средств массовой информации появилось множество способов, позволивших сделать воздействие культурных клише не менее эффективным, чем в полной ограничений культуре маленького племени. Современный человек ничем не защищен от воздействия почти беспрерывного «шума»: радио, телевидение, вывески, реклама, кино — в основном это не просветляет, а затуманивает наш разум. Мы не защищены от правдоподобной лжи, которую выдают

за правду, от полной бессмыслицы", которую выдают за здравый смысл или высшую мудрость специалистов, от двусмысленных разговоров, интеллектуальной лени и нечестности, которая выступает от имени «чести» или «реализма», в зависимости от обстоятельств. Мы ощущаем превосходство над суевериями прежних поколений и так называемыми первобытными культурами и постоянно сталкиваемся с точно такими же суевериями, выдающими себя за последние научные открытия. Так удивительно ли, что пробуждение — это не только благословение, но также и проклятие? Стоит ли удивляться, что в состоянии сна, когда мы остаемся наедине с собой и можем заглянуть в себя, освободившись от назойливого шума и бессмыслицы, которая окружает нас днем, мы становимся способны на более глубокие и истинные мысли и чувства?

Итак, мы приходим к выводу, что состояние сна имеет двойственные функции. При отсутствии контакта с культурой проявляется *как* самое плохое, *так* и самое хорошее в нас; поэтому во сне мы можем быть не так разумны, не так мудры и не так пристойны, но мы можем быть и лучше, и мудрее, чем когда бодрствуем.

Здесь возникает сложный вопрос: как узнать, лучшее или худшее в нас проявляется во сне? Есть ли какой-нибудь принцип, которым мы могли бы руководствоваться, отвечая на этот вопрос?

Чтобы ответить, нужно отойти от общего уровня наших рассуждений и попытаться продвинуться в глубь проблемы, рассмотрев ряд конкретных примеров сновидений.

Следующий сон приснился человеку, встретившемуся накануне с «очень важной особой». Этот «большой человек» слыл умным и добрым, и тот, кому он потом приснился, пришел к нему под впечатлением этого сложившегося мнения. Пробыв около часа, он ушел, и у него осталось впечатление, что он встретился со значительным и хорошим человеком. Вот этот сон:

> Снится мне мистер X (та самая «очень важная особа»); выражение лица у него совсем не такое, как вчера. У него холодные глаза и жестокая складка губ. Он со смехом рассказывает кому-то, как только что ловко выманил у бедной вдовы ее последние несколько центов. Меня охватывает отвращение.

Когда этого человека попросили рассказать, что он думает по поводу своего сна, он отметил, что припоминает некое неуловимое чувство разочарования, охватившее его в первый момент, когда он вошел в комнату и взглянул в глаза мистеру X; но это чувство исчезло, как только м-р X по-дружески заговорил с ним.

Как следует понимать этот сон? Может быть, наш герой завидует славе м-ра X и поэтому испытывает к нему неприязнь? В таком случае сон выражает иррациональную ненависть, которую испытывает человек, сам того не подозревая. Но здесь дело обстоит иначе. При следующих встречах, уже после того, как наш знакомый благодаря сновидению осознал свои сомнения относительно достоинств м-ра X, он внимательно наблюдал за ним и обнаружил, что в этом человеке было что-то жестокое, похожее на то, что он видел во сне. Это его впечатление разделяли также некоторые люди, осмелившиеся усомниться в прекрасных качествах м-ра X, приписываемых ему общественным мнением. Сомнения подтвердились фактами из жизни, которые, несомненно, были не так ужасны, как во сне, но тем не менее отражали соответствующие его качества.

Таким образом, мы видим, что во сне человек оказался гораздо более проницательным и смог постичь суть характера X. «Шум» общественного мнения, настаивающего на том, что X — замечательный человек, не давал ему осознать свое первоначальное критическое восприятие, И только потом, после того как ему приснился сон, он вспомнил эту вспышку недоверия и сомнения. Во сне, когда он был защищен от шума, наедине с собой и со своими впечатлениями и чувствами, он смог вынести более точное и верное суждение.

В этом сновидении, как и в любом другом, определить, выражает сон иррациональные или рациональные страсти, можно, только приняв во внимание личность человека, видящего сон, настроение, в котором он засыпал, и все, что мы знаем о реальной ситуации, которая легла в основу сновидения. В данном случае наше толкование сна основывается на ряде фактов. Человек вспомнил первоначальное мимолетное впечатление — ощущение неприязни. На это у него не было причин, и он не испытал к X никакой неприязни. Сведения из жизни X и последующие

наблюдения подтвердили впечатление, возникшее во сне. Если бы не эти факторы, толкование сна могло бы быть иным. Например, если бы для этого человека была характерна зависть к людям, пользующимся известностью, если бы не нашлось никаких подтверждений мнению, выразившемуся во сне, если бы человек не вспомнил свое ощущение неприязни, возникшее при первом взгляде на X, — тогда, конечно, мы были бы склонны предположить, что этот сон отражает не интуицию, а иррациональную ненависть.

Интуиция тесно связана со способностью предсказывать будущее. Предсказание развития событий в будущем основывается на наблюдениях над направлением и интенсивностью сил, действующих в настоящем. Всякое глубокое знание, знание не поверхностных, видимых, а глубинных движущих сил позволяет предсказывать будущее. На таком знании должно основываться всякое заслуживающее внимания предсказание. Неудивительно, что часто мы предсказываем развитие событий, которое впоследствии подтверждается фактами. Без всякой телепатии многие сны, в которых предсказывается будущее, попадают в категорию рациональных предсказаний, о которых мы только что говорили. Одним из древнейших вещих снов был сон Иосифа.

> И видел Иосиф сон, и рассказал [его] братьям своим: и они возненавидели его еще более. Он сказал им: выслушайте сон, который я видел: вот, мы вяжем снопы посреди поля; и вот, мой сноп встал и стал прямо; и вот, ваши снопы стали кругом и поклонились моему снопу. И сказали ему братья его: неужели ты будешь царствовать над нами? неужели будешь владеть нами? И возненавидели его еще более за сны его и за слова его. И видел он еще другой сон и рассказал его [отцу своему и] братьям своим, говоря: вот, я видел еще сон: вот, солнце и луна и одиннадцать звезд поклоняются мне. И он рассказал отцу своему и братьям своим; и побранил его отец его и сказал ему: что это за сон, который ты видел? неужели я и твоя мать, и твои братья придем поклониться тебе до земли? Братья его досадовали на него, а отец его заметил это слово (Быт. 37:5-11).

Этот сюжет из Ветхого Завета показывает, что в те времена всякий «профан» мог без труда понять смысл сновидения, и не было необходимости пользоваться услугами специалиста по толкованию снов, чтобы понять простой сон (чтобы разгадать

более сложный сон, нужен был человек, умеющий истолковывать сны; это видно из рассказа о снах фараона, когда придворные толкователи снов не смогли их понять, и пришлось позвать Иосифа). Братья сразу поняли, что в сновидении Иосифа отразилась его мечта о том, что когда-нибудь он станет превыше отца и братьев и они будут благоговеть перед ним. Несомненно, этот сон — выражение честолюбивых устремлений Иосифа, без которых ему, может быть, и не удалось бы достичь такого высокого положения. Но случается так, что этот сон исполняется: он оказывается не только выражением иррациональных амбиций, но в то же время предсказанием событий, которые произошли в действительности. Как смог Иосиф так предсказать будущее? Его жизнь, согласно библейскому повествованию, показывает, что это был не только честолюбивый, но и необыкновенно талантливый человек. Во сне он смог почувствовать свой необыкновенный дар яснее, нежели в дневной жизни, где он осознавал себя самым младшим и самым слабым из всех братьев. В его сновидении страстные честолюбивые стремления сочетаются с проницательностью, позволившей ему ощутить свой талант, без которого сон не смог бы сбыться.

В следующем сновидении проявилось предвидение другого рода: А встретился с Б, и они обсуждали будущее деловое сотрудничество; Б произвел на А хорошее впечатление, и тот решил принять его в свое дело как партнера. Ночью после встречи ему приснился сон:

> Мне снится, что Б сидит в нашем офисе. Он роется в бумагах и подделывает документы, чтобы скрыть совершенное им хищение крупной суммы денег.

Проснувшись, А был озадачен, так как он привык не оставлять свои сны без внимания. Будучи убежден, что сны — это всегда отражение бессознательных желаний, он сказал себе, что в сновидении отразилась его собственная враждебность и отношение к людям как к соперникам и эта его враждебность и подозрительность породили фантазию о том, что Б — вор. Истолковав сон по-своему, А ударился в другую крайность, стараясь избавиться от этих иррациональных подозрений. После того как он повел свое дело совместно с Б, произошло несколько случаев, вновь возбудивших

его подозрения. Но, вспоминая свой сон и то, как он его истолковал, А был уверен, что опять находится под влиянием иррациональных подозрений и чувства враждебности, и решил не придавать значения этим случаям. Через год, однако, он обнаружил, что Б присваивал крупные суммы денег и укрывал это, подделывая бумаги. Сон осуществился почти буквально.

Анализ случая с А показал, что во сне раскрылось интуитивное восприятие сущности Б, возникшее при первой встрече, которое он не осознавал во время бодрствования. Всеобъемлющие сложные наблюдения за людьми, которые нам удается проделать в доли секунды, не осознавая этого, позволили А узнать, что Б был нечестен. Но поскольку такое представление не подкреплялось никакими «доказательствами», а поведение Б было таково, что на сознательном уровне А было трудно поверить в его нечестность, он полностью подавил свое интуитивное впечатление или, скорее, такая мысль даже не запечатлелась у него в мозгу, когда он проснулся. Тем не менее во сне он ясно осознавал свое подозрение, и если бы он прислушался к своему внутреннему голосу, то смог бы избежать многих неприятностей. Он не сумел правильно понять свой сон и даже некоторые свои более поздние наблюдения из-за того, что был уверен, будто сны всегда выражают иррациональные фантазии и желания.

Примером решения во сне этической проблемы может служить история одного писателя: ему предложили работу, которая давала бы гораздо больший заработок, чем та, которая у него была, но при этом он был бы вынужден писать то, во что сам не верил, и тем самым разрушить свою личность, свою целостность. Но предложение было настолько заманчиво по части денег и престижа, что он не был уверен, что сможет от него отказаться. Он долго все обдумывал и взвешивал, как обычно делают большинство людей в подобных ситуациях. Он рассуждал, что, в конце концов, может, не стоит представлять дело в таких мрачных красках, что ему придется поступиться совсем малым. И даже если он не сможет писать так, как ему нравится, это продлится всего несколько лет, а потом он бросит эту работу и, заработав много денег, сможет стать абсолютно независимым и волен будет делать то, что считает нужным и важным. Он думал о своих друзьях и родных, о том, что смог бы для них

сделать. Порой ему даже начинало казаться, что принять это предложение — его моральный долг, а отказ был бы лишь выражением его поблажек себе и проявлением эгоизма. Тем не менее ни один из этих доводов на самом деле не удовлетворял его, он продолжал сомневаться и не мог прийти к окончательному решению, пока однажды ему не приснился сон:

> Я сижу в машине у подножия высокой горы, откуда начинается узкая и очень крутая дорога к вершине. Я сомневаюсь, ехать ли наверх, потому что дорога кажется очень опасной. Возле моей машины стоит человек и говорит, чтобы я ехал наверх и ничего не боялся. Я послушал его и решил последовать его совету. Я еду наверх, дорога становится все опаснее и опаснее. Но я не могу остановиться, и нет возможности развернуться. У самой вершины мотор заглох, тормоза как будто отказали, машина покатилась назад и полетела в пропасть! Я проснулся в ужасе.

Чтобы лучше понять этот сон, нужно сказать еще об одной ассоциативной связи. Писатель сказал, что человек, посоветовавший ему ехать по горной дороге, был его бывший друг, художник, который «продался», стал модным портретистом и заработал много денег, но перестал создавать действительно творческие работы. Писатель знал, что, несмотря на свои успехи, его друг был несчастлив и страдал оттого, что предал себя.

Истолковать сон не представляет труда. Высокая гора, на которую должен был взобраться писатель, — символ успешной карьеры, по поводу которой он должен был сделать свой выбор. Во сне он знает, что этот путь опасен. Он осознает, что, приняв новое предложение, он поступит точно так же, как его друг, сделает нечто такое, за что он его презирал и из-за чего разорвал с ним отношения. Во сне он понимает, что такое решение приведет к гибели. В сновидении это была гибель его физического «Я», символизирующего его интеллектуальную и духовную ипостаси, которым и угрожает разрушение.

Во сне этическая проблема предстала однозначно, и писатель понял, что ему придется делать выбор между «успехом», с одной стороны, и целостностью личности и счастьем — с другой. Он увидел, какова была бы его участь, если бы он принял неверное решение. В состоянии бодрствования он не смогяспо увидеть альтернативу. Он находился под влиянием «шума»,

который внушал ему, что его «идеализм» — это ребячество и проявление непрактичности, он оказался в плену многочисленных рационализации, к которым обычно прибегают, чтобы заглушить голос совести. Писатель понимал, что во сне нам часто открывается большее, чем когда мы бодрствуем; сон расставил все на свои места, туман в его мозгу рассеялся, он ясно осознал варианты своего выбора и в конце концов сумел устоять перед соблазном и предпочел целостность личности ее разрушению.

Во сне нам удается не только глубже постигать взаимоотношения с окружающими, выносить более здравые суждения и предвидеть будущее; наша умственная деятельность во сне бывает иногда более активной, чем при бодрствовании. Это неудивительно, ибо проницательность требует определенной сосредоточенности, которой способствует состояние сна и которой мы, как правило, лишены, когда бодрствуем. Наиболее известный пример такого рода сновидений — сон ученого, открывшего бензольное кольцо. Он долго не мог найти химическую формулу бензола, и однажды ночью во сне верная формула предстала перед его глазами. Ему повезло, и он вспомнил ее, когда проснулся. Имеется множество примеров, когда люди, пытающиеся решить какую-то математическую, техническую, философскую или практическую задачу, с удивительной ясностью видят искомое решение однажды ночью, во сне.

Иногда во сне человек осуществляет невероятно сложные мыслительные операции. Вот пример такого мыслительного процесса: надо, однако, отметить, что здесь содержится и элемент личностных особенностей. Этот сон приснился одной очень неглупой молодой женщине:

> Мне приснилась кошка и много мышей. И я подумала, что завтра спрошу у мужа, почему сто мышей не сильнее одной кошки и почему они не могут одержать над ней верх. Я знала, что он ответит: это то же самое, что случалось в истории, когда один диктатор управляет миллионным городом и народ не может его свергнуть. Но при этом я знала, что вопрос непростой и что ответ мужа неверен.

На следующее утро женщина рассказала мужу первую половину своего сна и спросила: «Что значит мой сон, будто сто мышей не могут победить одну кошку?» Он тотчас же ответил ей именно так, как она это и предполагала во сне. Через два дня

она прочла мужу небольшое стихотворение собственного сочинения. В стихотворении речь шла о черной кошке, оказавшейся посреди заснеженного поля в окружении сотен мышей. Все мыши смеялись над кошкой, оттого что ее, черную, было очень хорошо видно на снегу, и кошке хотелось быть белой, чтобы ее было не так заметно. Одна строчка стихотворения была такая: «Я на загадку сна теперь нашла ответ».

Повторяя это стихотворение мужу, она не осознавала связи между стихотворением и сновидением. Но муж увидел эту связь и сказал: «Это стихотворение — разгадка твоего сна. Ты сравниваешь себя не с мышкой, как я было подумал, а с кошкой; во сне ты гордилась тем, что даже сотня мышей не могут с тобой справиться. Но при этом во сне ты чувствовала себя униженной, оттого что слабые мыши, над которыми ты ощущала такое превосходство, смеялись над тобой, хорошо разглядев тебя». (Надо сказать, что эта женщина очень любит кошек, испытывает к ним симпатию и считает их родственными существами.)

Искусство толкования снов[1]

Понимать язык снов — это искусство, которое, как и любое искусство, требует знаний, таланта, труда и терпения. Талант, терпение и умение приложить усилия для применения знаний на практике невозможно приобрести с помощью книги. Но книга может передать знания, необходимые для того, чтобы научиться понимать язык снов, и в этом — задача данной главы. Однако, поскольку книга предназначена для неспециалистов и начинающих исследователей, я постараюсь привести в этой главе лишь сравнительно простые примеры, чтобы проиллюстрировать наиболее важные принципы толкования сновидений.

Из приведенных выше теоретических рассуждений о значении и функции сновидений следует, что одна из важнейших и часто труднейших проблем в толковании снов состоит в том, чтобы распознать, что выражает сновидение — бессознательное желание и его удовлетворение либо просто страх или тревогу? либо это акт проникновения в суть внутренних или внешних сил и процессов? Как следует понимать данное сновидение: как проявление низших или высших начал? Как выяснить, в каком ключе следует истолковывать сновидение?

Есть и другие вопросы, относящиеся к методике толкования снов: нужно ли знать, каковы ассоциативные связи у человека, видящего сон, как это утверждает Фрейд, или можно понять сновидение и без них? Как связано сновидение с недавними событиями, и прежде всего с тем, что происходило накануне? Как соотносится сновидение с личностью человека в целом, с его страхами и стремлениями, связанными с его характером?

Мне хотелось бы начать с простого примера, который показывает, что ни в одном сновидении нет ничего, что не имело бы смысла.

Молодая женщина, интересующаяся проблемами толкования снов, за завтраком говорит мужу: «Сегодня мне приснился сон, и я убедилась, что бывают сны, в которых нет никакого смысла. Мне просто снилось, что я подавала тебе клубнику на завтрак». Муж рассмеялся и сказал: «Ты только, кажется, забыла, что клубника — единственная ягода, которую я не ем».

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Душа человека. — М, 1992. — С. 245-266.

Ясно, что этот сон далеко не бессмысленный. Она предлагает мужу нечто, чего, как она знает, он не любит и что не принесет ему ни пользы, ни удовольствия. Показывает ли это сновидение, что она — фрустрирующая личность, которой нравится давать то, что неприемлемо? Отражает ли оно глубинный конфликт в браке этих двух людей, связанный с ее характером, но проявляющийся для нее на уровне подсознания? А может, это сновидение — лишь реакция на какой-то поступок мужа, расстроивший ее накануне, и проявление мимолетной досады, от которой она избавилась, отыгравшись во сне? Мы не можем ответить на эти вопросы, не располагая более подробными сведениями об этой женщине и о ее браке, но мы точно знаем, что это сновидение имеет смысл.

Следующее сновидение сложнее, но на самом деле смысл его нетрудно понять.

Адвокат, 28 лет, проснувшись, вспомнил свой сон, который он потом пересказал психоаналитику:

— Мне снилось, что я, верхом на белом коне, принимаю военный парад. Меня бурно приветствует толпа солдат.

Первый вопрос, который психоаналитик задает своему пациенту, — общего характера:

— Что вы об этом думаете?

— Ничего, — отвечает пациент, — глупый сон. Вы знаете, что мне не нравится все, что связано с войной и армией, и, уж конечно, мне не хотелось бы быть генералом. — И добавил: — Мне не хотелось бы быть в центре внимания, не хотелось бы, чтобы на меня смотрели тысячи солдат, неважно — приветствуют они меня или нет. Я рассказывал вам о своих профессиональных проблемах, и вы знаете, как мне трудно даже вести защиту в суде, когда все на меня смотрят.

— Да, все это верно, — отвечает психоаналитик, — тем не менее это ваш сон, сюжет, который вы создали и в котором вы отвели себе определенную роль. Несмотря на очевидную несообразность, этот сон должен что-то означать и должен иметь какой-то смысл. Начнем с того, какие у вас возникают ассоциации в связи с событиями во сне. Представьте всю картину, себя, белого коня и приветствующие вас войска, — и скажите, что приходит вам в голову при виде этого?

— Странно, но я вижу картину, которая мне очень нравилась, когда мне было лет четырнадцать-пятнадцать. На ней изображен Наполеон, да-да, Наполеон, верхом на белом коне, перед своими войсками. Это очень похоже на то, что я видел во сне, только на той картине солдаты не приветствовали Наполеона.

— Это воспоминание, несомненно, интересно. Расскажите подробнее о вашем интересе к этой картине и к Наполеону.

— Я могу многое рассказать, но мне неловко. Когда мне было лет четырнадцать-пятнадцать, я был очень застенчивый. У меня были нелады со спортом, и я побаивался сильных ребят. Да, я припоминаю один случай из тех времен, я о нем совершенно забыл. Мне очень нравился один из сильных мальчиков, и мне хотелось с ним подружиться. Мы были едва знакомы, но я надеялся, что, если мы познакомимся поближе, я ему тоже понравлюсь. Однажды — на это надо было отважиться — я подошел к нему и спросил, не хочет ли он пойти ко мне в гости; я сказал, что у меня есть микроскоп и я могу показать ему много интересного. Он взглянул на меня и вдруг рассмеялся. Он смеялся и не мог остановиться. «Маменькин сынок! Пригласи-ка лучше кого-нибудь из подружек своей сестры!» Я отвернулся, меня душили слезы. В то время я жадно поглощал книги о Наполеоне, собирал картинки с его изображениями и позволял себе мечтать, что стану таким же, как он, знаменитым генералом, которым будет восхищаться весь мир. Разве не был он тоже маленького роста? Разве не был он, как я, застенчив в юности? Почему бы мне не стать таким, как он? Целыми днями я фантазировал; едва ли я думал о том, как достичь этой цели, в моих фантазиях это был свершившийся факт. Я *был* Наполеоном, которым восхищались, которому завидовали, я был могуществен и готов был простить тех, кто меня унижал. Когда я пошел в колледж, я перестал поклоняться своему герою и оставил свои мечты о Наполеоне; я на самом деле много лет об этом не вспоминал и, конечно, никому не рассказывал. Даже сейчас мне как-то неловко рассказывать вам об этом.

— Вы об этом забыли, но ваше другое «Я», которое определяет многие ваши поступки и мысли, «Я», скрытое от дневного сознания, все же страстно желает славы, восхищения, власти.

Это другое «Я» заявило о себе ночью в вашем сновидении; давайте теперь посмотрим, почему именно этой ночью. Расскажите, что вчера произошло такого, что имело для вас значение?

— Ничего особенного; это был обычный день. Я пошел на службу, подбирал там материалы для изложения дела в суде, потом пошел домой, пообедал, потом сходил в кино и лег спать. Вот и все.

— Из этого, пожалуй, непонятно, почему во сне вы были верхом на белом коне. Расскажите подробнее, что было на службе.

— Да, я припоминаю... но это не может иметь отношения к моему сну... все-таки расскажу. Когда я пришел к начальнику, старшему партнеру фирмы, я для него подбирал материалы, он обнаружил у меня ошибку. Он с осуждением посмотрел на меня и заметил: «Я от вас этого не ожидал, я думал, вы лучше справитесь». У меня внутри все оборвалось, и промелькнула мысль, что он не сделает меня своим партнером по фирме, как я рассчитывал. Но я сказал себе, что это ерунда, что всякий может ошибиться, что он просто раздражителен и этот эпизод никак не повлияет на мое будущее. К обеду я уже забыл об этом случае.

— В каком состоянии вы были? Вы были взволнованы или как-то подавлены?

— Нет, Вовсе нет. Напротив, я чувствовал себя усталым, хотел спать. Я работал с трудом и был очень рад, когда пришло время идти домой.

— Последним значительным событием за этот день было кино. Расскажите, пожалуйста, что это был за фильм?

— Я смотрел фильм «Хуарес», он мне очень понравился, я даже всплакнул.

— По какому поводу?

— Сначала, когда показали, как он был беден и страдал, потом, когда он победил; я не помню, пожалуй, ни одной картины, которая бы меня так взволновала.

— Потом вы легли спать, и вам приснилось, что вы верхом на белом коне и вас приветствуют войска. Теперь немного прояснилось, почему вам приснился этот сон, не так ли? В детстве вы были застенчивым, неловким мальчиком, которого все отталкивали. Из наших предыдущих бесед мы знаем, что эти

ваши переживания во многом связаны с отцом; он очень гордился своими успехами, но не смог наладить с вами отношения, не мог ни почувствовать к вам привязанность, ни тем более както ее показать, ни поддержать вас. Случай, о котором вы сегодня упомянули, когда вас оттолкнул мальчик, с которым вы хотели дружить, был только последней каплей. Ваше самолюбие было уже достаточно ущемлено, а этот эпизод еще прибавил вам уверенности в том, что вам никогда не стать таким, как отец, что вы ни на что не способны и что люди, которыми вы восхищаетесь, всегда будут вас отталкивать. Что вам оставалось делать? Вы ушли в мир фантазии, где вы могли достичь того, на что, как вы думали, вы не способны в реальной жизни. Там, в этом мире, куда никто не мог проникнуть и где никто не мог вам противоречить, вы были Наполеоном, великим героем, которым восхищались тысячи людей и, — что пожалуй, важнее всего, — вы сам. Пока эта фантазия оставалась с вами, вы были защищены от горьких страданий, которые доставляли вам ощущение своей неполноценности, испытываемое в общении с внешним миром. Потом вы поступили в колледж. Вы уже не так зависели от отца, вы почувствовали некоторое удовлетворение от успехов в учебе, поняли, что можете сделать неплохое начало. Кроме того, вы стыдились своих «детских» мечтаний и поэтому поспешили от них избавиться; вы почувствовали себя на пути к тому, чтобы стать настоящим мужчиной... Но, как мы видели, это новое чувство было в чем-то обманчивым. Вы ужасно боялись каждого экзамена; вам казалось, что ни одна девушка всерьез не заинтересуется вами, если рядом будет другой молодой человек; вы всегда боялись замечаний начальника. Теперь мы подошли к дню накануне сна. То, чего вы так старательно избегали, произошло. Начальник сделал вам замечание, и к вам снова вернулось прежнее чувство несостоятельности, но вы гнали его от себя; вместо того чтобы встревожиться или расстроиться, вы почувствовали усталость. Потом вы посмотрели фильм, который перекликался с вашими детскими мечтами. Герой фильма, который стал спасителем своего народа и предметом всеобщего восхищения, до этого был слабым, всеми презираемым юношей. Вы, как когда-то подростком, представили себя на месте героя, которым восхищаются, которого приветствуют.

Теперь вы видите, что на самом деле вы не избавились от прежнего стремления укрыться от реальности в мечтах о славе, что вы не сожгли мосты, уводящие вас обратно в страну фантазий, но опять пытаетесь туда вернуться всякий раз, когда действительность разочаровывает или угрожает вам? Теперь мы видим, что благодаря этому обстоятельству как раз и возникает опасность того, чего вы так боитесь, опасность быть похожим на ребенка, а не на взрослого человека, опасность, что взрослые люди не будут принимать вас всерьез, да и вы сами тоже.

Этот сон очень простой, и это позволяет исследовать отдельные элементы, имеющие важное значение для искусства толкования снов. Что он представляет собой: исполнение желания или проявление глубинного знания? Ответ не вызывает сомнений: это исполнение бессознательного стремления к славе и признанию, которое развилось у пациента как реакция на жестокие удары по самолюбию. На иррациональность этого стремления указывает тот факт, что пациент не избирает символ, который мог бы означать нечто имеющее смысл в реальной действительности. На самом деле военная служба его не интересует, он никогда не предпринимал и наверняка не предпримет ни малейшей попытки стать генералом. Сюжет сновидения построен на материале незрелых фантазий неуверенного в себе подростка.

Какую роль в понимании сна играют ассоциации пациента? Смогли бы мы понять смысл этого сна, не узнав от пациента об этих ассоциациях? Символы, использованные в сновидении, — универсальные. Человек верхом на белом коне перед приветствующим его войском — это понятный всем символ могущества, власти, восхищения (символ, универсальный, разумеется, в ограниченном смысле, как общепринятый в ряде культур, но не обязательно во всех). Ассоциации пациента в связи с его поклонением Наполеону позволяют выяснить, почему выбран именно этот символ и какова его психологическая функция. Если бы нам не были известны эти ассоциации, мы могли бы сказать только, что пациент мечтает о славе и власти. Связав сновидение пациента с юношеским поклонением Наполеону, мы понимаем, что этот символ отражает возрождение ранних мечтаний, которые компенсировали пациенту чувство неполноценности и беспомощности.

Мы видим также, как важно связать сюжет сновидения со значимыми переживаниями пациента накануне сна. Когда начальник сделал ему замечание, он, на уровне сознания, гнал от себя мрачные опасения. Из сновидения видно, что замечание начальника снова задело его больное место, возродило страх оказаться несостоятельным и потерпеть неудачу, и ему вновь открылся старый путь бегства, фантазии о славе. Эти фантазии всегда подспудно жили в нем, но они проявились в сновидении только в связи с переживанием, имевшим место в действительности. Едва ли бывают сновидения, не являющиеся реакцией — часто запоздалой — на переживания накануне сна, которые имели важное значение для человека. В действительности часто только из сновидения становится ясно, что случай, не воспринимавшийся на сознательном уровне как значительный, был на самом деле очень важен, и становится ясно, в чем именно состояла важность. Чтобы правильно понять этот сон, его следует рассматривать как реакцию на значимые события, предшествовавшие сновидению. Здесь есть еще одна связь — хотя и другого рода — с тем, что испытал пациент накануне сна: фильм, сюжет которого перекликался с его юношескими фантазиями. Снова и снова поражаешься, как удается сновидению выплести все нити в один узор. Приснился бы этот сон нашему герою, если бы он не посмотрел фильм? Ответить на этот вопрос невозможно. Переживания инцидента с начальником на фоне глубоко подавленной пышной фантазии детства, несомненно, могло быть достаточно для возникновения сновидения, но, возможно, фильм был необходим, чтобы эта фантазия ожила и стала более рельефной. Даже если бы ответ на этот вопрос и существовал, найти его не так важно. Что действительно важно — это понять общую ткань сновидения, узор, сплетенный из прошлого и настоящего, характера человека и происшедших событий. Разглядев этот узор, можно много узнать о том, что Движет человеком, чего ему следует опасаться и какие ставить перед собой цели, если он хочет стать счастливым.

Следующее сновидение — еще один пример снов, которые можно рассматривать с точки зрения фрейдовского исполнения желаний. Пациент, мужчина 30 лет, долгие годы страдал от сильных приступов тревоги, гнетущего чувства вины и почти не

прекращающихся суицидных фантазий. Он испытывал чувство вины от того, что был, как он говорил, «плохой», что у него были злые устремления; он обвинял себя в том, что хотел уничтожить все и всех, испытывал желание убивать детей; в своих фантазиях в самоубийстве он видел единственный способ защитить мир от своего пагубного присутствия и искупить свою вину. Здесь, однако, присутствует и другой аспект: после своей жертвенной смерти он должен будет родиться вновь в образе всемогущего человека, которого все будут любить, человека, стоящего намного выше других благодаря своей власти, мудрости и доброте. Сновидение, о котором он мне рассказал в начале нашей с ним работы, было такое:

> Я поднимаюсь в гору; справа и слева от дороги тела мертвых мужчин, живых среди них нет. Поднявшись на вершину горы, я вижу, что там сидит моя мать; вдруг я вижу себя маленьким ребенком, и мать держит меня на коленях.

Пациент проснулся с чувством страха. Он был в тревоге от того, что ни с чем не мог связать ни один элемент сновидения и не мог найти ничего особенного в событиях предыдущего дня. Но смысл сновидения проясняется, если проанализировать мысли и фантазии пациента, о которых он рассказывал до того, как ему приснился этот сон. Он — старший сын в семье, его брат младше на год. Отец — властный, строгий священник — не любил старшего сына, да, в сущности, и никого другого; он общался с сыном лишь затем, чтобы поучать его, корить, бранить, высмеивать и наказывать. Ребенок его так боялся, что верил матери, когда она говорила, что, если бы она не вмешивалась, отец убил бы его. Мать была совсем не такая, как отец: женщина с патологическим стремлением к обладанию, разочарованная в браке, не интересующаяся никем и ничем, кроме обладания своими детьми. Но она была особенно привязана к своему первенцу. Она пугала его рассказами о страшных привидениях и выступала в роли защитницы, которая будет за него молиться, будет наставлять его и сделает его сильным, так что когда-нибудь он станет даже сильнее своего грозного отца. Когда родился младший брат, мальчик, видимо, очень сильно переживал и ревновал. Сам он это время не помнит, но родственники рассказывают, что в его поведении

вскоре после рождения брата безошибочно угадывалась сильная ревность.

Возможно, эта ревность не приобрела бы таких угрожающих размеров, как это случилось два или три года спустя, если бы не отношение отца, который воспринял младшего сына как своего. Почему — неизвестно: может быть, из-за того, что новорожденный был удивительно на него похож, или того, что жена попрежнему была слишком увлечена своим любимым сыном. Когда нашему пациенту исполнилось четыре или пять лет, соперничество между двумя братьями уже достигло большого размаха и возрастало из года в год. Антагонизм родителей отражался и проявлялся в антагонизме братьев. В этом возрасте были заложены основы развившегося у пациента впоследствии тяжелого невроза: обостренная враждебность к брату, страстное желание доказать, что он лучше его, сильный страх перед отцом, усугубляющийся чувством вины за ненависть к брату и скрытое желание стать когда-нибудь сильнее отца. Это чувство тревоги, вины и беспомощности усиливалось благодаря матери. Как я уже говорил, она пугала его еще больше, но она же и предлагала ему спасительный выход: если он останется маленьким мальчиком, будет принадлежать ей и не будет любить никого другого, то она сделает его великим, и он будет выше ненавистного соперника. Отсюда его мечты о величии и отсюда же узы, крепко удерживающие его возле матери, — состояние детской зависимости и отказ принять на себя роль взрослого мужчины.

На этом фоне смысл сновидения легко понять. Он взбирается на гору — это то, к чему он стремится, его честолюбивое стремление стать выше других. «Вокруг много мужских тел — все они мертвы — живых среди них нет». Это исполнение его желания уничтожить всех своих соперников; он чувствует себя таким беспомощным, что может спастись от них, только если они будут мертвы. «Когда он взбирается на вершину» — то есть Достигает цели своих стремлений, — «он видит там свою мать и оказывается у нее на коленях» — это он вновь соединяется с Матерью, он ребенок, получивший от нее силу и нашедший у Нее защиту. Со всеми соперниками покончено — он один с ней, он свободен, и бояться нечего. Тем не менее он просыпается

с чувством страха. Именно исполнение иррациональных желаний угрожает его разумной, взрослой личности, стремящейся к здоровью и счастью. Вот цена исполнения детских желаний — остаться беспомощным ребенком, привязанным к своей матери и зависимым от нее, без права самостоятельно думать или любить кого-нибудь, кроме матери. Само исполнение его желаний внушает страх.

Это сновидение существенно отличается от предыдущего в одном отношении. Первый пациент — застенчивый человек с подавленными желаниями, испытывающий трудности в жизни, и это мешает ему быть счастливым и сильным. Незначительный эпизод — замечание начальника — глубоко задевает его и отбрасывает назад к детским мечтам. В целом он - нормальная личность, и, чтобы вернуться во сне к прежним претенциозным фантазиям, понадобился такой случай. Болезнь другого пациента серьезнее. Во всей его жизни, во сне и наяву, доминирует страх, чувство вины и страстное желание вернуться к матери. Для такого сновидения ему не нужно никакого особенного повода; поводом может стать почти любое событие, потому что в своем восприятии жизни он исходит не из реальной действительности, а из своих детских переживаний.

В остальном эти два сновидения сходны. Они выражают исполнение бессознательных желаний, возникших у пациентов в детстве. Первое сновидение вызвало чувство удовлетворения поскольку желание согласовывалось с обычными взрослыми целями (власть, престиж); второе — вызвало тревогу, ибо не согласовывалось ни с чем во взрослой жизни. Язык обоих сновидений состоит из универсальных символов, и их можно понять без ассоциаций, хотя нам все же необходимо знать кое-что из жизни пациентов, чтобы глубже понять значение каждого сновидения. Но даже если бы мы ничего не знали об этих людях, из сновидения можно было бы получить некоторое представление об их характере.

Вот два коротких сновидения с аналогичными сюжетами, но тем не менее с разным смыслом. Оба сновидения принадлежат молодому гомосексуалисту.

Первое сновидение:

Я вижу себя с пистолетом в руке. У пистолета странно удлиненное дуло.

Второе сновидение:

Я держу в руке длинную толстую палку. Кажется, будто я кого-то бью — хотя вокруг никого нет.

Если следовать теории Фрейда, можно допустить, что в обоих сновидениях выражено гомосексуальное желание. Пистолет в первом случае и палка во втором обозначают мужской половой орган. Когда пациента спросили, что он может сказать о том, что предшествовало и тому и другому сновидению, он рассказал о двух совершенно разных событиях.

Вечером, накануне сна про пистолет, он встретил одного молодого человека и испытал к нему сильное влечение. Перед тем как уснуть, он дал волю своему чувству в фантазиях, воображая этого юношу своим половым партнером.

В разговоре о втором сновидении, примерно два месяца спустя, пациент рассказал о совершенно иной ассоциации. Он рассердился на своего коллегу-преподавателя за то, что тот, как ему показалось, обошелся с ним несправедливо. Он не осмелился что-нибудь сказать этому преподавателю, но, перед тем как уснуть, долго воображал себе, как бы он ему отомстил. Он вообще часто давал волю своей фантазии, перед тем как уснуть. В связи с палкой возникла еще одна ассоциация — воспоминание о том, как однажды, когда ему было десять лет, учитель, которого он очень не любил, ударил другого мальчика палкой. Он всегда боялся этого учителя, и именно страх удерживал его от того, чтобы открыто выразить свой гнев.

Что означает символ «палка» во втором сновидении? Является ли палка тоже сексуальным символом? Является ли это сновидение выражением глубоко скрытого гомосексуального влечения, направленного на коллегу-преподавателя или, может быть, на учителя, которого пациент ненавидел в детстве? Если допустить, что ключом к пониманию смысла символов в сновидении являются события, происшедшие накануне, и в особенности состояние пациента непосредственно перед сном, то эти символы следует интерпретировать иначе, чем символы первого сновидения, несмотря на их видимое сходство.

Накануне первого сновидения пациент был погружен в гомосексуальные фантазии, и можно допустить, что пистолет с удлиненным дулом символизирует пенис. При этом не случайно половой орган представлен в виде оружия. Такая аналогия дает важную информацию о психологических мотивах гомосексуальных стремлений пациента. Его сексуальность выражает не любовь, а стремление к господству и разрушению. По некоторым причинам — мы не станем сейчас о них говорить — пациент всегда боялся, что не соответствует своей мужской роли. Испытанное в детстве чувство вины за занятие онанизмом, страх, что это повредит его половым органам, в более позднем возрасте — боязнь, что его пенис меньше, чем у других мальчиков, сильная зависть к мужчинам — все это соединилось в желание интимной близости с мужчинами, где он мог бы продемонстрировать свое превосходство и использовать свой половой орган в качестве мощного оружия.

Второе сновидение возникло на совсем ином эмоциональном фоне. Здесь, засыпая, он был зол; он не мог осмелиться выразить свой гнев; даже во сне он не смог выразить его непосредственно, представив, что бьет палкой преподавателя; ему приснилось, что он держит палку и, кажется, «кого-то» бьет. Появление именно палки в качестве символа гнева обусловлено тем, что он испытал в детстве, когда ненавистный ему учитель бил другого мальчика; злость, которую испытывал взрослый пациент по отношению к своему коллеге, смешалась с детской злостью на школьного учителя. Оба эти сновидения интересны, поскольку иллюстрируют общий принцип: аналогичные символы могут иметь разные значения, и правильно интерпретировать их можно, только принимая во внимание, в каком состоянии был человек, перед тем как уснуть, и, следовательно, под влиянием какого состояния он продолжал находиться во время сна.

Рассмотрим еще одно короткое сновидение, выражающее исполнение бессознательного желания; его значение совершенно противоположно тем чувствам, которые испытывает пациент на сознательном уровне.

Пациент — неглупый молодой человек; обратиться к психотерапевту его заставило довольно неопределенное состояние

подавленности, хотя с ним все «нормально» — если слово «нормально» употреблено в обычном, поверхностном смысле. За два года до того, как обратиться к врачу, он окончил учебу и с тех пор работает в должности, которая отвечает его интересам, его устраивают условия работы, заработок и т. д. Он считается хорошим, даже отличным работником. Но эта внешняя картина обманчива. Он постоянно испытывает беспокойство, чувствует, что мог бы работать лучше (а это так и есть), настроение у него подавленное, несмотря на видимый успех. Особенно болезненны для него взаимоотношения с начальником, который склонен к некоторой авторитарности, хотя и в разумных пределах. Пациент колеблется между сопротивлением и подчинением. Ему часто кажется, что к нему предъявляют неправомерные требования, даже когда это явно не так; в таких случаях он обычно становится мрачен или начинает спорить. Иногда он невольно делает ошибки, представляя свой труд как «принудительный». В то же время он чрезмерно вежлив, готов подчиняться своему начальнику и другим людям, обладающим властью. Он усиленно восхищается своим руководителем и бывает безмерно счастлив, когда тот его похвалит; все это совершенно не согласуется с его склонностью к протесту. Постоянно чередуясь, эти два стиля поведения создают напряжение и усугубляют депрессию. Следует добавить, что пациент приехал из Германии после того, как к власти пришел Гитлер, и был страстным антинацистом — не в обычном смысле антинацистских «настроений», — но страстно противился нацизму и умом и сердцем. Эти политические убеждения вызывали, пожалуй, меньше всего сомнений по сравнению с его остальными мыслями и чувствами. Можно себе представить, как он был удивлен и поражен, когда однажды утром он ясно и живо вспомнил, что ему снилось:

> Я сидел с Гитлером, и мы вели приятную и интересную беседу. Я находил, что он обаятелен, и был очень горд, что он слушает меня с большим вниманием.

Когда пациента спросили, что он говорил Гитлеру, тот ответил, что о содержании разговора у него не осталось ни малейшего воспоминания. Нет никаких сомнений, что этот сон —

исполнение желания. Примечательно, что его желание, настолько чуждое его сознательным мыслям, предстает в сновидении в таком незамаскированном виде.

Как ни удивительно показалось это сновидение нашему пациенту в момент пробуждения, оно не выглядит таким уж странным, если учесть характер пациента в целом, даже исходя из тех немногих сведений о нем, которые я здесь привожу. Главная проблема для него — отношение к власти. Днем склонность к протесту чередуется у него с покорностью и обожанием начальства. Образ Гитлера обозначает крайнюю форму проявления иррациональной власти, и сновидение ясно показывает, что, несмотря на ненависть пациента, покорность проявляется в нем реально и сильно. Сновидение позволяет более адекватно, чем данные о процессах на уровне сознания, оценить эту склонность пациента к покорности.

Означает ли это сновидение, что пациент «на самом деле» за нацизм, а его ненависть к Гитлеру — «лишь» прикрытие в его сознании для глубинных чувств, которые и являются настоящими? Я ставлю такой вопрос, потому что на этом примере можно рассмотреть проблему, очень важную для толкования любого сновидения.

Ясно, как ответил бы на этот вопрос Фрейд. Он сказал бы, что на самом деле пациенту снился не Гитлер. Гитлер — это символ, обозначающий другого — отца, которого молодой человек ненавидел и в то же время им восхищался. Во сне он «использовал» условный символ — Гитлера — для выражения чувств, относящихся не к настоящему, а к прошлому, принадлежащих не взрослой личности пациента, а скрытому в нем ребенку. Фрейд бы еще добавил, что то же самое можно сказать о чувствах пациента к начальнику. Они тоже не имеют к начальнику никакого отношения, поскольку это чувство к отцу, перенесенное на начальника.

В каком-то смысле все это совершенно верно. Смешение протеста и покорности возникло и развилось у пациента в отношениях с отцом. Но эта сложившаяся в детстве установка все еще сохраняется и проявляется по отношению к людям, с которыми пациент общается. *Он* до сих пор склонен и к протесту и к покорности; он, а не скрытый в нем ребенок или его

«подсознание» — как бы мы ни назвали эту личность, которая якобы находится *внутри* него, но не является *им самим*. Прошлое имеет значение (если не говорить об историческом интересе) лишь постольку, поскольку оно присутствует в настоящем, и именно такой случай мы наблюдаем у нашего пациента, страдающего комплексом отношений к власти.

Если мы не можем просто сказать, что это не он, а ребенок в нем хочет поддерживать дружеские отношения с Гитлером, не становится ли это сновидение мощным свидетельством против пациента? Не говорит ли оно о том, что, несмотря на все утверждения пациента об обратном, он «в глубине души» нацист и лишь «на поверхностном уровне» считает себя врагом Гитлера?

В этом рассуждении не учитывается один существенный для толкования снов фактор — *количественный элемент*. Сны подобны микроскопу, через который мы рассматриваем скрытые процессы в своей душе. Сравнительно незначительная тенденция в сложной структуре желаний и фобий в сновидении может иметь такую же значимость, как другая, занимающая в системе психики человека гораздо более важное вместо. Малозначительная неприязнь к другому человеку может, например, вызвать сновидение, в котором этот человек заболевает и, таким образом, уже не может нам досаждать, но это еще не значит, что мы настолько сердиты на этого человека, что «в самом деле» хотим, чтобы он заболел. В сновидениях — ключ к качественной, а не к количественной характеристике скрытых желаний и страхов; сны позволяют проанализировать их суть, а не интенсивность. Чтобы определить интенсивность тенденции, выявленной при качественном анализе сновидения, следует учитывать другие аспекты: повторяемость этой или аналогичной темы в других сновидениях, ассоциации, возникающие у человека, его поведение в реальной жизни и другие обстоятельства — в частности, такие, как нежелание анализировать эту тенденцию. Все это поможет получить более верное представление об интенсивности желаний и фобий. И даже не всегда достаточно учитывать силу желания; чтобы оценить его роль и функции во всей системе психики человека, необходимо знать, какие силы возникли в противовес ему, какие силы противостоят

этой тенденции и направлены на ее уничтожение, создавая мотивацию поступков человека. И даже этого недостаточно. Нужно знать, на чем основаны эти защитные силы, противостоящие иррациональным, подавляемым желаниям и силам: либо это главным образом страх быть наказанным и потерять любовь, либо это в какой-то степени конструктивные силы; или точнее — нужно знать, под действием каких сил сдерживаются и подавляются инстинктивные тенденции: под действием страха и/или благодаря наличию более мощных сил любви и добра. Все это необходимо учитывать, если мы хотим пойти дальше качественного анализа сновидения и выяснить, насколько сильно то или иное бессознательное желание, то есть оценить его количественно.

Вернемся к пациенту, которому приснился Гитлер. Из его сновидения не следует, что его антинацистские убеждения были ненастоящими или недостаточно сильными. Но оно показывает, что пациент пытается совладать с желанием подчиниться иррациональной власти, даже той, которую он страстно ненавидит, и что ему хотелось бы, чтобы эта власть оказалась не такой уж отвратительной, как он о ней думал.

До сих пор мы рассматривали только те сновидения, которые можно проанализировать с позиций теории Фрейда. Все они представляют собой воображаемое исполнение во сне вытесненных бессознательных желаний. Для понимания этих сновидений мы привлекли гораздо меньше ассоциативного материала, чем обычно приводит Фрейд. Я сделал это намеренно, потому что выше уже привел два сновидения из Фрейда — о монографии по ботанике и о дяде, — в которых ассоциации были обязательным условием адекватного понимания. Теперь мы рассмотрим несколько сновидений, которые тоже представляют собой исполнение желаний, но эти желания не настолько иррациональны, как те, которые проявлялись в предыдущих сновидениях.

Удивительно наглядным примером такого рода сновидения-исполнения желаний может служить следующий сон:

> На моих глазах проводят эксперимент. Человека превратили в камень. Затем женщина-скульптор вырезала из этого камня статую. Вдруг каменный мужчина ожил и, разъяренный, направился в сто-

рону скульптора. Я с ужасом смотрю на это и вижу, как он убивает ее. Потом он поворачивается ко мне, и я думаю, что если мне удастся затащить его в гостиную, где находятся мои родители, то я буду спасен. После упорной борьбы мне удается-таки затащить его в гостиную. Там сидят мои родители, и с ними несколько их друзей. Но они не обращают внимания на то, что мне угрожает смертельная опасность. Я думаю: ну вот, давно можно было понять, что им нет до меня дела. Я торжествующе улыбаюсь.

На этом сон кончается. Чтобы его понять, нужно располагать некоторыми сведениями об этом человеке. Он молодой врач, 24 лет, живет размеренной жизнью, находясь в полном подчинении матери, которая держит в руках всю семью. У него не возникает непосредственных мыслей или чувств, на работу он ходит по обязанности; его любят за скромный характер, но при этом он чувствует себя усталым, подавленным и не видит в жизни особого смысла. Он послушный сын, который всегда дома, делает то, что хочет от него мать, и едва ли имеет какую-то собственную жизнь. Мать поощряет его знакомства с девушками, но стоит ему проявить к одной из них хоть малейший интерес, она находит в ней недостатки. Иногда, когда мать предъявляет к нему более жесткие требования, чем обычно, он сердится на нее; тогда она дает ему понять, как сильно он ее огорчил, какой он неблагодарный, и в результате такие вспышки досады кончаются бурным раскаянием и приводят к еще большей покорности. Накануне сновидения он ждал поезд в метро и наблюдал за тремя мужчинами примерно его возраста, которые стояли на платформе и разговаривали. Судя по всему, это были мелкие торговые служащие, возвращавшиеся домой из своего магазина. Они говорили про своего начальника; один из них утверждал, что начальник его очень любит и, наверное, повысит ему зарплату; другой вспоминал, как беседовал однажды с начальником о политике. Весь разговор был типичной болтовней обывателей, пустых людишек, в жизни которых не было ничего, кроме обыденности этого магазина и его владельца. Нашего пациента, наблюдавшего за этими людьми, вдруг осенило. Он подумал: «Ведь это же я; это — моя жизнь! Я ничуть не лучше этих трех клерков; я такой же мертвый!» На следующую ночь ему приснился этот сон.

Сновидение нетрудно объяснить, имея представление об общем состоянии психики пациента и о непосредственной причине его возникновения. Пациент осознает, что его превратили в камень; у него нет ни своих собственных мыслей, ни чувств. Он ощущает себя мертвым. Он видит также, что некая женщина создала из камня скульптуру. Совершенно очевидно, что этот символ связан с матерью и с тем, что она с ним сделала. Он понимает, в какой степени ей удалось превратить его в безжизненную статую, которой она может владеть безраздельно. Хотя в дневной жизни он иногда и выражал недовольство по поводу ее притязаний, он тем не менее не осознавал, насколько ей удалось сделать его таким, как ей хочется. Во сне происходит прозрение: пациент намного яснее, достовернее и глубже, чем наяву, осознает, в какой ситуации он находится и какова роль матери в его жизни. Затем ситуация меняется. Пациент предстает одновременно в двух лицах, как нередко бывает в сновидениях. Он — наблюдатель, который видит, что происходит, и в то же время — ожившая статуя, в гневе убивающая свою создательницу. В этом поступке он выражает гнев против матери, полностью подавляемый наяву. Ни он сам, ни кто-либо другой не могли бы подумать, что он способен на такую ярость и что эта ярость может быть направлена на мать. Во сне ему представляется, что эту ярость испытывает не он сам, а ожившая статуя. Он, наблюдатель, сам напуган этим разъяренным человеком, который потом обращает свой гнев и против него.

Такое раздвоение личности, так ясно проявившееся в этом сновидении, так или иначе испытывает каждый из нас. Пациент боится своего собственного гнева; чувство гнева на самом деле настолько чуждо его сознательному мышлению, что он воспринимает разъяренного мужчину как другого человека. Тем не менее этот мужчина — «он», забытый, разъяренный «он», оживший в сновидении. Пациент — наблюдатель — тот, кем он является в дневной жизни, — воспринимает этот гнев как угрозу и боится — боится самого себя. Он борется сам с собой, он надеется, что если его родители станут свидетелями борьбы, увидят его «врага», то он будет спасен. В этой надежде отражены его сокровенные желания, которые играют главную роль в его жизни.

Если нужно принять решение, если не можешь справиться с трудностями — беги к родителям, беги к любому имеющему власть; они скажут тебе, что делать, они спасут тебя, — даже если за это придется заплатить вечной зависимостью и несчастливой судьбой. Решив затащить своего врага в гостиную, пациент прибегает к старому испытанному средству. Но, увидев родителей, он делает еще одно, совершенно неожиданное и страшное открытие: родители, и в частности его мать, от которой он ждал помощи, защиты, совета, от чьей мудрости и любви, казалось, зависит все в его жизни, — эти родители на него даже не взглянули, им нет до него дела, и они не могут ему помочь. Он оказался один и должен сам позаботиться о своей жизни; все прежние надежды оказались иллюзией, и эта иллюзия теперь вдруг разбилась вдребезги. Но это открытие, которое в каком-то смысле было горьким и разочаровывающим, дает ему ощущение победы; он торжествующе улыбается, потому что ему приоткрылась правда, и он сделал первый шаг к свободе.

В этом сновидении — смешение различных побуждений. Сначала это взгляд в глубь себя и открытие самого себя и своих родителей; пациент узнает нечто такое, о чем до этого даже не догадывался. Он видит, что он заморожен и мертв, видит, как мать слепила из него то, что ей хотелось, и наконец понимает, как мало он значит для родителей и как мало они могут ему помочь. В этом смысле сновидение следует отнести к таким, в которых содержится не исполнение желаний, а прозрение. Но здесь присутствует и элемент исполнения желаний. Ярость, подавляемая наяву, выходит наружу, пациенту представляется, что он всемогущ и что он убивает свою мать. В сновидении осуществляется желание мести.

Анализ желания пациента, казалось бы, не отличается от приведенных выше примеров исполнения во сне вытесненных желаний. Но при внешнем сходстве здесь имеется существенное различие. Если вспомнить, например, сон о белом коне, то там Исполнившееся желание было детским желанием стать великим. Цель этого желания — не взросление и не самовыражение, оно Направлено лишь на то, чтобы удовлетворить подсознательное «Я», которое боится и избегает реальной действительности. Или

возьмем пациента, которому снилось, что он дружески беседует с Гитлером; здесь осуществляется его в высшей степени иррациональное желание — подчиняться даже ненавистной власти.

Гнев против скульптора, проявившийся в этом сновидении, другого рода. Гнев пациента против матери в каком-то смысле иррационален. Это результат того, что он сам не способен быть независимым, что он капитулировал перед матерью и что, следовательно, он несчастлив. Но здесь есть и другая сторона. Его мать — властная женщина. Ее влияние на сына возникло в то время, когда он еще не мог как следует ей сопротивляться. Здесь, как всегда, во взаимоотношениях между детьми и родителями родители сильнее, пока ребенок остается маленьким. К тому времени, когда он станет достаточно взрослым, чтобы выражать свою собственную волю, эта воля и самооценка оказываются уже настолько разрушенными, что он уже не способен ни на какое «волеизъявление». Когда устанавливается такое сочетание покорности и подавления, впоследствии закономерно возникает озлобление. Если бы это озлобление можно было ощущать на сознательном уровне, оно стало бы основой здорового протеста; оно привело бы к смене установки, к иной самооценке и наконец — к свободе и зрелости. Когда эта цель будет достигнута, злость исчезнет и он будет относиться к матери если и не дружелюбно, то по крайней мере с пониманием. Таким образом, поскольку эта злость сама по себе — показатель заниженной самооценки, это необходимый шаг к здоровому развитию и такое чувство не будет иррациональным. В нашем же случае гнев пациента подавляется; страх перед матерью и зависимость от ее руководства и власти не позволили пациенту осознать свой гнев, и он существовал тайно, подспудно, на такой глубине, до которой нашему герою было не добраться. Во сне же он сам и его гнев ожили под влиянием ужасного видения собственной смерти, видения, которое было прозрением. Гнев нашего пациента — необходимый переходный этап в процессе взросления; таким образом, его желание принципиально отличается от желаний, проявившихся в сновидении, описанном выше, поскольку исполнение тех желаний ведет назад, а не вперед.

Другой пациент — мужчина, которого мучило сильное чувство вины; он до сих пор, будучи уже в 40-летнем возрасте,

упрекает себя за то, что виноват в смерти отца, умершего 20 лет назад. Он уезжал, и во время его отсутствия отец умер от сердечного приступа. Он почувствовал тогда и чувствует теперь, что виноват в этом, что, наверное, отец волновался и от этого умер, а если бы он, сын, был дома, он смог бы предотвратить любые волнения отца.

Пациент всегда боится, что по его вине кто-то заболеет или произойдут другие неприятности. У него целый арсенал особых ритуалов, предназначенных для того, чтобы искупить свои «грехи» и предотвратить пагубные последствия своих деяний. Он редко позволяет себе какое-нибудь удовольствие, это возможно лишь тогда, когда его можно считать удовольствием «по обязанности». Он много и напряженно работает; его связи с женщинами — это всегда лишь случайная и поверхностная близость, и кончается это, как правило, гнетущим страхом, что он чем-то обидел девушку и теперь она его ненавидит. После довольно продолжительного курса психоанализа пациенту приснился такой сон:

Совершено преступление. Я не помню, в чем оно состояло, и не думаю, что знал это и во сне. Я иду по улице и, хотя я уверен, что никакого преступления не совершал, знаю, что, если бы ко мне подошел агент уголовного розыска и обвинил меня в убийстве, я не смог бы себя защитить. Я ускоряю шаг и направляюсь к реке. Вдруг, подойдя к реке, я вижу вдалеке гору, а на горе — красивый город. С горы льется свет, я вижу, как там на улицах танцуют люди, и мне кажется, что, стоит мне переправиться через реку, все будет в порядке.

Психотерапевт. Удивительно! Впервые вы были убеждены, что не совершали преступления, вы лишь боялись, что не сможете защититься от обвинения. Вчера с вами случилось что-то хорошее?

Пациент. Ничего особенного. Разве что я почувствовал удовлетворение, когда точно выяснилось, что недоразумение на службе случилось не по моей вине, как, я боялся, могли подумать, — а из-за оплошности другого человека.

Психотерапевт. Понимаю, это приятно, но, может, вы мне расскажете, что это было за недоразумение?

Пациент. Позвонила женщина, она хотела встретиться с одним из партнеров нашей фирмы, м-ром Х. Я разговаривал с ней,

и мне понравился ее приятный голос. Я сказал, чтобы она пришла завтра в четыре, а для м-ра X оставила записку. Секретарша м-ра X взяла записку, но, вместо того чтобы сказать о ней м-ру X, она ее отложила и забыла про нее. На следующий день молодая женщина пришла и очень расстроилась, когда ей сказали, что м-ра X нет и о ее деле забыли. Я заговорил с ней, извинился и уговорил ее рассказать мне о деле, которое она хотела обсудить с м-ром X. Это было вчера.

Психотерапевт. Как я понимаю, секретарша вспомнила, что выпустила из виду это дело, и сказала об этом вам или той молодой женщине?

Пациент. Да, конечно. Странно, что я забыл вам об этом сказать; пожалуй, это было самое важное за вчерашний день, если не считать... — но нет, это ерунда.

Психотерапевт. Давайте послушаем. Вы же знаете по опыту, что всякая ерунда обычно оказывается выражением самого разумного внутреннего голоса.

Пациент. Хорошо. Я хотел сказать, что, когда я разговаривал с этой женщиной, я почему-то чувствовал себя счастливым. Ее дело было о разводе; как я понял, ее тщеславная мать уговорами и угрозами принудила ее к браку, который она считала для себя невозможным. Четыре года она терпела и вот решила положить ему конец.

Психотерапевт. Итак, вам приснилась свобода, не так ли? Меня интересует еще одна небольшая деталь. Люди, танцующие на улицах, были единственной приметой приснившегося вам города. Вы когда-нибудь уже видели такую сцену?

Пациент. Подождите... как странно... теперь я припоминаю... Да, когда мне было четырнадцать лет, я ездил с отцом во Францию; мы были в небольшом городе 14 июля, там был праздник, и вечером мы видели, как люди танцевали на улицах. Знаете, я не помню, чтобы после этого я еще когда-нибудь чувствовал себя по-настоящему счастливым.

Психотерапевт. Да, вчера ночью у вас была возможность подхватить эту оборвавшуюся нить. Свобода, свет, счастье, танцы, которые вы видели, были для вас возможностью испытать что-то такое, что вы уже однажды испытали и могли бы испытать вновь.

Пациент. Если я сумею переправиться через реку!

Психотерапевт. Да, вы сейчас на этом этапе: вы впервые осознали, что на самом деле не совершали никакого преступления, что есть город, где вы будете свободны, и что от лучшей жизни вас отделяет река, через которую можно переправиться. Там, в реке, не было крокодилов?

Пациент. Нет, это была обыкновенная река. Она была похожа на реку, которая была у нас в городе, я немного боялся ее в детстве.

Психотерапевт. Тогда там должен быть мост. Вы наверняка долго ждали, прежде чем его перейти. Теперь вопрос в том, что же еще мешает вам это сделать?

Это одно из тех важных сновидений, в которых предпринимается решительный шаг по пути преодоления болезни психики. Конечно, пациент еще не вполне здоров, но с ним произошло нечто очень важное: он почувствовал потребность в выздоровлении, ясно и живо представил себе жизнь, в которой он не преследуемый преступник, а свободный человек. Кроме того, он видит, что добраться туда можно, лишь переправившись через реку — древний универсальный символ, обозначающий принятие важного решения, начало новой формы существования — рождение, или смерть — отказ от одной формы и переход к другой. Видение города есть исполнение желания, но это желание — рациональное; оно обозначает жизнь; оно исходит из той части сознания, которая была скрыта и отчуждена от пациента. Это видение реально, так же реально, как все, что он видит наяву: правда, для того чтобы увериться в своем решении, ему еще необходимы одиночество и свобода спящего человека.

Вот еще одно сновидение на тему «переправы». Пациент — единственный в семье, избалованный сын. Родители сдували с него пылинки, восхищались им, считали будущим гением; ему все давалось легко, без усилий, начиная от завтрака, который мать приносила ему в постель, и кончая разговорами отца с учителями, которые всегда кончались фразой, что, по его убеждению, сын необычайно талантлив. И мать и отец смертельно боялись всякой опасности: ему не разрешали купаться, ходить в Походы, играть на улице. Иногда ему хотелось воспротивиться

стеснительным запретам, но на что было жаловаться, ведь зато ему доставалось столько всего замечательного: восхищение, любовь и ласки родителей, так много игрушек, что их можно было выбрасывать, и почти полная защита от внешней опасности! Он и в самом деле был одаренным мальчиком, но ему так и не удалось встать на свои ноги. Главной целью его было не конкретное дело, а успех и восхищение окружающих. Так он стал зависимым от других и стал бояться.

Но именно потребность в похвалах и страх, возникавший когда ее не было, злили его и даже пробуждали в нем жестокость. Обратиться за помощью к психотерапевту его заставили затруднения, связанные с его детскими претензиями, зависимостью, страхом и злобой. Через шесть месяцев занятий с психотерапевтом ему приснился такой сон:

> Мне нужно переправиться через реку. Я ищу мост, но моста нет Я маленький, мне пять или шесть лет. Я не умею плавать. [Он и в самом деле научился плавать в 18 лет.] Потом я вижу высокого, темноволосого человека, который делает мне знак, что может перенести меня через реку на руках. [Река всего около полутора метров глубиной.] На минуту я обрадовался и позволил ему взять себя на руки. Когда он взял меня и пошел, меня вдруг охватил ужас. Я понял, что, если я не вырвусь из его рук, я умру. Мы уже в реке, но я собираю все свое мужество и, вырвавшись, прыгаю в воду. Сначала мне показалось, что я тону. Но потом я поплыл и вскоре доплыл до другого берега. И тот человек исчез.

Накануне пациент был на вечеринке, и вдруг его осенило: он понял, что все его интересы направлены лишь на то, чтобы завоевывать любовь и восхищение. Он почувствовал — впервые, — как это было по-детски, и понял, что должен принять решение: либо он будет и дальше безответственным ребенком, либо сможет принять болезненный переход к зрелости. Он понял, что не должен больше себе внушать, что все идет так, как должно быть, что он должен радоваться не успеху, а реальным достижениям. Эти мысли буквально потрясли его, и он уснул.

Смысл сновидения нетрудно понять. Переправиться через реку — значит принять решение, которое необходимо, чтобы перейти от детства к зрелости. Но как он мог это сделать, если видел себя пяти-шестилетним ребенком, не умеющим плавать?

Человек, который предлагает перенести его на другой берег, обозначает многих людей: отца, учителей, всякого, кто был готов нести его, кого подкупали его обаяние и способности. В этой части сновидения точно отражена его внутренняя проблема и то, как он снова пытается ее решить. Но тут появляется новый фактор. Он вдруг понимает, что погибнет, если снова позволит себя нести. Он осознает это остро и ясно. Он чувствует, что нужно принять решение, и прыгает в воду. Тут он видит, что на самом деле умеет плавать (очевидно, теперь он уже не пятишестилетний ребенок) и может добраться до другого берега без посторонней помощи. Это опять-таки исполнение желаний, но здесь, как и в предыдущем сновидении, пациенту видится цель — стать взрослым; он ясно осознает, что привычный способ, когда его несут на руках, губителен; и более того — он знает, что в действительности умеет плавать, стоит только набраться мужества и прыгнуть в воду.

Надо ли говорить, что днем видение, явившееся во сне, потеряло свою первоначальную ясность. Дневные «помехи» подсказывали ему, что не надо пускаться в «крайности», что все в порядке, что нет причин отказываться от друзей, что все мы нуждаемся в помощи, и помощь ему действительно нужна, и много всего другого, что мы изобретаем, чтобы отмахнуться от хорошо понятного, но неприятного открытия. Тем не менее через некоторое время он и наяву стал таким же разумным и смелым, как во сне, — и сон сбылся.

Последние два сновидения отражают принципиальный момент: различие между рациональными и иррациональными желаниями. Часто желания коренятся в нашей слабости и направлены на то, чтобы ее компенсировать; мы видим себя во сне знаменитыми, всемогущими, всеобщими любимцами и т. д. Но иногда желания, проявившиеся во сне, отражают стремление к самым прекрасным целям. Нам может присниться, что мы танцуем или летаем; может присниться город, полный света; мы можем во сне испытывать радость от того, что с нами близкие Друзья. Даже если мы не способны наяву испытывать такую же радость, как во сне, сновидение тем не менее показывает, что Мы, по крайней мере, можем этого желать и можем воображать, что это желание осуществилось. Фантазии и сновидения служат

началом многих поступков, и нет, пожалуй, ничего хуже, чем отмахиваться и недооценивать их. Главное — каковы эти фантазии: ведут ли они нас вперед или тянут назад, в рабство неплодотворного существования.

Следующее сновидение отражает прозрение пациента, осознавшего свои проблемы. На примере этого сновидения хорошо видны функции ассоциаций. Пациент — 35-летний мужчина, с юношеских лет страдал умеренной, но постоянной депрессией Отец его был удачливым, но равнодушным человеком. Мать страдала жестокими депрессиями с того времени, как мальчику исполнилось восемь или девять лет. Ему не разрешали играть с другими детьми; если он куда-то уходил из дома, мать его упрекала, говорила, что он огорчает ее; он спасался от упреков только в своем уголке, наедине с книгами и со своим воображением. В ответ на всякое проявление восторга с его стороны мать пожимала плечами и замечала, что для такой радости и волнения нет никакого особого повода. Хотя пациент умом противился упрекам матери, в душе он чувствовал, что она права и что он — причина ее несчастья. Он понимал также, что плохо вооружен: в детстве он был лишен многого из того, что является важным условием успеха во взрослой жизни. Он всегда чувствовал себя неловко, боясь, как бы люди не разгляде ли, что он беден (эмоционально, а не в материальном смысле). Больше всего он страдал из-за того, что не знал, как вести себя с другими, в особенности с теми, кто нападал на него или дразнил. Он совершенно терялся в таких ситуациях, и ему было легко лишь с несколькими близкими друзьями. Вот его сон:

> Я вижу мужчину в кресле на колесиках. Он начинает играть в шахматы, но без особого удовольствия. Вдруг он прерывает игру и говорит: «Из моих шахмат уже давно забрали две фигуры. Но я смогу обойтись и без них, если у меня будет "Фессалеп"». Потом, — добавляет он, — какой-то голос (это был голос матери) сказал мне: «Жизнь не стоит того, чтобы жить».

Часть сновидения легко понять, если знать кое-что о жизни и проблемах пациента. Человек в кресле — он сам. Игра в шахматы — игра жизни, особенно в том отношении, что на тебя нападают и в ответ нужно либо тоже нападать, либо применять какую-то иную стратегию. Он не испытывает особого желания играть в эту

игру, поскольку чувствует, что плохо вооружен. «Из моих шахмат давно уже забрали две фигуры». Такое же ощущение он испытывает и наяву: он понимает, что в детстве был многого лишен и поэтому теперь беспомощен в жизненной битве. Каких двух фигур ему не хватает? Короля и королевы, отца и матери; их на самом деле у него не было, они присутствовали лишь в негативном смысле: чтобы разочаровывать, изводить придирками, дразнить, укорять. Но тем не менее он сможет играть с помощью «Фессалепа». Здесь мы встали в тупик. Озадачен был и сам пациент.

Пациент. Я ясно видел это слово перед глазами. Но я понятия не имею, что оно значит.

Психотерапевт. Во сне вы, вероятно, знали, что оно значит; ведь это все-таки *ваш* сон, и слово изобрели вы. Давайте попробуем прибегнуть к свободной ассоциации. Что приходит вам в голову, когда вы думаете об этом слове?

Пациент. Первое, что приходит в голову,— это Фессалия, область в Греции. Действительно, я припоминаю, что, когда я был маленький, меня волновала Фессалия. Я не знал, так ли это важно, но я представляю себе, что Фессалия — это страна с теплым, ровным климатом, где в мире и радости живут пастухи. Фессалия всегда нравилась мне больше, чем Спарта и Афины. Я ненавидел Спарту за ее воинственность, Афины я не любил, потому что афиняне казались мне слишком учеными снобами. Да, я чувствовал симпатию к фессалийским пастухам.

Психотерапевт. Слово, которое вам приснилось, было «Фессалеп», а не «Фессалия». Почему вы изменили его?

Пациент. Это забавно — я подумал про цеп — то, чем крестьяне молотят. И если нет ничего другого, его можно использовать в качестве оружия.

Психотерапевт. Очень интересно. Значит, «Фессалеп» состоит из слов «Фессал-ия» и «ц-еп»... Странным образом Фессалия — или, скорее, то, что она для вас значит, — тесно связана с понятием «цеп». Пастухи и земледельцы: простая, идиллическая жизнь. Давайте вернемся назад и посмотрим, о чем говорит ваше сновидение. Вы играете в шахматы и знаете, что у вас забрали две фигуры, но вы можете заменить их «Фессалепом».

Пациент. Теперь мне ясна мысль. В жизненной игре я чувствую себя ущербным из-за испытанной в детстве фрустрации.

У меня нет такого оружия (шахматные фигуры соотносятся со сражением), как у других, но если бы я смог уйти в мир простой, идиллической жизни, я даже смог бы сражаться, используя цеп вместо оружия, которого у меня нет, — шахматных фигур.

Психотерапевт. Но на этом сон не кончается. Прервав игру в шахматы, вы говорите: Какой-то голос сказал мне: «Жизнь не стоит того, чтобы жить».

Пациент. Я это отлично понимаю. Все-таки я играю в игру жизни только потому, что должен играть. В действительности она меня не интересует. С детства меня все время преследует именно это чувство, оно то сильнее, то слабее. Его я и высказал во сне: жизнь не стоит того, чтобы жить.

Психотерапевт. Так **и** есть, именно это вы все время ощущаете. Но не хотели ли вы себе что-то сказать с помощью этого сновидения?

Пациент. Вы хотите сказать — это я говорил себе, что тему пессимизма внушила мне мать?

Психотерапевт. Да, это я и хочу сказать. Осознав, что пессимизм по отношению к жизни — не ваш собственный, что это голос вашей матери, оказывающий на вас как бы постгипнотическое влияние, вы тем самым сделали первый шаг по пути освобождения от этого состояния. Вы сделали важнейшее открытие — что ваш пессимизм на самом деле не ваш; сделать это открытие вы смогли лишь в состоянии сна.

До сих пор мы не приводили примеров сновидений еще одного типа — кошмаров. По мнению Фрейда, тревожные сны не являются исключением из общего правила: их содержание тоже представляет собой замаскированное исполнение бессознательного желания. Это, разумеется, может вызвать возражение у всякого, кому когда-либо снились кошмары: если во сне я прохожу через адские испытания и просыпаюсь с чувством невыносимого ужаса, разве не будет бессмыслицей говорить, что это исполнение желаний?

Это возражение не так убедительно, как может показаться на первый взгляд. С одной стороны, мы знаем, что бывают такие патологические состояния, в которых человек испытывает потребность делать именно то, что для него губительно. Мазохист испытывает желание — хотя и неосознанно — попасть

в аварию, заболеть, терпеть унижение. При мазохизме как половом извращении, когда это желание связано с половыми отношениями и, таким образом, не так опасно для человека, — мазохистское желание проявляется даже на уровне сознания. Кроме того, результатом непреодолимого порыва к мести и разрушению, направленного не против кого-то другого, а против себя, может стать самоубийство. При этом, если человек испытывает потребность совершить самоубийство или как-то еще причинить себе боль, другая часть его личности может испытывать подлинный и сильный страх. Это не меняет того факта, что страх происходит от желания погубить себя. Но желание может породить тревогу, как заметил Фрейд, не только тогда, когда это мазохистский или суицидальный порыв. Мы можем хотеть чего-нибудь и при этом осознавать, что если удовлетворим свое желание, то нас ждет враждебное отношение окружающих и наказание. Естественно, исполнение такого желания будет связано с чувством тревоги.

В качестве иллюстрации этого типа тревожных снов можно привести такой пример:

Проходя через сад, я сорвал яблоко с дерева. Появляется большая собака и прыгает на меня. Я зову на помощь и в ужасе просыпаюсь.

Чтобы понять это сновидение, достаточно знать, что накануне вечером пациент встретил замужнюю женщину и испытал к ней сильное влечение. Ее поведение показалось ему обещающим, и, засыпая, он воображал, что вступил с ней в связь. Нам не нужно уточнять здесь, чем порождено чувство тревоги, проявившееся в сновидении: угрызениями совести или страхом перед общественным мнением; важно, что это тревога из-за того, что его ждет, если он осуществит свое желание — съест краденое яблоко.

Тем не менее, хотя многие тревожные сны можно, таким образом, понимать как замаскированное исполнение желаний, я все же сомневаюсь, что так обстоит дело со всеми или даже, может быть, с большинством сновидений. Если мы допускаем, что сон — это любая умственная деятельность спящего человека, то почему бы во сне не проявиться настоящему страху перед опасностью, такому же, какой бывает наяву?

Но мне могут возразить — разве не всякий страх обусловлен нашими стремлениями? Разве мы испытывали бы страх, если бы не «жаждали», как говорят буддисты, если бы не желали чего-то? И поэтому разве нельзя сказать, что в общем смысле всегда, как наяву, так и во сне, страх возникает в результате испытываемых нами желаний?

Я принимаю этот аргумент. Если бы мы хотели сказать, что не бывает тревожных снов (или чувства тревоги наяву) без наличия желания, в том числе и фундаментального желания — жить, здесь нечего было бы возразить. Но этот общий принцип — не то, что имел в виду Фрейд. Этот вопрос прояснится, если еще раз рассмотреть, в чем различие между тремя типами тревожных сновидений, о которых мы говорили.

В мазохистских кошмарах, связанных с самоубийством, суть желания состоит в том, чтобы причинить себе боль и погубить себя. В тревожных сновидениях второго типа, как, например, в сновидении про яблоко, желание само по себе не губительно для самого человека, но оно таково, что его удовлетворение вызывает тревогу со стороны другой части психики. Сновидение порождается желанием, которое в качестве «побочного продукта» порождает страх. В сновидениях третьего типа, в которых страх связан с реальной или воображаемой угрозой для жизни, свободы и так далее, причина возникновения сновидения — угроза, а желание жить, быть свободным и так далее — это постоянно присущее человеку побуждение, и возникновение данного конкретного сновидения с ним не связано. Иными словами, в первых двух типах сновидений страх порождается присутствием желания, а в сновидении третьего типа — присутствием опасности (реальной или воображаемой), хотя при этом присутствует желание жить или какое-нибудь другое постоянное и всеобщее желание. В этом случае тревожное сновидение связано не непосредственно с исполнением желания, а с боязнью фрустрации.

Вот еще одно сновидение; оно похоже на многие другие кошмары. Пациентка рассказывает:

> «Я в оранжерее. Вдруг я вижу, что на меня бросается змея. Рядом стоит мама и злобно улыбается. Потом она уходит, не пытаясь помочь мне. Я бегу к двери, но змея уже там, загораживает мне дорогу. Я просыпаюсь в ужасе».

Пациентка — 45-летняя женщина, страдающая от сильного чувства тревоги. Примечательным в ее истории является то, что она и мать ненавидят друг друга. Ощущение, что мать ее ненавидит, не было воображаемым. Мать вышла замуж за человека, которого она никогда не любила, она была в обиде на дочь, чье существование, как она считала, вынуждает ее оставаться в браке. Когда пациентке было три года, она сказала отцу что-то такое, что заставило отца заподозрить, что жена ему изменяет. Хотя маленькая девочка не могла знать, что она видит и говорит на самом деле, интуитивно она все хорошо понимала, и у матери было больше оснований злиться на нее, чем могло показаться. Чем старше становилась девочка, тем больше она старалась провоцировать мать, и тем больше та стремилась наказать и в конце концов погубить дочь. Жизнь девочки была постоянной борьбой с нападками матери. Если бы отец помогал ей и поддерживал ее, все могло бы быть иначе. Но он сам боялся жены и никогда открыто не поддерживал дочь. Из-за этого и из-за разных других обстоятельств дочь, очень способная и самолюбивая девушка, все больше и больше отдалялась от людей, страдала от того, что мать «одержала над ней победу», и жила надеждой, что когда-нибудь победительницей станет она. Эта ненависть и ненадежность в жизни были причиной постоянного чувства тревоги, мучившего ее и наяву и во сне.

Данное сновидение — одно из многих проявлений этого чувства: у нее возникает ассоциация с «оранжереей» — в доме у родителей была оранжерея. Она часто ходила туда одна и никогда не ходила с матерью. Во сне опасность исходит не от матери, а от змеи. Что это значит? Очевидно, в этом проявляется желание иметь мать, которая защитит от опасности, иногда она мечтала о том, что мать станет другой и будет ей помогать. Здесь опять она в опасности. Но мать злобно улыбается и уходит. В этой злобной улыбке мать предстает в истинном свете. Вначале налицо как бы попытка отделить плохую мать (змею) от хорошей, которая могла бы помочь. Когда мать смотрит на нее со злостью и не помогает, эта иллюзия разрушается, мать и змея соединяются в одно, представляя собой силы, грозящие гибелью. Тогда женщина бежит к двери, надеясь убежать, но уже поздно, путь закрыт. Она оказывается

к

в ловушке, наедине с ядовитой змеей и матерью, которая желает ее гибели.

Во сне пациентка испытывает то же чувство тревоги, которое преследует ее днем; правда, во сне это чувство сильнее и однозначно связано с матерью. Ее страх не вызван реальной опасностью, это болезненная тревога. Мать уже ей не угрожает; в действительности ей никто не угрожает и никто для нее не опасен. Тем не менее она испытывает страх, и во сне он вырывается наружу. Является ли это сновидение исполнением желания? В какой-то степени да. Здесь присутствует желание иметь мать, которая может защитить, и страх возникает только тогда, когда мать, вместо того чтобы помочь, смотрит на нее со злостью. Именно желание материнской любви и защиты заставляет ее бояться этой женщины. Если бы она больше не хотела иметь мать, она бы и не боялась ее. Но большее значение, чем это желание материнской любви и защиты, имеют другие желания, без которых не могло бы быть больше страха перед матерью: желание отомстить, желание продемонстрировать отцу, что его жена злая, увести его от нее, это желание объясняется не тем, что она так сильно любит своего отца, и не фиксацией детской привязанности к нему как к представители противоположного пола, а чувством глубокого унижения от испытанного в детстве поражения и ощущением, что ее гордость и уверенность в себе будут восстановлены лишь тогда, когда мать погибнет. Почему это испытанное в детстве унижение было и остается настолько неискоренимым, почему так непреодолимо желание мести и торжества — это другой вопрос, слишком сложный, чтобы обсуждать его здесь. Пациентке снились и другие тревожные сны, в которых никак не проявляется один из элементов этого сновидения — желание, чтобы мать помогла ей.

Эти сны такие:

Я в клетке с тигром, и некому мне помочь.

Или:

Я иду по узкой полоске земли посреди болота. Темно, и я не вижу, куда идти. Я чувствую себя совершенно потерянной, мне кажется, что, если я сделаю еще один шаг, я поскользнусь и упаду.

Или:

Меня судят, меня обвиняют в убийстве, а я знаю, что невиновна. Но но лицам судьи и присяжных я вижу, что они для себя уже решили, что я виновна. Допрос на суде — всего лишь формальность. Я знаю, что неважно, что я скажу, и неважно, что сказал бы какой бы то ни было свидетель (никаких свидетелей не видно), дело решено, и нет смысла защищаться.

Во всех этих сновидениях главное — чувство полной беспомощности, которое парализует все функции и ведет к паническому состоянию. Неодушевленные предметы, животные, люди — все беспощадны: вокруг никого из друзей; помощи ждать неоткуда. Корни этого чувства полной беспомощности — в неспособности пациентки избавиться от желания мстить, отказаться от борьбы с матерью. Но сами по себе эти сны не являются исполнением какого бы то ни было желания. Здесь — желание жить, и отсюда страх подвергнуться нападению, будучи бессильной защитить себя.

Особенно интересны и важны повторяющиеся сновидения, которые некоторым пациентам снятся в течение нескольких лет, иногда всю жизнь, насколько они могут помнить. Как правило, эти сны выражают главную тему жизни, ее лейтмотив, и часто дают ключ к пониманию причин невроза или позволяют разглядеть важнейшую сторону личности. Иногда сон остается неизменным, иногда происходят более или менее незначительные изменения, которые свидетельствуют о внутреннем прогрессе пациента — или, так тоже случается, о его деградации.

Девочка 15 лет, выросшая в нечеловеческих и крайне губительных условиях (отец бил ее, пил, издевался над ней; мать время от времени сбегала с другими мужчинами; голод, холод, грязь), пыталась покончить особой в 10-летнем возрасте и еще пять раз после этого. Сколько она себя помнила, ей все время снился такой сон:

Я на дне ямы, стараюсь выбраться наверх, уже достаю до края и держусь за него руками, и в это время кто-то подходит и наступает мне на руки. Мне приходится убрать руки, и я падаю обратно на дно.

Едва ли нужно объяснять этот сон; он исчерпывающе выражает жизненную трагедию этой девушки — то, что с ней случилось

и как она это воспринимает. Если бы этот сон приснился пациентке один раз, мы должны были бы допустить, что в нем проявилось чувство страха, возникшее однажды, в связи с какими-то особыми испытаниями. Но в данном случае регулярная повторяемость сновидения заставляет предположить, что ситуация, отраженная в сновидении, — центральная тема жизни девушки, что сновидение выражает глубокое и неизменное убеждение, и тогда становится понятно, почему она снова и снова пыталась покончить с собой.

Вот одно сновидение, первое в серил повторяющихся сновидений, в которых тема остается неизменной, но тем не менее происходят значительные изменения:

Я в тюрьме и не могу выбраться на волю.

Позднее сновидение стало таким:

Я хочу пересечь границу, но у меня нет паспорта, и на границе меня задерживают.

Потом еще:

Я в Европе в порту, мне нужно сесть на корабль, но кораблей нет, и я не знаю, как мне уехать.

Последний вариант сновидения такой:

Я в каком-то городе, у себя дома. Я хочу выйти на улицу. Я открываю дверь, она не поддается, я толкаю ее с силой — она открывается, и я выхожу.

Все эти сновидения объединены одной темой. Это страх быть запертым, быть в заключении, не иметь возможности «выйти наружу». Что означает такой страх в жизни пациента — нам сейчас неважно. Но этот ряд сновидений показывает, что с годами страх сохранялся, однако становился все слабее: от тюрьмы до трудно открывающейся двери. Если сначала пациенту кажется, что он не может убежать, то в последнем сновидении он может, посильнее толкнув, открыть дверь и выйти наружу. Мы видим результат существенного развития человека, происшедшего за эти годы.

Раздел II

Нарциссизм, инцест, Эдипов комплекс

Индивидуальный и общественный нарциссизм[1]

Одним из наиболее плодотворных и прозорливых открытии Фрейда является понятие нарциссизма. Сам Фрейд считал его одним из важнейших результатов своих исследований и привлекал для объяснения столь различных феноменов, как психозы («нарциссические неврозы»), любовь, боязнь кастрации, ревность и садизм, а также для лучшего понимания массовых явлений, например готовности угнетенных классов быть лояльными по отношению к господствующим над ними классам. В этой главе я хотел бы продолжить ход мысли Фрейда и исследовать роль, которую играет нарциссизм в национализме, национальной ненависти и психологической мотивации деструктивности и войны.

При этом мне хотелось бы отметить, что понятие нарциссизма почти не нашло отражения в работах Юнга и Адлера. Хорни также не уделяет ему должного внимания. Даже в теории и практике ортодоксальных фрейдистов это понятие обычно применялось только в отношении нарциссизма у маленьких детей и психически больных пациентов. Это объясняется тем, что Фрейд принудительно включил понятие нарциссизма в свою теорию либидо.

Исходным моментом для Фрейда было его стремление объяснить шизофрению с помощью теории либидо. Перед лицом того факта, что либидо пациента-шизофреника, по-видимому, не имеет никакого отношения к объектам (ни в реальности, ни в его фантазии), Фрейд поставил вопрос: «Какова судьба шизофренического либидо, лишенного объекта?» Его ответ гласит: «Либидо, изолированное от внешнего мира, будет направлено на Я. Это определяет поведение человека, которое мы можем назвать нарциссизмом». Фрейд предполагал, что либидо первоначально накапливается в «Я», как в «большом резервуаре», затем оно распространяется на объекты, но его можно легко лишить объектов и возвратить в «Я». В 1922 г. Фрейд изменил свою точку зрения и указывал на Оно как на большой

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Душа человека. — М., 1994. — С. 47-68.

резервуар либидо, хотя кажется, что он так никогда и не отказался до конца от своих более ранних воззрений.

Во всяком случае, теоретический вопрос, исходит ли либидо первоначально из «Я» или из Оно, не является существенным для значения понятия. Фрейд никогда не менял своего основного взгляда, согласно которому первоначальным состоянием человека в его раннем детстве является состояние «первичного нарциссизма», когда еще нет никаких отношений с внешним миром; затем ребенок в ходе своего нормального развития начинает распространять и углублять свои (связанные с либидо) отношения с внешним миром, однако часто случается так (особенно наглядно это проявляется у душевнобольных), что привязанное к объектам либидо может быть возвращено и снова направлено на собственное «Я» («вторичный нарциссизм»). Но даже при нормальном развитии человек остается до известной степени нарциссичным в течение всей своей жизни.

Но как происходит развитие нарциссизма у «нормального» человека? Фрейд обозначил основные линии этого развития, и в следующем абзаце я хотел бы коротко подытожить его результаты.

Плод пребывает в утробе матери еще в состоянии абсолютного нарциссизма. «Так при рождении мы делаем шаг от абсолютного самодостаточного нарциссизма к восприятию изменяющегося внешнего мира и к началу поиска объекта...» Проходят месяцы, прежде чем ребенок сможет воспринимать предметы вне самого себя как принадлежащие к «Не-Я». Поскольку ребенок со своим нарциссизмом должен пройти через многие разочарования, поскольку он, кроме того, все лучше узнает внешний мир и его закономерности, первоначальный нарциссизм «по необходимости» превращается в «любовь к объектам». «Но, — говорит Фрейд, — человек остается в известной степени нарциссичным и после того, как он нашел внешние объекты своего либидо».

Развитие индивида, по Фрейду, можно обозначить как развитие от абсолютного нарциссизма к объективному мышлению и объектной любви, хотя при этом речь все же идет о способности, имеющей известные границы. У «нормального», «зрелого» человека нарциссизм ограничен социально признанным минимумом, однако никогда не исчезает полностью. Наш опыт повседневной

жизни подтверждает наблюдения Фрейда. У большинства людей, по-видимому, имеется нарциссическое ядро, которого не касаются и которое приводит к краху любую попытку его уничтожить.

Тот, кто не знаком с терминологией Фрейда, вероятно, без более конкретного описания не сможет составить ясного представления о реальности и силе нарциссизма. Далее я попытаюсь дать такое описание. Сначала, однако, необходимо кое-что пояснить относительно терминологии Фрейда. Его представления о нарциссизме базируются на его понятии сексуального либидо. Однако, как выяснилось, эта механистическая точка зрения на либидо скорее блокирует, чем продвигает дальше развитие понятия нарциссизма. По моему мнению, содержащиеся в нем возможности могут быть использованы намного лучше, если рассматривать его с точки зрения психической энергии, которая не идентична энергии полового инстинкта. Подобным образом поступил Юнг; известное признание этой мысли можно найти даже у самого Фрейда в его представлении о десексуализированном либидо. Но если несексуальная психичеекая энергия и отличается от либидо Фрейда, то все же, как и в случае с либидо, речь идет о понятии *энергии;* она основывается на психических силах, которые становятся очевидными только в своих проявлениях, обладающих определенной интенсивностью и идущих в определенном направлении. Эта энергия связывает и развязывает, держит индивида в самом себе и одновременно поддерживает его связь с внешним миром. Даже если не согласиться с более ранней точкой зрения Фрейда, что половой инстинкт (либидо) наряду с инстинктом жизни является единственной важной силой, определяющей человеческое поведение, и если вместо этого употреблять более общее понятие психической энергии, то и в этом случае различие все же не столь велико, как предполагают многие догматики. Существенным в любой теории или терапии, которую можно было бы определить как психоанализ, является *динамическое* понимание человеческого поведения; это означает, что исполненные энергией силы мотивируют поведение и его можно понять и предсказать лишь тогда, когда поняты эти силы. Эта динамическая точка зрения на человеческое поведение является центральным пунктом в системе Фрейда. Как эти силы понимаются

в теоретическом плане — в понятиях механистически-материалистической философии или в понятиях гуманистического реализма, — вопрос хотя и важный, но все же второстепенный по сравнению с центральным значением динамической интерпретации человеческого поведения.

Наше описание нарциссизма начнем с двух экстремальных примеров: «первичного нарциссизма» новорожденного и нарциссизма душевнобольного. Новорожденный еще не имеет отношения к внешнему миру (по терминологии Фрейда, еще не состоялось определение объекта). Это можно выразить также следующим образом: внешний мир не существует для новорожденного, во всяком случае он не в состоянии сделать различие между «Я» и «Не-Я». Мы можем также сказать, что новорожденный не имеет «интереса» *(inler-esse* — быть внутри) к внешнему миру. Единственная реальность, существующая для новорожденного, — это он сам: его тело, его физические ощущения тепла и холода, жажды, потребности в сне и физическом контакте.

Душевнобольной находится в положении, которое несущественно отличается от положения новорожденного. Но в то время как для новорожденного внешний мир *еще не возник* как реальность, для душевнобольного он уже *перестал* существовать в качестве реальности. Например, в случае галлюцинаций органы чувств теряют свою функцию регистрировать происходящее во внешнем мире и регистрируют лишь субъективные переживания типа сенсорных реакций на предметы внешнего мира. При мании преследования действует тот же механизм. Субъективные эмоции, например страх и подозрение, настолько объективируются, что параноик убежден в заговоре других людей против него. Именно этим он отличается от невротика: последний может жить в постоянном страхе, что его ненавидят, или преследуют, или что-то подобное, однако он всегда сознает, что речь идет лишь о *его опасениях.* У параноика страх превращается в факт.

Особый род нарциссизма, пограничного между нормой и душевной болезнью, можно наблюдать у людей, обладающих необычайной властью. Египетские фараоны, римские императоры, представители рода Борджиа, Гитлер, Сталин и Трухильо — все они обнаруживают определенные сходные черты характера. Они обладают абсолютной властью; им принадлежит

последнее слово, включая жизнь и смерть. Власть делать все, что они хотят, кажется безграничной. Они — боги, и только болезнь, возраст или смерть могут им как-то повредить. Решение проблемы человеческого существования они пытаются найти в том, что делают отчаянную попытку перешагнуть границы этого существования. Они пытаются поступать таким образом, как будто не существует границ для их прихотей и жажды власти. Они спят с бесчисленными женщинами, убивают несметное количество людей, везде строят свои дворцы и «хватают звезды», «хотят невозможного». (В своей драме «Калигула» Камю точно описал это опьянение властью.) Это безумие, даже если это и попытка решить проблему существования посредством необоснованного утверждения собственной нечеловеческой природы. Это такое безумие, которое проявляет тенденцию к постоянному усугублению в течение жизни. Чем больше человек пытается стать Богом, тем более он изолирует себя от всех остальных людей: эта изоляция нагоняет на него все возрастающий страх. Ему кажется, что все являются его врагами, и, чтобы справиться с этим страхом, он должен все более укреплять свою власть, свою беззастенчивость и свой нарциссизм. Мания Цезаря была бы не более чем душевной болезнью, если бы он посредством своей власти не подчинял реальность своим нарциссическим фантазиям. С одной стороны, он заставил всех согласиться с тем, что он Бог, самый могущественный и мудрый из всех; благодаря этому собственная мания величия казалась ему вполне обоснованной. С другой стороны, его все ненавидели, пытались свергнуть и убить, вследствие чего его патологическая подозрительность содержала элемент реальности. Получается, что связь с действительностью не совсем была утеряна, и у него оставался небольшой остаток душевного здоровья, который впрочем, мог быть легко подорван.

Психоз является состоянием абсолютного нарциссизма, состоянием, из-за которого индивид порвал все связи с внешней реальностью и заместил ее собственной личностью. Он весь переполнен самим собой, он превратил себя «в бога и весь мир» Этот вывод позволил Фрейду впервые открыть дорогу к динамическому пониманию сущности психоза.

Поскольку, вероятно, не все читатели хорошо знакомы с проблемой психоза, я считаю необходимым дополнить описание нарциссизма, наблюдаемого у невротической и у «нормальной» личности. Наиболее элементарная форма нарциссизма проявляется у среднего человека в его отношении к своему телу. Большинству людей нравится собственное тело, лицо и фигура, и если их спросить, хотели бы они поменяться с кем-нибудь, кто, вероятно, гораздо красивее их, они ответят на это решительным отказом. Еще более показателен тот факт, что для большинства людей вид и запах их собственных испражнений ничего не значит (некоторые считают его даже приятным), в то время как к испражнениям других людей они испытывают явное отвращение. Это совершенно очевидно не имеет ничего общего с эстетической оценкой или оценкой другого рода; то, что в связи со своим телом воспринимается как приятное, в связи с другим телом воспринимается как неприятное.

Теперь обратимся к другому, не столь широко распространенному случаю нарциссизма. Некто звонит врачу и требует назначить дату приема. Врач говорит, что на этой неделе у него все расписано, и предлагает назначить прием на следующей неделе. Пациент настаивает на более раннем сроке и в качестве объяснения говорит не о том, зачем нужна такая срочность, чего следовало бы ожидать, а объясняет, что он живет в пяти минутах ходьбы от кабинета врача. Когда врач отвечает ему, что этот факт отнюдь не решает его проблем со временем, пациент не проявляет понимания и продолжает настаивать на своем аргументе, считая его обоснованным для назначения более раннего срока визита. Если врач психиатр, то он сделает важное диагностическое наблюдение, а именно — он имеет дело с исключительно нарциссичным человеком, то есть тяжелобольным. Обоснования лежат на поверхности. Пациент не в состоянии отделить ситуацию врача от своей собственной ситуации. Он не видит ничего, кроме своего желания посетить врача, поскольку у него не займет много времени прийти к нему. Врач не существует для него как самостоятельная личность со своим расписанием приема и своими потребностями. Логическое заключение этого пациента гласит: если для него удобно посетить врача, то и врачу должно быть удобно его принять. Диагноз будет иным,

если пациент после первого объяснения врача будет способен ответить: «Конечно, я понимаю вас, доктор, пожалуйста, извините меня, с моей стороны было действительно глупо сказать такое». Хотя в этом случае мы также имеем дело с нарциссичным пациентом, который сначала не делает различия между собственной ситуацией и ситуацией врача, однако его нарциссизм не столь интенсивен и упрям, как у первого пациента. Такой человек еще в состоянии понять подлинную ситуацию, если на нее будет указано, и отреагировать соответственно ей. Ему будет неловко за свой промах, после того как он это поймет; пациент же первого типа, напротив, ни в коем случае не будет смущен — он будет только критиковать врача и говорить, что тот слишком глуп, поскольку не понимает таких простых вещей.

Сходное явление можно наблюдать у нарциссичного человека, влюбленного в женщину, которая не отвечает на его любовь. Он просто не поверит, что женщина его не любит. Он будет аргументировать ситуацию следующим образом: «Это невозможно, чтобы она меня не любила, в то время как я ее так сильно люблю». Или: «Я не мог бы ее так сильно любить, если бы она меня тоже не любила». Затем он попытается объяснить себе отсутствие взаимности со стороны женщины примерно так: «Она неосознанно любит меня; она страшится силы своей любви; она хочет испытать меня, чтобы помучить» и тому подобное. Существенным здесь, как и в предыдущем случае, является то, что нарциссичныи человек не в состоянии поставить себя на место другого человека, иного, нежели он сам.

Теперь рассмотрим два феномена, которые, казалось бы, не имеют ничего общего между собой, и все же оба отмечены нарциссизмом. Некая женщина проводит ежедневно по многу часов перед зеркалом, причесываясь и подкрашиваясь. Она делает это не только потому, что тщеславна. Она прямо одержима своим телом и своей красотой, и ее тело является для нее единственной значительной реальностью. Ее поведение сильно напоминает греческую легенду о прекрасном юноше Нарциссе, который пренебрег любовью нимфы Эхо, умершей затем от разбитого сердца. Немезида (или Афродита) наказала его тем, что он влюбился в собственное зеркальное отражение в воде озера и погиб от восхищения собой. Греческая легенда явно указывает

на то, что такого рода «самовлюбленность» есть проклятие и что в своих экстремальных формах она приводит к саморазрушению[1]. Другая женщина (это вполне может быть и та же самая, только несколькими годами позже) страдает от ипохондрии. Хотя она и не пытается себя приукрасить, эта женщина также все время занята своим телом, поскольку постоянно боится болезней. Конечно, у каждого есть свои основания, чтобы судить о позитивных и негативных сторонах этой картины, но они не должны нас здесь занимать. В данном случае для нас важно знать, что за обоими феноменами скрывается одинаково нарциссичная занятость собственной персоной, ограничивающая проявление интереса к окружающему миру.

Сходным образом обстоит дело с *моральной ипохондрией.* Здесь человек опасается не болезни или смерти, а боится провиниться. Такой человек постоянно размышляет над тем, в чем он виноват, что он сделал неправильно, какие грехи он совершил и т. п. В то время как со стороны, а также в своих собственных глазах он производит впечатление особо совестливого и морального человека, даже готового заботиться о других, на самом деле он занят только самим собой, своей совестью, тем, что могут сказать о нем другие, и т. д. Нарциссизм, лежащий в основе физической и моральной ипохондрии, отличается от нарциссизма тщеславного человека лишь тем, что он менее заметен для неопытного глаза. Этот род нарциссизма, который К. Абрахам классифицировал как *негативный нарциссизм,* обнаруживается особенно отчетливо в состоянии меланхолии. Подобные состояния характеризуются чувствами собственной недостаточности, нереальности и самообвинения.

В менее выраженной форме нарциссическое ориентирование встречается также в повседневной жизни. Об этом свидетельствует один прекрасный анекдот. Писатель встречает друга, долго и нудно рассказывает ему о себе. Наконец он говорит: «Я так долго говорил о себе. Теперь давай поговорим о *тебе.* Как тебе нравится

[1] Ср. разбор самовлюбленности *у Fromm E.* (1947). Я пытаюсь там доказать, что настоящая любовь к себе не отличается от любви к другим людям; но я также показываю, что «самовлюбленность» в смысле эгоистической нарциссической любви обнаруживается как раз у людей, которые не могут любить ни других, ни себя.

моя последняя книга?» Этот человек является типичным представителем тех, кто занят только собой и интересуется другими лишь постольку, поскольку они являются эхом его собственной персоны. Даже когда они проявляют себя как люди любезные, готовые помочь, они делают это зачастую лишь потому, что сами себе нравятся в этой роли; они употребляют всю свою энергию на то, чтобы восхищаться собой, вместо того чтобы посмотреть на вещи глазами человека, которому они помогают.

По каким признакам можно узнать нарциссичного человека? Есть тип, который легко распознаваем. Ему присущи все черты самодовольства. Если он бросает несколько незначительных слов, по нему видно, что у него осталось чувство, как будто он сказал нечто очень важное. Обычно он совсем не слушает других и едва ли интересуется тем, что они говорят. (Если он умен, то пытается скрыть это, задавая вопросы и принимая вид заинтересованного слушателя.) Нарциссичного человека можно также узнать по очень чувствительной реакции на любую критику. Эта чувствительность может выражаться в том, что он оспоривает обоснованность критики, реагирует на нее гневно или депрессивно. Во многих случаях нарциссическое ориентирование может скрываться за скромным и безропотным поведением; на самом же деле нередко случается, что нарциссичный человек делает покорность предметом своего самолюбования. Как бы ни выглядели различные формы выражения нарциссизма, общим для них всех является отсутствие подлинного интереса к внешнему миру[1]. Иногда нарциссичного человека можно определить по выражению его лица. На нем можно наблюдать

[1] Иногда не очень просто сделать различие между тщеславным, нарциссичным человеком и человеком с чувством собственной неполноценности. Последний часто нуждается в похвале и восхищении не потому, что он не интересуется другими людьми, а потому, что он сомневается в себе и имеет комплекс неполноценности. Есть еще другое важное отличие, которое также не всегда легко установить, — между нарциссизмом и эгоизмом. Чертой интенсивного нарциссизма является неспособность переживать действительность во всей ее полноте; интенсивный эгоизм означает, что для других остается лишь мало интереса, любви или симпатии, однако это не связано непременно с переоценкой собственных субъективных действий. Иначе говоря, крайний эгоист не обязательно также экстремально нарциссичен; себялюбие не означает непременно слепоту в отношении объективной реальности.

проблеск ума или усмешку, которая одним придает выражение самодовольства, а другим позволяет выглядеть сияющими от счастья, вызывающими доверие, ребячливыми. Часто нарциссизм, особенно в его экстремальных формах, можно определить по особому блеску в глазах, который одни принимают за признак святости, а другие — за признак легкого помешательства. Многие нарциссичные личности непрерывно говорят, часто за едой, при этом они сами забывают о еде и заставляют других ждать себя. Общество и еда не так важны для них, как их «Я».

Нарциссичный человек совсем не обязательно должен делать предметом своего нарциссизма всю свою личность. Часто он снабжает нарциссизмом только отдельные ее аспекты, например честь, интеллигентность, физические способности, остроумие, внешность (иногда даже ограничиваясь отдельными деталями — волосами или носом). Иногда его нарциссизм относится к таким качествам, которыми нормальный человек вовсе бы не гордился, например боязливость и способность при этом заранее предвидеть опасность. «Он» идентифицирует себя с частным аспектом себя самого. Если мы спросим, что есть «он», то правильный ответ должен быть следующим: «он» — это его разум, его слава, его богатство, его совесть и т. д. Все идолы разных религий также представляли собой различные частные аспекты человека. Для нарциссичного человека каждое из этих частных свойств, образующих его самость, может быть объектом нарциссизма. Некто, чья самость представлена его владением, вполне может смириться с опасностью потерять свои честь и достоинство, но угроза его владению была бы для него равнозначна угрозе жизни. Кому-то, чья самость выражена в его интеллигентности, будет настолько неловко сказать глупость, что из-за этого он может впасть в глубокую депрессию. Однако чем интенсивнее нарциссизм, тем меньше человек признает свою ошибку, тем меньше он признает справедливую критику со стороны других. Он будет вне себя от постыдного поведения другого или будет думать, что у другого недостает чуткости или он недостаточно образован, чтобы иметь возможность о чем-то правильно судить. (В этой связи я вспоминаю одного очень остроумного, но в высшей степени нарциссичного человека, которому были представлены результаты

теста, отнюдь не отвечающие его идеальным представлениям о самом себе. Он отреагировал на них следующим образом: «Мне жаль психолога, который проводил со мной этот тест, вероятно, он совсем сошел с ума».)

Остается упомянуть еще один аспект, характеризующий феномен нарциссизма. Поскольку нарциссичный человек делает свое «самомнение» предметом собственного нарциссизма, то так же он поступает со всем, что связано с его личностью. Его идея, его знания, его дом, а также люди, входящие в «сферу его интересов», становятся объектами его нарциссической склонности. Как показал Фрейд, наиболее частым примером является, вероятно, нарциссизм по отношению к собственным детям. Многие родители полагают, что их дети красивее, интеллигентнее, умнее, чем дети других людей. Чем меньше дети, тем интенсивнее это нарциссическое предубеждение. Родительская любовь, и особенно любовь матери к маленькому ребенку, в значительной степени являются расширением собственного «Я». И у взрослых любовь между мужчиной и женщиной часто имеет нарциссические черты. Мужчина, влюбленный в женщину, может переносить на нее свой нарциссизм, поскольку она становится «его». Он часто восхищается и чтит ее за качества, которые он перенес на нее. Она становится носительницей необычайных качеств лишь постольку, поскольку она превратилась в часть его самого. Такой человек часто считает, что все, чем он обладает, просто замечательно, он «влюблен» в свое владение.

Нарциссизм является пристрастием такой интенсивности, которая у многих людей сравнима с половым инстинктом и инстинктом самосохранения. Иногда оно проявляется даже сильнее, чем оба эти инстинкта. Даже у среднего человека, у которого нарциссизм не достиг такой интенсивности, продолжает существовать нарциссическое ядро, которое, как кажется, почти невозможно уничтожить. Если это утверждение справедливо, то мы можем предположить, что нарциссическое пристрастие, так же как половой инстинкт и инстинкт самосохранения, имеет важную *биологическую функцию.* Как только поставлен этот вопрос, сам собой напрашивается ответ. Каким образом мог бы выжить отдельный человек, если бы его физические

потребности, интересы, желания не были заряжены сильной энергией? Биологически, с точки зрения выживания, человек должен воспринимать себя как нечто гораздо более важное, чем все его окружающее. Если он этого не будет делать, откуда он возьмет энергию и желание защищаться от других, работать для поддержания своего существования, бороться за свою жизнь и добиваться успеха в борьбе с окружающей средой? Без нарциссизма он, вероятно, был бы святым, — но велик ли шанс на выживание у святых? То, что было бы очень желательно с духовно-религиозной точки зрения — чтобы вообще не было нарциссизма, — было бы в высшей степени опасно со светской точки зрения, согласно которой необходимо сохранить жизнь. Телеологически это означает, что природа человека в значительной мере должна быть снабжена нарциссизмом, чтобы дать ему возможность выжить. Это тем более имеет значение, поскольку, в отличие от животного, природа не обеспечила человека хорошо развитыми инстинктами. Животное не имеет «проблем» с выживанием, потому что врожденные инстинкты избавляют его от необходимости размышлять и принимать решение относительно того, хочет ли он употребить свои силы или нет. У людей функционирование аппарата инстинктов в значительной мере утеряло свою действенность, вследствие чего нарциссизм перенимает на себя весьма необходимую биологическую функцию.

Если мы допустим, что нарциссизм выполняет важную биологическую функцию, перед нами встает новый вопрос. Разве экстремальный нарциссизм не делает человека равнодушным по отношению к окружающим, разве он не приводит к ситуации, когда человек не в состоянии поступиться собственными потребностями, хотя бы это и было необходимо для сотрудничества с другими людьми? Разве нарциссизм не делает человека асоциальным и в экстремальных случаях действительно душевнобольным? Вне всяких сомнений, экстремальный индивидуальный нарциссизм был бы тяжелым препятствием для любой социальной жизни. Если же это справедливо, то нарциссизм должен находиться в *конфликте* с принципом сохранения жизни, поскольку отдельный человек может выжить лишь в том случае, если он организуется в группы; едва ли кто-либо

будет в состоянии в одиночку защититься от опасностей природы; он не сможет выполнять и различные работы, которые могут быть осуществлены только в группах.

Так мы пришли к парадоксальному выводу, что нарциссизм необходим для сохранения жизни и одновременно представляет собой угрозу ее сохранению. Решение этого парадокса представляется двояким. С одной стороны, выживанию служит *оптимальный,* а *не максимальный* нарциссизм. То есть в биологически необходимой степени нарциссизм может быть совместим с социальным сотрудничеством. С другой стороны, индивидуальный нарциссизм может превращаться в групповой, и тогда род, нация, религия, раса и тому подобное заступают на место индивида и становятся объектами нарциссической страсти. Таким образом, нарциссическая энергия остается, но она применяется в интересах сохранения группы вместо сохранения жизни отдельного индивида. Но прежде чем я остановлюсь на проблеме общественного нарциссизма и его социологической функции, я хотел бы сказать о *патологии нарциссизма.*

Опаснейшим последствием нарциссической привязанности является потеря рационального суждения. Предмет нарциссического интереса рассматривается как ценный (хороший, красивый, умный и т. д.), но не на основании объективной оценки, а благодаря тому, что речь идет о собственной персоне или о том, что ей принадлежит. Нарциссическая оценка есть предубеждение, она необъективна. Обычно такое предубеждение так или иначе рационализируется, и эта рационализация, в зависимости от интеллигентности и утонченности соответствующего лица, может быть более или менее обманчивой. Это искажение обычно легко распознаваемо в нарциссизме алкоголика. Перед нами человек, который говорит поверхностные и банальные вещи, но делает это с таким видом и произносит их таким тоном, как будто он рассказывает о чем-то необычном и интересном. Субъективно он пребывает в эйфорическом ощущении своего невероятного превосходства над всеми, в действительности же он находится в состоянии самовозвеличения. Все это еще не свидетельствует о том, что в высшей степени нарциссичный человек должен говорить только о скучном. Если он одарен и интеллигентен, он может высказывать и интересные

мысли, а его мнение, что эти мысли — ценные, не всегда бывает ложным. Но нарциссичный человек склонен к тому, чтобы в любом случае высоко оценивать свои собственные произведения, причем их подлинное качество не играет здесь решающей роли. (При «негативном нарциссизме» имеет место прямо противоположное явление. В данном случае человек недооценивает все, что исходит от него, и его мнение поэтому столь же мало объективно.) Если бы человек осознавал, сколь искажена его нарциссическая оценка, это было бы полбеды. Тогда он мог бы посмеяться над своим нарциссическим искажением фактов. Но такое случается лишь изредка. Обычно такой человек уверен, что он ни в коем случае не предубежден и его мнение объективно и соответствует фактам. Это приводит к тяжелому ущербу для его умственных и оценочных способностей, поскольку их помутнение происходит каждый раз, когда речь заходит о нем самом или о том, что ему принадлежит. Соответственно искажается и мнение нарциссичного человека относительно вещей, которые не касаются его самого и его собственности. Внешний мир (Не-Я) — неполноценен, опасен и аморален. Так нарциссичный человек приходит к колоссальному искажению вещей. Он сам и все, что ему принадлежит, переоцениваются. Все, что находится вне его самого, недооценивается. Совершенно очевидно, что такое поведение вредит оценочным способностям.

Еще более патологическим элементом в нарциссизме является эмоциональная реакция на критику какого-либо объекта нарциссизма. Обычно человек не горячится, когда то, что он сказал или сделал, подвергается критике, если она корректна и не ведется с враждебным намерением. Нарциссичный человек, напротив, реагирует в высшей степени озлобленно на любую критику, обращенную в его адрес. Он склонен воспринимать эту критику как враждебную атаку, поскольку, основываясь на своем нарциссизме, он не может себе представить, что она может быть справедливой. Интенсивность его озлобленности может быть вполне понята, если вспомнить, что нарциссичный человек пребывает вне связи с миром, что он совсем один и одержим страхом. Это чувство одиночества и страха он компенсирует своим нарциссическим самовозвеличением. Если *он*

есть мир, то не существует внешнего мира, который может внушить ему страх; если он есть все, то он уже не один. Поэтому он чувствует, что все его существование находится под угрозой, если затронут его нарциссизм. Если его единственная защита против страха — самовозвеличение — находится под угрозой, страх появляется снова и приводит его в сильную ярость. Эта ярость будет проявляться интенсивнее, если для него не будет существовать возможности уменьшить опасность с помощью соответствующих ответных мер; только уничтожение критика или собственное уничтожение могут предохранить такого человека от потери его нарциссической безопасности.

Реакцией на затронутый нарциссизм может быть не только взрывная ярость, но, напротив, — *депрессия.* Нарциссичный человек обретает чувство идентичности посредством своего возвеличения. Внешний мир не является для него проблемой, поскольку ему самому удалось стать миром, в котором он приобрел чувство всезнания и всемогущества. Если затронут его нарциссизм и если он по известным причинам, например по причине субъективной или объективной слабости своей позиции относительно позиции своего критика, не может позволить себе приступ ярости, он впадает в депрессию. Он не имеет отношения к миру и не интересуется им; он ничтои никто, поскольку он не развил свое «Я» как центр своих отношений с миром. Если же его нарциссизм затронут настолько сильно, что он не может его больше восстановить, то его «Я» разрушается, и его субъективной реакцией на это является чувство депрессии. Элемент печали и меланхолии, на мой взгляд, покоится на нарциссическом представлении о чудесном «Я», которое умерло и о котором грустит депрессивная личность.

Именно потому, что склонный к депрессии человек боится депрессии, связанной с повреждением собственного нарциссизма, он с таким отчаянием пытается избежать его. Для этого есть различные возможности. Одна из них состоит в том, чтобы и дальше укреплять нарциссизм, чтобы никакая критика извне и никакая осечка не могли поколебать нарциссическую позицию. Иными словами, интенсивность нарциссизма в данном случае усиливается для того, чтобы отразить угрозу. Конечно, это означает, что нарциссичный человек пытается таким образом

избавиться от угрожающей депрессии, вследствие чего его душевная болезнь усугубляется и, наконец, он впадает в психоз.

Однако для человека, нарциссизм которого находится под угрозой, существует и другой вариант решения проблемы, который для него лично является более удовлетворительным, а для других — более опасным. Он состоит в попытке преобразовать действительность таким образом, что она до известной степени будет соответствовать его нарциссическому представлению о себе. Примером этого может быть нарциссичный изобретатель, который, сделав всего лишь небольшое открытие второразрядного значения, полагает при этом, что открыл вечный двигатель. Более тяжелыми последствиями чреват выбор решения, состоящего в том, что человек любыми средствами пытается получить одобрение со стороны другой личности или миллионов людей. Последнее относится к личностям, активно участвующим в общественной жизни, опережающим вспышку потенциального психоза гарантированными аплодисментами и одобрением миллионов сограждан. Наиболее известным примером подобной личности является Гитлер. Здесь мы имеем дело с экстремально нарциссичным человеком, который, вероятно, заболел бы ярко выраженным психозом, если бы ему не удалось побудить миллионы людей поверить в образ, который он сам себе создал, всерьез воспринять его высокопарные фантазии о тысячелетней империи и если бы ему не удалось переделать действительность таким образом, что его приверженцы могли считать это доказательством его правоты. После того как планы Гитлера провалились, он должен был совершить самоубийство, поскольку крушение его нарциссических представлений о себе было совершенно невыносимо.

В истории есть немало примеров вождей, одержимых манией величия, которые «лечили» свой нарциссизм тем, что переделывали мир под себя: такие люди должны пытаться уничтожить всех своих критиков, поскольку голос разума представляет для них серьезную опасность. Мы видим, что потребность таких людей, как Калигула и Нерон, Сталин и Гитлер, состоит в том, чтобы найти тех, кто в них верит, и с их помощью начать переделывать действительность таким образом, чтобы она соответствовала их нарциссизму. Интенсивным и отчаянным

уничтожением всех, кто их критиковал, они пытались предупредить взрыв собственного безумия. Парадоксальным образом наличие элемента безумия у таких вождей способствует их успеху. Он сообщает им ту меру уверенности и беззастенчивости, которая так импонирует среднему человеку. Конечно, эта потребность изменять мир и склонять других людей к осуществлению своих идей и бредовых представлений требует талантов и способностей, которых нет у средних людей, как здоровых, так и душевнобольных.

В патологии нарциссизма следует различать две его формы — *доброкачественную* и *злокачественную.* При доброкачественной форме объектом нарциссизма является результат собственных усилий. Так, например, некто может быть преисполнен нарциссической гордости за свою работу в качестве столяра, ученого или крестьянина. До тех пор, пока предметом его нарциссизма является что-либо, над чем он должен работать, его исключительный интерес к *своей* работе и к *своему* достижению постоянно находит противовес в его интересе к продвижению самой работы и к материалу, с которым он работает. Таким образом, динамика доброкачественного нарциссизма регулируется сама собой. Энергия, побуждающая к работе, в основном нарциссична по своей сути, но именно потому, что сама работа вызывает необходимость поддерживать отношения с реальностью, нарциссизм постоянно сокращается и находится в определенных границах. Этот механизм может служить объяснением того, что мы встречаем много нарциссичных и одновременно в высокой степени творческих людей.

При злокачественном нарциссизме его предметом является не то, что человек делает или производит, а то, что он имеет, например собственное тело, внешний вид, здоровье, богатство и т. д. Этот вид нарциссизма злокачествен потому, что элемент коррекции, который мы находим в доброкачественной форме нарциссизма, здесь отсутствует. Если я «велик», если я *имею* определенное качество, то нет необходимости в поддержании отношений с внешним миром. У меня нет необходимости напрягаться. В то время как я пытаюсь сохранить образ своего величия, я все больше и больше отдаляюсь от реальности и должен все более усиливать нарциссический заряд, чтобы лучше

защитить себя от опасности обнаружения моего нарциссически раздутого «Я». Поэтому злокачественный нарциссизм не удерживается в рамках и приводит к грубому солипсизму и ксенофобии. Тот, кто научился сам чего-то достигать, не может не признавать, что и другие могут достигнуть того же подобным образом, даже если нарциссизм и убеждает этого человека, что его собственное достижение лучше, чем достижение других людей. Тому же, кто ничего не достиг, будет весьма трудно признать достижения других, и по этой причине он будет вынужден все более изолировать себя в своем нарциссическом блеске.

До сих пор мы описывали динамику индивидуального нарциссизма, его феномен, биологическую функцию и патологию. Это описание позволит нам понять феномен *общественного нарциссизма* и ту роль, которую он играет как источник насилия и войны.

В центре последующего обсуждения находится феномен превращения нарциссизма личности в групповой нарциссизм. Нашим исходным пунктом должно быть наблюдение социологической функции общественного нарциссизма, которая выполняется параллельно с биологической функцией индивидуального нарциссизма. С точки зрения любой организованной группы, которая хочет продолжать свое существование, необходимо, чтобы группа получала нарциссическую энергию от своих членов. Дальнейшее существование группы в известной степени зависит от того, воспринимается ли она членами группы столь же серьезно, как собственная жизнь, или даже еще серьезнее, и, кроме того, от их веры если и не в превосходство над другими, то по крайней мере в свою правоту. Без этих нарциссических составляющих вряд ли существовала бы в группе необходимая для ее функционирования энергия, особенно в тех случаях, когда требуются жертвы.

В динамике группового нарциссизма мы сталкиваемся с феноменами, схожими с теми, которые мы уже встречали в связи с индивидуальным нарциссизмом. И здесь мы можем делать различия между доброкачественными и злокачественными формами. Если целью группового нарциссизма является некое достижение, то разворачивается тот же диалектический процесс,

о котором мы уже говорили. Потребность осуществить созидательное действие неизбежно заставляет выйти за пределы узкого круга группового солипсизма. (Если речь идет о завоевании как о желанном достижении группы, то, конечно, в этом случае вряд ли будет иметь место позитивное влияние на ее членов, как это бывает при истинно благородных целях.) Если же объектом группового нарциссизма является сама группа в ее сложившейся форме, если речь идет только о ее блеске и славе, о ее прежних достижениях и физической конституции ее членов, вышеупомянутые противоположные тенденции не будут развиваться и будут постоянно возрастать нарциссическое ориентирование и вытекающие из него последствия. Конечно, в реальности оба элемента часто связаны друг с другом.

Остается сказать еще об одной социологической функции группового нарциссизма. Общество, не располагающее средствами обеспечения большинства или значительной части своих членов, если оно не хочет вызвать среди них недовольства должно содействовать достижению этими людьми удовлетворения нарциссизма злокачественного типа. Для людей, бедных в хозяйственном и культурном отношении, нарциссическая гордость принадлежности к группе является единственным и зачастую очень действенным источником удовлетворения. Именно потому, что жизнь «неинтересна» для них и не предоставляет им возможность развивать свои интересы, в их среде может развиться экстремальная форма нарциссизма. В качестве примера этого явления в новое время можно привести существование расового нарциссизма в «третьем рейхе», а также его наличие в южных штатах США в наши дни. В обоих случаях мелкая буржуазия была и остается рассадником чувства собственной принадлежности к превосходящей расе. Этот отсталый — как в Германии, так и в южных штатах США, — обделенный в экономическом и культурном отношении класс, без обоснованной надежды на изменение своей ситуации (поскольку он является пережитком более ранней, отмирающей формы общества), знает только одно удовлетворение: непомерно раздутое представление о самом себе как о самой значительной группе в мире, которая чувствует свое превосходство над другими расовыми группами, считающимися неполноценными.

Член подобной группы чувствует примерно следующее: «Даже если я беден и необразован, все же я представляю собой нечто важное, поскольку я принадлежу к самой замечательной группе в мире: "Я — белый"». Или: «Я — ариец».

Общественный нарциссизм распознать труднее, чем индивидуальный. Предположим, кто-то говорит другим людям: «Я и моя семья — самые замечательные люди на земле, только мы одни чисты, интеллигентны, добры и порядочны, все остальные — грязны, глупы, бесчестны и безответственны». В этом случае большинство людей восприняло бы его как грубияна, невыдержанного человека или даже как сумасшедшего. Если же фанатичный оратор, выступая на массовом собрании, поставит на место слов «я» и «моя семья» такое слово, как народ (раса, религия, политическая партия и т. д.), то многие будут славить его и восхищаться им за его патриотичность, правоверность и т. д. Представители других народов или религий, напротив, обидятся на него за такую речь по той простой причине, что о них отзываются откровенно плохо. Однако внутри группы, возвышенной над другими, каждый чувствует себя польщенным в своем индивидуальном нарциссизме, и, поскольку с данным утверждением соглашаются миллионы, оно кажется им разумным. (В глазах большинства людей «разумно» то, с чем согласно это большинство; для него понятие «разумно» не имеет ничего общего с разумом, но только со всеобщим согласием.) До тех пор, пока группе, как целому, общественный нарциссизм обязательно необходим для продолжения своего существования, она поддерживает и развивает нарциссическую установку и квалифицирует ее как особенно добродетельную.

Группа, в которой культивируется такой нарциссизм, в ходе истории изменяет свою структуру и размеры. У примитивных племен или родовых групп речь может идти о паре сотен членов; здесь отдельный человек еще не является «индивидом», он объединен со своей кровнородственной группой посредством «первичных связей», которые еще не могут быть разорваны. Родовой нарциссизм подкрепляется тем, что его члены еще не обладают эмоциональным существованием вне пределов родовой группы.

В ходе развития человеческой расы мы имеем дело с постоянно возрастающей областью социализации; первоначально

небольшие, основанные на кровном родстве группы уступают место все более значительным группам, которые базируются на общем языке, общественном порядке или религии. Большие размеры группы вовсе не обязательно означают сокращение патологических свойств нарциссизма. Как уже упоминалось, групповой нарциссизм «белых» или «арийцев» может быть столь же злокачественным, как и экстремальный нарциссизм отдельного человека. В целом же мы наблюдаем тенденцию, что в ходе процесса социализации, приводящего к образованию более значительных групп, потребность в сотрудничестве с разного рода людьми, не связанными друг с другом кровными узами, действует против нарциссического заряда внутри группы. Та же тенденция имеет силу и иного направления (нам уже приходилось говорить об этом в связи с доброкачественным индивидуальным нарциссизмом): существует тенденция, что в той же мере, в какой большая группа (нация, государство или религиозная община) делает ставку на свою гордость, она старается произвести нечто ценное в материальной, интеллектуальной и художественной сферах, сокращая в ходе этого процесса нарциссический заряд. История римско-католической церкви является одним из многих примеров причудливого смешения нарциссизма и противостоящих ему сил внутри большой группы. К элементам, противодействующим нарциссизму внутри римско-католической церкви, относится, прежде всего, представление об универсализме «католической» религии, которая не является религией особого племени или отдельного народа. Кроме того, к ним относится идея о личном смирении, которая вытекает из идеи единого Бога и отказа от идолов. Существование единого Бога подразумевает, что никто из людей не может стать богом, что ни одно человеческое существо не может быть всезнающим и всемогущим. Тем самым обозначены четкие границы нарциссического самопоклонения человека. Вместе с этим церковь все же содействовала развитию интенсивного нарциссизма. Вера, что только через церковь лежит единственный путь к спасению, а папа римский является представителем Христа на земле, позволяет людям, принадлежащим к ней, осознавать себя в качестве членов столь исключительного института, способствуя тем самым развитию интенсивного нарциссизма. То же

самое происходило и в их отношении к Богу: с одной стороны, всезнание и всемогущество Бога должны были привести человека к смирению, а с другой стороны, он часто идентифицировал себя с Богом и в этом процессе идентификации развил нарциссизм особенно высокой степени.

Такую же двойственность нарциссических и антинарциссических тенденций мы можем наблюдать во всех других великих религиях — буддизме, иудаизме, исламе и протестантизме. Я упоминаю католицизм не только потому, что он является наиболее известным примером, но прежде всего потому, что в один и тот же исторический период, в XV и XVI вв., он являлся одновременно питательной средой и для гуманизма, и для насильственного и фанатичного религиозного нарциссизма. Гуманисты как внутри, так и вне церкви выступали во имя гуманизма как первоисточника христианства. Николай Кузанский проповедовал религиозную терпимость по отношению ко всем людям *De pace fidei);* Марсилио Фичино учил, что любовь является краеугольным камнем всего творения (*De amove);* Эразм Роттердамский требовал взаимной терпимости и демократизации церкви; Томас Мор, нонконформист, отстаивал принцип универсализма и человеческой солидарности и умер за это; Гильом Постель, который строил свою концепцию на фундаменте, заложенном Николаем Кузанским и Эразмом Роттердамским, говорил о всеобщем мире и единстве мира *{De orbis terrae concordia);* Сикуло, примыкая к Пико делла Мирандола, нашел вдохновенные слова, обращенные к достоинству человека, его зазуму, добродетели и способности к самосовершенствованию. Эти люди, как и многие другие, появившиеся на почве христианского гуманизма, выступали во имя универсализма, братства, достоинства и разума. Они боролись за терпимость и мир.

Против них с обеих сторон (Лютера и католической церкви) стояли силы фанатизма. Гуманисты пытались предотвратить катастрофу, но фанатикам в конце концов удалось одержать победу. Религиозные преследования и войны, которые достигли своей высшей точки в опустошительной Тридцатилетней войне, нанесли такой удар гуманистическому развитию, от которого Европа не оправилась до сих пор. (При этом невольно вспоминаешь сталинизм, который три столетия спустя разру-

шил социалистический гуманизм.) Если бросить взгляд на религиозную ненависть XVI и XVII столетий, то сразу становится понятна ее абсурдность. Обе стороны выступали от имени Господа, от имени Христа и любви и имели различия лишь по отдельным пунктам, которые явно носили подчиненный характер в сравнении с общими принципами веры. Тем не менее они ненавидели друг друга, и каждая сторона была страстно убеждена в том, что гуманизм кончается на границах ее собственной веры. В основе этой переоценки собственной позиции и ненависти ко всему, что от нее отклоняется, лежит не что иное, как нарциссизм. «Мы» достойны восхищения; «они» достойны презрения. «Мы» — добры, «они» — злы. Любая критика нашего собственного учения — коварные нападки, которых не следует допускать; критика же противной стороны — доброжелательная попытка помочь другим возвратиться к истине.

Со времени Ренессанса обе великие противоположные силы, групповой нарциссизм и гуманизм, развивались каждая по собственному пути. К сожалению, при этом групповой нарциссизм оставил гуманизм далеко позади. Если на исходе средневековья и в период Ренессанса еще казалось, что в Европе подготовлена почва для политического и религиозного гуманизма, то впоследствии эта надежда не оправдалась. Появились новые формы группового нарциссизма, которые господствовали на протяжении последующих столетий. Этот групповой нарциссизм принял самые разнообразные формы — религиозные, национальные, расовые и политические. Противопоставляют ли себя протестанты католикам, французы немцам, белые черным, арийцы неарийцам или коммунисты капиталистам и как бы ни были различны их противоречия по своему содержанию, психологически мы постоянно имеем дело с тем же нарциссическим феноменом и вытекающими из него фанатизмом и деструктивностью[1].

[1] Существуют и другие, более безобидные формы группового нарциссизма, которые относятся к небольшим группам — таким, как ложи, небольшие религиозные секты, «старые школы» и т. п. Хотя степень нарциссизма в таких случаях может быть и не меньше, чем в больших группах, но он менее опасен просто потому, что эти группы не располагают большой властью и едва ли могут причинить вред.

По мере усиления группового нарциссизма происходило и развитие его антипода — гуманизма. В XVIH-XIX вв. — от Спинозы, Лейбница, Руссо, Гердера и Канта до Гёте и Маркса — укоренялась мысль о том, что существует лишь одна человечность, что каждый отдельный человек несет в себе все человечество, что не должно быть привилегированных групп, обосновывающих свои притязания на привилегии естественным превосходством. Первая мировая война нанесла гуманизму серьезный удар и привела к подлинному разгулу группового нарциссизма: к национальной истерии во всех странах — участницах Первой мировой войны, к гитлеровскому расизму, к сталинскому обожествлению партии, к религиозному фанатизму мусульман и индуистов и к антикоммунистическому фанатизму на Западе. Эти самые различные проявления группового нарциссизма способствовали тому, что мир оказался на грани тотального уничтожения.

Сегодня в качестве реакции на эту угрозу человечеству во всех странах и у представителей различных идеологий можно наблюдать возрождение гуманизма; радикальные гуманисты есть среди католических и протестантских теологов, социалистических и несоциалистических философов. Насколько велика опасность тотального уничтожения и окажутся ли эффективными идеи неогуманистов и развитие благодаря новым средствам коммуникации более тесной связи всех людей, для того чтобы положить конец проявлениям группового эгоизма, — это вопросы, ответы на которые могли бы решить судьбу человечества.

Возрастающая интенсивность группового нарциссизма — при этом можно говорить лишь о смещении от религиозного в сторону национального, расового и партийного нарциссизма — на самом деле весьма удивительное явление. Во-первых, оно примечательно распространением гуманистических идей со времени Ренессанса и, во-вторых, развитием научного мышления, которое должно подрывать нарциссизм. Научный метод требует объективности и реализма, видения мира таким, каков он есть, а не сквозь призму собственных желаний и страхов. Он требует смиренного отношения к фактам действительности и отказа от надежд на всемогущество и всезнание. Потребность в критическом мышлении, в эксперименте и доказательстве, принципиально скептическая установка — это признаки научных

усилий, и именно эти методы мышления противодействуют нарциссическому ориентированию. Несомненно, метод научного мышления внес свой вклад в развитие современного неогуманизма, и не случайно, что сегодня большинство выдающихся естествоиспытателей являются гуманистами. Но подавляющее большинство людей на Западе, хотя и «изучали» научные методы в школе или в университете, на самом деле никогда не соприкасались с методом научного критического мышления. Даже большинство профессиональных естествоиспытателей остались *техниками* и не обладают *научной установкой,* а для подавляющего большинства населения научный метод, которому их учили, имеет еще гораздо меньшее значение. Если и можно сказать, что более высокое образование до известной степени смягчает и модифицирует индивидуальный и групповой нарциссизм, то все же оно не препятствует большинству «образованных» с восторгом примыкать к национальным, расовым и политическим движениям, в которых находит свое выражение общественный нарциссизм наших дней.

Напротив, все выглядит таким образом, как будто естественные науки произвели новый объект нарциссизма — *технику.* Нарциссическая гордость человека — быть создателем мира вещей, о которых он раньше не мог мечтать, стать изобретателем радио, телевидения, атомной энергии, космических полетов и даже потенциальным разрушителем всего земного шара — подарила ему новый объект нарциссического самовозвеличения. При исследовании проблемы нарциссизма в современной истории невольно приходит на ум утверждение Фрейда, что Коперник, Дарвин и он сам нанесли ущерб нарциссизму человека, подорвав его веру в свою неповторимую роль во Вселенной, отняв у человека убежденность в том, что он является элементарной и не поддающейся уничтожению реальностью. Вместе с тем это не привело к значительному сокращению нарциссизма, как это может показаться на первый взгляд. Человек отреагировал на это перемещением своего нарциссизма на другие объекты — на свой народ, свою расу, свои политические убеждения, технику.

Что касается *патологии общественного нарциссизма,* то, как и при индивидуальном нарциссизме, его наиболее очевидным

И частым симптомом является недостаток объективности и способности к разумному суждению. Если исследовать оценку негров белыми или евреев нацистами, то можно, вне всякого сомнения, увидеть искаженность мнения. В нем есть пара крупиц правды, но в целом оно представляет собой мозаику фальсификации и лжи. Когда политические акции базируются на нарциссическом самопрославлении, то этот недостаток объективности часто приводит к разрушительным последствиям. В первой половине нашего столетия мы пережили последствия национального нарциссизма на двух ярких примерах. На протяжении многих лет перед первой мировой войной официальная доктрина французской стратегии гласила, что французская армия не нуждается ни в сильной тяжелой артиллерии, ни в большом количестве пулеметов; французский солдат якобы в такой степени обладал такими чисто французскими достоинствами, как мужество и наступательный дух, что ему нужен был только штык, чтобы побить врага. На самом же деле сотни тысяч французских солдат были перемолоты немецкими пулеметами, и только стратегические ошибки немцев, а позднее помощь американцев спасли Францию от поражения. Во второй мировой войне подобную ошибку сделала Германия. Гитлер, который стимулировал групповой нарциссизм миллионов немцев, переоценил силы Германии и недооценил не только мощь Соединенных Штатов, но и русскую зиму, как это однажды уже случилось с другим нарциссичным полководцем — Наполеоном. Несмотря на свою интеллигентность, Гитлер не был в состоянии *объективно оценивать действительность,* поскольку его желание победить и господствовать имело для него больший вес, чем реальная оценка вооружений и климата.

Общественный нарциссизм, так же как и индивидуальный нарциссизм, стремится к удовлетворению. С одной стороны, это удовлетворение обеспечивается с помощью общей идеологии превосходства собственной группы и неполноценности всех других групп. В религиозных группах это удовлетворение достигается достаточно просто посредством допущения, что собственная группа — единственная, которая верит в подлинного Бога, и поскольку собственный Бог считается единственно подлинным, все остальные группы состоят из заблудших

неверных. Но если Бог и не привлекается в качестве свидетеля собственного превосходства, общественный нарциссизм на светской почве может привести к тем же последствиям. Нарциссическая убежденность в превосходстве белых над неграми, господствующая в известных частях Соединенных Штатов и Южной Африки, доказывает, что чувство собственного превосходства и неполноценности другой группы не знает границ. Однако для полного удовлетворения этого нарциссического представления некой группы о себе необходимо его известное подтверждение в реальности. До тех пор, пока белые в Алабаме или Южной Африке располагают властью, пока их превосходство над неграми демонстрируется с помощью актов социальной, экономической и политической дискриминации, их нарциссической убежденности еще присущ известный элемент реализма, который искусственно поддерживает всю их нарциссическую систему мышления. То же самое относится и к нацистам. Физическое уничтожение евреев должно было служить для них доказательством превосходства арийцев. (Для садиста факт, что он может убить человека, является доказательством того, что он превосходит его как убийца.) Если же в распоряжении нарциссической группы нет меньшинства, беспомощность которого достаточна, чтобы сделать его объектом нарциссического удовлетворения, то общественный нарциссизм легко приводит к желанию военного завоевания — путь, на который перед 1914 годом вступили пангерманизм и панславизм. В обоих случаях соответствующим нациям была определена роль превосходящего всех других, избранного народа, что давало им право нападать на всех, кто не признавал этого превосходства. Я не хочу этим сказать, что нарциссизм пангерманского и панславянского движений был «собственно» причиной первой мировой войны, но их фанатизм вполне определенно являлся фактором, который внес свой вклад в ее развязывание. Кроме того, не следует забывать, что, когда война уже началась, различные правительства старались разжечь национальный нарциссизм как необходимую психологическую предпосылку для ее успешного ведения.

Если затрагивается нарциссизм группы, мы сталкиваемся с той же гневной реакцией, о которой уже шла речь в связи с индивидуальным нарциссизмом. В истории есть многочислен-

ные примеры, когда поношение символов группового нарциссизма вызывало приступы ярости, граничившие с безумием. Развенчивание национального флага, поношение бога группы, оскорбление их властителя или вождя, а также проигранная война или потеря территории часто вызывали у масс чувство мести, которое, в свою очередь, вело к новым войнам. Раны, нанесенные нарциссизму, излечиваются лишь тогда, когда преступник уничтожен и тем самым возмещена обида, нанесенная нарциссизму. Индивидуальная и национальная месть часто покоится на нарциссизме и потребности «залечить» рану посредством уничтожения злодея.

В заключение следует упомянуть еще один элемент нарциссической патологии. Группа с сильной нарциссической установкой должна обязательно иметь вождя, с которым она могла бы себя идентифицировать. Вождь восхищает группу, которая проецирует на него свой нарциссизм. В акте подчинения всемогущему вождю (причем в принципе речь идет об акте симбиоза и идентификации) индивид переносит на него свой нарциссизм. Чем значительнее вождь, тем значительнее его последователь. Нарциссизм убежденного в своем величии вождя, которому чужды сомнения, — это как раз то, что привлекает подчиняющихся ему нарциссичных личностей. Полусумасшедший вождь часто имеет наибольший успех до тех пор, пока недостаток объективности, гневная реакция на каждое поражение и потребность поддерживать образ своего всемогущества не приведут к ошибкам, которые повлекут за собой его закат. Однако всегда есть талантливые полудушевнобольные, готовые удовлетворить потребности нарциссичной массы.

До сих пор мы обсуждали феномен нарциссизма, его патологию, его биологическую и социологическую функции. Мы можем заключить, что нарциссизм, пока он имеет доброкачественную форму и не перешел известных границ, представляет собой необходимое и ценное ориентирование. Но наша картина в данном случае не является полной. Для человека особую значимость имеет не только продолжение его существования в биологическом и социальном смысле, но также ценности, развитие того, что, собственно, делает его человеком.

С точки зрения ценностей нарциссизм находится в столкновении с разумом и любовью. Это не требует дальнейших объяснений. По самой своей сути нарциссическое ориентирование в той мере, в какой оно наличествует, мешает нам видеть действительность такой, какова она есть, то есть объективно. Другими словами, оно означает ограничение способностей разума. Возможно, не так легко понять, что оно ограничивает также и любовь, особенно если мы вспомним слова Фрейда, что любовь содержит сильные нарциссические компоненты, что человек, любящий женщину, делает ее объектом своего нарциссизма и она становится еще прекраснее и желаннее для него потому, что она есть часть его самого. Она может то же самое испытывать к нему, и тогда перед нами «большая любовь», при которой речь идет нередко лишь о *folie a deux,* а не о любви. Оба цепко держатся за свой нарциссизм, у них нет подлинного глубокого интереса друг к другу (не говоря о других), они остаются ранимыми и недоверчивыми и, вероятнее всего, будут скоро заглядываться на другого партнера, который предложит им свежее нарциссическое удовлетворение. Для нарциссичного человека партнер никогда не является самостоятельной личностью в своей полной реальности: он существует лишь как тень собственного раздутого «Я». Напротив, непатологическая любовь не основывается на обоюдном нарциссизме. Она является отношением между двумя людьми, которые переживают себя как самостоятельные величины и которые, несмотря на это, открыты по отношению друг к другу и могут стать единым целым. Чтобы иметь возможность пережить любовь, необходимо пережить раздельность существования.

Становится ясно, какое значение имеет феномен нарциссизма с духовно-этической точки зрения, если вспомнить, что главные учения всех значительных гуманистических религии могут быть сформулированы в одном предложении: *цель человека — преодоление его нарциссизма.* Вероятно, нигде этот принцип не выражен столь радикально, как в буддизме. Учение Будды исходит из того, что человек сможет освободиться от своих страданий лишь тогда, когда он очнется от собственных иллюзий и осознает свою действительность, реальность болезни, возраста, смерти и невозможность когда-либо достичь целей

своих страстей. В буддийском понимании «очнувшийся» человек — это человек, который преодолел свой нарциссизм и потому способен быть полностью живым. Эту же мысль можно выразить иначе: лишь когда человек освободится от иллюзии своего несокрушимого «Я», лишь когда он откажется от нее и от всех других объектов своей алчности, он сможет открыть себя миру и полностью вступить в отношение с ним. Психологически этот процесс полного бодрствования идентичен замене нарциссизма на соотнесенность с миром.

В иудаистском и христианском преданиях эта же цель, сводимая к преодолению нарциссизма, формулируется по-разному. В Ветхом Завете говорится: «...люби ближнего твоего, как самого себя» (Левит. 19: 18). Заповедь гласит о необходимости преодолеть свой нарциссизм хотя бы настолько, чтобы наш сосед был для нас так же важен, как и собственная личность. Но Ветхий Завет идет гораздо дальше и требует любить «пришельца»: «...люби его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской» (Левит. 19:34). Пришелец — это как раз тот, кто не принадлежит к моему роду, моей семье, моему народу: он не является частью группы, с которой я нарциссически связан. Он является просто человеком. В пришельце открывается человеческое существо, как это представлено у Германа Когена. В любви к пришельцу исчезает нарциссическая любовь, ибо она означает, что я люблю человеческое существо в его бытии как таковом, в его другом-нежели-мое бытии, а не потому, что оно такое, как я. Когда в Новом Завете говорится: «Любите врагов своих», то тем самым выражена та же мысль, только несколько заостреннее. Если пришелец является для тебя абсолютно человеком, то он больше не враг тебе, поскольку ты сам становишься истинно человечным. Лишь тот, кто преодолел свой нарциссизм и может сказать: «Я есть ты», способен любить пришельца и врага.

Борьба с идолопоклонством — центральная тема в учении пророков — это одновременно борьба с нарциссизмом. При идолопоклонстве частная способность человека становится абсолютной и превращается в идола. В отчужденной форме человек почитает самого себя. Идол, в котором он растворяется, становится объектом его нарциссической страсти. Идея Бога является, напротив, отрицанием нарциссизма, ибо только Бог, но не человек всезнающ

и всемогущ. Однако в то время как представление о неопределимом и не поддающемся описанию боге было отрицанием идолопоклонства и нарциссизма, Бог вскоре снова превратился в идола; человек нарциссически идентифицировал себя с Богом, и в полном противоречии с первоначальной функцией представления о Боге религия стала выражением группового нарциссизма.

Человек достигнет своей полной зрелости, когда он полностью освободится как от индивидуального, так и от общественного нарциссизма. Эта цель духовного развития, сформулированная здесь в понятиях психологии, по существу, идентична той, которая была выражена великими религиозными вождями человечества в религиозно-спиритуалистических понятиях. Хотя эти понятия и различны, однако они относятся к одному и тому же содержанию и к одному и тому же опыту.

Мы живем в историческую эпоху, которая характеризуется резким несоответствием между интеллектуальным развитием человека, приведшим его к созданию самого страшного оружия уничтожения, и его духовно-эмоциональным развитием, которое все еще позволяет ему пребывать в состоянии ярко выраженного нарциссизма со всеми его патологическими симптомами. Что надо сделать, чтобы избежать катастрофы, которая легко может вырасти из этого противоречия? Возможное вообще для человека в обозримом будущем сделать шаг, который он до сих пор не был в состоянии сделать, несмотря на все религиозные учения? Неужели нарциссизм укоренился в человеке настолько глубоко, что он никогда не преодолеет своего «нарциссического ядра», как полагал Фрейд? Есть ли хоть малейшая надежда, что нарциссическое безумие приведет к разрушению человека еще до того, как он будет иметь шанс достичь полной человечности? На эти вопросы никто не может дать ответа. Мы можем только исследовать оптимальные возможности, которые могут помочь человеку избежать катастрофы.

Начнем с самой простой возможности. Даже если нельзя уменьшить нарциссическую энергию в каждом человеке, то, вероятно, можно изменить объект, на который она направлена. Если предметом группового нарциссизма станет *человечество,* вся человеческая семья, а не отдельный народ, отдельная раса или отдельная политическая система, вероятно, можно многого достичь.

Если бы индивид мог прежде всего переживать себя как Гражданин мира и если бы он гордился человечеством и его успехами, то предметом его нарциссизма стало бы человечество, а не его противоречивые компоненты. Если бы в системах воспитания во всех странах обращалось особое внимание на достижения человечества, а не собственного народа, то можно было бы с большей убедительностью и обоснованностью привить индивиду гордость за то, что он человек. Если бы чувство, которое выражено в словах хора из греческой трагедии «Антигона»: «Нет ничего прекраснее, чем человек», могло бы стать общим переживанием, определенно был бы сделан большой шаг вперед. Но к этому следовало бы добавить еще и другое: признаки того доброкачественного нарциссизма, которые относятся к достижению. Не группа, класс или религия, а все человечество должно участвовать в осуществлении задачи, которая позволила бы каждому индивиду быть гордым за то, что он принадлежит к человечеству. Существует достаточно много общих для всего человечества задач: общая борьба против болезней и голода, распространение знаний и искусства среди всех народов нашей Земли с помощью средств коммуникации. Это факт, что, несмотря на все различия в политической и религиозной идеологиях, в человеческой области нет ни одного сектора, в котором можно было бы позволить себе исключить эту совместную работу, и великое достижение нашего столетия состоит в том, что вера в естественные или божественные причины неравенства между людьми, в необходимость или оправданность эксплуатации человека человеком окончательно преодолена. Гуманизм Ренессанса, буржуазные революции, русская и китайская революции и освобождение от колониальной зависимости — все они основывались на общей мысли о равенстве всех людей. Даже если некоторые из этих революций привели к нарушению принципа равенства в созданных ими системах, все же является историческим фактом, что идея равенства «всех людей и вытекающее из нее убеждение в их свободе и достоинстве завоевали мир, и можно представить себе, что человечество когда-нибудь снова возвратится к понятиям, которые еще недавно господствовали в истории цивилизованного мира.

Образ человеческой расы и ее достижений в качестве объекта доброкачественного нарциссизма мог бы быть представлен

наднациональной организацией типа Объединенных Наций. Для начала можно было бы придумать для этого собственные символы, праздники и фестивали. Не национальный праздник, а «День человека» был бы тогда самым большим праздником года. Но к сожалению, ясно, что такое может произойти лишь тогда, когда многие и в конце концов все нации будут сотрудничать в этом направлении и будут готовы отказаться от части своего национального суверенитета в пользу суверенитета человечества, причем не только в политической, но и в эмоциональной сфере. Усиление ООН, разумное и мирное решение групповых конфликтов, несомненно, являются предпосылками того, что человечество и его общие достижения могли бы стать предметом группового нарциссизма[1].

Такое перемещение предмета нарциссизма с отдельной группы на все человечество и его достижения, как уже было сказано, определенно противодействовало бы опасности национального и идеологического нарциссизма. Но это еще не все. Если мы хотим остаться верными нашим политическим и религиозным идеалам — как христианскому, так и социалистическому идеалу самоотверженности и братства, — то наша задача состоит в том, чтобы сократить меру нарциссизма в каждом из нас. Хотя это и потребует смены нескольких поколений, однако сегодня это сделать проще, чем раньше, поскольку человек имеет возможность создать для каждого материальные условия, достойные человеческого существования. Развитие техники приведет к исчезновению потребности порабощать и эксплуатировать одну группу другой; она уже сделала войну бессмысленной в качестве экономически разумной акции. Впервые человек из полуживотного состояния врастает в состояние полностью человеческое и потому может отказаться от

[1] В качестве примера специфических мер, которые можно было бы предпринять, назову следующие: учебники истории должны быть переписаны в учебники *всемирной истории,* в которых жизнь каждого народа будет излагаться в правильном, соответствующем действительности соотношении, не искажающем пропорций; карты мира должны быть во всех странах одинаковыми, не преувеличивающими размеры той или иной страны. Кроме того, нужно демонстрировать фильмы, которые могли бы вызывать гордость за человеческую расу, показывать, как великие достижения человечества складывались из многих отдельных достижений различных групп.

нарциссического удовлетворения, с помощью которого он до сих пор компенсировал свою материальную и культурную бедность.

На базе этих новых условий значительную помощь человеку в его попытке преодолеть нарциссизм может оказать научное и гуманистическое ориентирование. Как уже отмечалось, нашу систему воспитания мы должны изменить так, чтобы в первую очередь стремиться не к техническому, а к научному ориентированию, то есть необходимо учить критическому мышлению, объективности, признанию реальности и восприятию правды, которая никогда не склоняет к притязанию на власть и которая безразлична по отношению к любой возможной группе. Если цивилизованным народам удастся пробудить в своей молодежи научное ориентирование как основополагающую установку, мы уже много выиграем в нашей борьбе против нарциссизма. Второй фактор, ведущий в том же направлении, — это распространение гуманистической философии и антропологии. Мы не можем ожидать, что тем самым исчезнут все философские и религиозные различия. Это было бы и нежелательно, поскольку создание одной-единственной системы, притязающей на роль «ортодоксальной», могло бы снова привести к источнику нарциссической регрессии. Но, несмотря на все имеющиеся различия, существует совместный гуманистический опыт и общая приверженность вере. Эта приверженность гласит, что каждая отдельная личность несет в себе все человечество, что «человеческая ситуация» *(conditio humana)* одинакова для всех людей, и это несмотря на неизбежные различия в отношении интеллигентности, одаренности, роста и цвета кожи. Этот гуманистический опыт состоит в ощущении, что мне не чуждо ничто человеческое, что «я есть ты», что я могу понимать другое человеческое существо, поскольку в нас обоих имеются элементы человеческого существования. Этот гуманистический опыт возможен в полном объеме лишь тогда, когда мы расширим наше сознание. Как правило, наше сознание ограничивается тем, что разрешает нам воспринимать общество, к которому мы принадлежим. Человеческий опыт, который не вписывается в эту картину, вытесняется. Поэтому наше сознание представляет главным образом наши собственные

общество и культуру, в то время как наше неосознанное представляет собой универсального человека в каждом из нас. Расширение самовосприятия, трансценденция сознания и освещение сферы общественного неосознанного дадут человеку возможность пережить в себе все человечество. Он будет переживать себя как грешник и святой, как ребенок и взрослый, как душевно здоровый и душевнобольной, как человек прошлого и человек будущего, он будет иметь ощущение, что несет в себе все, чем было человечество и чем оно станет в будущем.

Настоящий ренессанс нашей гуманистической традиции, которую несут в себе все религиозные, политические и философские системы, претендующие на гуманизм, мог бы, на мой взгляд, означать существенный прогресс в направлении важнейшей «новой земли» нашего времени — развития человека в сторону полностью человеческого существования.

Я вовсе не хочу этим сказать, что только одни правильные предначертания могут стать решающим шагом к осуществлению гуманизма, как это полагали гуманисты Ренессанса. Все эти добрые учения могут стать действенными, если существенно изменятся общественные, экономические и политические условия; если бюрократический индустриализм преобразуется в гуманистический и социалистический, если централизация превратится в децентрализацию, если человек организации станет ответственным и активно сотрудничающим гражданином, если национальные права суверенитета будут подчинены человеческой расе и избранным ею органам, если нации, которые «имеют все», вместе с «неимущими» народами постараются обустроить экономические системы последних, когда дело дойдет до всеобщего разоружения и имеющиеся источники полезных ископаемых будут использоваться для конструктивных задач. Всеобщее разоружение необходимо еще и по другой причине: если одна часть человечества живет в страхе перед тотальным уничтожением со стороны другой, а остальное человечество пребывает в страхе быть уничтоженным обеими сторонами, то совершенно очевидно, что групповой нарциссизм не может быть уменьшен. Человек станет действительно человечным лишь в атмосфере, в которой он может надеяться, что он сам и его дети выживут в следующем году и будут жить многие годы спустя.

Инцестуальные связи[1]

В предыдущих главах мы занимались двумя видами ориентирования — некрофилией и нарциссизмом, которые в своих экстремальных формах действуют против жизни и роста и вызывают столкновение, деструкцию и смерть. В этой главе я хотел бы заняться рассмотрением третьего ориентирования — инцестуальным симбиозом, который в своей злокачественной форме приводит к тем же результатам, что и оба ранее обсуждавшихся ориентирования.

И здесь я хотел бы опереться на центральное понятие теории Фрейда — инцестуальную связь с матерью. Фрейд считал ее одним из краеугольных камней своего научного здания. И я тоже полагаю, что открытие связи с матерью является одним из наиболее значительных в науке о человеке. Однако и в этой области, так же как и в других обсуждавшихся областях, Фрейд снизил ценность данного открытия и его последствий тем, что считал необходимым включить его в свою теорию либидо.

Фрейд обратил внимание на исключительную энергию, которой заряжена привязанность ребенка к своей матери; эту привязанность обычному человеку лишь изредка удается преодолеть полностью. Фрейд наблюдал, что она снижает способность мужчины идти на контакт с женщинами, что она уменьшает его независимость и что конфликт между его осознанными целями и его оттесненной инцестуальной связью может привести к различным невротическим конфликтам и симптомам. Фрейд полагал, что сила, лежащая в основе привязанности маленького мальчика к матери, — это генитальное либидо, Которое побуждает его сексуально желать свою мать и ненавидеть своего отца как сексуального соперника. Однако ввиду превосходящей силы этого соперника маленький мальчик от-есняет свои инцестуальные желания и идентифицирует себя с требованиями и запретами отца. Однако оттесненные инцестуальные желания продолжают жить в его подсознании, но их значительная интенсивность проявляется только в патологических случаях.

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Душа человека. — М, 1994. — С. 69-77.

Что касается маленькой девочки, то Фрейд допускал, что раньше он недооценивал продолжительность ее привязанности к матери. Он говорил: «...эта связь с матерью... занимала гораздо более длительный период раннего сексуального расцвета... Предэдипальная фаза женщины приобретает, таким образом, значение, которого мы ей до сих пор не придавали». В связи с этим он считал необходимым отказаться от универсальности положения, что Эдипов комплекс является ядром невроза, добавляя, что если эта поправка у кого-то вызывает внутреннее сопротивление, то ее не обязательно принимать, поскольку, «с одной стороны, Эдипову комплексу можно придать более широкое содержание, как охватывающему все отношения ребенка к обоим родителям, с другой же стороны, эти новые знания можно принимать в расчет, если иметь в виду, что женщина достигает нормальной позитивной эдиповой ситуации только после того, как преодолевает негативный комплекс, господствовавший в предыдущий период». В заключение он констатировал: «Ознакомление с предэдипальным периодом у девочек вызывает удивление, аналогичное тому, какое в другой сфере вызвало открытие минойско-микенской культуры за спиной у греческой». В последнем предложении Фрейд скорее косвенно, чем прямо, допускает, что связь с матерью как самая ранняя фаза развития является общей для обоих полов и что ее можно сравнить с матриархальными признаками догреческой культуры. Но эта мысль не додумана им до конца. Во-первых, он весьма парадоксальным образом вывел отсюда заключение, «что фаза исключительной связи с матерью, которая может быть названа предэдипальной, имеет у женщины гораздо большее значение, чем у мужчины». Во-вторых, он понимает эту предэдипальную фазу у маленькой девочки исключительно в рамках своей теории либидо. Когда он замечает, что упреки многих женщин в адрес их матерей, которые в детстве якобы «давали им слишком мало молока» или «недостаточно долго кормили их грудью», кажутся ему сомнительными и он «не уверен в том, что не столкнулся с подобными жалобами и при исследовании детей, которых кормили грудью так же долго, как это принято у примитивных народов», то это выглядит так, как будто он выходит за пределы своей теории. Однако Фрейд

лишь замечает по этому поводу, что «так велика жажда детского либидо»[1].

Эта предэдипальная связь мальчика и девочки со своей матерью, качественно отличная от эдипальной связи маленького мальчика со своей матерью, согласно моему опыту, гораздо более важный феномен, в сравнении с которым генитальные инцестуальные желания маленького мальчика полностью вторичны. По моему мнению, предэдипальная связь мальчика или девочки с матерью является одним из центральных феноменов в Процессе развития и одной из основных причин неврозов и психозов. Вместо того чтобы определять ее как выражение либидо, я хотел бы скорее описать ее своеобразие, поскольку она — ссылаются ли при этом на либидо или нет — является чем-то совершенно отличным от генитальных желаний маленького мальчика. Эти догенитальные «инцестуальные» устремления являются одной из фундаментальнейших страстей как у мужчины, так и у женщины, в которой содержится тоска человека по защищенности, по удовлетворению своего нарциссизма; его тоска по избавлению от риска ответственности, от свободы и осознания самого себя; его потребность в безусловной любви, которая будет ему предложена без ожидания ответной любви с его стороны. Естественно, что эти потребности обычно присутствуют у каждого ребенка, и мать является тем человеком, который их удовлетворяет. Иначе ребенок не смог бы жить дальше; он беспомощен, он не может положиться на свои собственные силы, он нуждается в любви и заботе, которые не могут зависеть от того, заслуживает ли он их. Если мать не выполняет эти функции, то их принимает на себя другой «человек, наделенный качеством матери», по определению Х. С. Салливена, — бабушка или тетя.

Однако тот непреложный факт, что ребенку нужен человек, Который будет за ним ухаживать, оставляет в тени другой факт, Что не только ребенок беспомощен и стремится к безопасности, Но и взрослый во многих отношениях не менее беззащитен. Хотя он может работать и выполнять задачи, возложенные на

[1] Фрейд недвусмысленно выступает против теории Мелани Клейн, согласно Которой Эдипов комплекс появляется только к началу второго года жизни ребенка.

него обществом, но он больше, чем маленький ребенок, осознает опасности и риск жизни и прекрасно знает о существовании естественных и общественных сил, которые неподконтрольны ему, о тех случайностях, которые он не может предусмотреть, болезнях и смерти, которых он не может избежать. Что было бы более естественным в этих обстоятельствах, нежели его страстное стремление к силе, которая предоставит ему безопасность, защиту и любовь? Это желание является не только возобновлением его тоски по матери; оно возникает, поскольку продолжают существовать те же условия, которые побуждали маленького ребенка стремиться к материнской любви, хотя и на другом уровне. Если бы люди, мужчины и женщины, могли найти «МАТЬ» на весь остаток своей жизни, то в их жизни не было бы больше риска и трагедии. И разве удивительно, что человек чувствует непреодолимое стремление к этой фата-моргане?

Но человек более или менее хорошо знает, что он не может больше обрести потерянный рай, что он приговорен жить в неизвестности и риске, что он должен полагаться на собственные усилия и что только полное развитие его собственных сил может обеспечить известную степень силы и бесстрашия. Так с момента своего рождения он раздираем двумя тенденциями: с одной стороны, он хочет выйти на свет, с другой — он устремляется назад в материнское лоно; с одной стороны, он ищет приключений, с другой — он тоскует по безопасности; с одной стороны, его манит риск независимости, с другой — он ищет защиты зависимости.

Генетически мать представляет собой первую персонификацию силы, которая защищает и гарантирует безопасность. Но она никак не является единственной. Позже, когда ребенок вырастает, мать как личность часто замещается или дополняется семьей, родом или всеми, кто рожден от той же крови и на той же земле. Позже, когда размеры группы увеличиваются, тогда раса и народ, религия или политическая партия становятся «матерями» — гарантами защиты и любви. Для архаически ориентированного человека великим воплощением «матери» становится сама природа, земля и море. Перенесение материнских функций с реальной матери на семью, род, нацию или расу имеет то же преимущество, которое мы уже могли наблюдать

при превращении индивидуального нарциссизма в групповой нарциссизм. Прежде всего, существует вероятность, что мать умрет раньше детей, поэтому возникает потребность в фигуре матери, которая бессмертна. Кроме того, связь с собственной матерью изолирует человека от других людей, которые имеют других матерей. Напротив, если весь род, весь народ, раса, религия или бог могут стать общей «матерью», то почитание матери трансцендирует отдельного индивида и соединяет его со всеми, кто чтит этого материнского идола. Тогда никому не будет стыдно, что он обожествляет свою мать; общее для всей группы почитание матери будет всех внутренне объединять и устранять ревность. Различные культы Великой Матери, культ Богородицы, культ национализма и патриотизма — все они свидетельствуют об интенсивности этого почитания. Эмпирически легко доказать, что между сильной привязанностью к матери и теми, кто чувствует необычайно сильную привязанность к народу, расе, крови и земле, существует тесная корреляция[1].

Здесь следует сказать несколько слов о той роли, которую секс играет в привязанности к матери. Для Фрейда сексуальный фактор был решающим элементом в отношении маленького мальчика к своей матери. К этому результату Фрейд пришел, увязав между собой два факта: склонность маленького мальчика к своей матери и существование генитальных устремлений в раннем возрасте. Первое Фрейд объяснял последним. Нет сомнений в том, что у маленького мальчика часто возникает сексуальное желание по отношению к своей матери и у маленькой девочки по отношению к своему отцу. Однако, несмотря на тот факт (наличие которого сначала отстаивал, а затем оспоривал Фрейд, после чего этот факт был вновь признан Ференци), что соблазняющее влияние родителей является существенной причиной этого инцестуального влечения, сами сексуальные устремления являются не причиной, а следствием психологического симбиоза с матерью. Кроме того, при инцестуальных сексуальных желаниях в снах взрослых людей можно установить, что сексуальные устремления часто представляют собой

[1] В этой связи интересно отметить, что сицилийская мафия — тесно связанное тайное мужское сообщество, из которого исключены женщины (к слову, им никогда не причиняют страданий), — называется своими членами «мама».

защиту от более глубокой регрессии. Поскольку мужчина использует свою мужскую сексуальность, он отгоняет свое желание возвратиться к материнской груди или в материнское лоно.

Другой аспект той же проблемы — инцестуальное влечение дочери к своей матери. В то время как влечение мальчика к «матери», в подразумеваемом здесь широком смысле, совпадает со всевозможными сексуальными элементами, которые могут вылиться в отношение, к дочери это не относится. Она чувствует сексуальное влечение к отцу, в то время как ее инцестуальное устремление в нашем смысле обращено к матери. Это различие еще яснее показывает, что даже самая глубокая инцестуальная связь с матерью не содержит ни малейшего следа сексуальной стимуляции. У нас имеется обширный клинический опыт в отношении женщин со столь интенсивной инцестуальной привязанностью к матери, которую обычно можно обнаружить только у мужчин.

В инцестуальной связи с матерью очень часто кроется не только тоска по ее любви и защите, но и страх перед ней. Этот страх возникает прежде всего через зависимость, которая не позволяет возникнуть чувству собственной силы и независимости. Речь также может идти о страхе перед теми тенденциями, которые мы наблюдаем в случае глубокой регрессии, — страхе возвратиться в состояние младенца или даже в лоно матери. Это те желания, которые превращают мать в опасного каннибала или во всепожирающее чудовище. Следует, однако, добавить, что очень часто это происходит не потому, что подобные страхи являются результатом регрессивных фантазий данного человека, а потому, что мать действительно является каннибалической, похожей на вампира, или некрофильной, личностью. Если сын или дочь созревают при такой матери и не порывают связи с ней, то он или она неизбежно страдают от интенсивных страхов быть пожранными или уничтоженными матерью. Единственный путь излечить таких людей от страхов, которые могут привести их на грань помешательства, — это развить у них способность расстаться с привязанностью к матери. Возникший страх одновременно является причиной, по которой столь тяжело бывает разорвать эту пуповину. В той мере, в какой человек остается заложником своей зависимости,

сокращается его независимость, его свобода и его чувство ответственности[1].

До сих пор я пытался дать общую картину сущности иррациональной зависимости и страха перед матерью — картину, отличную от сексуальных привязанностей, в которых Фрейд видел ядро инцестуальных устремлений. Но эта проблема, так же как и другие обсуждавшиеся нами проблемы, имеет еще и другой аспект, а именно *степень регрессии* внутри инцестуального комплекса. И здесь мы можем провести различие между чрезвычайно доброкачественной формой «связи с матерью», которая действительно столь доброкачественна, что ее едва ли можно назвать патологической, и злокачественной формой инцестуальной связи, которую я называю «инцестуальным симбиозом».

Среди доброкачественных форм связи с матерью есть одна, которая встречается довольно часто. Это когда мужчины нуждаются в женщине, которая их утешает, любит и восхищается ими. Они хотят быть по-матерински обласканными, накормленными и ощущающими заботу о себе. Если они не находят любовь такого рода, то сразу чувствуют себя напуганными и подавленными. Если эта связь с матерью не очень интенсивна, то она, как правило, не сокращает сексуальную или аффективную потенцию мужчины, а также его независимость и целостность. Можно даже предположить, что у большинства мужчин сохраняется кое-что от этого влечения и от желания найти в женщине нечто от своей матери. Если же эта связь сильнее, то часто приходится встречаться с известными конфликтами и симптомами сексуального или эмоционального свойства.

Речь идет о другом уровне инцестуального влечения, характеризующегося большей невротичностью. (Я говорю здесь о различных уровнях лишь для того, чтобы использовать способ изложения, необходимый для краткого описания; в действительности же нет трех различных уровней, а есть протяженность,

[1] В некоторых важных аспектах моя точка зрения сходна с положениями К. Г. Юнга, который первым освободил инцестуальный комплекс от его узкосексуальных ограничений. Вместе с тем во многих существенных моментах я расхожусь с Юнгом. Если бы я захотел подробнее остановиться наэтих разногласиях, это вышло бы за рамки данной книги.

которая простирается от самых безобидных до самых злокачественных форм инцестуального влечения. В описании приведенных здесь уровней речь идет лишь о типичных точках этой протяженности; при более подробном обсуждении этой темы можно было бы подразделить каждый уровень на множество «подуровней».) На этом уровне связи с матерью человеку не удалось развить свою самостоятельность. В менее тяжелых формах речь идет о влечении, которое делает необходимым для данного лица постоянно иметь под рукой фигуру матери, готовой охранять его, предъявляющей мало или не предъявляющей вообще никаких требований, то есть кого-то, на кого можно было бы безоговорочно положиться. В более тяжелых случаях мы, возможно, встретим мужчину, который подыскивает себе в качестве жены фигуру строгой матери; он чувствует себя как пленник, который не имеет права сделать что-то неугодное этой жене-матери и постоянно боится вызвать ее возмущение. Возможно, неосознанно он бунтует против этого и потом чувствует себя виноватым и еще более послушно подчиняется ей. Протест может выражаться в сексуальной неверности, в депрессивном состоянии, в форме внезапных приступов гнева, а также в симптомах психоза или в общем упрямстве. Такой мужчина может также страдать от серьезных сомнений в своей мужской силе или от сексуальных расстройств, таких, как импотенция или гомосексуализм.

Другую картину, нежели ту, в которой господствуют страх и мятеж, являет привязанность к матери, связанная с поведением нарциссичного мужчины-соблазнителя. Часто такие мужчины в раннем детстве имели чувство, что их мать предпочитает им отца, они были очарованы ею, в то время как отца они ненавидели. Потом эти мужчины развили в себе сильный нарциссизм, который вселяет им уверенность, что они лучше, чем отец или любой другой мужчина. Эта нарциссическая убежденность избавляет их от необходимости делать многое или вообще что-либо для доказательства своего превосходства, ибо оно строится на связи с матерью. Поэтому у таких мужчин их самооценка связана с отношением к женщинам, которые откровенно и безгранично ими восхищаются. Больше всего они боятся, что не смогут добиться восхищения женщины, которая избрала их, поскольку

такое поражение угрожало бы основе их нарциссической самооценки. Но если они и боятся женщин, то этот страх проявляется не столь открыто, как в предыдущем случае, ибо картину определяет их нарциссически-соблазнительное поведение, которое производит впечатление теплой мужественности. Однако при этой форме связи с матерью, как и при всех других интенсивных формах, считается преступлением, если некто ощущает любовь, интерес или лояльность по отношению к кому-то, кто не является фигурой матери, будь то мужчина или женщина. Нельзя интересоваться кем-то или чем-то, включая работу, поскольку мать полностью завладевает соответствующим индивидом. У таких мужчин часто бывает не чиста совесть из-за того, что они чем-нибудь интересуются, даже самым безобидным образом, порой они становятся типом «предателя», который никому не может быть верен, ибо он не может быть неверен своей матери.

Я хотел бы привести некоторые сны, характерные для связи с матерью:

•1. Мужчине снится, что он один на пляже. Подходит пожилая женщина и улыбается ему. Она показывает знаками, что может покормить его грудью.

2. Мужчине снится, что на него напала сильная женщина. Она держит его над глубокой пропастью и затем отпускает, он падает вниз и разбивается насмерть.

3. Женщине снится, что она встречает мужчину. В этот момент появляется ведьма, что приводит спящую в ужас. Мужчина вынимает револьвер и убивает ведьму. Спящая убегает из страха быть разоблаченной и машет мужчине, чтобы он следовал за ней.

Едва ли нужно объяснять эти сны. В первом из них основным элементом является желание быть накормленным матерью; во втором — это страх быть уничтоженным всемогущей матерью; в третьем — женщине снится, что мать (ведьма) убьет ее, если она полюбит мужчину, и только смерть матери может ее освободить.

Но как обстоит дело с привязанностью к отцу? Несомненно, такая связь имеется как у мужчин, так и у женщин; в последнем случае она иногда переплетена с сексуальными желаниями. Вместе с тем создается впечатление, что связь с отцом ни-

когда не достигает глубины привязанности к матери-семье-крови-земле. В то время как отец в известных особых случаях сам может стать фигурой матери, все же его функция обычно отличается от аналогичной функции матери. Она является человеком, ухаживающим за ребенком в первые годы его жизни, дающим ему чувство защищенности, которое является вечно неутоленным желанием у человека, привязанного к матери. Жизнь маленького ребенка зависит от матери — она может дать ему жизнь и снова отнять. Фигура матери является одновременно подательницей и разрушительницей жизни, она и та, кого любят, и та, кого боятся[1]. Напротив, у отца совсем другая функция. Он представляет закон и порядок, социальные правила и обязанности, установленные человеком, и он является тем, кто наказывает или вознаграждает. Его любовь подчинена условиям, и ее можно заслужить, если делать то, что он требует. По этой причине человек с привязанностью к отцу может скорее надеяться заслужить любовь отца; надо лишь делать то, что тот требует. Но эйфорическое чувство абсолютной, безусловной любви и безопасности и безусловной защиты только изредка переживается человеком с привязанностью к отцу[2]. И у таких ориентированных на отца личностей мы лишь изредка наблюдаем ту глубокую регрессию, которую мы теперь намереваемся описать в связи с привязанностью к матери.

Уровень наиболее глубокой связи с матерью — это «инцестуальный симбиоз». Что означает в данном случае «симбиоз»? Существуют симбиозы различной степени, но их объединяет одно: личность, симбиотически связанная с другой личностью, становится неотъемлемой составной частью своего «хозяина», с которым она связана. Она не может без него жить, и когда эта связь находится под угрозой, она впадает в состояние сильней-

[1] Ср., например, двойную роль индийской богини Кали в мифологии и символизирование матери в образах тигра, льва, ведьмы или колдуньи, пожирающей детей, в снах.

[2] Я хотел бы лишь кратко указать на различия в структуре культур и религий, в центре которых находится либо мать, либо отец. Католические страны на юге Европы и в Латинской Америке и протестантские страны на севере Европы и в Северной Америке служат этому хорошим подтверждением. Психологическими различиями занимался Макс Вебер в своей «Протестантской этике»: сам я останавливался на этом в книге «Бегство от свободы».

шего страха и ужаса. (У пациентов, склонных к шизофрении, такое отделение может привести к неожиданному шизофреническому сбою.) Когда я говорю, что данная личность не может жить без другой личности, я вовсе не имею в виду, что она обязательно физически должна быть вместе со своим «хозяином»; она может видеться с ним или с ней лишь изредка, или «хозяин» может вообще уже умереть (в этом случае симбиоз принимает форму явления, которое институционализировано в известных культурах как «культ предков»). Эта привязанность по своей природе является связью посредством чувства и фантазии. Для человека, симбиотически связанного с другим, бывает очень трудно или вообще невозможно провести ясную разграничительную линию между собой и своим «хозяином». У него присутствует чувство, что он един с другим, является его частью, смешан с ним. Чем экстремальнее симбиоз, тем становится труднее провести ясную разграничительную линию между двумя личностями. По этой причине было бы заблуждением в тяжелых случаях говорить о «зависимости» симбиотически связанной личности от «хозяина». «Зависимость» предполагает ясное различение между двумя точностями, одна зависит от другой. В случае же симбиотического влечения симбиотически связанная личность может чувствовать иногда превосходство, иногда слабость, иногда равенство со своим «хозяином», но они всегда неотделимы друг от друга. Это симбиотическое единство лучше всего сравнить с единством матери и ее плода. Плод и мать — двое и все же едины. Нередко случается, что оба участника симбиотически связаны друг с другом обоюдно. В этом случае речь идет *ofolie a deux,* которое не осознается обоими, поскольку они оба ощущают его как реальность. В крайне регрессивных формах симбиоза действительно возникает неосознанное желание вернуться в лоно матери. Часто это желание выражается в символической форме: в желании (или страхе) утонуть в океане или в боязни быть поглощенным землей. Речь идет о стремлении полностью потерять свою индивидуальность и снова стать единым с природой. Отсюда следует, что это глубокое регрессивное стремление находится в конфликте с желанием жить. Быть в материнском лоне означает устраняться от жизни. Я хочу этим сказать, что связь с матерью, а именно как тоска по ее любви, так

и страх перед деструктивностью, является более сильной и элементарной, чем «эдипальная связь» Фрейда, которая, как он предполагал, восходит к сексуальным желаниям. Однако есть проблема, которая основана на несоответствии между нашим осознанным восприятием и неосознанной реальностью. Если кто-то вспоминает о своих сексуальных желаниях в отношении матери или фантазирует на эту тему, он наталкивается на сопротивление. Поскольку этому человеку известен предмет сексуальной страсти, для него он является лишь объектом, который не хочет воспринимать его сознание. Совершенно иначе обстоит дело с симбиотическим влечением, о котором здесь идет речь, желанием быть любимым как ребенок, совершенно отказаться от своей независимости, снова стать младенцем или даже вернуться в материнское лоно; все эти желания ни в коем случае не покрываются такими понятиями, как «любовь», «зависимость» или даже «сексуальное влечение». Все эти слова слишком бледны по сравнению с силой переживания, которое стоит за этим. То же самое относится к «страху перед матерью». Все мы знаем, что означает бояться кого-либо. Нас могут бранить, унижать и наказывать. У нас у всех есть подобный опыт, и все мы, в большей или меньшей степени, проявляли При этом мужество. Но знаем ли мы, каково нам придется, если нас затолкают в клетку со львом или если мы будем брошены в яму, наполненную змеями? Сможем ли мы выразить ужас, который охватит нас, когда мы окажемся обреченными на трусливую беспомощность? Но «страх» перед матерью представляет собой опыт как раз такого рода. Имеющимися в нашем распоряжении словами едва ли можно выразить бессознательные переживания, и поэтому люди говорят о своей зависимости или о своем страхе, не имея правильного представления, о чем они говорят. Языком, адекватно выражающим подлинное переживание, был бы язык снов или символов мифологии и религии. Если мне снится, что я тону в океане (причем я испытываю смешанное чувство страха и наслаждения), или если мне снится, что я пытаюсь убежать от льва, который хочет меня проглотить, тогда сны действительно снятся мне на языке, который соответствует моему реальному переживанию. Наш повседневный язык, конечно, соответствует приобретенному жизненному опыту. Если же мы хотим проникнуть в глубь нашего подлинного состояния, мы

по возможности должны забыть наш обычный язык и думать на забытом языке символов.

Патология инцестуального влечения, очевидно, зависит от соответствующего уровня регрессии. При доброкачественной форме инцестуального влечения едва ли можно говорить о патологии, кроме, возможно, о немного преувеличенной зависимости от женщин и страхе перед ними. Чем глубже уровень регрессии, тем интенсивнее как зависимость, так и страх. На совершенно архаическом уровне они достигают степени, которая угрожает душевному здоровью. Существуют и другие патологические элементы, которые также зависят от глубины регрессии. Инцестуальное ориентирование, так же как нарциссизм, находится в конфликте с разумом и объективностью. Если мне не удается перерезать пуповину, если я стою на том, чтобы и дальше молиться идолу безопасности и защиты, то идол становится неприкосновенным. Если «мать» никогда не может быть не права, как в этом случае я могу объективно судить о другом человеке, если он находится в противоречии с «матерью» или отвергается ею? Это нарушение здравого суждения меньше бросается в глаза, если объектом связи является не мать, а семья, народ или собственная раса. Поскольку эта привязанность рассматривается как добродетель, то сильно выраженная связь, обусловленная национальной или религиозной принадлежностью, легко приводит к предвзятому и искаженному мнению, которое считают справедливым, поскольку оно разделяется всеми людьми, причастными к этой связи.

Важным патологическим признаком инцестуального влечения наряду с нарушением здравомыслия является неспособность видеть в другом человеческом существе полноценного человека. Людьми считаются лишь те, кто имеет кровное родство или происходит из той же земли; «чужак» — это варвар. Следствием является то, что я и сам для себя являюсь «чужаком», поскольку я могу переживать человечество только в изуродованной форме, которая представлена группой с общей кровью. Инцестуальное влечение нарушает или разрушает, в зависимости от степени регрессии, способность любить.

Еще один патологический симптом инцестуального влечения — конфликт с независимостью и целостностью. Человек,

привязанный к матери и племени, не обладает свободой быть самим собой, иметь личные убеждения и соблюдать собственные обязательства. Он не может открыть себя миру и не может полностью принять его в себя; он постоянно находится в тюрьме своей расистско-национально-религиозной материнской связи. Только в той мере, в какой человек освободится от всевозможных инцестуальных связей, он полностью родится и сможет беспрепятственно двигаться вперед и стать самим собой.

Инцестуальное влечение обычно не распознается как таковое, или оно находит такое рациональное обоснование, что кажется разумным. Некто крепко связанный со своей матерью может интерпретировать свою инцестуальную связь различным образом: «это моя обязанность служить ей», или «она так много для меня сделала, что я обязан ей своей жизнью», или «она так много страдала», или «она так достойна почитания». Если предметом влечения является не собственная мать, а нация, то будут иметь место те же самые рациональные объяснения. Они вращаются вокруг представления, что человек всем обязан своему народу или что этот народ является чем-то совершенно особенным и прекрасным.

Суммируя, можно сказать, что тенденция к связи с матерью или ее эквивалентами (кровью, семьей, племенем) присуща всем мужчинам и женщинам. Она находится в постоянном конфликте с противоположными тенденциями — рождением, движением вперед и ростом. В случае нормального развития тенденция роста берет верх. В случае тяжелой патологии побеждает регрессивная тенденция к симбиотическому объединению, и следствием является то, что человек в большей или меньшей степени теряет свои способности. Точка зрения Фрейда, согласно которой инцестуальные побуждения можно обнаружить у каждого ребенка, полностью справедлива, но его открытие имеет гораздо большее значение, чем полагал сам Фрейд. Инцестуальные желания являются прежде всего не результатом сексуальных устремлений, а представляют собой фундаментальную тенденцию в человеке: желание быть привязанным к тому, из чего человек вышел, страх стать свободным и страх быть уничтоженным этой фигурой, которой человек беспомощно предоставил себя, отказавшись от всякой независимости.

Гипотеза об инцесте и Эдиповом комплексе[1]

У нас еще очень мало знаний о причинах и условиях развития некрофилии, чтобы внести ясность в эту проблему, нужны специальные исследования. Однако с уверенностью можно утверждать, что гнетущая, лишенная радости мрачная атмосфера в семье часто способствует возникновению элементов некрофилии, как и развитию шизофрении. Так же и в обществе: отсутствие интереса к жизни, стимулов, стремлений и надежд, а также дух разрушения в социальной реальности в целом определенно вносят серьезный вклад в укрепление некрофильских тенденций. Не исключено, что некоторую роль играют и генетические факторы, я считаю это весьма вероятным.

Сейчас я хочу обосновать свою гипотезу о глубинных корнях некрофилии. Эту гипотезу пока можно считать умозрительной, хотя она основана на многочисленных наблюдениях, а многие случаи подкрепляются анализом обширного материала из области мифологии и религии. Я считаю свою гипотезу достаточно серьезной, тем более что ее содержание вызывает однозначно актуальные ассоциации и параллели с современностью.

Эта гипотеза выводит нас на феномен, который на первый взгляд не имеет ничего общего с некрофилией: я имею в виду феномен *инцеста* (кровосмешения), который вам хорошо известен в связи с фрейдовским понятием Эдипова комплекса. Прежде всего напомню суть фрейдовской концепции.

С позиций классического психоанализа мальчик в возрасте пяти-шести лет выбирает свою мать в качестве первого объекта своих сексуальных (фаллических) влечений («фаллическая фаза»). Согласно существующей семейной ситуации отец превращается для ребенка в соперника (правда, ортодоксальные психоаналитики сильно преувеличили ненависть сына к отцу). Ведь выражение типа «Когда папа умрет, я женюсь на маме» вовсе не следует понимать буквально и утверждать, что «ребенок желает смерти отца», ибо в раннем возрасте еще нет

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. — М, 1994. - С. 309-315.

понимания реальной смерти, она скорее представляется просто как «отсутствие». Кроме того, главная причина глубокой враждебности мальчика к отцу не в соперничестве с ним, а в бунте против репрессивного патриархального авторитета (101,1951a). Мне кажется, что доля собственно «Эдиповой ненависти» в деструктивном характере личности сравнительно невелика. Поскольку сын не может устранить отца, он начинает его бояться, а конкретно его мучит страх, что отец его кастрирует из сопернических мотивов. Этот «страх кастрации» вынуждает мальчика отбросить свои сексуальные помыслы в отношении матери.

При нормальном развитии сын способен направить свой интерес на других женщин, особенно по достижении половой зрелости. Он преодолевает и чувство соперничества с отцом тем, что соглашается с ним, с его приказами и запретами. Сын усваивает отцовские нормы, и они становятся для него его собственным «Сверх-Я». Но в аномальных случаях, при патологиях в развитии ребенка, конфликт с отцом решается иначе. Тогда сын не отказывается от сексуальных уз с матерью и в дальнейшей жизни чувствует влечение к таким женщинам, которые по отношению к нему выполняют именно ту функцию, которую раньше выполняла мать. Вследствие этого он не способен влюбиться в свою сверстницу, а страх перед отцом (или лицом, его заменяющим) сохраняется навсегда. От женщин (которые ему заменяют мать) он обычно ждет тех же проявлений, которые он видел в детстве: безусловной любви, защиты, восхищения и надежности.

Этот тип мужчины (с тягой к материнскому началу) широко известен. Он обычно довольно нежен, в определенном смысле «любвиобилен», хотя и достаточно самовлюблен. Понимание того, что он для матери важнее, чем отец, создает у него ощущение, что он достоин восхищения. А когда он уже сам становится «отцом», ему кажется совершенно не нужным стараться доказывать кому-то свои достоинства на деле; он чувствует себя достойным восхищения, ибо мать (или ее замена) любит только его, любит слепо, безоговорочно и безусловно. Следствием этого становится то, что такие люди страшно ревнивы (им хочется сохранить свое исключительное положение)

И одновременно они очень неуверенны в себе и тревожны, когда необходимо решить конкретную задачу. И хотя не всегда они обязательно терпят крах, но размер успеха никогда не равен самомнению нарцисса, который откровенно заявляет о своем превосходстве над всеми (хотя испытывает неосознанное чувство подчиненности). Мы описали здесь крайний случай проявления данного типа. Однако есть много мужчин с фиксацией на матери, но менее «зацикленных»: у них нарциссизм в оценке своих достижений не затмевает полностью чувство реальности.

Фрейд считал, что сущность материнских уз заключается в том, что мальчик в детстве чувствует сексуальное влечение к матери, вследствие чего возникает его ненависть к отцу. Мои многолетние наблюдения укрепили уверенность в том, что причина сильной эмоциональной привязанности к матери кроется не в сексуальном тяготении- Недостаток места не позволяет мне подробно изложить мои аргументы, но некоторые соображения я все же приведу для внесения ясности.

При рождении и некоторое время спустя у ребенка сохраняется такая связь с матерью, которая не выходит за рамки нарциссизма (несмотря то что вскоре после рождения ребенок начинает проявлять известный интерес к другим предметам и реагировать на них). И хотя с точки зрения физиологии он существует сам и независим, но психологически он продолжает до известной степени вести внутриутробную жизнь, т. е. зависеть от матери: она его кормит, ухаживает за ним, поощряет, дает ему то самое тепло (физическое и духовное), которое совершенно необходимо ребенку для здорового роста. В процессе дальнейшего развития связь ребенка с матерью становится более осознанной и нежной; мать теперь для ребенка не просто «среда обитания», продолжение его внутриутробного существования; она превращается *в личность,* к которой ребенок испытывает душевное тепло. В этом процессе ребенок сбрасывает свою нарциссическую оболочку: он любит мать, хотя этой любви еще пока не хватает масштаба и она не соразмерна с любовью матери; в этой любви мало равноправия, ибо она еще сохраняет характер зависимости. Когда же мальчик

созревает и у него появляются сексуальные эмоции (по Фрейду — это «фаллический период»), нежность к матери усиливается и получает дополнительный оттенок эротического влечения. По правде говоря, сексуальная привлекательность матери — не такая уж редкость. Как сообщает сам Фрейд[1], сексуальные желания мальчика пяти лет могут быть амбивалентными: ему «нравится» своя мама и одновременно ему «нравится» девочка его возраста. В этом нет ничего удивительного, и давно доказано, что сексуальное влечение довольно непостоянно и не фиксировано жестко на одном объекте: то, что способно усилить притягательность конкретной личности и сделать ее длительной и стойкой, связано с областью эмоций (а главное — с ощущением своей способности удовлетворить желание партнера). Там, где привязанность к матери продолжается и после полового созревания и сохраняется на всю жизнь, причину этой любви следует искать только в эмоциональной близости[2]. Эти узы потому столь сильны, что они отражают основную реакцию человека на условия своего бытия (на экзистенциальную ситуацию, суть которой состоит в том, что человек вечно мечтает вернуться в тот «рай», где не существует «пограничных» ситуаций, где нет мучительных дихотомий бытия, где человек, еще не имея самосознания, не должен трудиться, не должен страдать, а может жить в гармонии с природой, с миром и с самим собой). С возникновением сознания у человека появляется новое измерение: измерение познания добра и зла. И тогда в мир приходит противоречие, а в жизнь человека (и мужчины и женщины) — проклятие. Человек изгнан из рая, отныне путь туда ему заказан. Надо ли удивляться, что его никогда не покидает желание вернуться

[1] Пример с маленьким Гансом (См. Анализ фобии пятилетнего мальчика, 1909).

[2] Здесь в первоначальном тексте был еще один абзац: «На самом деле материнские узы для ребенка — это не только условие развития. Разумеется, ребенок сильно зависит от матери (по биологическим причинам — это симбиозные узы). Но даже взрослый, с физической точки зрения совершенно самостоятельный человек нередко ощущает свою полную беспомощность, причины которой носят экзистенциальный характер. Огромную силу любви к матери можно угадать до конца, только если понять, что она уходит корнями не в ощущение зависимости детского возраста, а в специфику "человеческой ситуации" в целом».

туда, хотя он «знает», что это невозможно, ибо он несет на себе бремя человечества[1].

В том, что мальчик чувствует и эротическое влечение к матери, есть некая хорошая примета. Это означает, во-первых, что мать стала для него значимой фигурой, личностью, женщиной, а во-вторых, что мальчик — это уже маленький мужчина. Особенно активное половое влечение можно интерпретировать как бунт (возмущение) против пассивной зависимости раннего детства. В ситуациях, когда инцестуозная связь с матерью продолжается и в период полового созревания[2], а может быть и всю жизнь, мы имеем дело с невротическим синдромом: такой мужчина оказывается в пожизненной зависимости от своей матери или ее ипостасей; в поисках беззаветной любви он робеет перед женщинами и ведет себя, как ребенок, даже когда его собственные интересы требуют взрослого поведения.

Причиной такого развития часто бывает отношение матери, которая, безмерно любя своего маленького сына, по разным причинам балует его сверх всякой меры — например, оттого что не любит своего мужа и переносит всю нежность на своего сына. Она гордится им как своей собственностью, любуется и восхищается (вариант нарциссизма), а желая как можно крепче привязать к себе, она излишне опекает и оберегает его, восторгается и осыпает подарками[3].

[1] На самом деле привязанность к матери имеет отношение не только к развитию индивида, она является основой для самых главных потребностей любого человека — это потребность в целостности и гармонии, а также потребность безграничной и беззаветной любви, которую не надо «заслуживать» хорошим поведением и которую невозможно утратить. Потребность дарить такую любовь является источником мессианства (в религиозном варианте его выразителями стали пророки, а в секуляризованном варианте мы находим его у Маркса в его видении социализма). У свободного, независимого человека образ любящей матери нередко оказывается замененным образом «человеческого братства, солидарности». У Фрейда такое понимание отсутствует ввиду его узкосексуальной интерпретации инцестуозных желаний.

[2] Ритуал инициации как раз и выполняет необходимую здесь функцию: он должен обозначить границу взрослости и разорвать младенческие узы, связывающие ребенка с матерью.

[3] Фрейд из уважения к буржуазным традициям постоянно оправдывал родителей своих маленьких пациентов, считая, что они не могут приносить вред своим детям. И потому все влечения ребенка, включая инцестуозные, он счи-

То, что имел в виду Фрейд, и то, что он связывал с понятием Эдипова комплекса, — это теплое, нежное, нередко эротически окрашенное чувство привязанности к матери. Такой тип инцестуозной фиксированности встречается очень часто, но есть и другой тип, менее распространенный и более сложный с точки зрения набора признаков. Я считаю, что этот тип инцестуозного влечения можно назвать злокачественным, ибо мне кажется, что он связан с некрофилией; согласно моей гипотезе, такая мания является самым ранним истоком некрофилии.

В данном случае я говорю о детях, которые не проявляют никакой эмоциональной привязанности к матери, которые не могут и не стремятся вырваться из оболочки своей самодостаточности. Самую крайнюю форму такой самодостаточности мы встречаем у детей с синдромом *аутизма*[1].

Такие дети не могут расколоть скорлупу нарциссизма. Мать никогда не становится для них объектом любви; и вообще у них не формируется эмоциональное отношение к кому бы то ни было. О таком человеке можно сказать, что он просто не видит других людей, он смотрит как бы «сквозь» них, словно это неодушевленные предметы; к механическим игрушкам он проявляет даже больше интереса, чем к живым людям.

Если представить себе детей с синдромом аутизма на одном полюсе континуума, то на другом его полюсе мы можем разместить детей, у которых в полной мере развито чувство любви и привязанности к матери и к другим людям. Тогда была бы оправдана гипотеза, что в рамках этого континуума мы встретим детей, которые хоть и не полностью аутичны, но имеют определенные черты аутизма, хоть и не столь очевидные. Возникает вопрос: а как проявляется инцестуозная фиксированность на матери у таких детей, близких к аутизму?

тал результатом свободной фантазии ребенка (ср.: 101,1966k). В основу этой публикации положена дискуссия, состоявшаяся в Мексиканском институте психоанализа, в которой наряду с автором приняли участие д-р Нарвайе Манцано, Виктор Сааведра Манцера, Сантарелли Кармело, Сильва Гарсиа и Заюр Дип.

[1] Ср. факты в следующих публикациях: Блейлер (32, 1951); Салливен (261, 1953); Малер и Гослинер (166,1955); Бендер (25,1927); Грин и Шехтер (107, 1957).

У таких детей никогда не развивается чувство любви к матери (ни нежное, ни эротическое, ни сексуальное). Они просто никогда не чувствуют тяготения к ней. То же самое имеет место в более поздний период: они не ищут для влюбленности женщин, напоминающих мать. Для них мать — только символ, скорее фантом, чем реальная личность. Она представляет собой символ Земли, родины, крови, расы, нации, истока, корня, первопричины... Но одновременно мать — это символ хаоса и смерти; она несет не жизнь, а смерть, ее объятия смертельны, ее лоно — могила. Тяга к такой Матери-Смерти не может быть влечением любви. Здесь вообще не подходит обычное психологическое толкование влечения как чего-то прекрасного, приятного и теплого. Здесь речь идет о каком-то магнетизме, о мощном притяжении демонического характера. Тот, кто привязан к матери злокачественными инцестуозными узами, остается нарциссом, холодным и равнодушным: он тянется к ней так же, как к магниту металл; она влечет его, как море, в котором можно утонуть[1], как земля, в которой он мечтает быть похороненным. А причиной такого мрачного поворота мыслей скорее всего является состояние неумолимого и невыносимого одиночества, вызванного нарциссизмом: раз уж для нарцисса не существует теплых, радостных отношений с матерью, то по крайней мере одна возможность к сближению с ней, один путь ему не заказан — это путь к единению в смерти.

В мифологической и религиозной литературе мы встречаем достаточно много материала, иллюстрирующего двойственный характер роли матери: с одной стороны, богиня созидания (плодородия и т. д.), а с другой — богиня разрушения. Так, Земля, из которой сотворен человек, почва, на которой произрастают все деревья и травы, — это место, куда возвращается тело после смерти; лоно Матери-Земли превращается в могилу. Классический пример двуликой богини — индийская богиня Кали, которая одновременно является богиней жизни и богиней разрушения.

В период неолита тоже были такие двуликие богини. Я не стану приводить длинный ряд примеров двойственности богинь,

[1] Я изучил во время психоаналитических сеансов целый ряд людей такого инцестуозного типа, которые мечтали утонуть в море. Море часто символизирует материнское начало.

ибо боюсь, что это может увести нас слишком далеко. Но все же не могу не упомянуть об одном обстоятельстве, показывающем именно двойственность материнской функции: я имею в виду двуликость материнского образа в сновидениях. Хотя во многих снах мать предстает добрым и любящим существом, все же многим людям она является в виде символической угрозы: как змея, хищный зверь (лев, тигр или даже гиена). На опыте своей клинической практики я могу утверждать, что у людей гораздо чаще встречается страх перед разрушающей силой матери, чем перед карающим отцом (или угрозой кастрации). Складывается впечатление, что угрозу, исходящую от отца, можно «отвести», смягчить ценой послушания (покорности), зато от деструктивности матери нет спасения. Ее любовь невозможно заслужить, ибо она не ставит никаких условий; но и ненависти ее невозможно избежать, ибо для нее также нет «причин». Ее любовь — это милость, ее ненависть — проклятие, причем тот, кому они предназначены, не в силах ничего изменить, от него это просто не зависит.

В заключение следует сказать, что *нормальные инцестуозные узы — это естественная переходная стадия в развитии индивида, в то время как злокачественные инцестуозные влечения — патологическое явление, которое встречается там, где развитие нормальных инцестуозных связей оказалось каким-то образом нарушено.* Злокачественные инцестуозные узы я гипотетически считаю одним из самых ранних, если не *главным корнем некрофилии.*

Такое инцестуозное тяготение к мертвому (там, где оно имеет место) — это страсть, которая противоречит всем остальным влечениям и импульсам человека, направленным на борьбу за сохранение жизни. Потому это влечение возникает в самой глубине бессознательного. Человек с таким злокачественным инцестуозным комплексом будет пытаться компенсировать его ценой менее деструктивных проявлений в отношении других людей. Такого рода попыткой можно считать удовлетворение нарциссизма или в садистском подчинении другого человека,

[1] При этом, конечно, очень важно понимать, что данная проблема не допускает упрощенного подхода, она для этого слишком глубока.

или, наоборот, в завоевании безграничного восхищения собой. Если жизнь складывается так, что у подобного человека есть сравнительно спокойные способы удовлетворения нарциссизма — успех в работе, престиж и т. д., то деструктивность в интенсивной форме может у него никогда открыто не проявиться. Если же его преследуют неудачи, то обязательно обнаруживают себя злокачественные тенденции, и жажда разрушения и саморазрушения становится в его жизни ведущей.

В то время как мы можем назвать довольно много факторов, обусловливающих формирование нормальных (доброкачественных) инцестуозных связей, мы почти ничего не знаем об условиях, которые вызывают детский аутизм, а следовательно, имеют прямое отношение к возникновению злокачественных инцестуозных комплексов. И здесь мы только можем выдвигать различные гипотезы и домысливать... Конечно, при этом невозможно обойти вниманием генетические факторы. Я вовсе не хочу этим сказать, что подобный тип инцестуозного комплекса можно полностью свести к генам, я только считаю, что генетически заложенная предрасположенность к холодности позднее может привести к тому, что у ребенка не сформируется теплое чувство привязанности к матери. И если сама она по типу личности малоэмоциональна и холодна (а может быть, и «некрофильна»), то вряд ли ей удастся пробудить в ребенке чувство нежности. При этом не следует забывать, что мать и ребенка необходимо рассматривать именно в процессе их взаимодействия (их интеракциональных связей). Итак, ребенок с ярко выраженной предрасположенностью к теплоте отношений не может внести коррективы в установку своей холодной матери, и ее отношение не восполнимо ничем: его не может заменить привязанность к бабушке, дедушке, к старшим братьям и сестрам и т. д. Что касается холодного ребенка, то его душу в какой-то мере может «растопить» искренняя и каждодневная заботливость и нежность матери. С другой стороны, нередко бывает довольно трудно разглядеть глубинную холодность матери в отношении ребенка, если она прикрыта стандартной типовой маской «милой» мамочки.

Третья возможность кроется в травмирующих обстоятельствах раннего детства, которые могли поселить в душе ребенка

такую горечь, ненависть и боль, что душа «застыла» от горя, а позднее это состояние трансформировалось в злокачественный инцестный комплекс. Так что, анализируя личность, необходимо очень серьезно относиться к всевозможным травмам первых лет жизни; при этом важно отчетливо сознавать, что источники для такого рода травм могут быть, мягко выражаясь, самого неожиданного и экстраординарного характера[1].

[1] В приведенной выше литературе мы упоминали целый ряд весьма ценных гипотез о причинах детского аутизма и ранней шизофрении, все они особо «напирают» на оборонительную функцию аутизма, ограждающую ребенка от постоянного вмешательства матери. К сожалению, недостаток места не позволяет нам более подробно рассмотреть эти «остроумные» гипотезы.

Раздел III

Агрессия и деструктивность

Фрейдова теория агрессивности и деструктивности[1]

1. Эволюция представлений Фрейда об агрессивности и деструктивности

Пожалуй, самым удивительным в предпринятом Фрейдом исследовании агрессивности является то, что вплоть до 1920 г. он почти не обращал внимания на человеческую агрессивность и деструктивность. В работе «Цивилизация и недовольные ею»[2] (1930) он сам выражал недоумение по поводу этого обстоятельства: «Но мне теперь непонятно, как мы проглядели повсеместность неэротической[3] агрессивности и деструктивности, упустили из виду принадлежащее ей в истолковании жизни место»[4].

Чтобы понять, откуда взялась эта своего рода «зона умолчания», будет полезно погрузиться в умонастроение европейских средних классов в период перед первой мировой войной. С 1871 года не было ни одной большой войны. Буржуазия стабильно прогрессировала как политически, так и социально, а острота конфликта между классами все больше сглаживалась, благодаря постоянному улучшению положения рабочего класса. Жизнь на Земле казалась мирной и все более цивилизованной, особенно тем, кто уделял не слишком много внимания большей части человечества, проживающей в Азии, Африке и Южной Америке в условиях крайней нищеты и деградации. Казалось, что человеческая разрушительность сыграла свою роль в эпоху мрачного средневековья и в более ранние века, а ныне ей на смену пришли разум и добрая воля. Обнаруживав-

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Анатомия человеческой агрессивности. - М., 1994:-С. 377-409.

[2] В переводе на русский язык работа вышла под названием «Недовольство культурой» в книге *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура (М.: Ренессанс, 1992), по которой воспроизводятся приведенные Э. Фроммом цитаты изданной работы Фрейда. В дальнейшем в тексте дается перевод англоязычного названия, а ссылка приводится по указанному изданию. — *Примеч. пер.*

[3] В русском тексте «невротической», но это, видимо, опечатка. — *Примеч. пер.*

[4] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 113.

шиеся психологические проблемы представлялись результатом сверхстрогой морали среднего класса, и на Фрейда так сильно подействовало открытие пагубных последствий сексуального вытеснения, что он оказался просто не в состоянии придать должное значение проблеме агрессивности вплоть до того момента, когда ее уже нельзя было не заметить по причине начавшейся первой мировой войны. Эта война становится водоразделом в развитии Фрейдовой теории агрессивности.

В «Трех очерках по теории сексуальности» (1905) Фрейд рассматривал агрессивность как одну из «составляющих» сексуального инстинкта. Он писал: «Садизм в таком случае соответствовал ставшему самостоятельным, преувеличенному, выдвинутому благодаря смещению на главное место агрессивному компоненту сексуального влечения»[1].

Однако, как нередко случалось с Фрейдом, вразрез с основной линией своей теории он высказал мысль, еще надолго обреченную на бездействие. В четвертом разделе «Трех очерков» он писал: «Можно предположить, что импульсы жестокости проистекают из источников, действительно *независимых от сексуальности,* но способных соединиться с ней на ранней стадии»[2] (курсив мой. — *Э. Ф.).*

Несмотря на это замечание, четырьмя годами позже, излагая историю маленького Ганса в работе «Анализ фобии пятилетнего мальчика», Фрейд заявил вполне определенно: «Я не могу решиться признать особое агрессивное влечение наряду и на одинаковых условиях с известными нам влечениями са-

[1] *Фрейд З.* Три очерка по теории сексуальности // *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., Просвещение, 1989. С. 139. Об эволюции Фрейдовой теории агрессивности ср. резюме Дж. Стрэчи в редакционном введении к книге «Цивилизация и недовольные ею» (1930).

[2] В переводе данной работы Фрейда на русский язык не удалась найти слов, полностью совпадающих с приведенной цитатой. Сходная мысль выражена там несколько по-иному: «Еще в большей независимости от обычной связанной с эрогенными зонами сексуальной деятельности развивается у ребенка компонент жестокости сексуального влечения... Мы можем полагать, что жестокие душевные движения происходят из влечения к овладеванию и проявляются в сексуальной жизни в такое время, когда гениталии еще не получили своего позднейшего значения» *(Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 164). — *Примеч. пер.*

мосохранения и сексуальным»[1]. В этой формулировке можно почувствовать некоторую неуверенность Фрейда в том, что он утверждает. «Я не могу решиться признать» звучит совсем не так резко, как простое и полное отрицание, а дополнительная оговорка «на одинаковых правах» как бы оставляет возможность существования независимой агрессивности — лишь бы не на одинаковых правах.

В работе «Влечения и их судьба» (1915) Фрейд продолжил оба направления мысли: и то, что разрушительность есть составная часть сексуального инстинкта, и то, что она — независимая от сексуальности сила: «Предварительные стадии любви проявляются через временные сексуальные цели, по мере того как сексуальные инстинкты проходят сложный путь развития. В качестве первой из этих целей мы признаем фазу вбирания в себя, или поглощения, — тип любви, совместимый с упразднением обособленного существования объекта, который можно поэтому описать как амбивалентный. На более высокой стадии предгенитальной садистско-анатьной организации стремление к объекту проявляется в форме побуждения к господству, для которого нанесение вреда объекту или его уничтожение просто индифферентны. В этой форме и на этой предварительной стадии любовь едва ли отличима от ненависти в своей направленности на объект. Вплоть до установления генитальной организации любовь так и не превращается в противоположность ненависти».

Но в той же самой работе Фрейд воспроизводит и иную позицию, выраженную им в «Трех очерках...», хотя и несколько видоизменившуюся в 1915 г., а именно об агрессивности, независимой от сексуального инстинкта. Эта альтернативная гипотеза предполагает, что источником агрессивности являются инстинкты «Я». Фрейд писал: «Ненависть как отношение к объектам старше любви. *Она происходит из изначального отвержения нарциссическим "Я" внешнего мира*[2] и потока его стимулов. Будучи реакцией на вызванное объектами неудоволь-

[1] *Фрейд З.* Анализ фобии пятилетнего мальчика // *Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 117.

[2] В этом заявлении мы находим выражение основной аксиомы Фрейда о понижении напряжения как фундаментальном законе функционирования нервной системы.

ствие, *она всегда тесно связана с инстинктами самосохранения,* так что сексуальный инстинкт и инстинкты "Я" могут без труда составить противоположности, повторяющие противостояние между любовью и ненавистью. Когда инстинкты "Я" преобладают над сексуальной функцией, как бывает на стадии садистско-анальной организации, они придают инстинктивной цели также и свойства ненависти» (курсив мой. — *Э. Ф.).*

Здесь Фрейд полагает, что ненависть старше любви и что она коренится в инстинктах «Я», или инстинктах самосохранения, в первую очередь отвергающих «поток стимулов» из внешнего мира и составляющих противоположность сексуальным Импульсам. Не мешало бы походя упомянуть о том, насколько важна подобная точка зрения для Фрейдовой целостной модели человека. Создается видимость, будто бы ребенок первоначально отвергает внешние стимулы и ненавидит мир за то, что тот вторгается в него. Эта позиция противоречит той, подкрепленной значительным количеством недавно появившихся клинических наблюдений, которая показывает, что человек, в том Числе и ребенок нескольких дней от роду, жаждет внешних стимулов, нуждается в них и далеко не всегда питает ненависть к миру за его вторжение.

В той же работе Фрейд делает следующий шаг в определении ненависти: «"Я" питает отвращение ко всем объектам, ставшим для него источником неприятных чувств, и преследует их, намереваясь разрушить, безотносительно к тому, не помешает ли это сексуальному удовлетворению или удовлетворению потребности в самосохранении. Действительно, можно утверждать, что *подлинные прообразы отношений ненависти проистекают не из половой жизни, а из борьбы "Я" за сохранение и поддержание самого себя»* (курсив мой. — *Э. Ф.).*

Статьей о влечениях и их судьбе (1915) завершается первый этап размышлений Фрейда о деструктивности. Мы видели, что он одновременно придерживается двух представлений: об агрессивности как части сексуального влечения (оральный и анальный садизм) и об агрессивности, независимой от сексуального инстинкта, об агрессивности как свойстве инстинктов «Я», которые не приемлют вторжения внешних влияний и препятствий, мешающих удовлетворять сексуальные потребности и

потребности в самосохранении, и противятся подобному вторжению.

В 1920 г. работой «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд начинает основательный пересмотр всей своей теории инстинктов. В этой работе Фрейд приписал характеристики инстинкта «навязчивому повторению»; здесь же он впервые постулировал новую дихотомию Эроса и инстинкта смерти, природу которого он обсуждает более подробно в книге «Я и Оно» (1923) и в последующих сочинениях. Эта новая дихотомия инстинктов[1] жизни (Эроса) и смерти приходит на смену первоначальному делению на инстинкты «Я» и половые инстинкты. Хотя Фрейд пытается отождествить Эрос и либидо, новая полярность вводит совершенно отличное от прежнего понятие влечения[2].

В работе «Цивилизация и недовольные ею» (1930) Фрейд сам дает краткое описание развития своей новой теории. Он писал: «Так инстинкты "Я" были поначалу противопоставлены влечениям, направленным на объекты. Энергия последних получила название "либидо"[3]. Появилась противоположность между инстинктами "Я" и направленными на объекты "либидозными" инстинктами любви (в самом широком смысле этого слова)...[4] Этой несогласованностью тогда пренебрегли — садизм ведь столь очевидно принадлежит к сексуальной жизни, где жестокие игры могут занять место игр нежных... Решающим здесь было введение понятия "нарциссизм", т. е. учения о том, что само "Я" заполнено либидо, будучи его первоначальным жилищем и оставаясь в известной мере его штаб-квартирой...[5]

[1] Развивая в дальнейшем эти представления, Фрейд склоняется к тому, чтобы говорить скорее о *некоем* инстинкте жизни (Эросе) и *некоем* инстинкте смерти.

[2] Более подробное рассмотрение Фрейдовой попытки отождествить Эрос с сексуальностью потребовало бы целой самостоятельной главы и представляло бы интерес разве что для специально изучающих теорию Фрейда.

[3] Здесь Фрейд ссылается на раздел II своей первой статьи о невротической тревоге (1895).

[4] В такой формулировке основной конфликт в человеке представляется как конфликт между эгоизмом и альтруизмом. Во Фрейдовой же теории «Оно» и «Я» (принцип удовольствия и принцип реальности) обе противоположности эгоистичны: удовлетворение своих собственных либидозных потребностей и удовлетворение своей потребности в самосохранении.

[5] В действительности у Фрейда эта точка зрения чередовалась с другой, согласно которой местом или «резервуаром» для либидо является Оно. Редактор

Следующий шаг был мною сделан в "По ту сторону принципа удовольствия" (1920), когда мне впервые бросились в глаза навязчивость повторения и консервативный характер инстинктивной жизни. Отталкиваясь от спекуляций по поводу начала жизни и биологических параллелей, я пришел к выводу *о существовании другого влечения, противоположного инстинкту самосохранения, который поддерживает жизненную субстанцию и созидает из нее все более обширные объединения. Это влечение направлено на разрушение таких объединений, оно стремится вернуть их в изначальное неорганическое состояние.* Итак, помимо Эроса имеется и инстинкт смерти» (курсив мой. — Э. Ф.)[1].

Когда Фрейд писал «По ту сторону принципа удовольствия», он вовсе не был полностью убежден в обоснованности новой гипотезы. «Меня могли бы спросить, — писал он, — убежден ли я сам, и в какой мере, в развитых здесь предположениях. Ответ гласил бы, что я не только не убежден в них, но и никого не стараюсь склонить к вере в них. Правильнее сказать, я не знаю, насколько я в них верю»[2]. После предпринятой попытки воздвигнуть новое теоретическое сооружение, угрожавшее поставить под сомнение многие предшествовавшие представления, после затраченных на нее грандиозных интеллектуальных усилий подобная искренность Фрейда, буквально пронизывающая всю его работу, особенно впечатляет. Следующие восемнадцать лет он провел за разработкой новой теории и приобрел все возраставшее чувство уверенности, которого у него не было вначале. И дело не в том, что он добавил к своей гипотезе совершенно новые аспекты; то, что он сделал, заключалось скорее в полной интеллектуальной «переработке», которая убедила его самого и, должно быть, сделала особенно огорчительным то обстоятельство, что лишь немногие из его последователей понастоящему поняли его взгляды и разделили их.

Новая теория впервые была полностью изложена в «Я и Оно» (1923). Особое значение имеет допущение того, что «каждому

образцового издания Дж. Стрэчи подробно воспроизвел историю этих колебаний на протяжении всей деятельности Фрейда. См. Приложение В к «Я и Оно» (100,1923).

[1] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 111-112.

[2] *Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 420-421.

из этих двух видов первичных позывов был бы приписан особый физиологический процесс (рост и распад) и в каждой живой субстанции действовали бы оба первичных позыва, но все же в неравных долях, чтобы одна субстанция могла быть главным представителем Эроса»[1].

В этих формулировках Фрейд раскрывает новое направление своей мысли еще яснее, чем в работе «По ту сторону принципа удовольствия». Вместо механистического физиологического подхода прежней теории, основанной на том, что напряжение создается химическим путем, после чего возникает потребность уменьшить это напряжение до нормального уровня (принцип удовольствия), в новой теории предлагается биологический подход, согласно которому каждая живая клетка предположительно оснащена двумя основными свойствами живой материи — Эросом и стремлением к смерти; впрочем, принцип понижения напряжения сохранен, причем в более радикальной форме: в виде уменьшения возбуждения до нулевой отметки (принцип нирваны).

Спустя год (1924) в статье «Экономическая проблема мазохизма» Фрейд делает дальнейший шаг в прояснении отношения между двумя инстинктами. Он писал: «Задача либидо — обезвредить разрушительный инстинкт, и оно выполняет свою задачу, в значительной степени отводя инстинкт вовне, на объекты внешнего мира, охотно используя при этом особую органическую систему — мускулатуру. Инстинкт поэтому называется разрушительным инстинктом, стремлением к господству или волей к власти[2]. Часть инстинкта прямо предназначена обслуживать половую функцию, в чем ей принадлежит важная роль. Это садизм в собственном смысле слова. Другая часть не задействована в том перенесении вовне; она остается внутри организма и с помощью описанного выше сопутствующего ей полового возбуждения становится там либидозно связанной. Именно эту часть мы должны признать исходным эротогенным мазохизмом».

[1] *Фрейд. З.Яи* Оно. Труды разных лет. Тбилиси, Мерани, 1991. Книга 1. С. 375.

[2] Здесь Фрейд смешивает три очень разнородные тенденции. Инстинкт разрушения основательно отличается от воли к власти: в первом случае я хочу разрушить объект, во втором — я хочу сохранить и контролировать его; и оба совершенно отличны от стремления к господству, цель которого — творить и создавать, что в действительности прямо противоположно желанию разрушать.

В «Новых вводных лекциях»[1] (1933) сохранена принятая ранее позиция: Фрейд говорит о наличии «эротических [влечений], которые стремятся привести все еще живую субстанцию в большее единство, и влечений к смерти, которые противостоят этому стремлению и приводят живое к неорганическому состоянию»[2]. В тех же лекциях Фрейд писал о первичном разрушительном влечении: «Мы можем его воспринять лишь при этих двух условиях — если оно соединяется с эротическими влечениями в мазохизме или если оно как агрессия направлено против внешнего мира — с большим или меньшим эротическим добавлением. Напрашивается мысль о значимости невозможности найти удовлетворение агрессии во внешнем мире, так как она наталкивается на реальные препятствия. Тогда она, возможно, отступит назад, увеличив силу господствующего внутри саморазрушения. Мы еще увидим, что это происходит действительно так и насколько важен этот вопрос. Не нашедшая выхода агрессия может означать тяжелое повреждение; *все выглядит так, как будто нужно разрушить другое и других, чтобы не разрушить самого себя, чтобы оградить себя от стремления к саморазрушению. Поистине печальное открытие юля моралиста»* (курсив мой. — Э. Ф.)[3].

В своих последних двух статьях, написанных за два года до смерти, Фрейд не внес никаких существенных изменений в представления, разработанные им в предыдущие годы. В статье «Анализ временный и вечный» (1937) он даже больше подчеркивает могущество инстинкта смерти. «Но самый сильный из всех мешающих факторов, — писал он, — и к тому же *совершенно не подвластный контролю... — это инстинкт смерти»* курсив мой. — *Э. Ф.).* В «Очерке психоанализа» (написан в 1937 г., опубликован в 1940 г.) Фрейд вновь подтвердил в систематизированном виде свои более ранние положения, не внеся никаких существенных изменений.

[1] В переводе на русский язык эта работа вышла под названием «Продолжение лекций по введению в психоанализ» в книге *Зигмунд Фрейд.* Введение в психоанализ. Лекции (М, Наука, 1991). В дальнейшем в тексте сохранен перевод англоязычного названия работы, а ссылки приводятся по указанному переводу на русский язык. — *Примеч. пер.*

[2] *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 366.

[3] Там же, с. 365.

2. Судьба Фрейдовых теорий инстинкта смерти и Эроса и их критика

Приведенное краткое описание новых Фрейдовых теорий Эроса и инстинкта смерти наверняка не продемонстрировало в должной мере, сколь радикальной была замена старой теории и что Фрейд так и не уразумел радикального характера этой замены, в результате чего увяз в многочисленных теоретических непоследовательностях и внутренних противоречиях. На следующих страницах я постараюсь описать значение этих изменений и проанализировать конфликт между старой и новой теориями.

После первой мировой войны Фрейд располагал двумя новыми точками зрения. Первая состояла в признании силы и интенсивности агрессивно-деструктивных стремлений человека, независимых от сексуальности. Назвать этот взгляд *новым* было бы не совсем корректно. Как я уже показал, не то чтобы Фрейд совершенно не подозревал о существовании агрессивных импульсов, независимых от сексуальности. Но такое понимание выражалось им лишь спорадически и никогда не подменяло собой главной гипотезы о базисной полярности сексуальных инстинктов и инстинктов «Я», хотя в дальнейшем с введением понятия нарциссизма эта теория терпела изменения. В теоретическом осмыслении инстинкта смерти человеческая деструктивность получила полное признание и превратилась в один из полюсов существования, составляющих самую сущность жизни, в полюс, находящийся в борьбе с другим полюсом — Эросом. Деструктивность становится *первичным* феноменом жизни.

Вторая позиция, характеризующая новую теорию Фрейда, не только не имеет корней в предыдущей теории, но и полностью противоречит ей. Это взгляд, согласно которому Эрос, наличествующий в каждой клеточке живой субстанции, имеет своей целью объединение и интеграцию всех клеток и, сверх того, обслуживание культуры, интеграцию более мелких единиц в единство человечества. Фрейд открывает несексуальную любовь. Он называет инстинкт жизни также и «любовным инстинктом»; любовь тождественна жизни и развитию, она, борясь против инстинкта смерти, детерминирует человеческое существование. В прежней теории Фрейда человек рассматривался

как изолированная система, движимая двумя импульсами: к выживанию (инстинкт «Я») и к получению удовольствия через преодоление напряжений, в свою очередь произведенных химическим путем внутри тела и локализованных в «эрогенных зонах», одной из которых являются гениталии. В этой картине человек был изначально изолирован и вступал в отношения с представителями иного пола, чтобы удовлетворить свое стремление к удовольствию. Отношения между полами уподоблялись тому, как складываются отношения между людьми на рынке. Каждый озабочен только удовлетворением своих потребностей, но как раз ради их удовлетворения он и вынужден вступать в отношения с другими людьми, предлагающими то, в чем он нуждается, и нуждающимися в том, что он предлагает.

В теории Эроса все совершенно по-иному. Человек уже рассматривается не как изначально изолированный и эгоистичный, не как «человек-машина», но как изначально соотнесенный с другими людьми, движимый жизненными инстинктами, которые принуждают его к объединению с другими. Жизнь, любовь и развитие — одно и то же, и, кроме того, они представляют собой нечто глубже укорененное и более фундаментальное, чем сексуальность и «удовольствие».

Изменение в воззрениях Фрейда ясно видно по его переоценке библейской заповеди: «Возлюби ближнего своего, как самого себя». В статье «Почему война?» (1933) он писал: «Все, что устанавливает эмоциональные связи между людьми, должно противостоять войне. Такие связи могут быть двоякого рода. Прежде всего это отношения, подобные отношению к Объекту любви — *даже при отсутствии сексуальной цели.* Психоанализ не нуждается в том, чтобы стыдиться, говоря о любви, — ведь религия говорит то же самое: "Возлюби ближнего своего, как самого себя". Только это легко предписать, но трудно исполнить. Другого рода эмоциональная связь возникает через идентификацию. Все, что представляет собой для людей общезначимый интерес, возбуждает подобную общность чувств, идентификацию. На этом в значительной мере покоится здание человеческого общества» (курсив мой. — Э. Ф.)[1].

[1] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 266-267.

Эти строчки написал тот самый человек, который всего тремя годами раньше завершил комментарий той же библейской заповеди словами: «Зачем тогда торжественно выступать с подобным предписанием, коли его исполнение невозможно считать разумным?»[1]

Произошла прямо-таки радикальная смена позиции Фрейд — противник религии, назвавший ее иллюзией, которая мешает человеку повзрослеть и обрести самостоятельность, — теперь цитирует одну из фундаментальнейших заповедей, которая встречается во всех великих гуманистических религиях, считая ее опорой для своего психологического допущения. Он подчеркивает, что «психоанализ не нуждается в том, чтобы

[1] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 105.
Фрейд пришел к такому заключению, рассуждая следующим образом: «На след нас может навести одно из так называемых идеальных требований культурного общества. Оно гласит: "Возлюби ближнего твоего, как самого себя". Это требование имеет всемирную известность; оно безусловно старше христианства, предъявляющего это требование в качестве собственного горделивого притязания. Но оно все же не является по-настоящему древним: еще в исторические времена оно было совершенно чуждо людям. Попробуем подойти к нему наивно, словно впервые о нем слышим. Тогда нам не совладать с чувством недоумения. Почему, собственно говоря, мы должны ему следовать? Чем оно нам поможет? И главное — как его осуществить? Способны ли мы на это? Моя любовь есть для меня нечто безусловно ценное, я не могу безответственно ею разбрасываться. Она налагает на меня обязательства, я должен идти на жертвы, чтобы выполнять их. Если я люблю кого-то другого, он должен хоть как-то заслуживать моей любви. (Я отвлекаюсь здесь от пользы, которую он может мне принести, от его возможной ценности как сексуального объекта — в предписание любви к ближнему оба эти типа отношений не входят.) Он заслуживает любви, если в чем-то важном настолько на меня похож, что я могу в нем любить самого себя; он того заслуживает, если он совершеннее меня и я могу любить в нем идеал моей собственной личности. Я должен его любить, если это сын моего друга, и боль моего друга, если с ним случится несчастье, будет и моей болью — я должен буду разделить ее с ним. Но если он мне чужд, если он не привлекает меня никакими собственными достоинствами и не имеет никакого значения для моих чувств, то любить мне его трудно. Это было бы и несправедливо, поскольку моими близкими моя любовь расценивается как предпочтение, и приравнивание к ним чужака было бы для них несправедливостью. Если же я должен его любить, причем этакой всемирной любовью, просто потому, что он населяет землю — подобно насекомому, дождевому червю или кольчатому ужу, — то я боюсь, что любви на его долю выпадет немного. Во всяком случае, меньше, чем я, по здравом размышлении, имею право сохранить для самого себя» (там же, с. 104-105).

стыдиться, говоря о любви...»[1], но на самом-то деле Фрейду нужно это утверждение, чтобы преодолеть смущение, которое он, должно быть, испытывал, столь резко изменив свои представления о братской любви.

Отдавал ли Фрейд себе отчет в том, насколько резко изменился его подход? Осознавал ли он всю глубину и непримиримость противоречия между старой и новой теориями? Совершенно очевидно, что нет. В «Я и Оно» (1923) он отождествлял Эрос (инстинкт жизни, или любовный инстинкт) с сексуальными инстинктами (плюс инстинкт самосохранения): «Я думаю, что следует различать два вида первичных позывов, из которых один — *сексуальные инстинкты, или Эрос,* — гораздо более заметен и более доступен для изучения. Этот вид охватывает не только непосредственный безудержный сексуальный первичный позыв и исходящие от него целепреграженные и сублимированные движения первичного позыва, но и инстинкт самосохранения, который мы должны приписать "Я". В начале аналитической работы мы, по веским причинам, противопоставляли этот инстинкт сексуальным первичным позывам, направленным на объект» (курсив мой. — *Э. Ф.*)[2].

Именно потому, что Фрейд не отдавал себе отчета в наличии противоречия, он и предпринял попытку примирить новую теорию со старой таким образом, чтобы они казались продолжением друг друга без резкого разрыва между ними. Подобная попытка не могла не привести к многочисленным внутренним

Интересно отметить, как Фрейд представлял себе любовь, не выходя за рамки буржуазной этики, точнее, социального характера среднего класса XIX в. Первый вопрос: «Что она даст нам?» — это принцип выгоды. Следующая посылка состоит в том, что любовь надо «заслужить» — это патриархальный принцип в противовес матриархальному принципу безусловной и незаслуженной любви и к тому же это нарциссический принцип, согласно которому другой «заслуживает» мою любовь лишь настолько, насколько он похож на меня в важнейших проявлениях; даже любовь к сыну моего друга объясняется эгоцентристски: если бы причинили зло ему, а значит, косвенно и моему другу, боль последнего стала бы моей болью. В конечном счете любовь рассматривается как некоторое фиксированное количество, и если бы я любил всех своих ближних, на долю каждого ее пришлось бы очень мало.

[1] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М, 1992. С. 266.

[2] *Фрейд З.Я и* Оно. С. 374-375.

противоречиям и непоследовательностям в новой теории, которые Фрейд вновь и вновь старался увязать, сгладить, а то и вовсе отрицать, разумеется безуспешно. На следующих страницах я попытаюсь описать превратности новой теории, причина которых в неспособности Фрейда понять, что новое вино — и в данном случае, уверен, лучшее вино — нельзя вливать в старые мехи.

Прежде чем приступить к анализу, надо упомянуть еще одно изменение, которое, оставшись неосмысленным, еще больше усложнило дело. Фрейд построил свою прежнюю теорию по легко различимой научной модели: это механистический материализм, бывший идеалом научности для его учителя фон Брюкке и для целого ряда представителей механистического материализма, таких, как Гельмгольц, Бюхнер и другие[1]. Они рассматривали человека как машину, движимую химическими процессами; чувства, аффекты и эмоции объяснялись как результат особых физиологических процессов, поддающихся познанию. Большинство открытий, сделанных в последние десятилетия в области гормональных систем и нейрофизиологии, были этим людям неизвестны, тем не менее они отважно и изобретательно отстаивали правильность своего подхода. Потребности и интересы, у которых не обнаруживалось телесных источников, просто игнорировались; те же процессы, которые не отрицались, истолковывались в соответствии с принципами механистического мышления. Физиологическую модель фон Брюкке и Фрейдову модель человека

[1] Зависимость формирования Фрейдовой теории от мышления его учителей описал Петер Аммахер (1962). Роберт Хольт одобрил главный тезис этой работы, резюмировав его следующим образом: «Многие из наиболее озадачивающих и, на первый взгляд, произвольных поворотов психоаналитической теории, включая утверждения, ошибочные ровно настолько, насколько они вообще поддаются проверке, либо представляют собой замаскированные биологические допущения, либо прямо вытекают из подобных допущений, воспринятых Фрейдом от своих учителей по медицине. Они составляли основную часть его интеллектуального багажа, столь же неоспоримые, как и положение об универсальном детермизме; вероятно, он не всегда отдавал себе отчета в их биологическом происхождении и поэтому сохранял их в виде необходимых компонентов даже тогда, когда пытался перейти от нейрологизации к построению абстрактно-психологической модели».

можно было бы воспроизвести сегодня на специально запрограммированном компьютере. В «Оно» возникает определенное количество напряжения, которое на определенном этапе надо высвободить и понизить, в то время как реализация этого процесса контролируется другой частью — «Я», наблюдающим за реальностью и препятствующим высвобождению, если оно противоречит жизненно важным потребностям. Этот Фрейдов робот напоминал бы робота из научной фантастики Айзека Азимова, но имел бы другую программу. Его первейшим правилом было бы не причинять вреда человеческим существам, а избегать для Себя вреда или саморазрушения.

Новая теория уже не следует механистической «физиологизирующей» модели. Она концентрируется вокруг биологической ориентации, в которой первичными силами, движущими человеком, признаются основополагающие силы жизни (и противостоящие им силы смерти). Теоретической основой теории мотивации становится природа клетки, а значит, и всей живой субстанции, а не физиологический процесс, протекающий в определенных органах тела. Новая теория была, пожалуй, ближе к виталистской философии[1], чем к представлениям немецких материалистов-механицистов. Но, как я уже говорил, Фрейд не отдавал себе ясного отчета в этой перемене; поэтому он вновь и вновь пытается применить к новой теории свой физиологизирующий метод и неизбежно терпит провал в своей попытке отыскать квадратуру круга. Однако в одном важном аспекте у обеих теорий есть общая посылка, оставшаяся неизменной аксиомой мышления Фрейда, — это представление о том, что руководящим законом психической системы является стремление понизить напряжение (или возбуждение) до постоянного низкого уровня (принцип постоянства, на котором покоится принцип удовольствия) или до нулевого уровня (принцип нирваны, на котором базируется инстинкт смерти).

Теперь нам предстоит вернуться к более подробному анализу двух новых воззрений Фрейда: взглядов на инстинкт смерти

[1] Ср. Дж. Пратт (1958).

и инстинкт жизни как на первичные детерминирующие силы человеческого существования[1].

Что побудило Фрейда постулировать инстинкт смерти?

Одной из причин, о которой я уже упоминал, было, вероятно, воздействие Первой мировой войны. Как и многие другие представители его времени и его поколения, он разделял оптимистическое видение мира, столь характерное для европейского среднего класса, но неожиданно для себя столкнулся с неистовой ненавистью и разрушением, чему вряд ли поверил бы до 1 августа 1914 года.

Можно было бы поразмышлять о том, что к этому историческому обстоятельству не мешало бы добавить личностный фактор. Как мы знаем из биографии, написанной Эрнстом Джонсом, Фрейд был буквально поглощен мыслями о смерти. После сорока лет он ежедневно думал о том, как будет умирать; на него нападал *Todesangst* (страх смерти), и к словам «до свидания» он нередко прибавлял: «Может быть, вы никогда больше меня не увидите». Можно было бы предположить, что тяжелая болезнь Фрейда запечатлелась в его сознании, подкрепив страх смерти, и тем самым внесла свой вклад в формулировку инстинкта смерти. Однако подобное предположение, выраженное в столь упрощенной форме, несостоятельно, поскольку первые признаки болезни дали о себе знать не раньше февраля 1923 г., спустя несколько лет после выработки концепции инстинкта смерти. Но наверное, не так уж противоестественно допустить, что его прежняя поглощенность мыслями о смерти обрела еще большую интенсивность после того, как он заболел, и подвела его к представлению о том, что в центре человеческого существования находится скорее конфликт между жизнью и смертью, нежели конфликт между двумя жизнеутверждающими влечениями — половым желанием и влечениями «Я». Допущение, согласно которому человеку приходится

[1] Фрейд не всегда последователен в терминологии. Иногда он говорит об инстинктах жизни и смерти, иногда — об инстинкте (в единственном числе) жизни и смерти. Инстинкт(ы) смерти также именуе(ю)тся разрушительными) инстинктом(ами). Слово «Танатос» (аналогичное Эросу) в качестве эквивалента инстинкта смерти Фрейдом не использовалось, его ввел в обиход П. Федерн.

умирать потому, что смерть — сокровенная цель жизни, можно было бы считать своего рода утешением, предназначенным для того, чтобы облегчить страх смерти.

В то время как исторические и личностные факторы составляют единый набор мотивов для конструирования инстинкта смерти, есть еще один набор факторов, склонивший, должно быть, Фрейда к принятию теоретического положения об инстинкте смерти. Фрейд всегда мыслил дуалистически. Он рассматривал противоположные силы в их борьбе друг с другом, а процесс жизни считал исходом этой борьбы. Секс и влечение к самосохранению были первой версией, подходящей для дуалистического толкования. Но с введением понятия нарциссизма, включающего инстинкты самосохранения в сферу либидо, прежний дуализм оказался под угрозой. Не навязывала ли теория нарциссизма монистического толкования, согласно которому все инстинкты либидозны? И что еще хуже, не подтверждала ли она одну из главных ересей Юнга, что понятие либидо обозначает *всю психическую энергию!* Действительно, Фрейду пришлось выпутываться из этой невыносимой дилеммы, невыносимой потому, что она означала бы согласие с представлением Юнга о либидо. Пришлось ему найти новый инстинкт, противоположный либидо, чтобы заложить основу для обновленного дуалистического подхода. Инстинкт смерти отвечал этому требованию. Вместо старого дуализма был найден новый, существование вновь можно было рассматривать дуалистически, как арену борьбы противостоящих инстинктов — Эроса и инстинкта смерти.

В случае с новым дуализмом Фрейд следовал образцу мышления, о котором позже еще пойдет речь, а именно: он разработал два широких понятия, в которые следовало втискивать любое явление. Так он поступил с понятием сексуальности, расширив его настолько, что всё, что не есть инстинкт «Я», принадлежит сексуальному инстинкту. Тем же путем он следовал и в случае с инстинктом смерти. Он настолько расширил его, что в результате любое стремление, не подпадающее под Эрос, оказывалось принадлежащим инстинкту смерти, и наоборот. Таким образом, агрессивность, деструктивность, садизм, стремление к контролю и господству, несмотря на качественные различия, стали проявлениями одной и той же силы — инстинкта смерти.

И еще в одном аспекте Фрейд следовал тому же образцу мышления, столь сильно повлиявшему на него на более ранней стадии развития его теоретической системы. Об инстинкте смерти он говорит, что тот первоначально полностью находится внутри; затем часть его выпускается наружу и проявляется как агрессивность, в то время как другая часть остается внутри в качестве первичного мазохизма. Но если выпущенная наружу часть встретится с препятствиями слишком значительными, чтобы их преодолеть, инстинкт смерти возвращается внутрь и проявляется как вторичный мазохизм. Это точно тот же образец рассуждения, что использовался Фрейдом при обсуждении нарциссизма. Сначала все либидо пребывает в «Я» (первичный нарциссизм), потом оно распространяется вовне на объекты (объектное либидо), но частенько оно снова возвращается внутрь и образует так называемый вторичный нарциссизм.

«Инстинкт смерти» многократно используется как синоним «инстинкта разрушения» и «агрессивных инстинктов»[1]. Но в то же время Фрейд находит между этими терминами пять различий. В общем, как указал Джеймс Стрэчи в своем введении к «Цивилизация и недовольные ею» (100, 1930), в более поздних работах Фрейда (например, «Цивилизация и недовольные ею», 1930; «Я и Оно», 1923; «Новые вводные лекции», 1933; «Очерк психоанализа», 1938) агрессивный инстинкт — это нечто вторичное, производное от первичного саморазрушения.

В следующем абзаце я привожу несколько примеров соотношения между инстинктом смерти и агрессивностью. В «Цивилизации и недовольных ею» Фрейд говорит о том, что инстинкт смерти «обращается против внешнего мира и заявляет о себе во влечении к агрессии и деструкции»[2]. В «Новых вводных лекциях» он говорит о влечении к саморазрушению, называя его *«выражением* влечения к смерти, которое не может не оказывать своего влияния в процессе жизни» (курсив мой. — Э. Ф.)[3]. В той же работе Фрейд еще больше проясняет эту мысль: «...Получается, что мазохизм старше садизма, садизм же

[1] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992

[2] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 112.

[3] *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 366.

является направленным вовне влечением к разрушению, которое, таким образом, приобретает агрессивный характер»[1]. Часть разрушительного инстинкта, остающаяся внутри, «соединяется с эротическими влечениями в мазохизме или ...как агрессия направлена против внешнего мира — с большим или меньшим эротическим добавлением»[2]. Но, продолжает Фрейд, если направленная вовне агрессивность встречается со слишком сильными препятствиями, она возвращается и увеличивает количество саморазрушительной энергии, господствующей внутри. Это теоретическое и в известной мере противоречивое изложение завершается в последних двух статьях Фрейда. В «Очерке психоанализа» он говорит о том, что «внутри "Оно" действуют органические *инстинкты,* состоящие из сплавов *двух первичных сил* (Эроса и Разрушительности) в разнообразных пропорциях...» (курсив мой. — *Э. Ф.).* В «Анализе временном и вечном» Фрейд также говорит об инстинкте смерти и Эросе как о двух «первичных инстинктах».

Изумляет и поражает упорство, с каким Фрейд придерживался своего понятия инстинкта смерти, несмотря на огромные теоретические трудности, которые он настойчиво — и, на мой взгляд, тщетно — пытался разрешить.

Главная трудность заключалась, пожалуй, в предположении о тождестве двух тенденций, а именно телесной тенденции к возврату в изначальное неорганическое состояние, как следствие принципа навязчивого повторения, и влечения к разрушению как себя, так и других. Для обозначения первой тенденции может подойти термин *Танатос* (впервые использованный П. Федерном применительно к смерти) или даже выражение «принцип нирваны», указывающий на тенденцию понижать *напряжение* энергии вплоть до прекращения любых энергетических стремлений[3]. И это медленное угасание жизненной силы

[1] *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 365.

[2] *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 365.

[3] Выражение «принцип нирваны» к данному случаю применено неудачно, ибо оно искажает представление о буддийской нирване. Нирвана — это состояние безжизненности, вызванное отнюдь не природой (которая, согласно буддизму, имеет противоположную тенденцию), а духовным усилием человека, обретающим спасение и завершение жизни, если ему удалось преодолеть алчность и эгоизм и он проникся состраданием ко всем одушевленным существам. В состоянии нирваны Будда испытывал наивысшее наслаждение.

и есть то же самое, что и разрушительность? Конечно, логически можно было бы обосновать — и Фрейд подспудно так и делает, — что, если тенденция к умиранию присуща организму, должна быть активная сила, направленная на разрушение. (Воистину это тот самый способ мышления, который мы находим у инстинктивистов, постулирующих особый инстинкт в качестве основания для каждого вида поведения.) Но если обойтись без околичностей, есть ли какое-нибудь свидетельство или хотя бы довод в пользу тождественности тенденции к прекращению всякого возбуждения и импульса к разрушению? Вряд ли. Если вслед за рассуждениями Фрейда, исходившего из принципа навязчивого повторения, мы допустим, что жизнь имеет врожденную тенденцию замирать и в конце концов умереть, такая биологическая внутренняя тенденция совершенно отличалась бы от активного импульса к разрушению. Если же мы прибавим, что эта самая тенденция умирать предположительно является также источником жажды власти и инстинкта господства, а в смеси с сексуальностью источником садизма[1] и мазохизма, то теоретический *tour deforce*[2] непременно закончится провалом. «Принцип нирваны» и страсть к разрушению — две несопоставимые сущности, которые нельзя подводить под одну и ту же категорию инстинкта(ов) смерти.

Следующая трудность заключается в том, что инстинкт смерти не соответствует общему представлению Фрейда об инстинктах. Прежде всего, в отличие от инстинктов в более ранней теории Фрейда, в теле нет специальной зоны, из которой он проистекает; это биологическая сила, внутренне присущая всей живой субстанции. Это положение убедительно доказал Отто Фенихель: «Диссимиляция в клетках... — т. е., так сказать, объективное разрушение — не может быть источником разрушительного инстинкта в том же смысле, в каком химически детерминированная чувствительность центрального органа является благодаря стимуляции эрогенных зон источником

[1] Фрейд не обращает внимания на то, что разрушительный инстинкт имеет целью разрушить объект, тогда как садизм стремится сохранить его, чтобы господствовать над ним, унижать и обижать его. Ср. обсуждение садизма в главе 11.

[2] Ловкая проделка, фокус *(фр.)*.

сексуального инстинкта. По определению, инстинкт направлен на *устранение* соматического изменения, что мы и называем источником инстинкта; но инстинкт смерти не преследует цели устранить диссимиляцию. По этой причине мне не представляется возможным вводить "инстинкт смерти" как отдельный вид инстинкта по сравнению с другими видами».

Здесь Фенихель указывает на одну из теоретических трудностей, которые Фрейд создал себе сам, хотя, можно сказать, вытеснил их из своего сознания. Эта трудность тем более серьезна, что Фрейд, как я покажу позже, с неизбежностью пришел бы к выводу, что Эрос тоже не отвечает теоретическим требованиям, предъявляемым к инстинкту. Разумеется, если бы у Фрейда не было серьезных личных причин, он не стал бы использовать термин «инстинкт» в совершенно ином смысле по сравнению с первоначальным его значением, не указав на такое отличие. (Эта трудность чувствуется даже в терминологии. Эрос не сочетается со словом «инстинкт», и по логическим соображениям Фрейд никогда не говорил об «инстинкте Эроса». Но он пристроил термин «инстинкт», использовав выражение «инстинкт жизни» вместо Эроса.)

На самом же деле инстинкт смерти вообще не связан с более ранней теорией Фрейда, за исключением общей аксиомы о понижении напряженности влечения. Как мы уже видели, в более ранней теории агрессивность была либо компонентом влечения предгенитальной фазы развития сексуальности, либо влечением «Я», направленным на преодоление внешних раздражителей. В положении об инстинкте смерти нет никакой связи с прежними источниками агрессии, за исключением того, что инстинкт смерти используется теперь для объяснения садизма (когда он соединен с сексуальностью)[1].

Обобщив сказанное, получим, что введение понятия инстинкта смерти вынуждалось в основном двумя необходимыми обстоятельствами: во-первых, Фрейду надо было пристроить свою новую убежденность в силе человеческой агрессивности; во-вторых, ему надо было сохранить верность дуалистическому

[1] Позже я постараюсь показать, что в действительности не исключена связь между теориями либидо и инстинкта смерти, опосредствованная положением об анальном либидо.

представлению об инстинктах. После того как было признано что инстинкты «Я» тоже либидозны, Фрейду пришлось искать новую дихотомию, и наиболее подходящей представилась ему дихотомия между Эросом и инстинктом смерти. Но, оказавшись пригодной для немедленного выхода из трудного положения, она совершенно не подходила к целостной Фрейдовой теории инстинктивной мотивации. Инстинкт смерти превратился во «всеохватывающее» понятие, с помощью которого безуспешно пытались разрешить неразрешимые противоречия. Наверное, в силу своего возраста и болезни Фрейд так и не взялся за проблему прямо, а ограничился латанием дыр. Большинство психоаналитиков, не принявших понятий Эроса и инстинкта смерти, нашли легкое решение: они трансформировали инстинкт смерти в «разрушительный инстинкт», противостоящий прежнему сексуальному инстинкту. Так им удалось сочетать свою верность Фрейду с неспособностью пойти дальше старомодной теории инстинктов. Признание того, что с новой теорией не все гладко, уже составило заметное достижение: было осознано, что основное противоречие человеческого существования — выбор между жизнью и смертью; пришлось отказаться от прежнего физиологического представления о влечениях в пользу более глубокого биологического соображения. Фрейда не удовлетворило найденное решение, и ему пришлось оставить теорию инстинктов незавершенной. В ходе дальнейшего развития теории Фрейду предстояло столкнуться с этой проблемой и честно преодолевать трудности в надежде отыскать новые решения.

Обсуждая теорию *инстинкта жизни* и Эроса, мы находим, что, коль скоро в ней есть теоретические затруднения, они еще серьезнее, чем те, что связаны с понятием инстинкта смерти. Причина трудностей достаточно очевидна. По теории либидо возбуждение было обязано своим появлением химически детерминированной чувствительности, получаемой путем стимулирования эрогенных зон. В случае с инстинктом жизни мы имеем дело с тенденцией, характерной для всей живой субстанции, для которой нет особого физиологического источника или специального органа. Как же могли быть одним и тем же прежний сексуальный инстинкт и новый инстинкт жизни, сексуальность и Эрос?

Впрочем, хотя Фрейд и писал в «Новых вводных лекциях», что новая теория заменила теорию либидо, в тех же лекциях и еще кое-где он утверждал, что сексуальные инстинкты и Эрос — одно и то же. Он писал: «Предположим, что есть два различных по сути вида влечений: сексуальные влечения, понимаемые в широком смысле, Эрос, если вы предпочитаете это название, и агрессивные влечения, цель которых — разрушение»[1]. Или в «Очерке психоанализа»: «Об имеющейся в наличии совокупной энергии Эроса... впредь мы будем говорить как о "либидо"». Иногда он отождествляет Эрос с сексуальным инстинктом *и* инстинктом самосохранения, который остался чисто логическим допущением после того, как Фрейд пересмотрел первоначальную теорию и отнес к либидозным обоих изначальных врагов — инстинкты самосохранения и половые инстинкты. Но хотя Фрейд уравнивает иногда Эрос и либидо, в своей последней работе «Очерк психоанализа» он выражает несколько иную точку зрения. Тут он пишет: «Большая часть наших знаний об Эросе, точнее, о его представителе — либидо — была получена при изучении сексуальной функции, которая в господствующем мнении, конечно, совпадает с Эросом, *даже если это не соответствует нашей теории»* (курсив мой. — *Э. Ф.).* В соответствии с этим утверждением и в противовес ранее цитированным, Эрос и сексуальность не совпадают. Видимо, Фрейд здесь имеет в виду то, что Эрос — «первичный инстинкт» (наряду с инстинктом смерти), *одним из представителей* которого является сексуальный инстинкт. Фактически он здесь возвращается к взгляду, выраженному уже в книге «По ту сторону принципа удовольствия», где он говорит в сноске, что сексуальное влечение «превратилось в Эрос, который старается привести друг к другу части живой субстанции и держать их вместе, а собственно сексуальные влечения выявились как части Эроса, обращенные на объект»[2].

Однажды Фрейд даже делает попытку указать, что его первоначальное понятие сексуальности «ни в коем случае не тождественно побуждению к объединению двух полов или

[1] *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 363.

[2] *Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 422.

к выработке доставляющих удовольствие ощущений в гениталиях, оно гораздо больше похоже на все вбирающий в себя и все сохраняющий Эрос Платонова «Пира». Справедливость первой части этого утверждения очевидна. Фрейд всегда определял сексуальность шире, чем только генитальную сексуальность. Но совершенно непонятно, какие у него основания утверждать, будто его прежнее представление о сексуальности похоже на платоновский Эрос.

Прежняя теория сексуальности была прямо противоположна платоновской теории. Согласно Фрейду, либидо признавалось мужским началом, а соответствующего ему женского либидо не было. В соответствии с крайне патриархальными предрассудками Фрейд рассматривал женщину не как равную мужчине, а как ущербного, кастрированного мужчину. Самый же смысл Платонова мифа в том, что мужское и женское начала были некогда единым целым, разделенным затем пополам, чем, конечно, предполагается, что обе половины равны и что они составляют полярные противоположности, наделенные стремлением вновь объединиться.

Единственным основанием попытки Фрейда интерпретировать старую теорию либидо в духе Платонова Эроса могло быть желание отрицать — даже ценой очевидного искажения своей прежней теории — то, что между двумя фазами теории нет связи.

Как и в случае с инстинктом смерти, Фрейд впал в затруднение относительно инстинктивной природы влечения к жизни. Как показал Фенихель, инстинкт смерти нельзя называть «инстинктом» с точки зрения *нового* Фрейдова представления об инстинкте, развитом сначала в «По ту сторону принципа удовольствия» и продолженном во всех позднейших работах, включая «Очерк психоанализа». Фрейд писал: «Хотя они [инстинкты] являются исходной причиной всей активности, по природе своей они консервативны; каким бы ни было состояние, достигнутое организмом, оно вызывает к жизни тенденцию к восстановлению этого состояния сразу же после выхода из него».

Обладают ли Эрос и инстинкт жизни консервативностью всех инстинктов, а следовательно, можно ли их с полным правом

называть инстинктами? Фрейд очень старался найти выход, с помощь которого сохранялся бы консервативный характер жизненных, инстинктов.

Говоря о том, что зародышевые клетки «противодействуют умиранию живой субстанции и достигают того, что нам может показаться потенциальным бессмертием», он утверждал: «Влечения, имеющие в виду судьбу элементарных частиц, переживающих отдельное существо, старающиеся поместить их в надежное место, пока они беззащитны против раздражений внешнего мира, и ведущие к соединению их с другими зародышевыми клетками и т. д., составляют группу сексуальных влечений. Они в том же смысле консервативны, как и другие, так как воспроизводят ранее бывшие состояния живой субстанции, но они еще в большей степени консервативны, так как особенно сопротивляются внешним влияниям и, далее, еще в более широком смысле, так как они сохраняют самую жизнь на более длительные времена. Они-то, собственно, и являются влечениями к жизни: то, что они действуют в противовес другим влечениям, которые по своей функции ведут к смерти, составляет имеющуюся между ними противоположность, которой учение о неврозах приписывает большое значение. Это как бы замедляющий ритм в жизни организмов: одна группа влечений стремится вперед, чтобы возможно скорее достигнуть конечной цели жизни, другая на известном месте своего пути устремляется обратно, чтобы проделать его снова от известного пункта и удлинить таким образом продолжительность пути. Но если даже сексуальность и *различие полов не существовали к началу жизни,* то все же остается возможным, что влечения, которые впоследствии стали обозначаться как сексуальные, в самом начале вступили в деятельность и начали свое противодействие игре влечений Я вовсе не в какой-нибудь более поздний период» (курсив мой. — Э. Ф.)[1].

Наиболее интересным в этом пассаже — из-за чего я, собственно, и привожу столь длинную цитату — является то, как Фрейд практически безнадежно пытался сохранить представление о консерватизме всех инстинктов, а значит, и инстинкта

[1] *Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 407.

жизни. Ему пришлось прибегнуть к новой формулировке сексуального инстинкта как охраняющего судьбы зародышевой клетки, к определению, отличающемуся от его представления об инстинкте в целом, развернутого в предыдущих работах.

Спустя несколько лет в работе «Я и Оно» Фрейд предпринимает такую же попытку придать Эросу статус подлинного инстинкта, приписав ему консервативную природу. Он писал: «На основе теоретических, опирающихся на биологию размышлений мы предположили наличие инстинкта смерти, задачей которого является приводить все органически живущее к состоянию безжизненности; в то же время Эрос имеет целью осложнять жизнь все более широким объединением рассеянных частиц живой субстанции — конечно, с целью сохранить при этом жизнь. Оба первичных позыва проявляют себя в строжайшем смысле консервативно, стремясь к восстановлению состояния, нарушенного возникновением жизни. Возникновение жизни было бы, таким образом, причиной дальнейшего продолжения жизни и одновременно причиной стремления к смерти — сама жизнь была бы борьбой и компромиссом между этими двумя стремлениями. Вопрос о происхождении жизни остался бы космологическим, а на вопрос о цели и назначении жизни ответ был бы дуалистическим»[1].

Цель Эроса — в усложнении и сохранении жизни, а следовательно, он тоже консервативен, потому что с возникновением жизни появляется и инстинкт, которому надлежит сохранять ее. Но возникает вопрос: если природа инстинкта заключается в восстановлении более ранней стадии существования — неорганической материи, как он может в то же самое время стремиться восстановить более позднюю форму существования, а именно — жизнь?

После тщетных попыток спасти консервативный характер инстинкта жизни в «Очерке психоанализа» Фрейд приходит наконец к отрицательному выводу: «В случае с Эросом (и инстинктом любви) мы *не* можем применить эту формулу [о консервативном характере инстинктов]. Сделать так означало бы предположить, что живая субстанция была некогда един-

[1] Фрейд З. Я и Оно. С. 375.

ством, которое позже распалось на части и теперь стремится к воссоединению» (курсив мой. — Э. Ф.). Здесь Фрейд добавляет важную сноску: «Некоторые авторы представляли себе нечто в этом роде, но ничего подобного нам не известно из действительной истории живой субстанции». Совершенно очевидно, что Фрейд здесь подразумевает Платонов миф об Эросе, однако он отвергает его как продукт поэтического воображения. Это отбрасывание воистину загадочно. Платоновский ответ, конечно, удовлетворил бы теоретическое требование консервативной природы Эроса. Если мужчина и женщина были вначале объединены, затем разделены и ими движет желание воссоединиться, что могло бы больше подходить к формуле, по которой инстинкт стремится восстановить прежнее состояние? Почему же Фрейд не согласился с таким выходом из положения и тем самым не избавился от теоретического затруднения, связанного с тем, что Эрос — не настоящий инстинкт?

Пожалуй, мы прольем дополнительный свет на этот вопрос, если сравним сноску из «Очерка психоанализа» с гораздо более подробным и ранним утверждением из книги «По ту сторону принципа удовольствия». Здесь Фрейд процитировал то, что сообщил Платон в «Пире» об исходном единстве человека, которого Зевс разделил пополам; после деления каждая половина желала найти другую половину, они сходились вместе, обвивали друг друга руками, страстно желая срастись. Затем Фрейд продолжает: «Должны ли мы вслед за поэтом-философом принять смелую гипотезу, что живая субстанция была разорвана при возникновении жизни на маленькие частицы, которые стремятся к вторичному соединению посредством сексуальных влечений? Что эти влечения, в которых находит свое продолжение химическое сродство неодушевленной материи, постепенно через царство протистов преодолевают трудности, ибо этому сродству противостоят условия среды, заряженной опасными для жизни раздражениями, понуждающими к образованию защитного коркового слоя? Что эти разделенные частицы живой субстанции достигают, таким образом, многоклеточности и передают, наконец, зародышевым клеткам влечение к воссоединению снова в высшей

концентрации? Я думаю, на этом месте нужно оборвать рассуждения»[1].

Мы без труда заметим разницу между двумя положениями: в более ранней формулировке («По ту сторону принципа удовольствия») Фрейд оставляет вопрос открытым, тогда как в более позднем заявлении («Очерк психоанализа») ответ однозначно отрицательный.

Но намного важнее особая формулировка, общая обоим положениям. В обоих случаях он говорит о «живой субстанции», распавшейся на части. В платоновском мифе, однако, говорится не о «живой субстанции», распавшейся на части, а о расколе на *мужчину и женщину* и об их стремлении воссоединиться. Почему же Фрейд настаивал на «живой субстанции» как на ключевом моменте?

Думаю, что ответ может заключаться в субъективной причине. Фрейд был глубоко пропитан патриархальным чувством, по которому мужчины превосходят женщин, а не равны им. Отсюда теория противоположности между мужским и женским началами, которая подразумевает различие *и* равенство, была неприемлема для него. Это эмоциональное предубеждение в пользу мужчины намного раньше привело его к теории, согласно которой женщины — это изуродованные мужчины, руководимые комплексом кастрации и завистью из-за пениса, стоящие ниже мужчин еще и потому, что их Сверх-Я слабее, зато нарциссизм сильнее, чем у мужчин. Хотя великолепием теоретического сооружения Фрейда можно восхищаться, вряд ли кто-то будет отрицать, что допущение, согласно которому одна половина человечества — это ущербный вариант другой, не что иное, как абсурд, объяснимый разве что глубиной предубеждения против одного пола (не слишком отличающегося от расового или религиозного предубеждения). Стоит ли удивляться после этого тому, что Фрейд остановился в той точке, откуда, следуя Платонову мифу, он поневоле пришел бы к предположению о равенстве между мужчиной и женщиной? Конечно же, Фрейд не смог сделать такого шага, поэтому он заменил единство мужчины и женщины на единство «живой субстанции» и отверг

[1] В сноске Фрейд цитирует сходную идею из «Брихадараньяка-Упанишад».

логичный выход из затруднения, связанного с тем, что Эрос не разделяет консервативной природы инстинктов.

Я так надолго задержался на этом моменте по нескольким соображениям. Во-первых, потому, что он помогает понять внутренние противоречия Фрейдовой теории, раз нам известны мотивы, принудившие его прийти к этим противоречивым решениям. Во-вторых, потому, что обсуждаемый здесь вопрос интересен безотносительно к тому, каковы превратности судьбы Фрейдовой теории инстинктов. Здесь мы пытаемся понять осознанную мысль Фрейда как компромисс между новым видением и прежним складом мысли, коренившемся в «патриархальном комплексе», который помешал ему выразить свое новое видение ясно и недвусмысленно. Фрейд оказался в плену чувств и образа мысли своего общества, превзойти которые он был не в состоянии[1]. Когда его озарило новое видение, он осознал лишь часть его или его следствий, тогда как другая часть осталась неосознанной в силу своей несовместимости с его «комплексом» и прежним осознанным образом мысли. На сознательном уровне ему пришлось попытаться отрицать противоречия и непоследовательности, создавая конструкции, достаточно правдоподобные для того, чтобы удовлетворить осознанные мыслительные процессы[2].

[1] Как это сделали, например, Джон Стюарт Милль, И. Я. Бахофен, Карл Маркс, Фридрих Энгельс и еще немало других.

[2] Этот процесс имеет место у многих великих творцов-мыслителей. Спиноза — разительный тому пример. Так, в вопросе о том, был ли Спиноза теистом или нет, нельзя толком разобраться, не приняв во внимание различие между его осознанным строем мысли (в теистических терминах), новым видением (нетеистическим) и вытекающим отсюда компромиссом в определении Бога, фактически означающим отрицание Бога. Такой метод рассмотрения произведений автора является в некоторых важных отношениях психоаналитическим. Человек читает писаный текст между строк, подобно тому как психоаналитик читает между строк свободные ассоциации или сновидения пациента. Исходный пункт состоит в том, что мы находим противоречия в мысли выдающегося мыслителя. Поскольку он сам заметил бы эти противоречия и, вероятнее всего, разрешил бы их, будь это делом таланта теоретика, нам остается предположить, что внутренние противоречия вызваны конфликтом между двумя структурами: старой, по-прежнему оккупирующей большую часть сознания, и радикально новой, которой пока не удается полностью выразить себя в осознанных мыслях, т. е. часть которой остается бессознательной. К внутреннему противоречию можно относиться как к симптому невроза или к сновидению, т. е. считать его компромиссом между прежней струк-

Фрейд не решился и, как я попытался показать, не мог решиться приспособить Эрос к своему собственному определению инстинктов, а именно к их консервативной природе. Открывалась ли перед ним другая теоретическая возможность? Думаю, что да. Он мог бы найти иное решение, чтобы встроить свое новое видение, доминирующую роль любви и разрушительности в рамки старой традиционной теории либидо. Он мог бы ввести полярность между *предгенитальной сексуальностью* (оральный и анальный садизм) как источником деструктивности и *генитальной сексуальностью* как источником любви[1]. Конечно же, Фрейду трудно было согласиться на такое решение по причине, упомянутой выше в ином контексте. Оно опасно приблизилось бы к монистическому взгляду, поскольку и разрушительность, и любовь оказались бы либидозными. Однако Фрейд уже заложил основу для увязки деструктивности с предгенитальной сексуальностью, придя к выводу, что разрушительная часть анально-садистского либидо приходится на инстинкт смерти. Если это так, видимо, справедливо умозаключение, что само анальное либидо должно быть глубоко родственным инстинкту смерти; в самом деле, вполне оправданным выглядел бы дальнейший вывод, согласно которому сущность анального либидо состоит в стремлении к разрушению. Но Фрейд к подобному выводу так и не приходит, и интересно поразмышлять, почему он этого не сделал.

Первая причина заключается в слишком узкой интерпретации анального либидо. Для Фрейда и его учеников сущностный аспект анальности лежит в тенденции к контролю и обладанию

турой эмоционально укоренившейся осознанной мысли и новой структурой теоретического видения, которая не в состоянии полностью выразить себя из-за прочности старых идей и чувств. Иногда новое видение может полностью корениться в силе разума, иногда оно может также включать в себя и новый эмоциональный компонент. Но пока новое не обладает достаточной силой, ему не удастся отыскать ясный способ выражения; в результате внутренние противоречия. Даже если автор гений, он может совершенно не отдавать себе отчета в наличии подобных противоречий и в их природе, тогда как человек со стороны, не разделяющий тех же самых предпосылок, разглядит их без всякого труда. Пожалуй, это и имел в виду Кант, заметив: «Иной раз мы понимаем автора лучше, чем он сам себя».

[1] Именно такое решение и предложил Эрнст Зиммель.

(за исключением сочувственного проявления поддержки). Так вот, контролирование и обладание — конечно же, тенденции, противоположные любви, содействию, освобождению, образующим из себя некий синдром. Но «обладание» и «контроль» не содержат в себе самой сущности деструктивности, желания разрушать и враждебности к жизни. Мой собственный опыт по изучению анального характера привел меня к убеждению, что здесь мы имеем дело с людьми, испытывающими глубокий интерес и привязанность к выделениям, что является частью их общей привязанности ко всему неживому. Фекалии — продукт, отторгнутый организмом без какого-либо дальнейшего его использования. Фекалии привлекают анальный характер точно так же, как его привлекает все бесполезное для жизни, такое, как грязь, смерть, гниение. Тенденция контролировать и обладать — только один аспект анального характера, но он мягче, чем ненависть к жизни, и менее зловредный. Полагаю, что, если бы Фрейд увидал эту прямую зависимость между фекалиями и смертью, может быть, он пришел бы к выводу, что главная полярная противоположность — это противоположность между генитальнои и анальной ориентациями, двумя клинически хорошо изученными явлениями, эквивалентными Эросу и инстинкту смерти. Поступи он так, и Эрос, и инстинкт смерти перестали бы казаться двумя биологически данными и одинаково сильными тенденциями, а Эрос предстал бы биологически нормальной целью развития, тогда как инстинкт смерти стал бы рассматриваться как результат крушения нормального развития и в этом смысле как стремление патологическое, хотя и глубоко укорененное. Если кто-то захочет поупражняться в биологических умозрениях, он мог бы соотнести анальность с тем фактом, что ориентация по запаху характерна для всех четвероногих млекопитающих и что прямохождение подразумевает переориентацию с обоняния на зрение. Изменение в функционировании прежнего обонятельного центра мозга соответствовало бы такому изменению ориентации. В свете этого можно было бы считать, что анальный характер составляет регрессивную фазу биологического развития, для которой, по-видимому, есть организменно-генетическая основа. Анальность ребенка можно было бы рассматривать как выражение эволюционного

повторения биологически более ранней фазы в процессе перехода к полностью развитому человеческому функционированию. (Выражаясь языком Фрейда, анальная деструктивность имела бы консервативную природу инстинкта, т. е. означала бы возвращение от генитально-любовно-зрительной ориентации к анально-деструктивно-обонятельной.)

Отношения между инстинктом смерти и инстинктом жизни были бы в основном теми же, что и между предгенитальным и генитальным либидо во Фрейдовой схеме развития. Фиксация либидо на анальной стадии была бы патологическим явлением, но с глубокими корнями в психо-сексуальной конституции, тогда как генитальный уровень характеризовал бы здорового индивида. В этом рассуждении, далее, анальный уровень имел бы два довольно различающихся аспекта: один — стремление контролировать, другой — стремление разрушать. Как я попытался показать, это означало бы различие между садизмом и некрофилией.

Но Фрейд таких связей не установил, да, пожалуй, и не мог этого сделать по причинам, рассмотренным раньше в связи с трудностями в теории Эроса.

3. Сила и ограниченность инстинкта смерти

На предыдущих страницах я указал внутренние противоречия, на которые Фрейд вынужденно пошел, когда заменял теорию либидо теорией Эроса — инстинкта смерти. В более поздней теории проступает еще один конфликт иного рода, который должен привлечь наше внимание: конфликт между Фрейдом-теоретиком и Фрейдом-гуманистом. Теоретик приходит к выводу о том, что у человека есть единственный выбор: разрушать себя (медленно, с помощью болезни) или разрушать других; выражаясь иными словами, причинять страдания либо себе, либо другим. Гуманист восстал против идеи этой трагической альтернативы, которая означала бы войну против разумного разрешения данной проблемы человеческого существования.

Не то чтобы Фрейд питал отвращение к трагическим альтернативам. Напротив, в своей более ранней теории он сконструировал подобную трагическую альтернативу: предполагалось, что

вытеснение инстинктивных требований (особенно предгенитальных) — основа для развития цивилизации; вытесненное инстинктивное влечение «сублимировалось» в полезные для культуры направления, но ценой утраты полного человеческого счастья. С другой стороны, вытеснение вело не только к развитию цивилизации, но также и к распространению неврозов среди большинства людей, у которых процессы вытеснения прошли недостаточно успешно. Недостаток цивилизованности в сочетании с полным счастьем или цивилизация в сочетании с неврозом (и даже общим уменьшением счастья) — таким представлялся выбор[1].

Противоречие между инстинктом смерти и Эросом ставит человека перед лицом действительной и подлинно трагической альтернативы; действительной потому, что он может решиться напасть на кого-нибудь и объявить войну, стать агрессивным и воплотить свою враждебность, поскольку он предпочтет скорее поступить так, чем заболеть. То, что подобная альтернатива трагична, едва ли нуждается в доказательстве, по крайней мере насколько это касается Фрейда или любого другого гуманиста.

Фрейд не пытается затуманить вопрос, замазывая остроту конфликта. Как уже ранее цитировалось, в «Новых вводных лекциях» он писал: «Напрашивается мысль о значимости невозможности найти удовлетворение агрессии во внешнем мире, так как она наталкивается на реальные препятствия. Тогда она, возможно, отступит назад, увеличив силу господствующего

[1] Ср., например, «Современная сексуальная мораль и неврозы нашего времени», где Фрейд писал: «Мы можем с полным основанием возложить на нагну культуру ответственность за угрозу неврастении». Герберт Маркузе доказывает, будто Фрейд сказал, что полное счастье требует полного проявления всех сексуальных инстинктов (что в понимании Фрейда означало бы преимущественно предгенитальные компоненты). Вне зависимости от того, прав ли Фрейд в своем мнении или нет, Маркузе упускает то, что главная мысль Фрейда состояла в признании трагических альтернатив. Значит, взгляд, согласно которому цель должна заключаться в неограниченном выражении всех компонентов сексуального инстинкта, отнюдь не фрейдовский. Наоборот, будучи на стороне цивилизации против варварства, Фрейд предпочитает вытеснение его противоположности. Кроме того, Фрейд всегда говорил о подавляющем влиянии *цивилизации* на инстинкты, и мысль о том, что это происходит только при капитализме и станет ненужным при социализме, совершенно чужда его мышлению. Мысли Маркузе на эту тему страдают недостатком знаний о деталях Фрейдовой теории.

внутри саморазрушения. Мы еще увидим, что это происходит действительно так и насколько важен этот вопрос»[1].

В «Очерке психоанализа» он писал: «Сдерживание агрессивности вообще вредно и ведет к заболеванию». Теперь, когда границы резко очерчены, как отзывается Фрейд на порыв не оставить дела человеческие в столь безнадежном положении и избежать присоединения к тем, кто рекомендует войну как лучшее лекарство для человечества?

Разумеется, Фрейд неоднократно предпринимал теоретические попытки найти выход из дилеммы между теоретиком и гуманистом. Одна попытка состояла в мысли о том, что разрушительный инстинкт можно преобразовать в совесть. В «Цивилизации и недовольных ею» Фрейд спрашивает: «Что с ним [агрессором] происходит, когда он пытается обезвредить свое стремление к агрессии?» Фрейд отвечает так: «Нечто удивительное и загадочное, хотя за ответом не нужно далеко ходить. Агрессия интроецируется, переносится внутрь, иначе говоря, возвращается туда, где она, собственно, возникла, и направляется против собственного "Я". Там она перехватывается той частью "Я", которая противостоит остальным частям как "Сверх-Я", и теперь в виде совести использует против "Я" ту же готовность к агрессии, которую "Я" охотно удовлетворило бы на других, чуждых ему индивидах. Напряжение между усилившимся "Сверх-Я" и подчиненным ему "Я" мы называем сознанием вины, которое проявляется как потребность в наказании. Так культура преодолевает опасные агрессивные устремления индивидов — она ослабляет, обезоруживает их и оставляет под присмотром внутренней инстанции, подобной гарнизону в захваченном городе»[2].

Преобразование деструктивности в карающую саму себя совесть отнюдь не выглядит таким уж достижением, как это представляется Фрейду. В соответствии с его теорией совесть должна была бы быть столь же жестокой, как и инстинкт смерти, поскольку она заряжена его энергией, и нет никаких оснований

[1] *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. С. 365.

[2] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 116. Представление Фрейда о совести как по преимуществу карающей инстанции, конечно же, слишком заужено в традиции некоторых религиозных идей; это «авторитарная», а не «гуманистическая» совесть.

полагать, будто бы под властью этого жестокого «гарнизона» инстинкту смерти следовало «ослабнуть» и «обезоружиться». Скорее похоже на то, что реальные следствия Фрейдовой мысли более логично выразила бы следующая аналогия: город, которым управлял жестокий враг, свергает его с помощью диктатора, устанавливающего систему столь же жестокую, как и система поверженного врага; а стало быть, в чем же достижение?

Впрочем, теория требовательной совести как проявления инстинкта смерти — не единственная попытка Фрейда смягчить понимание трагической альтернативы. Иное, менее трагичное объяснение выражено в следующем: «Умеренный и усмиренный, заторможенный по цели, инстинкт деструктивности направляется на объекты, предоставляя тем самым "Я" способ удовлетворения своих жизненных нужд и господство над природой»[1]. Это выглядит как хороший пример «сублимации»[2]; цель инстинкта не ослабевает, просто он направляется на другие, социально значимые цели, в данном случае на «господство над природой».

Это звучит, конечно, как совершенное разрешение проблемы. Человек освобождается от трагического выбора между разрушением других или себя, поскольку энергия разрушительного инстинкта используется для господства над природой. Но нам следует спросить, может ли такое быть на самом деле? Действительно ли возможно, чтобы разрушительность превратилась в созидательность? Что означает «господство над природой»? Приручение и разведение животных, сбор и выращивание растений, изготовление одежды, строительство жилищ,

[1] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 114.

[2] Фрейд не употреблял термина «сублимация» в связи с инстинктом смерти, но мне кажется, что процесс, о котором идет речь в настоящем абзаце, аналогичен тому, который Фрейд называет сублимацией в отношении либидо. Понятие «сублимация» спорно, даже когда Фрейд применяет его к сексуальному инстинкту, тем более — к предгенитальным инстинктам. Популярным примером в рамках прежней теории служило то, что хирург пользуется сублимированной энергией садизма. Но так ли это? В конце концов хирург не только режет, он и зашивает. Больше похоже на то, что лучшие хирурги движимы не сублимированным садизмом, а многими другими факторами, как-то: желанием набить руку, излечить непосредственным воздействием, способностью быстро принимать решения и т. п.

производство керамики и еще многие виды деятельности, включая создание машин, строительство железных дорог, самолетов, небоскребов. Все это действия созидания, строительства, объединения, синтезирования, и, конечно, если бы кто-то вознамерился отнести их к одному из двух основных инстинктов, можно было бы считать, что они мотивируются скорее Эросом, нежели инстинктом смерти. За исключением, пожалуй, убийства животных для употребления в пищу и убийства людей на войне, каждое из которых можно было бы отнести к укорененным в деструктивности, контроль и господство над природой не деструктивны, а конструктивны.

Еще одну попытку смягчить жесткость альтернативы Фрейд предпринимает в своем ответе на письмо Альберта Эйнштейна на тему «Почему война?». Но даже тогда, когда благодаря одному из величайших ученых и гуманистов века он оказался перед проблемой психологических причин войны, Фрейд не старался скрыть или смягчить остроту своих прежних альтернатив. Он написал абсолютно ясно: «Позволив себе некоторую спекуляцию, мы подошли как раз к тому предположению, что этот инстинкт работает в каждом живом существе и стремится привести его к распаду, вернуть жизнь в состояние неживой материи. Со всей серьезностью. Он заслуживает названия "инстинкт смерти", в то время как эротические влечения представляют собой стремление к жизни. Инстинкт смерти становится инстинктом деструктивности, когда он направлен вовне, на объекты — с помощью специальных органов. Живое существо, так сказать, сохраняет свою собственную жизнь, разрушая чужую. Но часть инстинкта смерти остается деятельной *внутри* живого существа, и нами прослежено достаточно большое число нормальных и патологических проявлений направленного внутрь инстинкта деструктивности. Мы даже пришли к такой ереси, что стали объяснять происхождение нашей совести подобным внутренним направлением агрессивности. Как Вы понимаете, если этот процесс заходит слишком далеко, это не так уж безопасно — это прямо вредит здоровью, тогда как направление инстинктивных сил деструктивности на внешний мир разгружает живое существо и должно быть для него благотворным. *Это служит*

биологическим оправданием всех тех безобразных и опасных стремлений, которые нам приходится перебарывать. Нужно признать, что они стоят ближе к природе, чем наше им сопротивление, для которого нам еще необходимо найти объяснение» (курсив мой. — *Э. Ф.)*[1].

Сделав это очень ясное и бескомпромиссное заявление, обобщающее его ранее выраженные взгляды на инстинкт смерти, и заявив, что вряд ли сможет поверить рассказам о счастливых землях, где живут народы, «незнакомые с принуждением и агрессией», Фрейд постарался к концу письма прийти к не столь пессимистическому выводу, чем, казалось, предвещало его начало. Его надежда основывалась на нескольких возможностях: «Если готовность к войне проистекает из инстинкта деструктивности, то ближайшим средством будет призвание противоположного ему инстинкта, Эроса. Все, что устанавливает эмоциональные связи между людьми, должно противостоять войне»[2].

Примечательно и трогательно то, как Фрейд-гуманист и, как он сам себя называет, «пацифист» неистово старается здесь избежать логичных выводов из своих собственных посылок. Если инстинкт смерти так могуществен и фундаментален, как Фрейд постоянно утверждает, как можно его заметно сократить, даже включив в действие Эрос, если учесть, что оба они входят в состав каждой клетки и что они составляют неуничтожимое качество живой материи?

Второй аргумент Фрейда в пользу мира несколько более основателен. В конце своего письма Эйнштейну он пишет: «Война самым резким образом противоречит тем психическим установкам, к которым нас принуждает культурный процесс; поэтому мы должны возмущаться войной; мы ее попросту не переносим. Это уже не просто интеллектуальный или аффективный отказ — для нас, пацифистов, это конституционная нетерпимость, высшая степень идиосинкразии. И все же кажется, что унижение войною эстетического чувства имеет не меньшее значение для вашего отказа от войны, чем ее жестокости.

[1] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 265-266.

[2] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 266.

Как долго потребуется нам ждать, чтобы и другие стали пацифистами? Мне нечего сказать по этому поводу»[1].

В конце этого письма Фрейд затрагивает мысль, время от времени встречающуюся в его работах, мысль *о развитии культуры как фактора, ведущего к длительному, как бы «органическому» вытеснению инстинктов.*

Много раньше Фрейд уже выразил такой взгляд в «Трех очерках», когда говорил о резком столкновении между инстинктом и цивилизацией: «Наблюдая культурного ребенка, получаешь впечатление, что построение этих плотин является делом воспитания и, несомненно, воспитание во многом этому содействует. В действительности это развитие обусловлено органически, зафиксировано наследственно и иной раз может наступить без всякой помощи воспитания»[2].

В «Цивилизации и недовольных ею» Фрейд продолжил этот ход мысли, говоря об «органическом вытеснении», например, в случае табу на менструацию или анальный эротизм, который таким образом прокладывает путь в цивилизацию. Но еще в 1897 г. мы встречаемся с тем, что, как выразился Фрейд в письме к Флиссу (14 ноября 1897 г., письмо 75), «в вытеснении участвует и нечто органическое»[3].

Процитированные здесь различные высказывания показывают, что уверенность Фрейда в «органическом» неприятии войны была не просто попыткой вырваться из трагической перспективы своих представлений об инстинкте смерти, выработанной как бы *ad hoc*[4] в ходе дискуссии с Эйнштейном; она согласовывалась с ходом его мышления и, хотя никогда не доминировала, с 1897 г. присутствовала на заднем плане его мысли.

[1] *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 269.

[2] *Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 153.

[3] Я глубоко признателен за очень полезный обзор взглядов Фрейда на «органическое вытеснение», сделанный редактором образцового издания Джеймсом Стрэчи во введении к «Цивилизации и недовольным ею». Моя признательность распространяется также на все прочие его введения, дающие возможность читателю, даже хорошо знакомому с творчеством Фрейда, быстрее найти нужное ему высказывание и сверх того припомнить подзабытые им цитаты, которые трудно найти. Нет нужды говорить, что для учащегося, менее знакомого с творчеством Фрейда, они наиполезнейшее руководство.

[4] Для данного случая *(лат.)*.

Если бы были правильны предположения Фрейда о том, что цивилизация вырабатывает «органическое» и наследуемое вытеснение, т. е. что в ходе развития цивилизации некоторые инстинктивные потребности в самом деле ослабляются, тогда, конечно, он нашел бы выход из дилеммы. Тогда некоторые инстинктивные побуждения, противоречащие культуре, не подталкивали бы цивилизованного человека в той же мере, как и первобытного. Импульс к разрушению оказался бы не столь интенсивным и могущественным у цивилизованного человека, как у первобытного. Такой ход мысли привел бы и к умозаключению, согласно которому некоторые ограничения на убийство, возможно, воздвигнуты в ходе развития культуры и закрепляются наследственно. Впрочем, даже если бы в принципе удалось обнаружить подобные наследственные факторы, было бы чрезвычайно трудно допустить их существование наряду с инстинктом смерти.

В соответствии с представлением Фрейда инстинкт смерти — это тенденция, внутренне присущая всей живой субстанции: с теоретической точки зрения представляется затруднительным допустить, что столь фундаментальная биологическая сила способна ослабнуть в ходе развития цивилизации. По той же самой логике можно было бы предположить, что Эрос способен органически ослабнуть, а такое предположение привело бы к более общему допущению, что саму природу живой субстанции можно было бы переделать в ходе развития цивилизации с помощью «органического» вытеснения[1].

Как бы то ни было, сегодня это, пожалуй, один из важнейших предметов для исследования. Есть ли достаточные свидетельства того, что существует органическое вытеснение некоторых инстинктивных влечений в ходе развития цивилизации? Отличается ли это вытеснение от вытеснения в обычном Фрейдовом смысле слова, поскольку оно скорее ослабляет инстинктивное влечение, нежели удаляет его из сознания или отклоняет на другие цели? Говоря конкретнее, ослабели ли деструктивные импульсы в ходе истории и развились ли сдерживающие импульсы,

[1] Наилучшим свидетельством против предположения Фрейда явилось то, что доисторический человек был не более, а менее агрессивным, чем человек цивилизованный.

ныне наследственно зафиксированные? Чтобы ответить на этот вопрос, потребовались бы обширные исследования, особенно в области антропологии, социальной психологии и генетики.

Оглядываясь назад на разнообразные попытки Фрейда смягчить остроту основной альтернативы — разрушение других или самого себя, — можно лишь восхищаться его настойчивостью в попытках отыскать выход из дилеммы и в то же самое время честностью, с какой он воздерживается от веры в то, будто бы нашел удовлетворительное решение. Так, в «Очерке» он больше не ссылается на факторы, ограничивающие силу деструктивности (за исключением роли Сверх-Я), и завершает эту тему словами: «Такова одна из опасностей для здоровья, с которой человеческие существа сталкиваются лицом к лицу на пути к культурному развитию. Сдерживание агрессивности вообще нездорово и ведет к болезни (к омертвлению)»[1].

4. Критика теории по содержанию

Теперь нам надо перейти от имманентной критики Фрейдовой теории инстинктов смерти и жизни к критике содержания его аргументов. Поскольку об этом написано очень много, мне нет надобности обсуждать все пункты такой критики. Упомяну лишь те, что представляют особый интерес с моей точки зрения, или же те, которые не были достаточно освещены другими авторами.

Пожалуй, наибольшая слабость допущений Фрейда как в данном случае, так и касательно некоторых других проблем заключается в том, что теоретик и систематик в нем опережали наблюдателя-клинициста. Вследствие этого Фрейд односторонне руководствовался *интеллектуальным* воображением, а не *эмпирическим:* если бы это было не так, он бы почувствовал, что садизм, агрессивность, деструктивность, господство, воля к власти — качественно совершенно разнородные феномены, хотя провести между ними демаркационную линию, наверное,

[1] Хочу еще раз подчеркнуть изменение во взглядах Фрейда на взаимоотношение между инстинктом и цивилизацией. С позиции теории либидо цивилизация приводит к вытеснению *сексуальных* стремлений и может вызвать *невроз.* По новой теории цивилизация ведет к сдерживанию *агрессивности* и приводит к *физической болезни.*

не всегда легко. Но Фрейд мыслил в абстрактно-теоретических понятиях, предполагавших, что все, что не есть любовь, относится к инстинкту смерти, поскольку каждую тенденцию надо было подвести под новую дуальность. Включение различных, подчас противоречивых психологических тенденций в одну категорию неизбежно приводит к тому, что ни одну из них нельзя понять; человека заставляют говорить на чуждом языке о явлениях, о которых можно говорить осмысленно только в том случае, если слова соотносятся с различными специфическими формами опыта.

Впрочем, есть доказательство способности Фрейда временами возвышаться над собственной приверженностью дуалистической теории инстинктов. Мы находим его в том, что он видел некоторые существенные качественные различия между разнообразными формами агрессивности, хотя он не дифференцировал их с помощью разных терминов. Вот три главные формы, которые он различал:

1. Импульсы жестокости, независимые от сексуальности и базирующиеся на инстинктах самосохранения; их цель — осознавать реальные опасности и защищаться от их поползновений. Функция такой агрессии состоит в приобретении того, что необходимо для выживания, или в защите от угрозы жизненно важным интересам. Этот тип примерно соответствовал бы тому, что я назвал «защитной агрессией».

2. В своем представлении о садизме Фрейд усматривал единую форму деструктивности, для которой вожделенны акты разрушения, принуждения, мучения (хотя он объяснял специфическую особенность этой формы деструктивности как сплав сексуального вожделения и несексуального инстинкта смерти). Этот тип соответствовал бы «садизму».

3. Наконец, Фрейд признавал третий тип деструктивности, который он описывал следующим образом: «Но даже там, где он появляется без сексуальной цели, в слепой ярости разрушения, мы не можем не признать, что удовлетворение инстинкта сопровождается чрезвычайно высокой степенью нарциссического наслаждения, обязанного своим происхождением проявлению Я вместе с осуществлением давнего желания последнего стать всесильным».

Трудно сказать, на какой феномен ссылается здесь Фрейд; на чистую разрушительность некрофила или на крайнюю форму опьяненного властью садиста — участника линчующей или насилующей толпы. Пожалуй, трудность состоит вообще в проблеме различения между крайними формами садизма, неистовой яростью и чистой некрофилией, трудность, которую я объяснял в тексте. Но каков бы ни был ответ, факт остается фактом: Фрейд признавал различные феномены, однако отказывался их различать, когда ему нужно было подогнать клинические данные иод теоретические требования.

В каком же положении мы оказались после анализа Фрейдовой теории инстинкта смерти? Существенно ли ее отличие от созданной многими психоаналитиками конструкции «разрушительного инстинкта» или от более ранней Фрейдовой конструкции либидо? В ходе нашего обсуждения мы указали на чуть заметные изменения и противоречия в развитии Фрейдом теории агрессии. В ответе Эйнштейну мы видели, что Фрейд на мгновение позволил себе предаться умозрительным построениям, направленным на то, чтобы смягчить свою позицию и сделать ее менее подходящей для оправдания войны. Но когда мы еще раз окидываем взором теоретическое сооружение Фрейда, становится ясно, что, несмотря на все это, основная особенность инстинкта смерти следует логике гидравлической модели, которую Фрейд с самого начала применил к сексуальному инстинкту. Стремление к смерти постоянно воспроизводится во всей живой субстанции, оставляя единственную альтернативу: либо безмолвно заниматься разрушением себя изнутри, либо повернуться к внешнему миру в виде «разрушительности» и спасти себя от саморазрушения путем разрушения других людей. Как выразил это Фрейд: «Сдерживание агрессивности вообще нездорово и ведет к болезни (омертвлению)».

Подводя итог рассмотрению Фрейдовой теории инстинктов жизни и смерти, вряд ли удастся избежать вывода, что с 1920 г. Фрейд запутался в двух основательно различающихся представлениях и в двух особых подходах к проблеме человеческой мотивации. Первый — конфликт между самосохранением и сексуальностью — соответствовал традиционному представлению:

разум против страстей, долг против естественной склонности или голод против любви в качестве движущих сил в человеке. Более поздняя теория, основанная на конфликте между склонностью любить и склонностью умирать, между интеграцией и дезинтеграцией, между любовью и ненавистью, была совершенно иной. Хотя кто-то и может сказать, что она основывалась на известном представлении о любви и ненависти как двух силах, движущих человеком, на самом деле она была глубже и оригинальнее: она следовала платоновской традиции в трактовке Эроса и рассматривала любовь как энергию, связующую воедино всю живую субстанцию и выступающую гарантом жизни. Говоря еще точнее, она, видимо, следует идее Эмпедокла о том, что мир живых существ может существовать лишь до тех пор, пока идет борьба между противоположными силами Вражды и Афродиты, т. е. любви, пока силы симпатии и антипатии действуют совместно[1].

5. Принцип понижения возбуждения как основа принципа удовольствия и инстинкта смерти

Различия между старой и новой теориями Фрейда не должны, однако, заставить нас забыть о том, что есть одна аксиома, глубоко запавшая в сознание Фрейда еще со времени его совместных исследований с фон Брюкке, аксиома, общая обеим теориям. Эта аксиома — «принцип понижения напряжения», составлявший основу Фрейдова мышления начиная с 1888 г. и вплоть до самых последних его рассуждений об инстинкте смерти.

Уже в самом начале своей работы в 1888 г. Фрейд говорил о «постоянном количестве возбуждения». В 1892 г. он сформулировал принцип яснее, написав: *«Нервная система старается сохранить нечто постоянное в своих функциональных отношениях, что мы можем описать как "сумму возбуждения". Она запускает*

[1] Сходство между представлениями Эмпедокла и Фрейда, пожалуй, не столь несомненно, как кажется на первый взгляд. Для Эмпедокла Любовь — это притяжение несходного, Вражда — это притяжение подобного к подобному. Серьезное сопоставление потребует рассмотрения всей системы Эмпедокла....

в действие это предварительное условие здоровья, ассоциативно избавляясь от каждого чувствительного прироста возбуждения или разгружая его через подходящую моторную реакцию» (курсив мой. — *Э. Ф.).*

Соответственно Фрейд определил психическую травму, занимающую важное место в его теории истерии, следующим образом: *«Любое впечатление, от которого нервной системе трудно избавиться с помощью ассоциативной или моторной реакции, становится психической травмой»* (курсив мой. — *Э. Ф.).*

В «Наброске научной психологии» (1895) Фрейд говорил о «принципе нейронной инерции», согласно которому «нейроны стремятся отделаться от Q. На этой основе и следует понимать структуру и развитие, как, впрочем, и функции [нейронов]». Что Фрейд подразумевает под Q, не совсем ясно. В данной статье он определяет его как то, «что отличает активность от покоя»[1], имея в виду нервную энергию[2]. Как бы то ни было, мы чувствуем твердую почву под ногами, когда говорим, что начало того, что Фрейд позже назвал принципом «постоянства», подразумевающим понижение всей нервной активности до минимального уровня, приходится на те далекие годы. Двадцать пять лет спустя в работе «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд

[1] Для подробного обсуждения значения «Q» ср. Дж. Стрэчи, образцовое издание, том 3. Приложение С.

[2] Ср. пояснительные замечания Дж. Стрэчи к тому 3 образцового издания. Стрэчи подчеркивает, что в «Наброске» нигде не отыщешь понятия психической энергии, тогда как оно широко употребляется в «Толковании сновидений». Больше того, Стрэчи обращает наше внимание на то, что следы прежней неврологической подоплеки встречаются в произведениях Фрейда гораздо позже того, как он принял понятие энергии «психической» в отличие от физической. Даже в 1915 г. в такой поздней статье, как «Бессознательное», Фрейд скорее говорит о «нервной», нежели о психической энергии. Стрэчи утверждает, что фактически «многие важнейшие характеристики Q просуществовали в превращенном виде вплоть до самых последних произведении Фрейда» (т. 1, с. 345). Сам Фрейд пришел к выводу, что мы не знаем, что такое Q. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» он писал: «Неопределенность всех наших построений, которые мы называем метапсихологическими, происходит, конечно, оттого, что мы ничего не знаем о природе процесса возбуждения в элементах психических систем и не чувствуем себя вправе делать даже какое-либо предположение: в этом отношении мы оперируем, таким образом, с большим X, который мы переносим в каждую новую формулу» *(Фрейд 3.* Психология бессознательного. С. 399).

выразил этот принцип в психологических терминах следующим образом: «Психический аппарат обладает тенденцией удерживать имеющееся в нем количество возбуждения *на возможно более низком или по меньшей мере постоянном уровне*»[1]. Здесь Фрейд говорит, что тот же принцип «постоянства» или «инерции» имеет два варианта: один — поддерживание возбуждения на постоянном уровне, другой — понижение его до возможно низкого уровня. Иногда Фрейд использовал каждый из двух терминов для обозначения того или иного варианта основного принципа[2].

Принцип удовольствия базируется на принципе постоянства. Выработанное химическим путем либидозное возбуждение нуждается в понижении до нормального уровня; принцип поддерживания напряжения на постоянном уровне управляет функционированием нервной системы. Напряжение, превысившее обычный уровень, ощущается как «неудовольствие»; понижение его до постоянного уровня — как «удовольствие». «Факты, побудившие нас признать господство принципа удовольствия в психической жизни, находят свое выражение также в предположении, что психический аппарат обладает тенденцией удерживать имеющееся в нем количество возбуждения на возможно более низком или по меньшей мере постоянном уровне... *Принцип удовольствия выводится из принципа константности*»[3] (курсив мой. — *Э. Ф.)*. До тех пор, пока мы не осмыслим Фрейдовой аксиомы о понижении напряжения, мы так и не поймем его позиции, центром которой было не представление о гедонистском стремлении к удовольствию, а скорее допущение физиологической необходимости уменьшить напряжение и вместе с ним — психологически — неудовольствие. Принцип удовольствия основывается на поддерживании возбуждения на некотором постоянном уровне. Но принцип постоянства предполагает *также* и тенденцию поддерживать

[1] *Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 383 (курсив мой. — *Э. Ф.)*.

[2] В своем блестящем анализе этой проблемы Дж. Боулби утверждает, что первоначально Фрейд рассматривал принцип инерции как первичный, а принцип постоянства как вторичный. Чтение соответствующих отрывков приводит меня к иному допущению, по-видимому совпадающему с интерпретацией Дж. Стрэчи.

[3] *Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 383.

возбуждение *на минимальном* уровне; в этой разновидности он становится основой для инстинкта смерти. Фрейд выразил это так: «То, что мы признали в качестве доминирующей тенденции психической жизни, может быть, всей нервной деятельности, а именно стремление к уменьшению, сохранению в покое, прекращению внутреннего раздражающего напряжения (по выражению Барбары Лоу — "принцип нирваны"), как это находит себе выражение в принципе удовольствия, является одним из наших самых сильных мотивов для уверенности в существовании влечений к смерти»[1].

В этом пункте Фрейд достигает позиции, которую почти невозможно защищать: принципы постоянства, инерции, нирван — тождественны; принцип понижения напряжения руководит сексуальными инстинктами, если пользоваться терминами принципа удовольствия, и в то же время составляет сущность инстинкта смерти. Учитывая, что Фрейд описывает инстинкт смерти не только как саморазрушение, но и как разрушение других, он пришел бы к парадоксу, по которому принцип удовольствия и разрушительный инстинкт обязаны своим существованием одному и тому же принципу. Вполне естественно, Фрейд не удовлетворился бы подобной идеей, особенно потому, что она соотносилась бы скорее с монистической, нежели с дуалистической моделью противоборствующих сил, от которой Фрейд никогда не отказывался. Четырьмя годами позже в «Экономической проблеме мазохизма» Фрейд писал: «Но мы без колебаний отождествили принцип удовольствия — неудовольствия с принципом нирваны... Принцип нирваны (и предположительно тождественный ему принцип удовольствия) полностью обслуживал бы инстинкты смерти, цель которых перевести неугомонность жизни в стабильность неорганического состояния, и его функция состояла бы в том, чтобы предостерегать против требований инстинктов жизни — либидо, пытающихся нарушить предопределенный ход жизни. *Но не может быть, чтобы такой взгляд был правильным»* (курсив мой. — *Э. Ф.).*

Чтобы подтвердить несостоятельность этого взгляда, Фрейд делает шаг, который с самого начала могла бы подсказать ему

[1] *Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 418.

обыкновенная целесообразность. Он писал: «Похоже, что в ряду ощущений напряжения мы непосредственно различаем увеличение или уменьшение количества раздражения, и не может быть сомнений в том, что есть разновидности напряжения, порождающие удовольствие, и есть разновидности ослабления напряжения, вызывающие неудовольствие. Состояние сексуального возбуждения — ярчайший пример вызывающего удовольствие увеличения раздражения, но, конечно же, он — не единственный.

Таким образом, удовольствие и неудовольствие нельзя соотносить с увеличением или уменьшением количества (которое мы описываем как "напряжение, порожденное раздражением"), хотя им явно приходится в значительной мере подстраиваться под этот фактор. Видимо, они зависят не от количества, а от некоторой его особенности, которую мы можем описать только как качественную. Если бы мы были в состоянии сказать, что представляет собой эта качественная характеристика, мы бы значительно продвинулись в области психологии. Возможно, это ритм, временная последовательность изменений, - подъемы и спады в количестве раздражения. Мы не знаем».

Однако в дальнейшем Фрейд не развивал эту мысль, хотя не похоже, чтобы его удовлетворило такое объяснение. Вместо этого он предложил другую идею, означавшую попытку преодолеть опасность отождествления удовольствия с разрушением. Он продолжал: «Как бы то ни было, мы должны признать, что принцип нирваны, принадлежащий как таковой инстинкту смерти, в живых организмах подвергся видоизменению, благодаря которому он превратился в принцип удовольствия; и впредь мы будем избегать рассматривать два принципа как один... Принцип *нирваны* выражает тенденцию инстинкта смерти; принцип *удовольствия* представляет требования либидо; видоизменение последнего — принцип *реальности* — представляет воздействие внешнего мира».

Такое объяснение больше похоже на теоретическое предписание, чем на разъяснение положения о том, что принцип удовольствия и инстинкт смерти не тождественны.

Несмотря на то что попытка Фрейда выпутаться из парадоксальной ситуации, по-моему, оказалась безуспешной, хотя

и блестящей, важно в данном вопросе не то, удалась она ему или нет. Важнее то, что над всем психологическим мышлением Фрейда с самого начала и до конца тяготела аксиома, согласно которой принцип понижения возбуждения — руководящий принцип всей психической и нервной жизни.

Истоки этой аксиомы нам известны. Фрейд сам процитировал Фехнера как родоначальника этой идеи. Он писал: «Для нас, однако, не может быть безразличным то, что такой глубокий исследователь, как Т. Фехнер, выдвинул теорию удовольствия и неудовольствия, в существенном совпадающую с той, к которой приводит нас психоаналитическая работа. Положение Фехнера, высказанное в его небольшой статье "Некоторые идеи и истории сотворения и развития организмов" (1873, раздел 9, дополнение, с. 94), гласит следующее: "Поскольку определенные стремления всегда находятся в связи с удовольствием или неудовольствием, можно также удовольствие и неудовольствие мыслить в психофизической связи с условиями устойчивости и неустойчивости, и это позволяет обосновать развитую мной в другом месте гипотезу, что всякое психофизическое движение, переходящее за порог сознания, связано до известной степени с удовольствием, когда оно, перейдя известную границу, приближается к полной устойчивости, и с неудовольствием, когда, также переходя известный предел, оно отдаляется от этого: между обеими границами, которые можно назвать качественным порогом удовольствия и неудовольствия, в определенных границах лежит известная область чувственной индифферентности...[1]

Факты, побудившие нас признать господство принципа удовольствия в психической жизни, находят свое выражение также в предположении, что психический аппарат обладает тенденцией удерживать имеющееся в нем количество возбуждения на возможно более низком или по меньшей мере постоянном уровне. Это то же самое, лишь выраженное иначе, так как если

[1] В «Я и Оно» Фрейд заявил: «Если в жизни господствует принцип константности в духе Фехнера, которая, следовательно, должна была бы быть скольжением в смерть...» *(Фрейд З.Яи* Оно. Кн. 1. С. 381). Этого «скольжения в смерть» в положениях Фехнера не найдешь; это специфическая версия Фрейда, расширяющая принцип Фехнера.

работа психического аппарата направлена к тому, чтобы удерживать количество возбуждения на низком уровне, то все, что содействует нарастанию напряжения, должно быть рассматриваемо как нарушающее нормальные функции организма, т. е. как неудовольствие. Принцип удовольствия выводится из принципа константности. В действительности к принципу константности приводят нас те же факты, которые заставляют нас признать принцип удовольствия. При подробном рассмотрении мы найдем также, что эта предполагаемая нами тенденция душевного аппарата подчиняется, в качестве частного случая, указанной Фехнером 'тенденции к устойчивости', с которой он поставил в связь ощущение удовольствия и неудовольствия"»[1].

Но Фехнер был отнюдь не единственным выразителем принципа понижения напряжения. Благодаря физическим представлениям об энергии понятие энергии и закон сохранения энергии и приобрели популярность среди физиологов. Окажись Фрейд под влиянием этих физических теорий, и они, возможно, привели бы его к выводу, что инстинкт смерти — всего лишь частный случай общего физического закона. Но ошибочность подобного вывода становится очевидной, если мы примем во внимание различие между неорганической и органической материей. Рене Дюбо выразил это положение очень сжато. Он писал: «Согласно одному из фундаментальнейших законов физики, универсальная тенденция материального мира — катиться по наклонной плоскости, опускаться до нижайшего из возможных уровня напряжения, постоянно теряя потенциальную энергию и степень организованности. Напротив, жизнь постоянно творит порядок из неупорядоченной материи и поддерживает его. Чтобы осмыслить глубокое значение этого факта, надо просто представить себе, что происходит с любым живым организмом, как с мельчайшим, так и с крупнейшим и наиболее развитым, — когда он в конце концов умирает».

Два английских автора — Р. Кэпп (1931) и Л. Пенроуз (1931) — подвергли весьма убедительной критике попытки некоторых авторов увязать физическую теорию с инстинктом смерти, заявив, что «пора наконец покончить с мыслью о том,

[1] *Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 383-384.

будто между энтропией и инстинктом смерти могла быть какая-то связь»[1].

Имел ли Фрейд в виду связь между энтропией и инстинктом смерти или не имел, не так уж важно. Даже если и не имел, сам принцип понижения возбуждения и энергии до минимального уровня покоится на основной ошибке, на которую указывает Дюбо в вышеприведенном высказывании; ошибке, состоящей в игнорировании фундаментального различия между жизнью и нежизнью, между «организмами» и «вещами».

Чтобы отойти от законов, значимых только для органической материи, в последующие годы предпочтение было отдано вместо энтропии другой аналогии, а именно понятию «гомеостасис», разработанном Вальтером Кэнноном (1963). Но Джонс и другие, усмотревшие в этом понятии аналогию Фрейдову принципу нирваны, путают два принципа. Фрейд говорит о тенденции устранить или понизить возбуждение. Кэннон со своей стороны и многие исследователи более позднего времени говорят о необходимости поддерживать внутреннюю среду в относительно стабильном состоянии. Такая стабильность предполагает, что внутренняя среда стремится остаться стабильной, а вовсе не понизить энергию до минимума. Смешение, очевидно, происходит из-за двусмысленности слов «стабильность» и «постоянство». Продемонстрировать ошибку можно на простом примере. Если температуру в комнате, нужно поддерживать на стабильном или постоянном уровне с помощью термостата, это значит, что она не должна ни подниматься выше, ни опускаться ниже определенного уровня; если бы, однако, тенденция состояла в том, чтобы температура находилась на минимальном уровне, это было бы совершенно другое дело; фактически гомеостатический принцип стабильности противоречит принципу нирваны, предполагающему понижение всей энергии или ее определенного вида.

Видимо, нет особых сомнений в том, что Фрейдова базисная аксиома понижения напряжения — родоначальница как принципа удовольствия, так и инстинкта смерти — обязана своим

[1] Э. Джонс. Ср. цитированную Джонсом литературу, особенно работы С. Бернфилда и С. Файтенберга. Ср. также К. Прибрам.

существованием мышлению, характерному для немецкого механистического материализма, и помимо этого ориентации на то, чтобы рассматривать человека как машину, что явилось отличительной чертой западного мышления последних столетий. Эти представления не были подсказаны Фрейду клиническим опытом; глубокая приверженность Фрейда физиологическим теориям его учителей взвалила на него и психоаналитиков более позднего времени бремя «аксиомы». Она загнала клинические наблюдения и окончательную формулировку теории в узкие рамки принципа понижения напряжения, который вряд ли можно было согласовать с богатством данных, свидетельствующих о том, что человек любого возраста ищет возбуждения, стимуляции, отношений любви и дружбы, жаждет приумножить свою соотнесенность с миром, — короче, человек, похоже, мотивируется принципом повышения напряжения в той же мере, в какой и принципом понижения напряжения. Но хотя у многих психоаналитиков сложилось впечатление об ограниченной применимости принципа понижения напряжения, они не изменили своей фундаментальной позиции и постарались совместить своеобразную смесь Фрейдовых метапсихологических представлений в логику своих клинических данных.

Пожалуй, загадка самообмана Фрейда насчет применимости понятия инстинкта смерти требует еще одного элемента для своего разрешения. Каждый внимательный читатель произведений Фрейда, должно быть, также отдает себе отчет в том, как осторожно и осмотрительно обращался он с новыми теоретическими построениями, представляя их впервые. Он избегал заявлений об их ценности, а иногда даже протестовал против их переоценки. Но чем больше времени проходило, тем больше гипотетических положений превращалось в теории, над которыми надстраивались новые конструкции и теории. Фрейд-теоретик прекрасно сознавал, насколько сомнительна значимость многих его построений. Почему же он забыл свои первоначальные сомнения? Трудно ответить на этот вопрос; может быть, ответ заключается в том, что он был лидером психоаналитического движения. Те из его учеников, кто осмелился критиковать фундаментальные аспекты его теорий, покинули его или были вытеснены тем или иным способом. Те, кто создавал психо-

аналитическое движение, были по преимуществу людьми прозаическими с точки зрения их теоретических способностей, и им было бы трудно следовать за Фрейдом через базисные изменения в теории. Им нужна была догма, в которую они бы поверили и вокруг которой могли бы организовать движение[1]. Так Фрейд-ученый стал в известной мере заложником Фрейда — лидера движения; иначе говоря, Фрейд-учитель оказался в плену у своих верных, но нетворческих последователей.

[1] Это подтверждается реакцией большинства фрейдистов на положение об инстинкте смерти. Они не смогли последовать за его новым и глубоким умозрительным построением и нашли выход из положения, сформулировав идеи Фрейда об агрессии в терминах старой теории инстинктов.

Злокачественная агрессия: предпосылки[1]

Предварительные замечания

Биологически адаптивная агрессия служит делу жизни. Это принципиальное положение очень важно иметь в виду. Оно воспринимается как аксиома и биологами и нейрофизиологами, хотя и нуждается в дополнительном изучении. Речь идет здесь о том самом инстинкте, который свойствен человеку, как и любому живому существу (невзирая на различия, о которых мы уже упоминали).

Однако только человек подвержен влечению мучить и убивать и при этом может испытывать *удовольствие.* Это единственное живое существо, способное уничтожать себе подобных без всякой для себя пользы или выгоды. В этой главе мы попробуем проанализировать природу этой биологически неадаптивной, злокачественной деструктивности. Но прежде всего необходимо помнить, что злокачественная агрессия свойственна исключительно человеку и что она не порождается животными инстинктами. Она не нужна для физиологического выживания человека и в то же время представляет собой важную составную часть его психики. Это одна из страстей, которая в отдельных культурах или у отдельных индивидов доминирует, а у других вовсе отсутствует. Я пытаюсь показать, что деструктивность возникает как возможная реакция на психические потребности, которые глубоко укоренились в человеческой жизни, и что она, как уже говорилось выше, — результат взаимодействия *различных социальных условий и экзистенциальных потребностей человека.* Эта гипотеза нуждается в теоретическом обосновании, которое поможет нам исследовать следующие вопросы: что понимается под специфическими условиями человеческого существования? В чем состоит природа, или сущность, человека?

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. — М, 1994. - С. 189-234.

Хотя в современном научном мышлении (прежде всего в психологии) подобные вопросы не вызывают пиетета и считаются чисто философскими (или «субъективно-спекулятивными»), я все-таки надеюсь показать, что они-то как раз и представляют проблемную сферу для эмпирических исследований.

Природа человека

Начиная с древнегреческих философов, было принято думать, что в человеке есть нечто такое, что составляет его *сущность,* — это «нечто» и называли всегда *«человеческой природой».* Высказывались различные мнения о том, что входит в эту *сущность,* ни у кого не возникало сомнения в том, что она есть, т. е. что есть нечто, делающее человека человеком. Так появилось определение: человек — это разумное существо *(animal rationale),* общественное животное *(zoon politikon),* животное существо, производящее орудия труда *(homo faber),* а также способное к созданию символов. Совсем недавно эти традиционные воззрения были поставлены под сомнение. Причиной такого поворота явилось все возрастающее значение исторического исследования человечества. Изучение истории человечества показало, что современный человек так сильно отличается от человека более ранних эпох, что гипотеза о некой вечной «природе человека» очень далека от реальности. Особенно сильно принцип историзма проявился в исследованиях американских культурантропологов. Изучение обычаев, нравов, образа мышления первобытных народов привело многих антропологов к выводу 0 том, что человек рождается как чистый лист бумаги, на который культура наносит свои письмена. Предположение о неизменности человеческой природы было отвергнуто еще и потому, что этой позицией часто злоупотребляли и использовали для оправдания неблаговидных человеческих поступков. Начиная с" Аристотеля вплоть до XVIII в. многие мыслители защищали рабство, ссылались на человеческую природу[1]. А ученые, пытавшиеся представить жадность, стремление к соперни-

[1] Исключение составляли стоики Греции, которые ратовали за равенство всех людей, а также гуманисты Ренессанса, такие, как Эразм, Томас Мор и Хуан Луис Вивес.

честву и эгоизм как врожденные черты характера, на основании этого доказывали разумность и необходимость такой общественно-экономической формации, как капитализм. «Человеческой природой» кое-кто по сей день пытается объяснить и оправдать гнусные поступки — алчность и мошенничество, ложь, насилие и даже убийство.

Другой причиной скептического отношения к понятию «человеческая природа» стало распространение эволюционной теории Дарвина. После того как был сделан вывод об «эволюционном» происхождении человека, концепция об особой неизменной «субстанции», составляющей «природу человека», оказалась несостоятельной. Мне кажется, что новых открытий в человеческой природе можно ожидать только на базе эволюционного учения. Значительный вклад в развитие этого направления внесли такие авторы, как Карл Маркс, Рихард Буке[1], Тейяр де Шарден и Т. Добжанский; автор данной книги считает себя продолжателем этой линии.

Главным аргументом в пользу гипотезы о специфической природе человека стала возможность определить сущность *Homo sapiens* с точки зрения его строения, анатомии, физиологии и нейрологии. Мы теперь можем дать точное общепризнанное определение человеческого вида, которое подтверждается различными индикаторами: строением тела, походкой, структурой мозга, количеством зубов, способом питания и многими другими факторами, показывающими явное отличие *Homo sapiens* от высокоразвитых человекообразных приматов. Если мы не хотим скатиться на позиции тех, кто считает тело и дух двумя независимыми сферами, нам придется согласиться, что человеческий вид как психически, так и физически имеет свою особую неповторимость.

Сам Дарвин доказал, что человека как вид отличает не только специфическое строение тела, но и в не меньшей мере — особенности психики. Основные идеи он сформулировал в своей

[1] Рихард М. Буке был канадским психиатром, другом Эмерсона и отважным, изобретательным человеком. В свое время он был известнейшим психиатром в Северной Америке. Сегодня среди профессионалов он полностью забыт, хотя его книга «Космическое сознание», переизданная в 1946 г., на протяжении ста лет была самой популярной среди непрофессионалов.

книге «Происхождение человека и половой отбор», которая вышла в 1871 г.

Поведение человека определяется его высокоразвитым интеллектом, оно меньше зависит от рефлексов и инстинктов и отличается большей гибкостью.

У человека, как у всех высокоразвитых существ, есть такие сложные эмоции, как любопытство, инстинкт подражания, внимание, память, фантазия. Но у человека их гораздо больше, и применение их значительно сложнее и разнообразнее.

Человеку свойственно (по крайней мере больше, чем другим животным) осознание ситуации, а с помощью логического мышления он может лучше приспосабливаться к окружающим условиям.

Человек постоянно использует огромное количество орудий труда и производит их.

У человека есть самосознание: он размышляет о своем прошлом и будущем, о жизни и смерти и т. д.

Человек мыслит абстрактно и развивает символическое и образное мышление; основным и наиболее сложным результатом этой деятельности стало формирование речи и языка.

Некоторые люди обладают чувством прекрасного.

У многих людей развито религиозное чувство в широком смысле слова, которое породило также благоговение, суеверие, веру в существование духов и сверхъестественных сил и т. п.

У нормального человека есть всегда нравственное чувство, или, выражаясь современным языком, в нем «говорит совесть».

Человек — культурное существо и общественное существо, и он развил культуры и общественные системы, которые по своему характеру и многообразию уникальны[1].

Если внимательно проанализировать дарвиновский перечень основных психических характеристик человека, то некоторые признаки очень примечательны. Так, он «под одной шапкой» размещает целый ряд черт, которые никак не связаны друг с другом, например самосознание, создание символического языка и культуры, а также наличие эстетических, нравственных и религиозных чувств. Этот список собственно человеческих

[1] Здесь приведены идеи Дарвина в обобщенном виде, как они сформулированы у Симпсона.

характеристик страдает поверхностной описательностью, отсутствием классификации, а также полным безразличием к проблеме истоков и предпосылок возникновения этих признаков.

В своем перечне Дарвин упоминает такие эмоциональные состояния, как нежность, любовь, ненависть, жестокость, нарциссизм, садизм, мазохизм и т. д., которые он считает чисто человеческими, а все остальные он рассматривает как инстинкты. Он считает уже «вполне доказанным»,

> «что человек и высшие животные, в особенности приматы, действительно наделены одинаковыми инстинктами. Они проявляют одинаковые страсти, наклонности и интересы: наблюдательность и изобретательность, симпатии и антипатии, включая и самые сложные чувства, такие, как ревность, подозрительность, тщеславие, благодарность, великодушие; они могут обманывать и мстить. Иногда они воспринимают смешное, любят подражать и демонстрируют даже чувство юмора. Они могут удивляться, проявляют любопытство; у них одинаковые способности: внимание, сообразительность, умение сравнивать и выбирать, память, фантазия, ассоциативное мышление и разум, несмотря на то, что они находятся на разных ступенях эволюции».

Дарвин, разумеется, не поддержал бы наш подход к анализу человеческих страстей, ибо мы большинство этих эмоций считаем исключительно человеческими, а не унаследованными от наших животных предков.

Большой вклад в развитие эволюционной теории после Дарвина сделал выдающийся современный исследователь Дж. Симпсон. Он особо подчеркивал в человеке те качества, которые отличают его от других живых существ. Он пишет: «Важно помнить, что человек — это животное; но еще важнее уяснить, что сущность его уникальной природы следует искать в тех признаках, которые не встречаются у других животных. Его место в природе и его выдающаяся роль определяются не тем, что его роднит с животными, а тем, что его делает человеком» (247,1951, с. 138).

Симпсон предлагает считать основополагающими признаками человека следующие взаимосвязанные факторы: разумность, гибкость мысли, способность к проявлению индивидуальности и социальность. Хотя его ответ не вполне удовлетворительный,

его попытка выделить существенные характеристики человека в их взаимосвязи и взаимозависимости, а также понимание закономерности перехода количества в качество — это значительный шаг вперед после Дарвина.

Психологи (в лице известнейшего Абрахама Маслоу) попытались описать специфические потребности человека, на основании чего был составлен список «основных потребностей» — физиологические и эстетические, потребность в безопасности, солидарности, любви, внимании, самореализации, в знаниях и понимании со стороны окружающих (1954). Этот список представляет собой несистематизированный перечень, и, к сожалению, Маслоу не пытался проанализировать общие предпосылки подобных потребностей в природе человека.

Если же мы попробуем определить природу человека на основе специфически биологических и психических факторов, то будем вынуждены обратиться к его появлению на свет.

Поначалу кажется, что установить момент начала жизни человека очень легко, но на самом деле это не так-то просто. Что считать началом: зачатие или тот момент, когда зародыш принимает определенную человеческую форму, акт рождения или момент, когда ребенка отрывают от груди матери, а может быть, и вовсе следует считать, что большинство людей до самой смерти так до конца и не родились. Самое лучшее все же отказаться от попытки фиксировать «рождение» человека с точки зрения определенного дня или определенного часа, разумнее представить его жизнь как процесс, в ходе которого образуется личность.

Если мы зададимся вопросом, когда возник человек как *вид,* то ответить на него еще сложнее, ибо здесь мы имеем дело с этапами, измеряемыми миллионами лет, а знания наши опираются на случайные находки (скелеты, орудия труда), вокруг которых по сей день идут споры.

Несмотря на ограниченность наших знаний, все же есть такие данные, которые проливают свет на общую картину происхождения человека.

Предпосылкой для *возникновения* человека можно считать возникновение клеточной жизни, т. е. период свыше 1,5 млрд лет назад, или же начало существования первых, простейших

млекопитающих (около 200 млн лет назад). Я бы сказал, что человечество начинает свое развитие от гоминидных предков, которые жили 14 млн лет назад, а может быть, и раньше.

Рождение собственно человека следует, видимо, датировать моментом появления первого «человека прямоходящего» *(Homo errectus),* возраст которого исчисляется от 500 тыс. до 1 млн лет соответственно разным находкам останков синантропа в Азии. Можно вести летосчисление человеческого рода начиная с современного его вида *Homo sapiens,* который возник 40 тыс. лет назад и во всех существенных биологических аспектах идентичен с сегодняшним человеком[1].

Если же мы подойдем к вопросу о человеческой эволюции с позиций исторического (а не индивидуального) времени, то мы можем сказать, что человек в подлинном смысле этого слова родился всего несколько минут назад. Или, более того, мы можем даже принять такую точку зрения, что процесс его рождения еще не окончен, что пуповина еще не перевязана, что при родах возникли осложнения и потому все еще остается сомнение — родится ли наконец человек, или речь идет о мертворожденном младенце.

Большинство исследователей, занимающихся этим вопросом, связывают возникновение человека с одним конкретным событием, а именно *с появлением орудий труда.* Так считают все те, кто вслед за Бенджамином Франклином определяют человека как *Homo faber* (человек умелый). Маркс резко критиковал это определение и считал его «характерным для янки». Из современных авторов наиболее убедительную критику концепции *Homo faber*можно найти у Л. Мэмфорда.

Лучше все же поискать общее представление о человеческой природе, как она возникла в процессе человеческой эволюции, чем искать специфику в отдельных факторах его существования (например, в орудиях труда), — ведь этот индикатор явно несет на себе отпечаток нынешней всеобщей одержимости производством и потреблением. Мы должны *достигнуть такого понимания человеческой природы, которое покоится на взаимосвязи двух фундаментальных биологических факторов,*

[1] См. обсуждение этого вопроса у Пилбима, Монтегю и Смоллы.

характерных для человека. При этом речь идет *о постоянном уменьшении доли инстинктивной детерминации поведения*[1].

При всем многообразии точек зрения на инстинкты все же почти все исследователи приходят к единому выводу: чем выше уровень развития живого существа, тем меньшую роль в его жизни играют жесткие филогенетически заложенные модели поведения.

Процесс постоянного снижения роли инстинктивной детерминации поведения можно представить как некий континуум, на одном конце которого мы имеем дело с простейшими формами жизни, у которых существует высочайшая степень инстинктивной детерминации. Однако по мере эволюции она постепенно убывает и у млекопитающих достигает некоего определенного уровня, который продолжает падать по мере дальнейшего развития приматов. Но и здесь мы встречаем еще огромный разрыв между маленькими длиннохвостыми обезьянами и человекообразными. Это убедительно показали в своем исследовании Р. и А. Йерксы. А у вида *Homo* инстинктивная детерминация достигает самой низшей точки.

Еще одна важная тенденция бросается в глаза при изучении эволюции — это *рост объема мозга и особенно неокортекса* (коры головного мозга). В этом отношении также можно представить эволюцию в виде шкалы, где на одном конце континуума будут расположены низшие животные и простейшие нейроструктуры с небольшим числом нейронов, в то время как на другом его конце окажется человек с его огромным и сложно организованным мозгом с корой, который в три раза превосходит размеры головного мозга его человекообразных предков. При этом главное его отличие будет состоять в фантастическом количестве межнейронных связей[2].

[1] Я здесь ради упрощения использую слово «инстинкт» в довольно широком смысле. Не в современном привычном понимании «инстинктивности» как противоположности «обучаемости», а в смысле «естественного влечения».

[2] Джудзон Херрик попытался дать нам некоторое представление о фантастических возможностях нервных связей: «Можно с уверенностью сказать, что большинство нейронов коры прямо или косвенно связаны с каждой зоной мозга. Это и есть физиологическая основа для всех ассоциативных процессов, происходящих в мозгу. Ассоциативные связи образуют анатомический механизм, который в момент отдельной мыслительной цепочки включает па-

В свете этих данных можно определить человека как примата, который начинает свое развитие в тот момент эволюции, когда инстинктивная детерминация становится минимальной, а развитие мозга достигает максимального уровня. Такое сочетание минимальной инстинктивной детерминации с максимальным развитием мозговых структур прежде никогда еще не встречалось на пути эволюции и с биологической точки зрения представляет собой совершенно новый феномен.

Таким образом, когда человек только начал свое развитие, он в своем поведении уже руководствовался инстинктами лишь в незначительной мере. Не считая элементарных инстинктов самосохранения и сексуального влечения, у человека нет других врожденных или унаследованных программ, которые бы ему предписывали, как вести себя в большинстве случаев, связанных с принятием решений. Поэтому с биологической точки зрения человек, вероятно, являет собой самое беспомощное и слабое из всех живых существ.

Может ли чрезвычайная развитость мозга компенсировать недостаток инстинктивного начала?

До известной степени — да. Человека ведет по жизни его разум. Но одновременно мы знаем, что этот инструмент бывает слабым и ненадежным, что на него оказывают влияние желания, влечения и страсти, перед которыми человек нередко не в силах устоять. Кроме того, разум не только не заменяет инстинкты, но и здорово осложняет задачу *жить*. При этом я имею в виду не *инструментальный разум* (использование мышления для различных действий с объектами ради удовлетворения своих потребностей), ибо в данном отношении человек в онечном счете мало чем отличается от животных (например, приматов). Я имею в виду тот аспект мышления, благодаря

раллельно огромное число комбинаций, а они, подключая дополнительные нейронные связи, делают ассоциативный ряд практически безграничным... Если миллион нервных клеток группами по два нейрона включить во все возможные комбинации друг с другом, то число сочетаний (из миллиона по два) составит $10^{2783000}$ (единица с 2 783 000 нулями)...»

Из того, что нам известно о коре больших полушарий, можно сделать вывод, что число нейронов, готовых к одновременному вступлению в связи, составляет $10^{2783000}$. Для сравнения интересно привести добавление Ливингстона: «Следует помнить, что число атомов в Универсуме оценивается в целом как 10^{66}».

которому человек приобретает совершенно новое качество — *самосознание.* Человек — единственное живое существо, которое не только знает объекты, но и понимает, что он это знает. Человек — единственное живое существо, которое наделено не только предметным мышлением, но и разумом, т. е. способностью направить свой рассудок на объективное *понимание,* на осознание сущности вещей самих по себе, а не только как средства удовлетворения каких-то потребностей и нужд. Наделенный сознанием и самосознанием, человек научается выделять себя из среды, понимает свою изолированность от природы и других людей. Это приводит затем к осознанию своего неведения, своей беспомощности в мире и, наконец, к пониманию конечности своего бытия, неизбежности смерти.

Так самосознание, рассудок и разум разрушают ту «гармонию» естественного существования, которая свойственна всем животным. Сознание делает человека каким-то аномальным явлением природы, гротеском, иронией вселенной. Он — часть природы, подчиненная ее физическим законам и неспособная их изменить. Одновременно он как бы противостоит природе. Он отделен от нее, хотя и является ее частью. Он связан кровными узами и в то же время чувствует себя безродным. Заброшенный в этот мир случайно, человек вынужден жить по воле случая и против собственной воли должен покинуть этот мир. И поскольку он имеет самосознание, он видит свое бессилие и конечность своего бытия. Он никогда не бывает свободен от рефлексов. Он живет в вечном раздвоении. Он не может освободиться ни от своего тела, ни от своей способности мыслить.

Человек может жить только как продолжатель рода, как некий образец своего вида. Живет именно *ОН.* Человек — единственное живое существо, которое чувствует себя в природе неуютно, не в своей тарелке: ведь он чувствует себя изгнанным из рая. И это единственное живое существо, для которого собственное существование является проблемой; он должен решать ее сам, и никто не может ему в этом помочь. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию «гармонии» с природой, и он не знает, куда попадет, если будет двигаться дальше. Экзистенциальные противоречия в человеке постоянно приводят к нарушению его внутреннего равновесия. Это состояние отличает

его от животного, живущего в «гармонии» с природой. Это не значит вовсе, что у животного всегда счастливая и спокойная жизнь, но это означает, что у него есть особая экологическая ниша, которой соответствуют все его физические и психические свойства, такое соответствие было обеспечено всем процессом эволюции.

Экзистенциальное и потому неизбежно подвижное внутреннее равновесие человека может быть *сравнительно* стабильным, если ему удается более или менее адекватным способом решать свои проблемы (благодаря культуре, в которой он живет). Однако эта относительная стабильность не означает освобождения от раздвоенности, которая возникает каждый раз, когда изменяются предпосылки для этой стабильности.

В процессе становления личности эта относительная стабильность вновь и вновь оказывается под угрозой. Человек в своей истории изменяет мир вокруг себя, а в этом процессе изменяет и самого себя. Его знания растут, но чем больше он узнает, тем больше сознает свое неведение. Он чувствует себя не только частью своего рода, но и отдельным индивидом, а отсюда усиливается его чувство одиночества и изолированности. Люди объединяются между собой и создают малые и большие социальные группы. Благодаря кооперации социальные общности становятся сильнее, они способны больше производить, умеют защитить себя от нападения. Они выбирают сильного лидера — а сам человек внутри такой общности меняется, он становится подчиненным и боязливым. С одной стороны, он достигает известной степени свободы, но одновременно им овладевает страх перед этой свободой. Его умение в производстве материальных благ возрастает, но одновременно сам он становится жадным эгоистом, рабом вещей, которые создал он сам.

И каждый раз, когда нарушается равновесие, он вынужден искать нового равновесия. И то, что некоторые называют естественным стремлением человека к прогрессу, на самом деле представляет собой всего лишь попытку найти новое и максимально удобное состояние равновесия.

Эти новые формы равновесия отнюдь не всегда выстраиваются в одну сплошную линию поступательного развития. Нередко новые достижения приводили к регрессу, история

человечества как бы двигалась вспять. Зачастую человек, вынужденный искать новые решения, попадает в тупик, из которого ему снова приходится выбираться вслепую, и остается только удивляться тому обстоятельству, что до сих порон все-таки всегда находил какой-нибудь выход.

Эти рассуждения приводят нас к идее о том, как можно определить и «природу» и «сущность» человека. Мне кажется, что человеческую природу невозможно определить положительно через какое бы ни было одно главное качество, например любовь или ненависть, добро или зло. Дело в том, что человеческое существование настолько *противоречиво,* что его можно описывать только с помощью противоположных категорий, которые в конечном счете сводятся к основной биологической дихотомии между инстинктами, которых человеку недостает, и самосознанием, которого бывает в избытке. Экзистенциальный конфликт человека создает определенные психические потребности, которые у всех людей одинаковые. Каждый человек вынужден преодолевать свой страх, свою изолированность в мире, свою беспомощность и заброшенность и искать новые формы связи с миром, в котором он хочет обрести безопасность и покой. Я определяю эти психические потребности как «экзистенциальные потребности», так как их причины кроются в условиях человеческого существования. Они свойственны всем людям, и их удовлетворение необходимо для сохранения душевного здоровья, так же как удовлетворение естественных потребностей необходимо для поддержания физического здоровья человека (и его жизни). Но каждая из экзистенциальных потребностей человека может быть удовлетворена разными способами. Эти различия в каждом случае зависят от его общественного положения. Различные способы удовлетворения экзистенциальных потребностей проявляются в таких страстях, как любовь, нежность, стремление к справедливости, независимости и правде, в ненависти, садизме, мазохизме, деструктивности, нарциссизме. Я называю их страстями, укоренившимися в характере, или просто человеческими страстями, поскольку они в совокупности составляют *характер человека* (личность).

Так как мы еще будем подробнее обсуждать эту проблему, я ограничусь здесь только тем, что скажу, что *характер — это*

относительно постоянная система всех неинстинктивных влечений (стремлений и интересов), которые связывают человека с социальным и природным миром. Можно понимать характер как *человеческий эквивалент животному инстинкту;* как *вторую натуру* человека. Если у всех людей есть нечто общее, так это «инстинкты», т. е. их биологические влечения (даже если они сильно подвержены модификации за счет опыта) и их экзистенциальные потребности. То, что их отличает друг от друга, — это самые различные страсти, которые доминируют в том или ином характере (т. е. страсти, укоренившиеся в характере). Различия характеров в значительной мере детерминированы различными общественными условиями (хотя и генетические задатки оказывают влияние на формирование характера — личности). И потому укорененные в характере страсти можно зачислить в разряд исторических категорий, в то время как инстинкты остаются среди категорий естественных. Правда, первые тоже не являются чисто исторической категорией, поскольку социальное влияние само привязано к биологически заданным условиям человеческого существования[1].

А теперь мы можем заняться экзистенциальными потребностями человека и различными укоренившимися в его характере страстями, которые, в свою очередь, представляют собой в каждом случае различные реакции на экзистенциальные потребности. Прежде чем мы вступим в эту сферу, хотелось бы еще раз обернуться назад и затронуть один методологический вопрос. Я предложил «реконструкцию» душевной структуры, какой она могла бы быть в начале человеческой предыстории. Поверхностное возражение против такого метода гласит, что при этом речь идет о теоретической реконструкции, для которой нет никаких доказательств, по крайней мере, так может

[1] Этот подход к дифференциации влечений во многом соответствует классификации К. Маркса. Он говорит о двух типах человеческих потребностей и влечений: первые — это *постоянные,* устойчивые потребности (голод и секс), они составляют общую для всех людей компоненту человеческой натуры и почти не зависят от социальных и культурных обстоятельств, и *относительные* потребности (влечения), которые возникают в связи с определенной социальной структурой и формируются конкретными условиями производства и потребления. Некоторые из этих потребностей Маркс назвал нечеловеческими, неестественными или придуманными.

казаться поначалу. Однако при формулировке подобных гипотез нельзя сказать, что у них полностью отсутствуют эмпирические основания, которые могут быть подтверждены или опровергнуты будущими находками.

Фактический материал состоит преимущественно из находок, которые указывают на то, что уже более полумиллиона лет назад синантроп имел культы и ритуалы, свидетельствующие, что его интерес уже тогда не ограничивался чисто материальными потребностями. История древних религий и искусств (которые в те годы не были еще отделены друг от друга) — наш основной источник для исследования души первобытного человека. Разумеется, в контексте данного исследования я не могу подробнее освещать проблемы этой обширной и еще спорной сферы. Я хотел бы, однако, подчеркнуть, что доступные мне данные о примитивных религиях и ритуалах не позволяют нам проникнуть в духовный мир доисторического человека, так что пока у нас еще нет ключа, с помощью которого мы могли бы разгадать эту загадку. Такой ключ дает только *наше собственное переживание.* Я имею в виду не осознанные мысли, а те разновидности мысли и переживания, которые скрыты в нашем бессознательном и составляют ядро коллективного опыта всего человечества. Короче говоря, речь идет о том, что я хочу назвать *«первичным человеческим переживанием».* Это первичное человеческое переживание само уходит корнями в экзистенциальную ситуацию. Поэтому оно является общим для всех людей и не может быть объяснено расовой принадлежностью или наследственностью.

Первый вопрос, разумеется, состоит в том, возможно ли вообще найти такой ключ, допустим ли в принципе такой перенос во времени и пространстве и способен ли наш современник проникнуться духом первобытного человека. Все это было предметом интереса мифологии и искусства, поэзии и драматургии — только психологию это никогда не занимало. Исключение составляет психоанализ. Различные школы психоаналитиков пытались по-разному сделать это. У Фрейда «первобытный человек» представлял собой историческую конструкцию человека, который принадлежал к патриархально организованной человеческой общности, в которой господствовал отец-тиран,

а все остальные подчинялись; сыновья подняли против него бунт, и его интернализация стала основой для возникновения супер-эго и новой социальной структуры. Фрейд старался помочь пациенту нашего времени обнаружить свои собственные бессознательные переживания путем прохождения через те состояния, которые, по мнению Фрейда, пережили его предки.

Хотя эта модель доисторического человека была придумана, а так называемый Эдипов комплекс не представляет собой самый глубокий пласт человеческой психики, гипотеза Фрейда открывает, однако, совершенно новые возможности, она допускает мысль, что у людей самых разных времен и народов (эпох и культур) есть нечто общее, что объединяет их с их древними предками. Так Фрейд прибавил еще один исторический аргумент к гуманистической вере в то, что существует некое общее для всех ядро человечества.

Аналогичную попытку, но уже другим способом предпринял и Карл Густав Юнг, но это была значительно более тонкая попытка. Его интерес был направлен на изучение различных мифов, ритуалов и религий. Он гениально использовал миф как ключ к пониманию бессознательного и таким образом протянул мост между мифологией и психологией; его понимание бессознательного превратилось в наиболее систематическую концепцию, которая по убедительности превосходит все теории его предшественников.

Мое предложение гласит: мы должны использовать не только доисторический период в качестве ключа к пониманию современности нашего бессознательного, но также и, наоборот, использовать наше бессознательное в качестве ключа для понимания предыстории. Это требует самопознания в психоаналитическом смысле этого слова: устранения значительной части нашего сопротивления осознанию бессознательного и тем самым уменьшения трудностей проникновения в глубины нашего переживания.

Предполагая, что мы на это способны, мы можем понять наших сограждан, которые живут в рамках той же культуры, что и мы; мы также можем понять людей совершенно других культур, даже сумасшедшего. Мы также можем почувствовать, какие переживания должен был испытывать первобытный человек,

какие у него были экзистенциальные потребности и каким образом люди (включая нас самих) могут реагировать на эти потребности.

Если мы рассматриваем произведения искусства первобытных народов вплоть до пещерной живописи 30 000-летней давности, а также искусство, радикально отличающееся от нашей культуры, например африканское, греческое или средневековое, то мы воспринимаем как само собой разумеющееся, что мы тоже их понимаем, хотя эти культуры коренным образом отличаются от нашей. Мы видим во сне символы и мифы, похожие на те, что были созданы людьми наяву тысячу лет назад. Разве при этом не идет речь о едином языке человечества, несмотря на большое отличие структуры нашего сознания?

Если учесть тот факт, что наше мышление в исследовании человеческой эволюции сегодня столь односторонне ориентировано на показатели физического развития человека и его материальной культуры, основными свидетельствами которой выступают скелеты и орудия труда, то не приходится удивляться, что мало кто из исследователей задумывался об устройстве души древнего человека. И все же мою точку зрения разделяют многие известные ученые, которые по своим философским взглядам отличаются от большинства исследователей. Я здесь особенно имею в виду палеонтолога Ф. М. Бергунио, а также зоолога и генетика Т. Добжанского. Бергунио пишет:

> Хотя его (человека) справедливо можно считать приматом, чьи анатомические и физиологические признаки полностью для него характерны, однако он образует особую, самостоятельную биологическую группу, оригинальность которой никем не может быть оспорена... Человек был жестоко вырван из своей окружающей среды и изолирован в мире, размеры и законы которого он не знал; поэтому он был вынужден постоянно учиться в ожесточенном напряжении и на собственных ошибках, учиться всему тому, что обеспечивало его выживание. Животные в его окружении приходили и уходили, повторяя одни и те же действия: охота, поиск пищи и питья, схватка или бегство ради спасения от бесчисленных врагов. Для них периоды спокойствия и активности следовали друг за другом в неизменном ритме, который определялся потребностью в пище или сне, размножении или самообороне. Человек в отрыве от своей естественной среды чувствуегсебя одиноким, покинутым,

И все, что он знает, это то, что он ничего не знает... и потому его первым чувством становится экзистенциальный страх, который может довести его до глубокого отчаяния.

Аналогичные идеи мы находим у Добжанского:.

Самосознание и способность к предвидению принесли с собой внушающие страх плоды: свободу и ответственность. Человек чувствует свободу в себе, свободу строить и осуществлять свои планы. Он радуется тому, что он не раб, а господин, он радуется миру и самому себе. Но чувство ответственности ограничивает эту радость. Человек знает, что он отвечает за свои поступки. Он знает, что — хорошо и что — плохо. Это знание становится ношей. Ни одно живое существо не имеет подобной нагрузки. Человек ощущает трагическое раздвоение души. Эту раздвоенность в природе человека труднее вынести, чем родовые муки.

Экзистенциальные потребности человека и различные укоренившиеся в его характере страсти[1]

Ценностные ориентации и объект почитания

Самосознание, разум и воображение — все эти новые свойства человека, которые далеко выходят за рамки инструментального мышления самых умных животных, требуют создания такой картины мира и места человека в нем, которая имеет четкую структуру и обладает внутренней взаимосвязью. Человеку нужна система координат, некая карта его природного и социального мира, без которой он может заблудиться и утратить способность действовать целенаправленно и последовательно. У него не было бы возможности ориентироваться и найти точку опоры, которая

[1] Материал данного раздела продолжает обсуждение проблем, начатое в моей книге «Здоровое общество» (1955); чтобы не повторяться, я постараюсь быть здесь предельно кратким.

Заслуживает внимания тот факт, что Фромм в этом разделе возвращается к терминологии, от которой он раньше отказался: так, вместо употреблявшегося в прежних работах словосочетания «черты характера», которые соответствуют различной направленности личности, он в этой книге обращается к понятию «страсти», которое берет у Спинозы. — *Примеч. пер.*

позволяет человеку классифицировать все впечатления, обрушивающиеся на него. И совершенно неважно, во что именно он верит: считает ли он главной причиной всех событий магию и волшебство или думает, что духи его предков направляют его жизнь и судьбу; верит ли он во всемогущего Бога, который вознаградит его или накажет, или же *в* силу науки, которая способна разрешить все человеческие проблемы, — это безразлично, просто человеку необходима система координат, жизненных ориентиров, ценностных ориентации. Мир имеет для него определенный смысл, и совпадение его собственной картины мира с представлениями окружающих его людей является для него лично критерием истины. Даже если картина мира не соответствует действительности, она все равно выполняет некоторую психологическую функцию. Но картина мира никогда не бывает абсолютной: ни абсолютно истинной, ни абсолютно ложной. Это обычно всего лишь некоторое приближение к истинной картине мира, которое помогает жить. Картина мира сможет соответствовать истине только тогда, когда *сама практика* жизни будет избавлена от ее постоянных противоречий и иррационализма.

В высшей степени интересно отметить, что нет ни одной такой культуры, которая могла бы обойтись без подобной системы ценностных ориентации или координат. Есть она и у каждого индивидуума. Кто-то может отрицать, что у него есть мировоззрение, кто-то может утверждать, что не нуждается в общей картине мира, что он реагирует на различные феномены и события в зависимости от того, как он их воспринимает в этот миг. Но нетрудно доказать, что эти люди ошибаются в оценке своей собственной философии: каждый из них считает, что это его личные взгляды, которые просто соответствуют здравому смыслу. Никто из них не замечает, что все его мысли не выходят за рамки общепризнанных представлений. Когда же кто-то встречается с принципиально иной жизненной позицией, он объявляет ее безумной, иррациональной или ребяческой, в то время как свою собственную позицию он считает логичной. Потребность в образовании системы отношений особенно отчетливо обнаруживается у детей. В определенном возрасте они испытывают глубокую потребность в системе координат

и нередко сами создают ее, изобретательно оперируя незначительным количеством доступной им информации.

Потребность в системе ценностных координат так велика, что только ею одной объясняются некоторые факты, повергавшие в изумление уже многих исследователей проблемы человека. Например, разве не заслуживает удивления то обстоятельство, что человек с такой легкостью оказывается жертвой иррациональных доктрин политического, религиозного или какого-нибудь иного толка, в то время как для людей, не находящихся под их влиянием, очевидно, что речь идет о совершенно бесполезных концепциях. Отчасти этот факт объясняется гипнотическим влиянием вождей и внушаемостью человека. Но для большей части феноменов подчинения этого объяснения недостаточно. Возможно, человек был бы менее подвержен влияниям, если бы он не обладал такой огромной потребностью в заданной системе координат. Чем больше идеология утверждает, что она может на все вопросы дать непротиворечивые ответы, тем она привлекательнее. Здесь, возможно, следует искать причину того, почему иррациональные или даже явно сумасшедшие системы идей обретают такую притягательность.

Однако подобная географическая «карта» — это еще не достаточное руководство к действию. Человеку необходима также цель, которая указывает ему, куда он должен идти. Животное таких проблем не знает. Его инстинкты обеспечивают ему и жизненные ориентиры, и жизненно важные цели. Но человек, у которого ослаблена инстинктивная детерминация, зато функционирует разум, позволяющий ему продумать разные варианты движения к цели, нуждается в объекте почитания и преданности, подчинения и любви[1]. Ему нужен такой объект как цель, как фокус для любых стремлений и как основа для его реальных (а не провозглашаемых «на публику») ценностей. Человек нуждается в объекте почитания по многим причинам. Такой объект концентрирует и направляет его энергию, поднимает его самого над уровнем своего индивидуального бытия, над всеми сомнениями и сложностями, он придает его жизни

[1] Выражение «объект почитания» Фромм заимствует у Тиллиха и позднее в работе «Иметь или быть» дает ему серьезное теоретическое обоснование. — *Примеч. пер.*

определенный смысл. Когда человек ради такого объекта возвышается над своим одиноким «Я», он трансцендирует самого себя и сбрасывает оковы своего абсолютного эгоцентризма, переходит в совершенно иное состояние[1].

Объектом почитания может быть что угодно. Человек может поклоняться идолу, который потребует от него убийства собственных детей, или идеалу, который побуждает его беречь и защищать их. Он может стремиться к умножению жизни или к ее уничтожению. Целью может стать жажда денег или жажда власти, стремление любить или ненавидеть, желание быть храбрым и продуктивным. Человек может служить самым различным идолам и целям, и надо помнить, что сама по себе потребность в таком служении — это первичная экзистенциальная потребность, которая должна быть удовлетворена любой ценой и во что бы то ни стало; хотя, разумеется, вопрос об объекте имеет огромное значение, ведь это вопрос о том, какие у тебя идолы и какие идеалы.

Исторические корни

Когда рождается ребенок, он покидает надежное пристанище — материнское тело и прощается с тем состоянием, когда он еще был частью природы и жил благодаря матери. В момент рождения он еще симбиотически связан с матерью, и даже после рождения тесная связь между ними сохраняется значительно дольше, чем у большинства других живых существ.

[1] Выражение «трансценденция» традиционно употребляется в рамках теологической традиции. В христианском мировоззрении считается само собой разумеющимся, что трансценденция человека предполагает его трансцендирование за пределы самого себя, возвышение над самим собой и устремление к Богу. Так теология пытается доказать потребность веры в Бога, указывая на потребность человека в трансценденции. Однако эта аргументация далеко не безупречна, ибо место «не-Я» может занять не только Бог, но и любой другой символический объект почитания. Ведь коль скоро человеку надо преодолеть нарциссическое состояние эгоиста (возвыситься над ним, трансцендировать), то он может перенести свое внимание на другого человека, и уже это откроет ему путь из самоизоляции и адской муки эгоцентризма. Кстати, в религиозных системах типа буддизма постулируется именно такой вид трансценденции, не связанный с именем Бога или с понятием сверхчеловеческой силы То же самое понимание можно найти и у Майстера Экхарта в самых смелых его формулировках.

Тем не менее даже после разрыва этой связи остается огромная потребность сохранить первоначальные узы, глубинная тоска по невозможному возврату в материнское тело или желание найти такую новую жизненную ситуацию, которая гарантировала бы укрытие и абсолютную безопасность[1].

Однако биологическое, а особенно нейрофизиологическое устройство (строение) человека не пускают его в рай. Ему остается только одна альтернатива: либо он настаивает на своем желании вернуться назад — но за это придется платить симбиозной зависимостью от матери (эта зависимость может быть.перенесена на другой объект почитания, символизирующий мать: это может быть земля, природа, Бог, нация, бюрократическая машина и т. д.), — либо он будет двигаться вперед и самостоятельно устраиваться в этом мире (при этом он освободится от всякого давления прошлого, установит новые связи с людьми, ощутит свое братство со всем человечеством и постепенно обрастет новыми корнями).

Осознав свою изолированность, человек должен найти новые связи со своими согражданами; от этого зависит его душевное и духовное здоровье. Без сильных эмоциональных связей с миром он будет невыносимо страдать от своего одиночества и потерянности. Но ведь в его силах установить различные

[1] Одной из заслуг Фрейда было то, что он открыл огромное значение материнских уз и сделал их центральным пунктом развития индивида (как нормального, так и патологического). Однако, исходя из своих собственных философских установок, он вынужден был дать этим узам сексуальную интерпретацию (Эдипов комплекс) и этим снизил роль своего собственного открытия. Значительно позже, уже в конце жизни, Фрейд догадался о существовании более ранних материнских уз, он признал их как «до-Эдипов комплекс». Но это были лишь заметки на полях, в целом он не отказался от понятия «инцест». Некоторые аналитики после Фрейда много работали над прояснением феномена «материнских уз»: это прежде всего Ференци и его ученики, а в 50-60-е гг. также Дж. Боулби. Самые последние эксперименты над приматами (Харлоу, Мак-Гаф и Томпсон) и маленькими детьми (Шпитц и Коблинер) подтвердили чрезвычайно важную роль привязанности к матери. Эмпирические данные показывают, какую роль в жизни нормальной и невротической личности играют несексуальные (неинцестуозные) стремления. Поскольку я на протяжении многих лет настойчиво проводил эту идею через многие мои работы, я не буду снова повторять ее, а лишь сошлюсь на две последние книги «Здоровое общество» (1955) и «Душа человека» (1964). Что касается проблемы симбиоза, то я советую интересующимся посмотреть мои работы, а также работы М. С. Малера.

формы связи с другими людьми. Он может любить других людей — для этого он должен сам быть независимой и творческой личностью, или он может установить некие симбиозные связи, т. е. стать частью какой-то группы или сделать группу людей частью своего Я. В этом симбиозном союзе он стремится либо к господству над другими (садизм), либо к подчинению (мазохизм). Если человеку закрыты и путь любви, и путь симбиоза, тогда он решает эту проблему иначе: он вступает в отношения с самим собой (нарциссизм). В результате он сам для себя становится целым миром и «любит» целый мир в себе самом.

Это довольно часто встречающаяся форма самоопределения личности, которая не обрела других привязанностей (нередко эту форму путают с садизмом), но она опасна. В экстремальных случаях она ведет к определенным формам помешательства.

Последняя, и злокачественная, форма решения этой проблемы (в сочетании с экстремальным нарциссизмом) — это деструктивность, желание уничтожить всех остальных людей. Если никто, кроме меня, не существует, то нечего бояться других и мне не нужно вступать с ними в отношения. Разрушая мир, я спасаюсь от угрозы быть уничтоженным[1].

[1] В данном разделе фактически речь шла об экзистенциальной потребности в привязанности. В этой работе Фромм называет 5 экзистенциальных потребностей: 1) в привязанности, соотнесенности (нем. — *Bezogenheit*, англ. — *Ralatedness)*, 2) в трансценденции, 3) в обрастании корнями, 4) в чувстве идентификации, 5) в системе координат и объекте почитания. В данной книге изложен несколько иной взгляд на экзистенциальные потребности. Потребность в привязанности, соотнесенности была изложена в последнем абзаце предыдущего раздела. Потребность в трансценденции уже встречалась в сноске на стр. 350 и еще встретится в разделе «Творческие способности». Потребность в укоренении (обрастании корнями) здесь изложена очень кратко, а потребность в идентификации фактически совпадает с потребностью в единении. Потребность в системе координат и в объекте почитания изложена одинаково в обеих книгах.

Особого внимания заслуживает в этой книге проблема возбуждения (раздражения) и стимулирования. Потребность в стимулировании в отличие от дрУ" гих экзистенциальных потребностей не является специфически человеческой, а связана с «органическими» или нейрофизиологическими факторами. Поэтому место этой потребности — где-то между биологическими влечениями и экзистенциатьными потребностями. — *Примеч. пер.*

Чувство единения

Экзистенциальная раздвоенность человека была бы невыносима, если бы он не мог установить единство с самим собой, а также с природным и социальным миром вокруг себя. Однако есть немало возможностей обрести это единство.

Человек может отключить свое сознание, приводя себя в состояние экстаза или транса; это достигается с помощью наркотиков, сексуальных оргий, поста, танца и многих других ритуалов, которые достаточно широко распространены в различных культурах. Он может также попытаться идентифицировать себя с животным, чтобы таким образом вернуть утраченную гармонию с природой. Этот способ обретения единства лежит в основе многих примитивных религий, когда древний вождь племени изображал какое-либо священное животное, надевая его маску и всем своим поведением отождествляя себя со зверем, как это делали, например, тевтонские «свирепые воины» (берсеркеры), которые отождествляли себя с медведем. Целостность может быть достигнута и другим путем, например когда человек всю свою энергию направляет на служение одной всепожирающей страсти: к деньгам, к власти, к славе или к разрушению.

Любая подобная попытка восстановить свою целостность имеет целью отключение разума. Все служит этой цели, но все эти попытки обречены. Трагизм состоит в том, что, независимо от того, длится ли это состояние недолго (опьянение и транс) или носит более длительный характер (ревность, ненависть, жажда власти), любая мания делает человека калекой, отрывает его от других людей, «пожирает» его, ставит в зависимость от его страсти так же сильно, как наркомания.

Есть только один путь к целостности, который не делает человека инвалидом. Эта попытка была предпринята в первом тысячелетии до Христа во всех высокоразвитых цивилизациях — в Китае, Индии, Египте, Палестине и Греции. Великие религии, которые выросли на почве этих культур, учили, что никакое забытье, отключение сознания не спасет человека от внутреннего раздвоения. Единство достижимо лишь на пути всестороннего развития разума, а также способности любить. Как бы велики не были различия между даосизмом, буддизмом, пророческим иудаизмом и евангелическим христианством,

все эти религии имеют общую цель: дать человеку чувство единения, и притом не ценой возврата к животному существованию, а путем собственно человеческого самовыражения — в единстве с природой, со своими согражданами и с самим собой. За 2,5 тысячелетия человек, похоже, не очень далеко ушел в достижении этой цели. Причиной этого можно считать недостаточность экономического и социального развития разных стран, а также социально-прикладную функцию религии в деле управления или манипулирования массами людей. Однако это новое понимание единства имело для психического развития человека революционное значение, такое же, как изобретение землепашества и ремесла для экономики. Это видение никогда полностью не исчезало; оно пробудилось к новой жизни в христианских сектах, у религиозных мистиков всех направлений, у гуманистов Ренессанса, а в светской форме — в философии Маркса. Проблема выбора пути (прогрессивного или регрессивного) — это не только социально-историческая проблема. Каждый отдельный человек сталкивается с ней не раз в своей жизни. Разумеется, если он живет в застойном обществе, которое не идет по пути прогресса, то свобода индивидуального выбора весьма ограниченна, и все-таки она существует. Но чтобы пойти «против течения», индивиду требуется огромное напряжение духа, ясность мысли и обращение к трудам великих гуманистов (невроз лучше всего интерпретировать как столкновение двух полярных тенденций в человеке; а успешно проведенный психоанализ может подтолкнуть личность к принятию прогрессивных решений). Для современного кибернетического общества характерно иное решение экзистенциальной проблемы раздвоения личности. Здесь человек сужает свое бытие до рамок своей социальной роли, он начинает чувствовать себя маленьким, потерянным, ненужным и в погоне за вещами сам становится всего лишь вещью. Спасаясь от экзистенциальной раздвоенности, человек идентифицирует себя со своей социальной организацией и забывает про то, что он личность. Таким образом, если пользоваться терминологией Хайдеггера, — человек перестает быть личностью и превращается в некое «оно». Он оказывается в состоянии так называемого негативного экстаза; он забывает себя, теряет свое лицо: он больше — не личность.

Творческие способности

Когда человек понимает, что он живет в странном и страшном мире и бессилен что-либо в нем изменить, его может охватить отчаяние. Однако он не позволяет, чтобы его считали пассивным объектом, он не хочет утратить свою субъективность, свое «Я». А для этого он постоянно поддерживает в себе и создает для окружающих ощущение своей дееспособности, т. е. он все время должен «действовать»; в современных терминах это называется «быть эффективным». Сегодня под «эффективностью» понимается такая деятельность, которая приносит успех. Но это есть искажение изначального смысла слова, так как эффективность происходит от латинского *ex-facere* — делать. Быть эффективным, следовательно, значит что-то совершать, осуществлять, реализовывать, выполнять, т. е. быть способным к действию. Мы называем кого-то дееспособным, если он обладает способностью что-то делать, совершать и производить. Эта способность означает, что человек не слаб и не беспомощен, что он является живым, функционирующим человеческим существом. Дееспособность означает, что человек активен, что не только другие действуют на него, но и он сам действует на других людей. В конечном счете, быть дееспособным — это и значит существовать. Этот принцип можно сформулировать следующим образом: *я существую, поскольку я что-то делаю.*

Целый ряд исследователей разделяют эту точку зрения. В начале нашего столетия, изучая феномен игры, К. Гроос написал, что существенным мотивом в детской игре является радость от осуществления каких-либо действий. Это было его объяснением того, что ребенку доставляет колоссальное удовольствие чем-то греметь, таскать за собой вещи, плескаться и брызгаться в лужах и т. п. Гроос отсюда заключает: «У нас есть стремление к познанию, но еще сильнее наше стремление к осуществлению действий». Аналогичную идею высказал пятью — десятью годами позже. Ж. Пиаже. Наблюдая за детьми, он заметил, что малышам в первую очередь нравятся те предметы, которые они могут вовлечь в сферу своих действий. Подобного же взгляда придерживается Р. В. Уайт, когда утверждает, что «стремление получить полномочия» является одной из самых мощных мотиваций человеческого поведения; он предлагает

называть мотивационную сферу приобретения компетентности словом *«effectance»*.

Та же самая потребность находит выражение в языке (я имею в виду английский): у многих детей около полутора лет первой фразой становится какой-либо вариант *«Ido»*, что означает «я делаю», дети раньше говорят *«me»* (меня, я), чем *«my»* — мой. Ребенок до 18 месяцев находится в состоянии чрезвычайной беспомощности, и даже позднее он еще сильно зависит от доброжелательности и доброй воли других. Однако с каждым днем ребенок становится самостоятельнее (в то время как взрослые медленно меняют свое отношение к нему) и пытается различными способами привлечь к себе внимание: он орет, хватает руками все подряд, заставляет всех вокруг себя крутиться — все это одно из проявлений активности и волеизъявления. Чаще всего приходится капитулировать перед превосходящими силами взрослых, но это поражение не остается без последствий. Подрастая, ребенок находит разные возможности отплатить за поражение, при этом он сам осуществляет те самые действия, от которых он страдал, будучи младенцем: если в детстве от него требовали подчинения, он стремится господствовать, если его били, он сам становится драчуном, — словом, он делает то, что был вынужден терпеть, или же то, что раньше ему запрещали. Практика психоанализа дает огромный фактический материал, подтверждающий, что многие неврозы, навязчивые идеи и сексуальные аномалии являются следствием определенных запретов в раннем детстве. Складывается впечатление, что вынужденный переход ребенка от пассивной роли к активной (даже если и безуспешный) означает всего лишь попытку залечить еще открытые раны. И этим, возможно, объясняется тот факт, что «запретный плод» так сладок[1].

Притягательной силой обладает не только то, что не было разрешено, но также и то, что было невозможно. Человек явно

[1] Во избежание недоразумений я хочу подчеркнуть, что нельзя какой-либо один фактор (например, запрет) рассматривать отдельно, в отрыве от всей совокупности межличностных отношений, частью которых является запрет. Ибо запрет, высказанный без давления, не приводит к таким последствиям, которые имеют место, когда вся обстановка жизни направлена на то, чтобы сломать волю ребенка.

испытывает глубокую потребность проникнуть в глубины своего социального и природного бытия, гонимый желанием вырваться из тех рамок, в которые он загнан. Этот порыв, вероятно, играет важную роль: он может толкнуть человека как на подвиг, так и на преступление. Взрослые, так же как и дети, стремятся доказать самим себе, что *они способны осуществлять действия.* Есть много разных способов такого доказательства: например, у грудного младенца можно вызвать выражение удовольствия, когда его укачивают; каждый знает счастливое чувство, когда тебе улыбается любимая, когда ты способен возбудить интерес у собеседника или добиться взаимности в сексе. Того же самого можно достичь в материальном производстве, интеллектуальной и художественной деятельности. Однако та же самая потребность может быть удовлетворена другим путем — когда человек получает власть *над* другими людьми, когда он проходит через все эмоциональные состояния — от сопереживания до наслаждения их страданиями; когда, например, убийца наблюдает смертельный страх на лице жертвы или когда страна-агрессор завоевывает другую страну и оккупанты разрушают то, что было построено другими. Потребность в действии также находит свое выражение в межличностных отношениях, в отношении к животным, к неживой природе и даже к идеям. В отношении к другим людям принципиальная альтернатива состоит в том, что человек чувствует себя способным либо вызывать любовь, либо доставлять людям страдание, вселять в них ужас. В отношении к вещам альтернатива состоит в том, что человек стремится либо строить что-то, либо разрушать. Как бы ни были противоположны эти альтернативы, они являются только различными реакциями на одну и ту же экзистенциальную потребность действовать. Если рассматривать депрессию и скуку, то можно обнаружить богатый материал, доказывающий, что нет страшнее муки, чем состояние человека, обреченного на бездействие. Ведь безделье означает полную импотенцию, в которой сексуальная импотенция составляет только малую долю. Спасаясь от этих невыносимых ощущений, человек готов испробовать любые средства — от сумасшедшей работы до наркомании, жестокости и убийства.

Возбуждение и стимулирование

Русский нейрофизиолог Иван Сеченов впервые в своем труде «Рефлексы головного мозга» доказал, что нервная система обладает потребностью в действии, т. е. должна иметь определенный минимум возбуждения. Ту же точку зрения разделяет и Р. Б. Ливингстон:

> Нервная система является источником активности И интеграции. Мозг не только реагирует на внешние раздражители; он сам спонтанно активен... Активность мозговой клетки начинается в эмбриональной жизни и, вероятно, вносит свой вклад в организационное развитие. Развитие мозга наиболее быстро происходит перед рождением и несколько месяцев спустя. После периода бурного роста скорость развития существенно снижается, однако и у взрослых оно не останавливается; нет такого предела, после которого развитие прекращалось бы и после которого способность к реорганизации исчезла бы вследствие болезни или ранения.

Далее он пишет;

> Мозг расходует примерно столько же кислорода, сколько и активная мышца. Но активная мышца может переносить столь высокий расход кислорода сравнительно недолго, в то время как нервная система в течение всей жизни имеет такой высокий расход кислорода, и в период бодрствования, и во время сна — от рождения и вплоть до самой смерти.

Нервные клетки мозга всегда обладали биологической и электрической активностью. Особый феномен, который помогает распознать потребность мозга в постоянном возбуждении, — это феномен сновидений. Доказано, что мы проводим значительную часть нашего сна (около 25 %) в сновидениях. Причем индивидуальные различия состоят не в том, видит человек сны или нет, а в том, помнит ли он их после пробуждения. Установлено также, что люди с нарушением этой сферы нередко оказываются не вполне нормальными. Возникает вопрос: почему мозг, который составляет только 2 % веса тела, является органом (наряду с сердцем и легкими), сохраняющим свою активность во время сна, хотя другие органы и части тела в это время находятся в состоянии покоя; или, если выразиться языком нейрофизиологов, почему мозг расходует 20 % всего потребляемого объема кислорода и днем и ночью. Кажется, что это

указывает на то, что нейроны «должны» находиться в состоянии повышенной активности по сравнению с клетками в других частях тела. Говоря о причинах этого явления, уместно допустить, что обеспечение мозга достаточной мерой кислорода имеет для жизни столь важное значение, что мозг получает совершенно особый рацион для активности и возбуждения.

Потребность маленького ребенка в стимулировании доказана многими исследователями. Р. Шпитц указал на патологические последствия недостаточной стимуляции маленьких детей. Харлоу и другие показали, что обезьяны страдают тяжелыми психическими нарушениями, если их в раннем возрасте отрывают от материнского тела[1]. Д. Е. Шехтер также рассматривал эту проблему, считая, что социальная стимуляция является важной предпосылкой развития ребенка. Он приходит к выводу, что «без адекватной социальной стимуляции (как, например, у слепых и госпитализированных детей) развиваются отклонения в эмоциональной и социальной сфере: в речи, в абстрактном мышлении и самоконтроле»[2].

Экспериментальные исследования также показали, что существует потребность в стимуляции и возбуждении. Э. Таубер и Ф. Коффлер (1966) доказали у новорожденных оптокинетическую нистагматическую реакцию на движение. Вольф и Уайт (1965) наблюдали, что новорожденные дети в первые дни жизни реагируют на перемещение предметов движением глаз. Фантц (1958) обратил внимание, что взгляд малыша в первые две недели его жизни дольше задерживается на более сложных визуальных объектах, чем на более простых. Шехтер добавляет к этому: «Разумеется, мы не можем знать, каковы зрительные восприятия новорожденного, но все же можем сделать осторожный вывод, что новорожденный "предпочитает" сложные раздражители простым». Исследования в университете Макгилла показали, что изоляция от внешних раздражителей, как правило, ведет к нарушениям восприятия, даже при условии

[1] Я должен выразить благодарность доктору Хиту с кафедры психиатрии Тюленского университета (Новый Орлеан, шт. Луизиана), который показал мне несколько «кататонских» обезьян.

[2] Я благодарен доктору Д. Е. Шехтеру за предоставленную возможность воспользоваться его рукописью.

удовлетворения всех физиологических потребностей испытуемых и довольно высокой оплате их труда. Так, в этом случае исключение внешних воздействий привело испытуемых в такое беспокойство, которое граничило с полной утратой равновесия, — несколько человек уже через несколько часов вынуждены были отказаться от эксперимента, несмотря на связанные с этим финансовые потери.

Наблюдения повседневной жизни показывают, что человеческий организм (так же точно, как животный) нуждается не только в некотором минимальном отдыхе, но и в некотором (хоть минимальном) количестве волнения (возбуждения). Мы видим, что человек жадно ищет возбуждения и непосредственно реагирует на него. Перечисление стимулов и раздражителей не имеет смысла, этот список практически бесконечен.

Отдельные индивиды (и целые культуры) отличаются друг от друга только с точки зрения основных способов и приемов стимулирования возбуждения (волнения). Катастрофа, убийство, пожар, война и секс — вот одни источники волнений, но, с другой стороны, такими источниками являются любовь и творческий труд. Греческая трагедия наверняка была для зрителей не менее мощным источником эмоций, чем садистские представления в римском Колизее (хоть и каждый на свой лад). Различие это очень важно, хотя до сих пор ему не уделялось достаточного внимания. И я считаю, что стоит немного остановиться на этом вопросе, пусть и придется для этого сделать некоторое отступление.

В литературе по психологии и нейрофизиологии понятие «стимул» означает почти исключительно то, что я здесь называю словами «простой стимул». Когда человеку грозит опасность, он реагирует прямо и непосредственно, почти рефлекторно, — ибо эта реакция происходит на основе его нейрофизиологической организации. То же самое относится и к другим естественным потребностям (голод, жажда и в какой-то мере — секс). В этом случае человек реагирует *(reagiert),* но не воодушевляется *(agiert),* т. е. не проявляет активности, выходящей за рамки «минимальной нормы», которая нужна, чтобы убежать, напасть или прийти в состояние сексуального возбуждения. Можно даже в этом случае сказать, что при таком типе реакции

реагирует не сам человек, а его мозг или весь его физиологический механизм, который выполняет эту функцию *за него.*

Однако часто остается без внимания тот факт, что существуют еще и другие способы возбуждения, другие стимулы, которые *вдохновляют человека, заставляют его трепетать.* Таким источником воодушевления (вдохновения, восторга) может стать, например, ландшафт, музыка, прочитанный роман или встреча с любимым человеком, новая идея или удачные стихи. Любой из этих объектов вызывает у человека не простые, а сложные эмоции; они требуют такой реакции, которую можно назвать *«сопереживанием».* В этом случае от нас ожидается такое поведение, которое демонстрирует *активный интерес* к «своему объекту», стремление открывать в нем все новые грани (при этом он уже перестает быть просто объектом), а происходит это по мере того, как мы все более пристально и внимательно всматриваемся в него. И мы сами перестаем быть пассивным объектом, на который воздействует раздражитель (стимул) и который «пляшет под чужую дудку». Вместо этого мы сами проявляем свои способности и свое отношение к миру. Мы проявляем творческую активность.

Таким образом, простой стимул вызывает к жизни *влечение,* т. е. здесь можно сказать «меня влечет», а вдохновляющий стимул мобилизует *стремление,* т. е. такую реакцию, в ходе которой человек *активно устремляется к* определенной цели.

Различение двух категорий стимулов (раздражителей) и двух типов реакций имеет очень важные последствия. Стимулы первой категории — «простые» — в случае повторения сверх меры перестают действовать. (Это связано с нейрофизиологическим принципом экономии: мозг просто перестает реагировать на сигналы возбуждения, ибо в случае слишком частых повторений они больше *не* воспринимаются как *важные.)* Для того чтобы стимул действовал долго, необходимо введение какого-либо элемента новизны: т. е. надо что-то менять в раздражителе (содержание, форму или интенсивность воздействия).

Активирующие (вдохновляющие) стимулы действуют совсем по-другому. Они никогда не остаются *теми же самыми,* они постоянно изменяются уже хотя бы потому, что вызывают творческую реакцию, — и потому всегда воспринимаются, как «в первый день творения». Тот, кого стимулируют («стимулируемый»), сам

одухотворяет свой стимул и видит его каждый раз в новом свете, ибо открывает в нем все новые и новые грани. Между стимулом и «стимулируемым» возникает отношение взаимодействия, здесь нет *механического одностороннего воздействия* по типу:

S -› R
стимул S -› R реакция
(стимулирование -› ответ).

Наши рассуждения о различии стимулов каждый может проверить на своем собственном опыте. Ведь каждый знает, что есть самые разные книги, которые можно читать и перечитывать десятки раз, — и это никогда не будет скучно. Это греческие трагедии, стихи Гёте, романы Кафки, проповеди Майстера Экхарта, сочинения Парацельса, философские работы досократиков, труды Спинозы, Карла Маркса и многое другое. Конечно, эти примеры носят слишком личный характер, и каждый может заменить их на своих любимых авторов. Однако такие произведения всегда воодушевляют, они пробуждают читателя и расширяют поле его восприятия, позволяют увидеть все новые и новые нюансы. А с другой стороны, любой дешевый роман уже при втором прочтении вызывает тоску и навевает сон.

Простые и сложные стимулы играют важную роль при обучении. Если в процессе обучения человек проникает в глубь вещей, если идет движение с поверхности явления к его причинам и корням, от ложных идеологических постулатов к голым фактам, и — значит — к истине, то такой процесс обучения вдохновляет учащихся и становится условием человеческого роста (при этом я имею в виду не только чтение учебников, но и те открытия, которые делает ребенок или безграмотный абориген из примитивного племени, наблюдая природу). Если же, с другой стороны, под учебой понимать только усвоение стандартного набора учебно-воспитательной информации, то это больше похоже на формирование условных рефлексов; такая дрессура связана с простым стимулированием и опирается на потребность индивида в успехе, надежности и одобрении.

Современное индустриальное общество ориентировано почти исключительно на такого рода «простые стимулы»: секс, накопительство, садизм, нарциссизм и деструктивность. Эти стимулы воспроизводят средства массовой информации (ра-

дио и телевидение, кино и пресса). Их поставляет также потребительский рынок. По сути дела, вся реклама построена на стимулировании у потребителя желаний и потребностей. Механизм ее действия очень прост: простой стимул (S) -› прямая пассивная реакция (R). Этим-то и объясняется необходимость постоянной смены раздражителей: необходимо, чтобы воздействие стимулов не прекращалось. Автомобиль, который сегодня приводит нас в «восторг», через один-два года покажется скучным и неинтересным, и потому в погоне за новым ощущением восторга потребитель постарается купить новую модель. Местность, которая нам хорошо известна, автоматически вызывает скуку, и потому в поисках новых ощущений нас «посещает беспокойство, охота к перемене мест». В этом же контексте можно рассмотреть и смену сексуальных партнеров.

Следует добавить, что при этом дело не только в самом стимуле, но и в «стимулируемом» индивиде. Ни вдохновенные стихи, ни вид природной красоты не тронут сердце ипохондрика, погруженного в свои страхи, комплексы или просто душевную лень.

Воодушевляющий стимул нуждается в «понимающем» реципиенте — не в том смысле, что это должен быть образованный человек, а в том смысле, что он должен быть тонко чувствующим человеком. С другой стороны, человек с богатой внутренней жизнью сам по себе активен и не нуждается в особых внешних стимулах, ибо в действительности он сам ставит себе цели и задачи.

Эта разница очень заметна в детях. До определенного возраста (где-то лет до пяти) дети настолько активны и продуктивны, что сами постоянно находят себе «стимулы», сами их «создают». Они могут сотворить целый мир из обрывков бумаги, кусочков дерева, мелких камешков, стульев и любых других предметов. Но уже в шесть лет, когда они попадают под жернова воспитательной мельницы, они начинают приспосабливаться, утрачивают свою непосредственность, становятся пассивными и нуждаются в таком стимулировании, которое позволяет им пассивно реагировать. Ребенку, например, хочется иметь какую-то сложную игрушку, он ее получает, но очень скоро она ему надоедает. Короче, говоря, он поступает с игрушками так же, как это делают взрослые с автомашинами, одеждой и сексуальными партнерами.

Существует еще одно важное различие между простыми и сложными стимулами (раздражителями). Человек, ведомый каким-либо простым стимулом, переживает смешанное чувство желания (охоты, зуда), удовлетворения и избавления; когда наступает удовлетворение — «ему больше ничего не надо». Что касается сложных стимулов, то они никогда не вызывают чувства пресыщения, их никогда не может быть «слишком много» (не считая, конечно, чисто физической усталости).

Я думаю, что на основе нейрофизиологических и психологических показателей можно вывести некоторую закономерность в отношении разных видов стимулирования: чем «проще» стимул, тем чаще нужно менять его содержание или интенсивность; чем утонченнее стимул, тем дольше он сохраняет свою привлекательность и интерес для воспринимающего субъекта и тем реже он нуждается в переменах.

Я позволил себе столь длинное отступление и подробно рассмотрел потребности организма в возбуждении, волнении и соответствующем стимулировании этих состояний потому, что речь идет об одном из многих факторов, обусловливающих деструктивность и жестокость. Оказывается, у человека гораздо более сильное возбуждение (волнение) вызывают гнев, бешенство, жестокость или жажда разрушения, чем любовь, творчество или другой какой-то продуктивный интерес. Оказывается, что первый вид волнения не требует от человека никаких усилий: ни терпения, ни дисциплины, ни критического мышления, ни самоограничения; для этого не надо учиться концентрировать внимание, бороться со своими сомнительными желаниями, отказываться от своего нарциссизма. Людей с низким духовным уровнем всегда выручают «простые раздражители»; они всегда в изобилии: о войнах и катастрофах, пожарах, преступлениях можно прочитать в газетах, увидеть их на экране или услышать о них по радио. Можно и себе самому создать аналогичные «раздражители»: ведь всегда найдется причина кого-то ненавидеть, кем-то управлять, а кому-то вредить. (Насколько сильна у людей потребность в этих ужасных впечатлениях, можно судить по тем миллионам долларов, которые средства массовой информации зарабатывают на продаже продукции этого типа.) Теперь уже точно известно, что многие браки

не распадаются потому, что дают возможность супругам, подчиняя или подчиняясь, постоянно переживать и воспроизводить такие состояния, как ненависть, скандалы, издевательства и унижения. То есть супруги остаются рядом не *вопреки, а благодаря* своим схваткам. И то же самое можно сказать о мазохизме: потребность страдать и подчиняться частично тоже определяется потребностью в возбуждении. Мазохист страдает оттого, что ему не удается самостоятельно пережить волнение (возбуждение) и «выдать» непосредственную реакцию на нормальное раздражение (стимул). Однако он все же может отреагировать и взволноваться, если стимулирующий субъект превосходит его по силе и привлекательности, а главное — способен навязать ему свою волю и заставить подчиняться.

Хроническая депрессия и скука (тоска)

Проблема стимулирования (возбуждения) тесно связана с феноменом, который не имеет ни малейшего отношения к возникновению агрессии и деструктивности: речь идет о *скуке* (тоске). С точки зрения логики феномен скуки следовало бы рассматривать в предыдущей главе вместе с другими причинами агрессивности. Однако это было невозможно, ибо необходимой предпосылкой для понимания феномена скуки является анализ проблемы стимулирования.

По отношению к проблеме скуки и возбуждения следует различать три категории лиц: 1. Люди, способные продуктивно реагировать на стимулирующее раздражение; они не знают I скуки. 2. Люди, постоянно нуждающиеся в дополнительном стимулировании, а также в вечной смене раздражителей; эти люди обречены на хроническую скуку, но, поскольку они умеют ее компенсировать, они ее не осознают. 3. Люди, которых невозможно ввести в состояние возбуждения нормальным раздражителем. Это люди больные; время от времени они остро сознают свое душевное состояние, но часто они даже не понимают, что больны. Этот тип скуки принципиально отличается от предшествующего, бихевиористски описанного типа, когда скучает тот, кто в этот момент не получает достаточного стимулирования, однако он вполне *способен* на реакцию, как только скука его будет компенсирована.

В третьем случае скуку не компенсируют. Мы говорим здесь об ипохондрии в ее динамическом, характерологическом смысле, и ее можно было бы описать как состояние хронической депрессии. Однако между компенсированной заторможенностью и некомпенсированной хронической угрюмостью существует чисто количественное различие. И в том и в другом случае соответствующий человек страдает от недостатка продуктивности. В первом случае, правда, есть возможность с помощью соответствующих раздражителей избавиться от данного синдрома (хотя при этом причина остается), во втором случае оказывается невозможно освободиться даже от симптомов.

Различие затрагивает сферу употребления слова «скучный». Если кто-то говорит: «Я подавлен», то это относится к душевному состоянию. Если же кто-то говорит: «Я чувствую такую тоску (мне так скучно)», то, как правило, он имеет в виду окружающую обстановку: он хочет сказать, что окружение не дает ему достаточно интересных и развлекающих стимулов. Когда же мы говорим о «скучном человеке», то мы имеем в виду личность в целом, и прежде всего ее характер. Мы не хотим этим сказать, что данный человек именно сегодня скучен, поскольку он не рассказывает нам интересных историй. Если уж мы говорим о ком-то: «Он скучный человек», то мы имеем в виду, что он скучен *какличностъ.* В нем есть что-то безжизненное, мертвое, неинтересное. Многие люди готовы признаться, что *испытывают скуку (что им скучно);* но вряд ли кто согласился бы, чтобы его назвали *скучным.*

Хроническая скука — в компенсированной или некомпенсированной форме — представляет собой одну из основных психопатологий современного технотронного общества (хотя лишь совсем недавно этот феномен хоть как-то привлек к себе внимание[1]).

Прежде чем обратиться к рассмотрению депрессивной скуки (в динамическом смысле), я хочу еще кое-что заметить в отношении скуки в бихевиористском понимании. Людям, способным продуктивно реагировать на «активизирующие стимулы»

[1] Так, В. Герон и А. Бёртон назвали депрессию «болезнью нашего общества». Я в «Революции надежды» и в более ранних работах обращал внимание на то, что скука пронизывает все наше общество и вызывает агрессивность.

(раздражители), практически не бывает никогда скучно, но в нашем кибернетическом обществе такие люди составляют исключение. Что касается большинства людей, то они, конечно, не являются тяжелобольными, но можно утверждать, что они все страдают в легкой форме таким недугом, как недостаток продуктивности. Такие люди постоянно скучают, если не находят хоть каких-то способов стимулирования.

Существует много причин, из-за которых хроническая, компенсированная форма скуки в целом не считается патологией. Главная же причина, очевидно, состоит в том, что в современном индустриальном обществе скука является спутником большинства людей, а такое широко распространенное заболевание, как «патология нормальности», вообще не считается болезнью. Кроме того, состояние обычной «нормальной» скуки, как правило, человеком не осознается. Многие люди умудряются найти ей компенсацию, сознательно стремясь в суете сует утопить свою тоску. Восемь часов в сутки они заняты тем, чтобы заработать себе на жизнь, когда же после окончания работы возникает угроза осознания своей скуки, они находят десятки способов, чтобы этого не допустить: это выпивка, телеэкран, автомобиль, вечеринки, секс и даже наркотики. Наконец наступает ночь, и естественная потребность в сне успешно завершает день. Можно сказать, что сегодня одна из главных целей человека состоит в том, чтобы «убежать от собственной скуки». Только тот, кто правильно оценивает интенсивность реакции на ничем не компенсированную скуку, может представить себе силу импульсов, которые способна вызывать скука.

О том, что такое скука, рабочие знают гораздо лучше, чем средние буржуа и высшие слои (это обнаруживается каждый раз, когда рабочие выдвигают свои экономические требования). Рабочим не хватает удовлетворенности, в то время как другие социальные группы хоть в какой-то степени могут выразить свою фантазию, свою способность к творчеству, к интеллектуальной и организаторской деятельности. В последние годы стало очевидно, что рабочие наряду с традиционными требованиями увеличения зарплаты все чаще высказывают свою неудовлетворенность монотонностью труда и отсутствием заинтересованности. Время от времени администрация пытается

найти выход из положения посредством «улучшения условий труда». Кое-где пытаются предоставить рабочим больше самостоятельности в планировании и распределении заказов — все это ради создания у них чувства ответственности. Это, конечно, правильный путь, но весьма ограниченный и узкий, чтобы как-то повлиять на духовную жизнь нашего общества в целом. Нередко можно услышать такое мнение, что проблема заключается не в том, чтобы сделать работу интереснее, а в том, чтобы сократить рабочее время: сделать так, чтобы человек мог использовать досуг для своих талантов и наклонностей. Однако сторонники этих идей, очевидно, забывают, что и свободное время давно стало объектом манипулирования со стороны индустрии потребления. Оно несет такой же отпечаток скуки, как и труд, хоть мы это и не всегда осознаем.

Труд — обмен человека с природой — это такая важная часть нашего бытия, что освобождение труда от отчуждения представляет для нас куда как более сложную задачу, чем усовершенствование нашего досуга. При этом речь идет все же не о том, чтобы изменить содержание труда, речь идет о радикальных социальных и политических переменах, целью которых является подчинение экономики истинным потребностям человека.

После приведенного нами описания обеих форм недепрессивной скуки может возникнуть впечатление, что различие между ними состоит в разных видах стимулов, которые (будь то активизирующие, вдохновляющие стимулы или нет) помогают справиться со скукой. Однако такую картину следует считать слишком упрощенной. На самом деле различие это гораздо глубже и сложнее. Скука, которая преодолевается с помощью «активизирующих» раздражителей (стимулов), исчезает, потому что ее на самом деле никогда и не существовало, ибо творческому человеку никогда не бывает скучно и ему не составляет труда подыскать подходящие стимулы (возбудители). Зато человек внутренне пассивный, нетворческий, даже тогда испытывает скуку, когда его явная, осознанная тоска на время отступает.

Почему это происходит? Причину тут надо искать в том, что попытка намеренного устранения скуки из внешних условий

жизни не затрагивает личность в целом с ее чувствами, разумом, фантазией, — короче, все это не касается основных способностей и психических возможностей индивида. Эти стороны личности не пробуждаются к жизни. А компенсационные возможности подобны эрзац-продуктам, которые лишены витаминов. И человек, потребляющий их, не может утолить чувство голода. Точно так же можно «заглушить» неприятное ощущение пустоты сиюминутным возбуждением, применив любой «щекочущий нервы» стимулятор (развлечение, шоу, алкоголь, секс), но на *бессознательном* уровне человек все равно пребывает в тоске, ему *скучно*.

Один ретивый адвокат, который работал нередко по 12 и более часов в сутки, утверждал, что так сильно любит свою профессию, что ему не бывает скучно. И вот какой ему приснился сон:

> Я вижу себя в тюрьме, связанного одной цепью с другими заключенными, — и все это происходит в Грузии, куда меня выслали за какое-то преступление из моего родного города на востоке. К моему удивлению, мне удается очень легко избавиться от цепей, но я должен продолжать предписанную мне работу, которая состоит в том, что я перетаскиваю мешки с песком из одного грузовика в другой, стоящий довольно далеко от первого, а затем те же самые мешки несу обратно и загружаю в первую машину.
>
> На протяжении всего сновидения у меня не прекращалось состояние депрессии и душевного дискомфорта — я просыпаюсь полный ужаса и с облегчением обнаруживаю, что это был всего лишь кошмарный сон.

Адвокат был потрясен этим сном. Хотя в первые недели курса психоанализа он был в хорошем расположении духа и неустанно повторял, что доволен своей жизнью, теперь он стал задумываться о своей работе. Я не хочу здесь вдаваться в детали, скажу только, что он внезапно начал утверждать нечто противоположное. Он говорил, что работа его в сущности бессмысленная, что она, по сути дела, лишь средство заработка, а это, с его точки зрения, вовсе не достаточно для наполнения жизни смыслом. Он говорил, что служебные проблемы (при всем их кажущемся разнообразии) на самом деле ничем не отличаются друг от друга, что для их решения совершенно не нужно думать: достаточно знать два-три стандартных приема — и все в порядке.

Спустя две недели он рассказал мне еще один сон: «Я видел себя в своем рабочем кабинете за письменным столом, но ощущение у меня было такое, словно я — живой труп. Я слышал, что происходит, и видел, что делают другие люди, но при этом у меня было все время такое чувство, будто я мертв и меня все это больше не касается».

Толкование этого сновидения еще раз дало нам сигнал к тому, что пациент чувствует себя подавленным, что его жизненный тонус понижен. После третьего сновидения он сообщил: «Я видел здание, в котором расположен мой офис, оно было охвачено пламенем; никто не знал, как это случилось, а я стоял и чувствовал, что ничем не могу помочь».

Нет нужды объяснять, что в этом сновидении проявилась его глубокая ненависть к адвокатской конторе, которую он возглавлял. На уровне сознания у него никогда не возникала подобная мысль[1].

Еще один пример неосознанной тоски приводит д-р Эслер. Он рассказывает о своем пациенте. Это был студент, который имел большой успех у девушек. Хотя он постоянно повторял, что жизнь прекрасна, он иногда чувствовал себя подавленным. Однажды он под гипнозом увидел «черную пустую площадь с большим количеством масок». На вопрос аналитика, где же находится это место, эта черная пустота, он ответил: «Это у меня внутри». Все было скучно, тоскливо, уныло. Маски — это различные роли, которые он играет, чтобы сделать вид, что ему хорошо. Когда он начал задумываться о смысле жизни, он сказал: «У меня ощущение полной пустоты». Когда терапевт спросил его, не спасает ли от скуки секс, он ответил: «Секс — тоже скука, но не в такой мере, как все остальное». Он обнаружил, что дети его (от первого раннего брака) вызывают у него тоску, хотя они ему и ближе и дороже остальных людей. Он понял, что на протяжении восьми лет только делал вид, что еще жив, а утешение время от времени находил в вине. Отца своего он называл «одиноким тщеславным человеком, который был настолько скучным, что в жизни не имел ни одного друга».

Терапевт спросил его о том, как он чувствует себя рядом со своим сыном, не проходит ли тогда чувство одиночества. Он

[1] Это сновидение и его интерпретация стали мне известны от одного из моих студентов, который рассказывал мне о своей практике.

ответил: «Я много раз пытался установить с ним контакт, но мне это не удалось». Когда пациента спросили, не хочет ли он умереть, он ответил: «Почему бы и нет?» Но на вопрос, хочется ли ему жить, он также ответил «да». Наконец, ему приснился сон: «был теплый солнечный день, зеленела трава». Когда его спросили, видел ли он людей, он ответил: «Нет, людей там не было, но казалось, что вот-вот кто-то может прийти...» Когда его вывели из гипноза и сообщили о его рассказах, он был страшно удивлен, что мог сказать нечто подобное[1].

Этот пациент в обычной жизни мог лишь иногда подозревать о своей депрессии, но в гипнотическом состоянии она стала очевидной. Он пытался компенсировать (сублимировать) свою тоску в любовных авантюрах (так же точно, как для адвоката сублимация была в работе). Но эта компенсация удавалась лишь на уровне сознания. Она помогала пациенту избавиться от скуки и действовала до тех пор, пока пациент был занят делом. Но никакие сублимации не в силах изменить того факта, что в глубине субъективной реальности «торчком торчит» смертельная тоска и ничто не может ее не только устранить, но даже уменьшить.

Очевидно, сфера потребительских услуг, которая призвана избавлять людей от скуки, не справляется со своими функциями, раз человек ищет других способов избавления. Одним из способов является потребление алкоголя. За последние годы появился еще один феномен, свидетельствующий о росте неудовлетворенности среднего класса. Я имею в виду групповой секс. По оценкам социологов, в США около двух миллионов людей (в основном представители среднего класса и весьма консервативных политических взглядов) находят главный интерес в том, чтобы заниматься сексом в смешанных группах, среди которых не должно быть супружеских пар. При этом главное требование к участникам «действа» состоит в том, что они не должны допускать эмоциональных привязанностей к кому-либо из участников, ибо пары все время меняются партнерами. Социологи, изучавшие группы так называемых свингеров, узнали, что до того эти люди были одержимы такой тоской, что им уже ничто не помогало (даже многочисленные телесериалы).

[1] Доктор Эслер сообщил мне об этом в личной беседе.

Теперь они научились справляться со своей депрессией с помощью постоянной смены сексуальных стимулов. Более того, они утверждают, что даже в собственных семьях отношения «улучшились», ибо появилась по крайней мере одна общая тема — сексуальный опыт с другими партнерами. «Свингерство» — это один из более сложных вариантов прежнего супружеского промискуитета, в этом нет ничего нового. Новым можно считать разве что запрет на чувства, а также неожиданную идею о том, что групповой секс может стать средством «спасения усталых семей».

Еще один экстраординарный способ избавления от скуки — применение психотропных таблеток; этим начинают заниматься подростки-тинэйджеры, а многие люди принимают таблетки до глубокой старости. Особенно часто это случается с людьми, которые не имеют прочного социального статуса и интересной работы. Нередко потребители таблеток (особенно молодежь) — это люди с огромной потребностью настоящих переживаний, многие из них отличаются оптимизмом, честностью, независимым характером и тягой к приключениям. Однако потребление таблеток не может изменить характер, и потому источник перманентной скуки остается неустраненным. Таблетки не способствуют развитию личности, которое достигается только упорным кропотливым трудом, сосредоточенностью, умением взять себя в руки, сконцентрировать свое внимание.

Особо опасным следствием «некомпенсированной скуки» выступает насилие и деструктивность. Чаще всего это проявляется в пассивной форме: когда человеку нравится узнавать о преступлениях, катастрофах, смотреть жестокие кровавые сцены, которыми нас «пичкает» пресса и телевидение. Многие потому с таким интересом воспринимают эту информацию, что она сразу же вызывает волнение и таким образом избавляет от скуки. Но от пассивного удовольствия по поводу жестоких сцен и насилия всего лишь шаг к многочисленным формам активного возбуждения, которое достигается ценой садистского и деструктивного поведения. Таким образом, существует лишь количественное различие между «невинным» развлечением, направленным на то, чтобы поддеть собеседника (поставить его в неловкое положение), и участием, скажем, в суде Линча.

В обоих случаях субъект создает себе возбуждение, если его нет в готовом виде. Часто «скучающий субъект» устраивает «мини-Колизей», где он в миниатюре воспроизводит те ужасы, которые разыгрывались в Колизее. Таких людей ничего не интересует, у них нет почти никаких отношений с другими людьми. Ничто не может их взволновать или растрогать. Все эмоции у них в застывшем состоянии: они не испытывают радостей, зато не знают ни боли, ни горя. У них вообще нет чувств. И мир они видят в сером цвете и не понимают, что такое голубое небо. У них совершенно нет желания жить, и нередко они бы предпочли жизни смерть. Некоторые из них обостренно сознают свое душевное состояние, но чаще всего этого не происходит.

Такая патология не так-то легко поддается диагностике. Самые тяжелые случаи психиатры квалифицируют как психотическую эндогенную депрессию. Мне такой диагноз представляется сомнительным, ибо здесь, по-моему, отсутствуют некоторые характерные признаки эндогенной депрессии. Эти люди не склонны к самоанализу (к обвинению себя), они не испытывают чувства вины и не задумываются о причинах своих неудач; кроме того, им не свойственно то характерное выражение лица, которое типично для пациентов, страдающих ипохондрией (меланхолией)[1].

Наряду с тяжелыми случаями депрессивной скуки встречается один, еще более распространенный вид болезни, к которому ближе всего подходит диагноз хроническая «невротическая депрессия»[2]. В сегодняшней клинической практике такая картина болезни встречается очень часто. Она отличается тем, что больной не только не осознает причин своей депрессии, но даже самый факт своей болезни. Такие больные обычно не замечают, что они чем-то подавлены, но на самом деле это так и это нетрудно доказать. В последнее время в лексикон психиатров вошли понятия: «замаскированная депрессия» или «депрессия с улыбкой». Мне кажется, что эти понятия в образной форме хорошо характеризуют суть дела. Проблема диагностики

[1] Я так благодарен доктору Р. Хиту за интереснейшие рассказы о своих пациентах.

[2] См. *БлойлерЕ.*

осложняется еще и тем, что клиническая картина выявляет ряд признаков, которые очень похожи на показатели «шизоидного» характера.

Я не хочу здесь вдаваться дальше в проблемы диагностики, ибо это мало чем может нам помочь. Во всяком случае, не исключено, что у лиц, страдающих хронической, некомпенсированной скукой, речь идет о смешанном синдроме, состоящем из элементов депрессии и шизофрении; причем у разных пациентов они представлены с неодинаковой интенсивностью и в разных пропорциях. Для наших целей важна не столько точность диагноза, сколько тот факт, что именно у этих пациентов встречаются крайние формы деструктивности. При этом внешне они вовсе не производят впечатления подавленности или угнетенности. Они умеют приспосабливаться к своей среде и кажутся вполне счастливыми; многие из них достигают такого совершенства в приспособлении, что родители, учителя и священники считают их не только вполне здоровыми, но и ставят в пример другим людям.

Однако встречается и совсем иной тип, его называют «криминальным», таких людей считают «асоциальными», хотя их внешний вид не имеет ничего общего с подавленностью или меланхолией. Обычно этим людям удается вытеснить из своего сознания тоску; им больше всего хочется, чтобы их считали нормальными людьми. Когда они обращаются к психотерапевту, они обычно дают о себе весьма скромные данные, например, они жалуются на недостаток внимания, сосредоточенности в работе или учебе; а в целом из кожи вон лезут, чтобы произвести впечатление «нормальности». Нужно обладать большим опытом и наблюдательностью, чтобы под внешне благополучной оболочкой обнаружить болезнь.

Доктор Эслер, который умел это делать блестяще, при обследовании Дома трудных подростков (трудновоспитуемых) у многих юношей зафиксировал состояние, которое он квалифицировал как «неосознанная депрессия»[1]. В дальнейшем я приведу ряд примеров, которые подтверждают, что подобное состояние может быть причиной деструктивных поступков,

[1] Мои дальнейшие рассуждения во многом опираются на не опубликованные пока данные д-ра Эслера, которые он сообщил мне в личной беседе.

причем нередко подобные действия являются единственно возможной формой облегчения.

Молодая девушка, помещенная в клинику неврозов после того, как она перерезала себе вены, объяснила свои действия тем, что ей хотелось удостовериться, что у нее вообще есть кровь. Это была девушка, которая не ощущала себя человеком и не реагировала ни на кого из людей. Она считала, что у нее вообще нет чувств и способность к адаптации ей не дана. (Тщательное клиническое исследование показало, что это не была шизофрения.) Ее индифферентность и неспособность к нормальным эмоциональным реакциям были настолько ужасны и сильны, что она не нашла другого способа удостовериться в том, что еще жива, как только пустив собственную кровь.

Этот случай отнюдь не является чем-то экстраординарным.

Например, один из обитателей Дома трудных подростков занимался тем, что бросал довольно крупные камни на покатую крышу своего гаража, а затем пытался поймать их головой, когда они оттуда скатывались. Он объяснил, что для него это была единственная возможность *хоть что-то почувствовать.* Он уже 5 раз пытался покончить с собой, причем он наносил себе сам ножевые раны в самые уязвимые места, а затем сообщал об этом дежурным, так что его успевали спасти. Он настаивал, что чувство боли давало ему возможность хоть что-то пережить.

Другой юноша рассказал, что он бегал по городу с ножом в руках и время от времени кидался на прохожих, угрожая расправой. Ему доставляло удовольствие, когда он видел смертельный ужас в глазах своих жертв. Иногда он приманивал собак и убивал их ножом прямо на улице «просто для развлечения». Однажды он признался: «Мне кажется, что собаки уже предчувствовали, что я должен вонзить свой нож». Этот же молодой человек признался, что однажды он пошел в лес за дровами вместе с учителем и его женой. В какой-то момент, когда учителя не было рядом и женщина осталась одна, он «почувствовал неодолимое желание вонзить топор в ее голову». К счастью, женщина заметила какое-то странное выражение его глаз и вовремя попросила у него топор. У этого 17-летнего юноши было лицо маленького мальчика; врач, который беседовал с ним во время консилиума, был очарован им и сказал, что не понимает, как такой

ангел мог попасть в это отделение. На самом деле его обаяние было чисто внешним, специально надетой маской.

Подобные случаи сегодня встречаются в западном мире сплошь и рядом, о них даже время от времени сообщается в газетах. Вот один из примеров, случай, имевший место в 1972 г. в Аризоне.

> Шестнадцатилетний подросток, который отлично учился в школе и пел в церковном хоре, был доставлен в тюрьму для несовершеннолетних после того, как он признался полиции, что застрелил своих родителей; оказалось, что ему просто необходимо было увидеть, как это происходит, когда кто-то кого-то убивает. Трупы Йозефа Рот (60 лет) и его жены Гертруды (57 лет) были обнаружены в их квартире. Власти сообщили, что они были убиты выстрелом в грудь из охотничьего ружья. Рот был учителем вуза, его жена тоже преподавала на младших курсах вуза.
>
> Прокурор Кошиза Рихард Рили сказал: этот Берднард И. Рот был «милейший юноша; в четверг он явился в полицию на допрос и вел себя весьма вежливо и непосредственно».
>
> Как сообщает Рили, юноша сказал о родителях следующее: «Они очень постарели. Я на них совершенно не сержусь и вообще ничего против них не имею».
>
> Юноша сказал, что его уже давно посетила идея убить родителей. Рили записал после допроса: «Ему хотелось узнать, как происходит убийство»[1].

Очевидно, что мотивом подобных убийств является не ненависть, а невыносимое чувство скуки, беспомощность и потребность увидеть хоть какие-то нестандартные ситуации, как-то проявить себя, на кого-то произвести впечатление, убедиться, что существуют такие деяния, которые могут прекратить монотонность повседневной жизни. Если ты убиваешь человека, то это дает тебе возможность почувствовать, что ты *существуешь* и что ты можешь как-то оказать воздействие на другое существо.

В этом обсуждении проблемы депрессивной скуки мы до сих пор затронули лишь психологические аспекты. Это вовсе

[1] Внезапные приступы насилия могут быть обусловлены болезнью мозга, например опухолью. Но уж конечно, подобные случаи не имеют ничего общего с депрессивными состояниями — ипохондрией и др.

не означает, что здесь не могут играть какую-то роль также и нейрофизиологические отклонения, однако, как уже говорил Блейлер, они могут играть лишь вторичную роль, в то время как главные причины следует искать в окружающей жизни в целом. Я считаю весьма вероятной гипотезу о том, что даже самые трудные случаи депрессии (при одинаковых семейных обстоятельствах) встречались бы реже и в менее острой форме, если бы доминирующими настроениями в нашем обществе были надежда и любовь к жизни. Однако в последние десятилетия мы все чаще наблюдали прямо противоположную картину — такие ситуации, которые создают благоприятную почву для индивидуальных депрессивных состояний.

Структура характера

Существует еще одна потребность, которая определяется исключительно человеческой спецификой, — потребность в формировании характера (структуры характера). Эта потребность связана с феноменом, который мы уже обсуждали, а именно с постоянным снижением роли инстинктов в жизни человека. Когда человек стремится достигнуть значительных результатов, предполагается, что он должен начать действовать немедленно, т. е. это значит, что он не будет тратить время на излишние раздумья — и тогда его поведение будет сравнительно целостным и целеустремленным. Речь идет о той дилемме, которая описана Кортландом, когда он, наблюдая шимпанзе, обнаружил у них медлительность, недостаточную способность к принятию решения и низкую результативность.

Естественно предположить, что человек, который в еще меньшей степени, чем шимпанзе, детерминирован инстинктами, просто бы не выжил, если бы у него не развились компенсаторные способности, выполняющие *функцию* инстинктов. Такую компенсаторную роль у человека играет *характер.* Характер — это специфическая структура, в которой организована человеческая энергия, направленная на достижение поставленных целей, им же определяется выбор поведения, соответствующего главным целям. Создается впечатление, *как будто* это поведение диктуется инстинктами. У нас даже принято говорить, что человек «инстинктивно» реагирует на что-то соответственно

своему характеру. А если обратиться к Гераклиту, то следует вспомнить, что характер человека — это его судьба. Скупец вовсе и не задумывается над тем, потратить деньги или сэкономить их; его никогда не покидает стремление к накопительству. Это его главное влечение, его страсть.

Садистско-эксплуататорский характер стремится к эксплуатации других людей, а страсть садиста в том, чтобы господствовать над другим человеком. Основным стремлением продуктивной творческой личности является жажда любить, дарить, делиться с другими. Влечения, обусловленные характером, бывают настолько сильными и непроизвольными, что самому человеку нередко кажется, что речь идет о совершенно «естественной» реакции. Ему трудно представить, что есть люди совершенно иначе устроенные (с другой природой); а если уж жизнь подкидывает ему такие примеры, то ему легче допустить, что эти другие просто своего рода отклонение от нормы. Каждый, у кого есть некоторый опыт общения с людьми, почти всегда способен понять, имеет ли он дело с разрушительным (садистским) типом или с открытым, любящим людей существом. Тонкий человек способен увидеть за внешним поведением сохраняющиеся характерные черты и почувствовать неискренность эгоиста, который *ведет* себя как сверхальтруист.

Возникает вопрос: как же произошло, что человеческий род (в отличие от шимпанзе) оказался способен к формированию характера?[1] Для ответа на этот вопрос необходимо исследовать целый ряд биологических факторов.

Во-первых, человеческие общности с самого начала жили в очень разных географических и климатических условиях. С момента появления *Homo* в этом виде не наблюдается сколько-нибудь серьезного приспособления к среде, которое получило

[1] Я хотел бы подчеркнуть здесь, что у животных *нет характера.* Это не значит, что они лишены индивидуальности, это знает каждый. Но при этом следует помнить, что индивидуальность до известной степени связана с темпераментом, который обусловлен генами, в то время как многие черты характера являются благоприобретенными. Кроме того, вопрос о наличии у животных характера влечет за собой продолжение давней дискуссии о наличии разума у животных. Я думаю, что вполне уместно следующее допущение: чем больше в животном представлена инстинктивная детерминация, тем меньше у него характера, и наоборот.

бы генетическое закрепление. И чем выше поднимался *Homo* по лестнице эволюции, тем меньше его адаптация зависела от генетических предпосылок, а за последние 40 тыс. лет такого рода изменения практически уже не имели места.

И все же различия в условиях жизни разных групп заставили человека не только научиться вести себя соответственно обстоятельствам, но и привели к формированиючсоциального характера». Понятие социального характера покоится на убеждении, что каждое общественное устройство (или каждый социальный класс) вынуждено использовать человеческую энергию в той специфической форме, которая необходима для функционирования данного общества. Для нормального функционирования общества его члены должны *желать* делать то, что *необходимо* обществу.

Этот процесс превращения общей психической энергии в особую психо-социальную энергию осуществляется благодаря феномену социального характера.

Способы и средства формирования социального характера (личности) в значительной мере коренятся в культуре. Через родителей общество погружает ребенка в мир своих ценностей, обычаев, традиций и норм. Поскольку у шимпанзе нет языка, у них нет возможности передать потомству свои представления, ценности или символы, т. е. у них отсутствует основа для формирования характера. Таким образом, характер — это человеческий феномен. Только человек оказался в состоянии компенсировать утраченную способность к инстинктивной адаптации.

Приобретение человеком характера стало необходимым и очень важным моментом в процессе выживания человеческого рода, хотя оно и принесло с собой некоторые отрицательные и даже опасные последствия. Поскольку характер формируется на основе традиции, он нередко направляет человеческое поведение, минуя разум, и потому он может мешать социальной адаптации и порою приводить субъекта в состояние прямого противодействия новым условиям бытия. Так, например, понятие «абсолютный суверенитет» государства восходит корнями к архаической форме социальности и препятствует выживанию человека в ядерный век.

Категория «характер» имеет очень большое значение для понимания феномена злокачественной агрессии. Страсть к разрушению и садизм обычно коренятся в структуре характера. Итак, у человека с садистскими наклонностями эта страсть и по объему, и по интенсивности становится доминирующей компонентой структуры личности. Она соответственно направляет и поведение человека, для которого единственным регулятором является самосохранение. У человека такого типа садистский инстинкт присутствует постоянно, он лишь ждет подходящей ситуации и подходящего оправдания, чтобы самому не пострадать. Такая личность почти полностью соответствует гидравлической модели Конрада Лоренца в том смысле, что характерологический садизм является постоянно действующим и накапливающимся фактором, который только ищет, где бы «прорваться»... Однако главное различие состоит в том, что источник садистских импульсов следует искать в характере, а не в филогенетической программе мозга. *Поэтому такая страсть свойственна не всем людям, а лишь тем, кто наделен вполне определенными чертами характера.* Позже мы приведем целый ряд примеров садистских и деструктивных личностей и покажем истоки и предпосылки для их возникновения.

Предпосылки для формирования страстей, обусловленных характером

Дискуссия по поводу жизненно важных потребностей человека показала, что они могут иметь различные способы реализации. Так, потребность в объекте почитания может быть удовлетворена в любви и дружбе, но другой формой ее проявления могут быть зависимость и мазохизм, поклонение идолам разрушения. Потребность в общении, единении и чувстве локтя может проявляться в страстной преданности делу дружбы и солидарности, в любви к товарищам, вступлении в тайный союз, братство единомышленников; однако та же самая потребность может получить реализацию в разгульной жизни, пьяных сборищах, потреблении наркотиков и других вариантах разрушения личности. Потребность в могуществе может проявить себя

в любви и продуктивном труде, но она же может получить удовлетворение в садизме и деструктивизме. Потребность в положительных эмоциях может вызвать к жизни творческое отношение человека к миру, искренний интерес к природе, искусству и другим людям. Однако тот же самый стимул может переродиться в вечную погоню за удовольствиями, в жажду праздных наслаждений.

Каковы же *предпосылки* для развития страстей, обусловленных характером?

Следует помнить, что когда мы говорим о страстях, то речь идет не об отдельных чертах (элементах), а о некотором *синдроме.* Любовь, солидарность, справедливость и рассудительность выступают в конкретных людях в разных сочетаниях и пропорциях. Все они являются проявлением одной и той же продуктивной направленности личности, которую я хотел бы назвать «жизнеутверждающим синдромом». Что касается садомазохизма, деструктивности, жадности, зависти и нарциссизма, то все они также имеют общие корни и связаны с одной принципиальной направленностью личности, имя которой «синдром ненависти к жизни». Там, где есть один из элементов синдрома, там найдутся почти всегда и остальные элементы (в разных пропорциях). Это не означает, что каждый человек является воплощением *либо* одного, *либо* другого синдрома. Такое бывает лишь в виде исключения. В действительности же среднестатистический человек являет собой смешение обоих синдромов. И только интенсивность каждого из них имеет решающее значение для реализации человека, его поведения и его способности к самоизменениям.

Нейрофизические предпосылки

Что касается нейропсихологической основы для развития страстей (того и другого типа), то надо исходить из того, что человек не являет собой готовое («законченное») существо. И дело не только в том, что мозг его при рождении еще недостаточно развит, а важно то, что он перманентно находится в состоянии неустойчивости, ему вечно недостает равновесия: инстинкты уже не работают (в той мере, как у животных), а разум еще недостаточно проницателен и нередко приводит к ошибкам.

И таким образом, человек сам предстает перед нами как вечно изменяющееся существо, как процесс, которому нет конца.

В чем же роль его нейрофизиологического аппарата?

Главная его часть — это мозг. Мозг человека, превосходит *мозг* приматов не только размерами, но и качеством и структурой нейронов, что дает ему способность к познанию. А познавательные способности связаны с целеполаганием, которое в конечном счете определяет возможности роста физически и психически здорового индивида.

Итак, человеческое мышление может ставить себе цели, которые должны привести к удовлетворению его разумных потребностей, и человек способен организовать свое общество так, чтобы оно помогало реализации поставленных целей. Но сам человек не являет собою совершенное, законченное существо, он еще не готов, полон противоречий. Человека можно обозначить как *существо, находящееся в активном поиске оптимальных путей своего развития,* причем поиск этот нередко терпит крушение из-за отсутствия благоприятных внешних условий.

Гипотеза о том, что человек пребывает в состоянии активного поиска путей самосовершенствования, подтверждается данными нейрофизиологических исследований. Достаточно привести слова такого крупного специалиста, как Дж. Херрик:

> Способность человека к саморазвитию обеспечивается его разумом, который дает ему возможность самостоятельно определиться в рамках культуры и строить свою человеческую судьбу в соответствии с выбранной для себя моделью культуры. Эта способность является характерным признаком собственно человеческого рода, научным критерием отличия человека от всех других живых существ.

У Ливингстона по данному вопросу есть ряд очень метких замечаний:

> Сегодня точно известно, что между разными уровнями структурной организации нервной системы существуют связь и внутренняя зависимость. Каким-то совершенно таинственным образом *возникает синхронное функционирование всех этих уровней, которое приводит к целесообразному поведению и достижению цели путем последовательного нанизывания цепочки промежуточных целей,*

которые по мере своей реализации устраняют с пути все преграды (противодействующие силы). Цели целостного организма всегда видны очень четко, и с точки зрения внутренней целостности все постоянно направлено на достижение этих целей (курсив мой. — *Э. Ф.).*

О потребностях, выходящих за рамки только физиологии, Ливингстон пишет следующее:

На молекулярном уровне некоторые на определенные цели ориентированные системы можно идентифицировать, опознать с помощью физико-химических методов. Другие целенаправленные системы на уровне распределительных систем головного мозга можно опознать с помощью нейрофизиологических методов.

На обоих этих уровнях определенные участки (элементы, части) системы связаны с инстинктами, которые ищут удовлетворения и потому определяют наше поведение. Все эти структуры, связанные с целеполаганием по происхождению, локализованы в ткани протоплазмы. Многие из этих структур имеют узкую специфику и сосредоточиваются в особых нервных образованиях в рамках эндокринной системы. Организмы, находящиеся на более высокой ступени эволюции, имеют влечения, которые не ограничиваются биологическими потребностями (в безопасности, пропитании, сексе и продолжении рода)... Они обладают также возможностями для удовлетворения таких потребностей, которые связаны не только с адаптивным поведением, которое само по себе очень важно для успешного приспособления к изменчивым условиям окружающей среды; речь идет о возможности удовлетворения особых стремлений, связанных *с энергиями особого рода* и служащих достижению далеко *идущих экстраординарных целей, выходящих за рамки простого выживания организма* (курсив мой. — Э. Ф.).

И далее Ливингстон пишет:

Головной мозг является продуктом эволюции, как и зубы и скелет. Однако к мозгу мы предъявляем большие требования и высокие ожидания ввиду его способности к конструктивной адаптации, проникновению в суть вещей. Нейрофизиологи, как и другие специалисты, вполне могли бы видеть одну из главных своих целей в том, чтобы помочь человеку осознать себя, достигнуть прозрения — в понимании своих благородных устремлений, высоких помыслов и чувств. Ведь главной отличительной особенностью человека является его уникальный мозг, с его памятью и многими другими способностями к восприятию и обучению, к общению и фантазированию, к самосознанию и творческой активности.

Ливингстон считает, что вера, взаимное доверие, сотрудничество и альтруизм «вмонтированы» в структуру нервной системы и их источником является внутренняя потребность души[1]. Внутренняя удовлетворенность ни в коем случае не ограничивается инстинктами, утверждает Ливингстон.

> Внутреннее успокоение тесно связано с положительными эмоциями, прежде всего с чувством удовлетворенности, которое соответствует состоянию молодого и сильного, здорового организма, это чувство возникает как на базе врожденных, так и благоприобретенных понятий о ценностях, оно может стать результатом радостных событий, приятного волнения от встречи с чем-то новым. Внутреннее успокоение возникает, когда ученый получает положительный результат в своем исследовании или когда просто человек находит ответ на интересующий его вопрос; еще одним важным источником удовлетворения является приобретение (или расширение) свободы — индивидуальной или коллективной Значение внутренней удовлетворенности настолько велико, что она дает человеку силы для преодоления невероятных лишений, дает возможность выжить и сохранить веру в те идеалы и ценности, которые, быть может, стоят даже дороже самой жизни.

Позиция Ливингстона кардинально отличается от взглядов старых инстинктивистов. И он в этом не одинок. Его подход разделяют многие другие молодые исследователи (их я еще буду цитировать), которые не задумываются над тем, какая зона мозга «продуцирует», «несет ответственность» за такие высокие стремления личности, как честность, альтруизм, взаимное доверие и солидарность; они рассматривают *мозг как целостную систему,* которая с точки зрения *эволюции служит делу выживания организма.*

В этом аспекте интересна теория К. фон Монакова. Он предполагает существование *биологической совести (Syneidesis),* назначение которой состоит в том, чтобы обеспечить организму максимальную способность к адаптации, чувство безопасности, радость и стремление к совершенствованию. Он утверждает, что состояние под названием *Klisis* (радость, счастье) достижимо

[1] Он добавляет, что млекопитающие и многие другие виды не смогли бы выжить без этого вмонтированного механизма солидарности; в подтверждение этого ссылается на известную книгу П. Кропоткина (1902).

лишь тогда, когда все функционирование организма направлено на его развитие, — а отсюда возникает желание к повторению (продолжению) данного поведения. В противоположность этому поведение, препятствующее оптимальному развитию организма, вызывает у субъекта состояние *Ekklesis* (горести, депрессии, упадка), и это вынуждает его воздерживаться от подобного поведения, чтобы избежать неприятных ощущений.

Ф. фон Фёрстер доказывает, что чувства любви и сопереживания являются имплицитными свойствами мозга. При этом он опирается на теорию восприятия и спрашивает, как возможно общение между двумя людьми, ведь предпосылкой языка является одинаковый (общий) опыт. Из того факта, что окружающий мир существует для человека не сам по себе, а лишь в его отношении к человеческому наблюдателю, Фёрстер делает вывод, что предпосылкой для общения является наличие у обоих субъектов «одинакового представления об окружающем мире», ведь они разделены только кожей. Но с точки зрения своей структуры оба субъекта идентичны. Если они уяснят это и извлекут из этого пользу, то тогда А будет знать то же, что знает A^1, ибо А идентифицирует себя с A^1 — и тогда наступает тождество между Я и Ты... Совершенно ясно, что самый крепкий союз возникает на базе идентификации — самым убедительным проявлением этого служит любовь[1].

Однако все эти рассуждения оказываются беспомощными перед лицом того факта, что за 40 тыс. лет, прошедших с момента возникновения человека, ему не удалось заметным образом развить свои «высокие» стремления, в то время как черты жадности и деструктивности проступают в нем столь явно, что складывается впечатление, будто человечество охвачено этими недугами повсеместно. Почему же тогда врожденные биологические стремления не сохранились или не стали доминирующими?

Прежде чем обсуждать этот вопрос, попробуем его уточнить. Следует признаться, что мы не располагаем достаточно точными знаниями о психике человека периода раннего неолита,

[1] Наличие общего опыта является своеобразной основой любого психологического понимания; если кто-то понимает бессознательное другого человека, то это означает, что он имеет доступ к бессознательным пластам своей собственной личности, и потому оказывается возможным обмен опытом.

однако у нас есть серьезные основания считать, что для первобытных людей, от охотников и собирателей и до первых земледельцев, — не характерны такие черты, как разрушительность и садизм. Действительно, все отрицательные черты, приписываемые обычно человеческой природе, на самом деле усиливались по мере развития цивилизации. Кроме того, нельзя забывать, что провозглашение «высоких целей и идеалов» с незапамятных времен было делом великих учителей человечества, которые выдвигали свои идеи в знак протеста против официальных принципов своей эпохи.

Новые идеи облекались в такую форму, чтобы как можно сильнее воздействовать на массы людей; это касается как религиозных, так и светских проповедников — каждый из них стремился словом зажечь сердца людей, заставить их отказаться от тех стереотипов, к которым общество приучало их с самого детства. И конечно, стремление человека к свободе было всегда одним из главных стимулов для социальных перемен, а идеалы чести, совести и солидарности не могли не находить отклика в самых разных социальных слоях и в самые разные исторические эпохи.

Но, несмотря на все эти рассуждения, факт остается фактом, что врожденный механизм высоких идеалов до сих пор еще «сильно отстает» в своем развитии, а мне и моим современникам не остается ничего другого, как с грустью констатировать этот факт.

Социальные условия

В чем же дело? Почему это так?

Единственный удовлетворительный ответ, по-моему, кроется в социальных условиях жизни человека. На протяжении тысячелетий эти условия довольно долго (большую часть истории) способствовали интеллектуальному и техническому развитию человека, однако полного развертывания тех задатков, на которые указывают вышеназванные авторы, не произошло.

Самый простой пример влияния внешних обстоятельств на личность — это *прямое* воздействие окружения на рост мозга. Сегодня, например, уже доказано, что развитие детского мозга сильно тормозится перееданием. И не только кормление, но

и некоторые другие факторы (свобода движения, игра и т. д.) также существенно влияют на рост и развитие мозга. Это также доказано в результате экспериментов над животными. Исследователи разделили крыс на две группы; поместив одну группу в весьма просторное помещение, а другую — в слишком тесное. Первые животные свободно могли гулять по огромной клетке, играть с различными предметами, в то время как другие просто сидели взаперти, каждый в «одиночной» маленькой клеточке. Иными словами, у просторно живущих были более благоприятные условия, чем у запертых. Исследование показало, что серое вещество коры у «свободных» крыс оказалось плотнее, чем у «заключенных» (хотя по весу тела первых были легче, чем у вторых) (28, 1964).

В аналогичном эксперименте Альтман получил «исторические доказательства расширения коры у животных, оказавшихся в особо благоприятных условиях обитания, и даже получил авторадиографическое указание на усиленное размножение клеток мозга взрослых животных, живущих в таких условиях». Данные, полученные в институте Альтмана, «указывают на то, что поведение зависит от многих переменных. Например, от ухода за крысами в ранний период их жизни, а также от развитости разных корковых зон (особенно от массы клеток в таких структурах, как малый мозг, неокортекс, *Girushippocampi* и т. д.)».

Если перенести результаты этих исследований на человека, то уместно предположить, что усложнение строения коры больших полушарий зависит не только от такого внешнего фактора, как питание, но и от таких обстоятельств, как «тепло и нежность» при воспитании ребенка, от степени внимания и количества поощрений, от свободы передвижения и возможностей самовыражения в игре и других формах общения. Но развитие мозга не прекращается ни когда кончается детство, ни когда наступает юность, ни даже при достижении зрелого возраста. Ливингстон утверждает, что не существует такого момента, «после которого прекращалось бы развитие коры и исчезала способность мозга к самоорганизации или к восстановлению после тяжелой болезни или травмы». По всей видимости, такие факторы, как любовь, поощрение и одобрение со стороны окружающих, на протяжении всей жизни человека играют важную

роль в формировании его нервной системы. Мы до сих пор слишком мало знаем о прямом влиянии среды на развитие мозга. К счастью, у нас гораздо больше данных о роли социальных факторов в формировании характера (хотя все аффекты, конечно, имеют свой источник в структурах и процессах, протекающих в мозгу).

Создается впечатление, что здесь мы имеем дело с главной концепцией общественных наук, согласно которой характер человека формируется обществом, в котором он живет, или, в терминах бихевиоризма, — определяется условиями воспитания. На самом деле между этими взглядами имеется одно существенное различие. Сторонники теории социальной среды в значительной степени стоят на релятивистских позициях; они утверждают, что человек — это чистый лист *(tabula rasa),* на котором культура пишет свои письмена. Общество направляет его формирование в хорошую или дурную сторону, причем категории «хорошо» или «плохо» рассматриваются как этические или религиозные ценностные суждения[1].

Выраженная здесь точка зрения исходит из того, что человек имеет имманентную цель, а его биологическое устройство (конституция) является источником нормальной жизни. У него есть возможность достигнуть полного роста и совершенного развития, *если внешние условия будут благоприятствовать достижению этой цели.* Это означает, что существуют какие-то особые внешние условия, которые способствуют оптимальному росту человека и, если наша гипотеза корректна, развитию у него синдрома жизнелюбия. С другой стороны, если нет таких условий, то человек превращается в ограниченное существо, отличающееся синдромом враждебного отношения к жизни. Воистину странно, что подобный взгляд называют «ненаучным»

[1] От теоретиков воспитания отличается К. Маркс. Он представляет исключение из правила, хотя в вульгаризованном марксизме (сталинизме или реформистской версии марксизма) было сделано все, чтобы завуалировать этот факт. Маркс предложил понятие «человеческой природы вообще», отличающееся от природы человека тем, как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху. Согласно Марксу, определенные исторические обстоятельства (например, в условиях капитализма) «калечат», «уродуют» человека. Социализм же, как его понимал Маркс, должен привести к полной самореализации личности.

или «идеалистическим» те, кому и во сне не снилось усомниться в том, что существует определенная связь между конституцией человека, его здоровьем и нормальным физическим развитием.

Нет нужды вдаваться в детали этого вопроса. У нас есть достаточно много данных в области питания, которые свидетельствуют, что одни виды пищи способствуют росту и физическому здоровью организма, в то время как другие продукты и способы питания могут стать причиной дисфункций, болезней и преждевременной смерти. Хорошо известно также, что здоровье зависит не только от питания, но и от двигательного режима, стрессов, положительных эмоций и многих других факторов. В этом отношении человек мало отличается от любого другого живого организма. Каждый крестьянин или садовод знает, что для правильного роста растения семя нуждается в определенной температуре, влажности и качестве грунта. Без этих условий семя сгниет и погибнет на корню. Растение будет обречено на смерть. При оптимальных условиях фруктовое дерево достигает максимального размера и дает замечательные плоды. При менее благоприятных условиях плоды будут менее удачными, а могут и засохнуть.

И поэтому нас интересует следующий вопрос: *что мы должны включить в окружающие условия, необходимые для полного развития всех человеческих возможностей?*

Этому вопросу посвящены тысячи книг, существуют сотни различных ответов. Я сам, разумеется, не буду даже пытаться ответить на этот вопрос в контексте данной книги. Хочу тем не менее сделать несколько общих замечаний.

Опыт истории, так же как изучение отдельных индивидов, показывает, что способ производства, основанный на отсутствии эксплуатации, активном интересе индивидов к труду и к жизни, способствует всестороннему развитию человека, в то время как отсутствие таких условий тормозит плодотворное формирование личности.

Кроме того, постепенно все большее число людей понимают, что разные общественные системы в разной мере способствуют развитию индивидов. Сегодня уже очевидно, что дело не в наличии или отсутствии каких-то отдельных обстоятельств,

а в целой системе факторов. Это означает, что только такое общество дает возможность для полного самовыражения личности, в котором на каждой стадии индивидуального развития человек находит условия для приложения своих способностей и удовлетворения своих потребностей.

Нетрудно понять, почему социальные науки никогда не ставили в центр своего внимания вопрос об оптимальных условиях, необходимых для развертывания личности. К сожалению, за редким исключением, обществоведы выступают как апологеты, а не как критики существующей социальной системы. Это связано с тем, что (в отличие от точных наук) результаты социальных исследований почти не имеют значения для функционирования общественной системы. Даже напротив, ошибочные результаты и поверхностные выводы часто бывают гораздо желательнее (для реализации идеологических задач), чем правда, которая всегда является своего рода «динамитом», угрозой существующему *status quo*[1].

Кроме того, задача адекватного исследования проблемы осложняется часто еще и тем, что существует предубеждение, что людям обязательно полезно то, на что направлены их желания. Мы очень часто упускаем из виду, что^яюди сплошь и рядом желают того, что несет им не пользу, а вред, и уже сами эти желания являются симптомом дисфункции (внушаемости, конформизма и т. п.). Например, сегодня каждый знает, что зависимость от пилюль — это дело дурное, хотя очень многие их принимают. Но поскольку вся наша экономика направлена на формирование ложных покупательских потребностей, которые стимулируют ажиотаж и приносят прибыль торговцам, то вряд ли можно ожидать, что кто-то будет заинтересован в объективном критическом анализе неразумных потребностей.

Однако нас это не остановит. Почему, спрашивается, большинство людей не прибегают к доводам своего рассудка, чтобы осознать свои истинные человеческие потребности? Только потому, что они прошли через систему «промывания мозгов» и превратились в бессловесных конформистов? Кроме

[1] См. работу С. Андрески, в которой дается блистательная критика общественных наук.

того, мы должны спросить, почему, например, политические лидеры не видят, что система, которую они отстаивают, не способствует их собственному благу как человеческих существ? Философы Просвещения объясняли это жадностью и хитростью власть имущих; однако сегодня такое объяснение явно недостаточно, ибо оно не вскрывает суть проблемы.

Как показал Маркс в своей теории исторического развития, человека в его стремлении изменить и улучшить социальные обстоятельства постоянно сдерживают материальные факторы: географическое расположение, экология, климат, техника, культурные традиции и т. д.

Как мы видели, первобытные охотники, собиратели и земледельцы жили в сравнительно благополучной среде обитания, которая больше способствовала формированию у людей созидательных, нежели разрушительных, наклонностей. Однако по мере цивилизационного развития человек меняется, как меняется и его окружение. Он совершенствуется интеллектуально, делает успехи в области техники и технологии. Вместе с тем этот прогресс приводит, к сожалению, к развитию вредных для жизни черт характера. Мы говорили об этом, хоть и схематично, в связи с описанием общественного развития от первобытных охотников до «революции городов». Чтобы обеспечить себе свободное время для создания культурных ценностей: для занятий наукой, философией или искусствами, человек вынужден был держать рабов, вести войны и завоевывать чужие территории. Чтобы достигнуть высоких результатов в известных областях (особенно в интеллектуальной деятельности, науках и искусствах), он должен был со-здать такие условия, которые калечили его самого, ибо препятствовали его совершенствованию в других областях (прежде всего в эмоциональной сфере). А главной причиной этого был недостаточный уровень творческого потенциала, который мог бы обеспечить непротиворечивость цивилизованного прогресса, сосуществование науки, техники, культуры, с одной стороны, и *свободного развертывания* творческих способностей каждого индивида — с другой. Но условия материальной жизни имеют свои законы, и для их изменения недостаточно одного лишь желания. Если бы Земля была подобна раю, то человек наверняка не был бы так

скован условиями материального бытия, и ему бы, возможно, хватило разума обустроить этот мир себе во благо: чтобы все люди имели достаточно пищи и питья и при этом не утратили своей свободы. Но человек был изгнан из рая, и, согласно библейскому мифу, он не может туда вернуться. Он пострадал из-за своей собственной противоречивости, из-за конфликта между самим собой и природой. Мир не создан для человека, это человек в него «заброшен» и вынужден разумом своим и деятельностью строить свой человеческий мир, свою родину, в которой он будет счастлив, ибо сможет полностью реализовать себя.

Следует отметить, что сильные мира сего (даже самые скверные из них) в основном все же шли на поводу у истории (исторической необходимости). Злодейство и иррациональность личности приобретали масштабный характер и могли сыграть решающую роль лишь в такие периоды истории, когда внешние обстоятельства были благоприятны и должны были бы способствовать человеческому прогрессу, однако неодолимым препятствием на пути этого прогресса становилась коррупция, как в верхних, так и в нижних слоях социальной лестницы.

Тем не менее во все времена существовали пророки, которые ясно видели цели индивидуального и общественного развития человека. Их «утопии» были «утопичны» не в том смысле, что они были праздными мечтами; правда, они «нигде» не были реализованы, но «нигде» не означает «никогда». Тем самым я хочу сказать, что эти идеи были утопичны постольку, поскольку в тот момент нигде не получили осуществления (да и не могли, вероятно, еще осуществиться), но при этом «утопическое» не означало, что они вообще неосуществимы по прошествии какого-то времени. Марксова концепция социализма нигде пока не воплотилась в жизнь (уж во всяком случае, не в «социалистических странах»). Сам Маркс, однако, не считал ее утопией, ибо верил, что в тот момент истории уже созрели необходимые материальные предпосылки для ее реализации[1].

[1] Это очень важный пункт, в котором Ж. П. Сартр неправильно понял Маркса или попытался искусственно скомбинировать свою в значительной степени волюнтаристскую теорию с исторической теорией Маркса. Великолепную критику Сартра по этому пункту можно найти в книге Раисы Дунаевской.

О рациональности и иррациональности инстинктов и страстей

Бытует представление, что инстинкты якобы иррациональны, ибо они «работают» вопреки логике. Так ли это? И можно ли разграничить обусловленные характером влечения (страсти) по критерию рациональности либо иррациональности?

Понятия «разум» и «рациональный» обычно имеют отношение к процессам мышления; под «рациональным» мышлением обычно подразумевается такой процесс, который подчиняется законам логики и неподвластен искажениям со стороны аффектов, эмоций или каких-либо патологических состояний субъекта. Однако слова «рациональный» и «иррациональный» нередко употребляются еще и по отношению к чувствам и поступкам. Так, например, экономист может назвать «нерациональным» ради экономии рабочих рук вводить в производство дорогостоящую технику в такой стране, в которой налицо избыток неквалифицированной рабочей силы (хотя и не хватает рабочих с высокой квалификацией). Или же он может назвать иррациональным ежегодный расход 180 млрд долларов на вооружение (имеется в виду расход в мировом масштабе, в то время как 80 % этой суммы приходится на великие державы); причем его рассуждение сводится к тому, что эти деньги идут на производство вещей, которые не имеют никакого применения в мирное время.

Психиатр называет иррациональным какой-либо симптом (например, беспричинный страх или бесконечная потребность мыть руки), ибо он считает его следствием нарушения психики, которое повлечет за собой дополнительные отклонения.

Я предлагаю *называть рациональными любые мысли, чувства или действия, которые способствуют адекватному функционированию и росту целостной системы (частью которой они являются), а все, что имеет тенденцию к ослаблению или разрушению целого, считать иррациональным.* Совершенно очевидно, что только эмпирический анализ всей системы сможет показать, что в ней является рациональным, а что — нет[1].

[1] Хотя такое употребление слова «рациональный» и не соответствует общепринятой философской терминологии, оно все же имеет в основе западную традицию. Для Гераклита *logos* (соответствующий латинскому *ratio)* — это основ-

Если применить такое понятие рациональности к инстинктам (естественным влечениям), то неизбежно приходишь к выводу, что они вполне рациональны. С позиций дарвинизма функция инстинктов состоит именно в том, чтобы поддерживать жизнь на адекватном уровне и способствовать выживанию отдельного индивида и вида. Зверь ведет себя рационально именно потому, что он полностью руководствуется инстинктами. И человек поступал бы рационально, если бы его поведение преимущественно было детерминировано инстинктами. Поиск пищи, оборонительная агрессия (или бегство), сексуальные желания никогда не ведут к иррациональному поведению, если только они имеют естественные объекты заинтересованности (стимулы). *Причина иррациональности состоит не в том, что человек действует инстинктивно, а в том, что ему не хватает этой инстинктивности.*

А как обстоит дело с рациональностью тех страстей, которые обусловлены характером? С точки зрения нашего критерия рациональности, мы должны уметь их разграничить. Страсти, поддерживающие жизнедеятельность организма, следует считать рациональными, ибо они способствуют росту и благополучию живой системы. А те страсти, которые «душат» все живое, следует считать иррациональными, ибо они мешают росту и здоровому функционированию организма. Здесь, однако, требуется еще одно уточнение. Человек становится деструктивным и жестоким оттого, что у него сложились

ной принцип организации универсума, имеющий отношение к таким категориям того времени, как «мера», «соразмерность». У того же Гераклита «следовать логосу» означало «быть бдительным, зорким». Аристотель употреблял термин *logos* в смысле разума в этическом контексте (см.: Ethica Nicomachea, V, 1134 a), а иногда еще и в словосочетании «правильный разум». Фома Аквинский говорит об *appetitus rationalis* (о «разумном стремлении»), а также отмечает различие между разумом, который отвечает за действия и поступки, и разумом, который связан только со знанием. Спиноза говорит о рациональных и иррациональных аффектах, Паскаль — о познании истины не только умом, но и сердцем *(raison du coeur).* У Канта*praktische Vernunft* («практический разум») предназначен для того, чтобы узнать, что человек должен делать, в то время как «чистый разум» позволяет нам узнать то, *что существует...* Гегель употребляет понятие разумного в отношении чувств. И наконец, я хотел бы привести здесь тезис Уайтхеда, который считал, что «функция разума состоит в том, чтобы служить искусству жить».

неблагоприятные условия, недостаточные для дальнейшего роста. И при данных обстоятельствах ему, как говорится, иного не дано. Его страсти иррациональны в сравнении с нормальными *возможностями* человека, и в то же время с точки зрения особых обстоятельств жизни данного конкретного индивида в них есть какая-то своя рациональность. То же самое относится и к историческому процессу. «Мегамашины» (1967) античности были в этом смысле рациональными; даже фашизм и сталинизм не были лишены своей рациональности, если рассматривать их с точки зрения единственно возможного пути развития в конкретных исторических условиях. Этот аргумент как раз и приводят их апологеты; однако еще нужно доказать, что там действительно не было альтернативных исторических возможностей[1].

Однако я хотел бы еще раз повторить, что разрушительные для жизни страсти — это тоже своеобразный ответ на экзистенциальные потребности человека, как и другие страсти, способствующие жизни, созидательные. И те и другие неразрывно связаны с человеком. И первые страсти развиваются неизбежно, если отсутствуют реальные предпосылки для реализации вторых. Человека деструктивного можно назвать грешником, ибо разрушительность — это грех, но ведь он все равно человек. Он ведь не деградировал до стадии животного существования и не руководствуется животными инстинктами. Он не может изменить устройство своего мозга... Его можно рассматривать как *экзистенциального отступника,* как человека, которому не удалось стать тем, кем он мог бы стать соответственно своим экзистенциальным способностям. Во всяком случае у человека всегда есть две реальные возможности: либо остановиться в своем развитии и превратиться в порочное существо, либо полностью развернуть свои способности и превратиться в творца. А какая из этих возможностей станет действительностью — это во многом зависит от того, есть ли в обществе условия для роста и развития индивида или нет.

[1] Этот вопрос был очень сильно запутан сторонниками фрейдовской схемы *Es — Ich — Oberich.* Такое деление заставляет психоаналитиков причислять к «Я» все то, что не принадлежит к сфере «Оно» или «Сверх-Я», и этот прием упрощения напрочь «заблокировал» исследование проблемы рациональности.

К этому следует прибавить следующее: когда я говорю, что формирование личности зависит от социальных условий и что общество несет за нее ответственность, я этим вовсе не хочу сказать, что человек является только объектом, беспомощным продуктом внешних обстоятельств. Нет, внешние факторы только способствуют или препятствуют развитию определенных черт характера и определенных границ, в рамках которых он действует. Тем не менее каждый человек сохраняет свой собственный разум, свою волю, а также неповторимые особенности своего индивидуального развития. Не история делает человека, а человек творит исторический процесс. И только догматическое мышление — результат лености духа — пытается конструировать упрощенные схемы бытия по принципу «или — или»; такие схемы только препятствуют истинному проникновению в суть дела[1].

Психологическая функция страстей

Чтобы выжить, человек должен получить удовлетворение своих физических потребностей, а его инстинкты заставляют его действовать в том направлении, которое требуется для выживания. Если бы его поведение определялось преимущественно инстинктами, то у него бы не было особых жизненных проблем

[1] Человек никогда не бывает детерминирован настолько, чтобы в какой-то период его жизни совершенно исключалась возможность кардинального изменения, вызванного рядом событий или переживаний. Его жизнеутверждающий потенциал никогда полностью не утрачивается, и никогда нельзя предсказать заранее, проявится он или не проявится. Вот почему может иметь место подлинное обращение (покаяние). Доказательство этого тезиса потребывало бы самостоятельной книги. Сошлюсь здесь только на обширный материал о глубоких изменениях, которые могут происходить в процессе психоаналитического лечения, и о многочисленных «радикальных» преображениях, происходящих «спонтанно». Наиболее впечатляющее доказательство того, что окружающая среда лишь склоняет к чему-то, но не детерминирует, предлагают исторические свидетельства. Даже в самых отвратительных обществах всегда находятся выдающиеся личности, воплощающие наивысшую форму человеческого существования. Некоторые из них стали глашатаями человечности, «спасителями», без которых человек, пожалуй, утратил бы перспективу; другие же остались неизвестными. Они были теми самыми людми, о которых еврейская легенда упоминает как о 36-ти праведниках в каждом поколении, чье существование гарантирует выживание человечества.

и, при условии достаточного количества пищи, он превращался бы просто в «довольную корову»[1].

Однако удовлетворение одних лишь физиологических потребностей не делает человека счастливым и не гарантирует ему благополучное состояние. Его проблема не решается таким образом, что он может сперва удовлетворить свои физические (телесные) нужды, а затем (как некую роскошь) может допустить развитие страстей, свойственных его характеру; ведь эти страсти с самого его рождения присутствуют в его личности и часто властвуют над ним не меньше, чем его биологические инстинкты.

Если мы внимательнее рассмотрим индивидуальное и массовое поведение, то мы обнаружим, что сексуальные потребности и голод составляют сравнительно малую долю среди всех прочих мотивов поведения. Стержнем мотивационной сферы человека являются страсти — на рациональном и иррациональном уровне: потребность в любви[2], нежности и солидарности, в свободе и правде, в сохранении чести и совести. Человеком владеют такие страсти, как жажда власти, подчинения и разрушения; такие слабости, как нарциссизм, жадность, зависть и тщеславие. Эти страсти влекут его по жизни, становятся причиной волнений и тревог; они дают пищу не только для сновидений, но и являются источником, который питает все религии мира, все мифы и легенды, искусство и литературу — короче, все, что придает жизни вкус и цвет, что делает ее интересной и значимой, ради чего стоит жить. Под давлением страстей одни люди рискуют жизнью, другие способны наложить на себя руки, если не могут достигнуть предмета своей страсти. (При этом уместно напомнить, что никто не совершает самоубийства из-за сексуального голода или по причине нехватки продуктов питания.) Характерно, что интенсивность страстей не зависит от характера мотива: и любовь и ненависть могут быть источником одинаково сильных страданий.

[1] Даже в отношении животных эту ситуацию следует считать недостижимой, ибо у них тоже имеются некоторые потребности, выходящие за рамки чисто физиологических, например, потребность в игре.

[2] Разумеется, звереныши также нуждаются в «любви». И в этом они очень похожи на детей. Отличие состоит в том, что человеческая любовь может быть не только нарциссической (именно об этой разновидности мы ведем речь).

В том, что это так, вряд ли можно усомниться. Гораздо труднее ответить на вопрос: почему это так? И все же напрашиваются кое-какие гипотезы.

Истинность моей первой гипотезы можно проверить только с помощью нейрофизиологии. Поскольку мозг постоянно нуждается в возбуждении (мы об этом уже говорили), не исключено, что эта потребность прямо обусловливает необходимость такого раздражения, которое вызывается страстями; ведь именно страсти обеспечивают наиболее продолжительное возбуждение.

Вторая гипотеза вторгается в область, которую мы в этой книге достаточно подробно обсудили, — я имею в виду уникальность человеческого опыта. Как уже говорилось, у человека есть самосознание; он сознает себя как личность, понимает беспомощность изолированного индивида, и этот факт, по всей видимости, заставляет его страдать, делает невозможным довольствоваться растительным образом жизни.

Это прекрасно понимали и использовали в своем творчестве представители самых разных культурных эпох: философы и драматурги, поэты и романисты. В самом деле, можно ли всерьез поверить в то, что стержнем Эдиповой трагедии является фрустрация, связанная с сексуальными желаниями Эдипа по отношению к своей матери? Можно ли вообразить, что Шекспир написал своего «Гамлета» ради того, чтобы показать, как вокруг главного героя развивается сексуально-фрустрационная коллизия? Но ведь именно эти идеи отстаивают классики психоанализа, а вместе с ними и другие современные редукционисты.

Инстинкты человеку необходимы, но это тривиальность; зато страсти, которые концентрируют его энергию на достижении желанной цели, можно отнести к сфере возвышенного «духовного», «святого». В систему тривиального входит «добыча продовольствия»; в сферу «духовного» входит то, что возвышает человека над чисто телесным существованием, — это сфера, в которую человек включен всей своей судьбой, когда жизнь его поставлена на карту; это сфера глубинных жизненных смыслов, потаенных стимулов, определяющих образ жизни и стиль поведения каждого человека[1].

[1] Слово «heilig» («духовный=святой», «высший») употребляется здесь не в традиционном значении слова, а охватывает все то, что выходит за пределы «прag-

Пытаясь вырваться из оков тривиальности, человек ищет приключений, которые позволят ему перешагнуть границы простого бытия. И потому так манят и волнуют перспективы самовыражения в любой форме: будь то благодеяние, страшный грех, творческое созидание или разрушительный вандализм. Героем становится тот, у кого хватило мужества преступить грань «без страха и сомнения». Обывателя уже за то можно считать героем, что он пытается хоть как-то проявить себя и заслужить поощрение. Его толкает вперед потребность придать смысл собственной жизни и в меру своего понимания дать волю своим страстям (хоть и не выходя за рамки дозволенного).

Эта картина нуждается еще в одном дополнении. Индивид живет в обществе, которое снабжает его готовыми моделями мышления и поведения, эти стереотипы создают у человека *иллюзию смысла жизни.* Так, например, в нашем обществе считается, что если человек «сам зарабатывает себе на хлеб», кормит семью, является хорошим гражданином, потребителем товаров и развлечений, то его жизнь полна смысла. И хотя такие представления в сознании большинства людей сидят очень крепко, они все же не имеют для них настоящего значения и не могут восполнить отсутствие внутреннего стержня. Внушенные стереотипы постепенно утрачивают свою силу и все чаще не срабатывают. Об этом свидетельствует рост наркомании, снижение уровня интересов, интеллектуальной и творческой активности населения, а также рост преступности, насилия и деструктивности.

матической пользы». С этих позиций убийство ради «мести» будет в той же мере «heilig», как и любовь. Ибо оба эти чувства (как и соответствующие им действия) выходят за пределы сферы полезного и банального. Кроме того, надо помнить, что человек нередко *называет* возвышенным, святым то, что таковым вовсе не является. Например, сегодня все понятия и символы христианства считаются святыми, высшими, хотя у большинства прихожан они уже давно не вызывают чувства глубокой привязанности; с другой стороны, стремление к власти, славе, деньгам, к покорению природы — все это подлинные страсти, хотя объекты этих страстей не принято характеризовать словом «святой», ибо они не входят в арсенал религиозной идеологии. Лишь в виде исключения в современном языке встречаются словоупотребления «святой эгоизм» (в смысле национального интереса), «святая месть» или «священная война».

Злокачественная агрессия: жестокость и деструктивность[1]

Кажущаяся деструктивность

От деструктивности следует отличать некоторые известные с давних пор эмоциональные состояния, которые современному исследователю нередко кажутся доказательством прирожденной деструктивности человека. Серьезный анализ показывает, что они хотя и приводят к деструктивным действиям, но не обусловлены страстью к разрушению.

Примером такого эмоционального состояния может быть желание, обозначаемое как «жажда крови». Практически пролить кровь человека — означает убить его; поэтому выражения «убивать» и «проливать кровь» употребляются в литературе как синонимы. Возникает вопрос: может быть, в древности существовали какие-то ритуалы, связанные с проливанием крови, а не с жаждой убивать.

На глубинном, архаическом уровне переживания кровь ассоциируется с каким-то «особым соком». В общем виде понятие «кровь» приравнивается к понятиям «жизнь» и «жизненная сила», кроме того, кровь издавна считается одной из трех основных субстанций живого тела, в то время как остальные две субстанции составляют молоко и семя. Семя — это выражение мужской силы, молоко — символ женственности, «материнства» и созидания. Во многих культах и ритуалах молоко и семя считались священными. В крови разница между мужским и женским началом стирается. В глубиннейших слоях переживания человек каким-то магическим образом захватывается самой жизненной силой, если он проливает кровь.

Применение крови в религиозных целях хорошо известно. Священники храма в Иерусалиме, совершая богослужение, разбрызгивали кровь убитых животных. Жрецы ацтеков приносили в жертву богам еще трепещущие сердца своих жертв.

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. — М, 1994. - С. 234-241.

Во многих ритуальных обрядах братские узы символически скреплялись кровью.

Поскольку кровь является «соком жизни», то нередко прилив жизненных сил напрямую связывают с выпиванием чужой крови. На ритуальных оргиях в честь Вакха и богини Геры обязательным было поедание сырого мяса и выпивание крови. А на Крите во время праздников Дионисия было принято зубами рвать мясо туш только что заколотых и еще живых животных. Подобные ритуалы встречаются также в культе многих хтонических богов и богинь. Бурке утверждает, что арийцы, вторгшиеся в Индию, презирали аборигенов *(Dasyu-Inder)* за то, что те способны были есть сырое мясо людей и зверей. Это отвращение они выразили, назвав аборигенов «сыроедами»[1].

О ритуальных кровопролитиях нам напоминают обычаи ныне живущих примитивных народов при определенных религиозных церемониях. Так, у индейцев хаматса на северо-западе Канады есть обычай, когда во время религиозной церемонии у человека откусывают кусочек мяса руки, ноги или груди[2]. Поскольку кровь считается полезной для здоровья, то сегодня встречаются разные формы «терапии», связанные с видом крови. В Болгарии, например, человеку, пережившему сильный страх, дают съесть трепещущее сердце только что убитого голубя, — считается, что это поможет преодолеть страх. Даже в римском католицизме сохранился древний обычай называть церковное вино кровью Христа. И конечно, было бы недопустимым упрощением связывать этот ритуал с деструктивными инстинктами и не видеть в нем жизнеутверждающего начала.

Современный человек связывает кровопролитие только с деструктивностью. С точки зрения «реализма» это так и есть. Но если взять не сам по себе акт кровопролития, а проследить его значение в глубинных пластах человеческой психики, то можно прийти к совершенно иным ассоциациям: пролив кровь (свою или чужую), человек соприкасается с энергией жизни.

[1] Сколько бы ни ссылались на огромный возраст этой традиции, согласно Талмуду, одной из семи этических норм, известных уже Ною (а с ним и всему человечеству), был запрет на поедание мяса живых зверей.

[2] Сообщение об индейцах северо-западной Канады на конгрессе в Ньюкасле 1889 г. в «Записках Британской научной организации».

На архаическом уровне этот акт сам по себе был уже достаточно сильным переживанием, а когда кровь проливалась к тому же во имя богов, то это было актом величайшего поклонения. И здесь вовсе не обязательно должен был присутствовать разрушительный мотив. Сходные соображения, возможно, имеют отношение и к людоедству.

У представителей теории врожденной деструктивности каннибализм фигурирует нередко чуть ли не как основной аргумент. Они указывают на то, что в пещере Чжоукоудянь находили черепа, из которых мозг был изъят через основание черепа. Предполагачи, что это делалось ради поедания мозгов, которое якобы было присуще людоедам. Такая возможность, конечно, не исключена, но она скорее соответствует мировоззрению современного потребителя. Гораздо убедительнее выглядит объяснение, согласно которому мозг использовался в ритуально-магических целях. Такую точку зрения высказал А. Бланк (1961), который установил большое сходство между черепом синантропа и человека, найденного в Монте-Чирчео спустя почти полмиллиона лет. Если эта интерпретация верна, то и в отношении ритуального каннибализма и ритуального кровопролития можно сделать аналогичное предположение.

Ясно, что у «примитивных» племен нового времени (в последние два-три столетия) был широко распространен каннибализм вовсе не ритуального свойства. Но все, что мы знаем о доисторических охотниках, а также о характере еще и ныне живущих примитивных охотников, говорит о том, что они не были убийцами и потому маловероятно, чтобы они были каннибалами. Л. Мэмфорд по этому поводу ясно формулирует свою мысль: «Так как примитивный человек не был способен к таким проявлениям жестокости, как пытки и массовое уничтожение людей, то вряд ли мы имеем право обвинять его в убийстве собрата ради собственного пропитания».

Таким образом, я только хотел предостеречь читателя от того, чтобы любое разрушительное поведение слишком поспешно объявлять следствием врожденной деструктивности, вместо того чтобы выяснить для себя, как часто за таким поведением стоят религиозные и другие вовсе не разрушительные мотивы. Ибо в противном случае стирается грань между ритуальным

кровопролитием и настоящей жестокостью и не получает должной оценки подлинная деструктивность, к анализу которой мы сейчас переходим.

Спонтанные формы

Деструктивность[1] встречается в двух различных формах: спонтанной и связанной со структурой личности. Под первой формой подразумевается проявление дремлющих (необязательно вытесняемых) деструктивных импульсов, которые активизируются при чрезвычайных обстоятельствах, в отличие от деструктивных черт характера, которые не исчезают и не возникают, а присущи конкретному индивиду в скрытой или явной форме всегда.

Исторический обзор

Богатейшие и ужасающие документы относительно спонтанных форм деструктивности нам дают летописи цивилизованных народов. История войн является хроникой безжалостных убийств и пыток, жертвами которых становились и мужчины, и женщины, и дети. Часто возникает впечатление какой-то вакханалии — когда разрушительную лавину не в силах удержать никакие моральные или рациональные соображения. Убийство было еще самым мягким проявлением деструктивности. Оно не считалось жестокостью и не утоляло «жажду крови»: мужчин кастрировали, женщинам вспарывали животы, пленных сажали на кол, распинали или бросали на растерзание львам. Трудно даже перечислить все виды жестокости, изобретенные человеческой фантазией. Мы сами были свидетелями, как во время разделения Индии сотни тысяч индусов и мусульман в бешенстве убивали друг друга, а в Индонезии в ходе проведения антикоммунистической «чистки» в 1965 г. были истреблены от 400 тыс. до миллиона действительных или мнимых коммунистов вместе со многими китайцами. Далее мне придется описывать такие примеры человеческой жестокости, которые всем хорошо известны и которые обычно

[1] Я пользуюсь словом «деструктивность» и для описания собственно деструктивного поведения («некрофилии»), и для характеристики садизма. Разницу я объясню несколько позднее.

упоминаются всеми теми, кто хочет доказать, что деструктивность является врожденной.

Причины деструктивности будут рассмотрены позднее при описании садизма и некрофилии. Здесь же я только приведу примеры деструктивности, не связанной со структурой характера. Хотя эти спонтанные взрывы разрушительности тоже не проявляются безо всякой причины. Во-первых, всегда имеются внешние обстоятельства, стимулирующие их, как, например, войны, религиозные или политические конфликты, нужда и чувство обездоленности. Во-вторых, есть также субъективные причины — высокая степень группового нарциссизма на национальной или религиозной почве (например, в Индии) или склонность к состояниям транса (как в определенных районах Индонезии) и т. д. Спонтанные проявления агрессивности обусловлены не человеческой природой, а тем деструктивным потенциалом, который произрастает в определенных постоянно действующих условиях. Однако в результате внезапных травмирующих обстоятельств этот потенциал мобилизуется и дает резкую вспышку. По-видимому, без провоцирующих факторов деструктивная энергия народов дремлет. Поэтому в данном случае вряд ли можно говорить о постоянном источнике энергии, который наблюдается в деструктивном *характере.*

Деструктивность отмщения

Агрессивность из мести — это ответная реакция индивида на несправедливость, которая принесла страдания ему или кому-либо из членов его группы. Такая реакция отличается от обычной оборонительной агрессии в двух аспектах.

Во-первых, она возникает уже *после того,* как причинен вред, и потому о защите *от грозящей опасности* уже говорить поздно. Во-вторых, она отличается значительно большей жестокостью и часто связана с половыми извращениями. Не случайно в языке бытует выражение «жажда мести». Вряд ли нужно объяснять, насколько широка сфера распространения мести, как у отдельных лиц, так и у групп. Известно, что институт кровной мести существует практически во всех уголках земного шара, в Восточной и Северо-Восточной Африке, в Верхнем

Конго, в Западной Африке, у многих племен Северо-Восточной Индии, в Бенгалии, Новой Гвинее, Полинезии и (до недавнего времени) на Корсике. Кровная месть является священным долгом: за убийство любого представителя семьи, племени или клана должен понести кару тот клан, к которому принадлежал убийца. Институт кровной мести делает кровопролитие бесконечным. Ведь наказанием за преступление становится тоже убийство, которое в свою очередь ведет к новому витку мести, и так без конца. Теоретически кровная месть является бесконечной цепью, и она действительно приводит нередко к истреблению целых семей или больших групп. Кровная месть в порядке исключения встречается даже среди очень миролюбивых народов, например у гренландцев, которые не знают, что такое война, но знают кровную месть и не испытывают по этому поводу каких-либо страданий.

Не только кровная месть, но и все формы наказания — от самых примитивных до самых совершенных — являются выражением мести (187,1968). Классической иллюстрацией этого служит *lex talionis* (закон возмездия: око за око, зуб за зуб) Ветхого Завета. Угрозу наказывать детей за вину отцов до третьего и четвертого поколения следует рассматривать как выражение мести Бога, заповеди которого были нарушены, хотя одновременно мы видим попытку смягчить эту угрозу в форме обещания творить «милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20:6). Ту же самую мысль мы встречаем у многих других народов, — например, у якутов есть закон, который гласит: «Если пролилась кровь человека, она требует искупления». У якутов потомки убитого мстят потомкам убийцы до девятого колена.

Нельзя не согласиться, что кровная месть и закон о наказании выполняют определенную социальную роль в обеспечении стабильности общества. Если эта функция отсутствует, то жажда мести находит иное выражение. Так, проиграв войну 1914-1918 гг., немцы были охвачены желанием мести и хотели во что бы то ни стало отплатить за несправедливые условия Версальского договора... Известно, что даже ложная информация о злодеяниях может вызывать сильнейшую ярость и жажду мести. Так, Гитлер, прежде чем напасть на Чехословакию, приказал

распространять слухи о жестоком отношении к немецкому меньшинству на территории Чехословакии. Массовое кровопролитие в Индонезии в 1965 г. началось после сообщения о зверском убийстве нескольких генералов, которые были противниками Сукарно.

Одним из наиболее ярких проявлений мстительной памяти поколений является бытующая уже две тысячи лет ненависть к евреям, которые якобы распяли Христа. Репутация «христопродавцев» стала одной из главных причин воинствующего антисемитизма.

Почему мстительность является такой глубоко укоренившейся и интенсивной страстью? Попробуем поразмышлять. Может быть, в мести в какой-то мере замешаны элементы магического или ритуального характера? Если уничтожают того, кто совершил злодеяние, то этот поступок как бы оказывается вытеснен магическим способом в результате расплаты. Это и сегодня еще находит свой отзвук в языке: «Преступник поплатился за свою вину». По крайней мере теоретически после отбытия наказания преступник равен тому, кто никогда не совершал преступления. Месть можно считать магическим исправлением зла. Но даже если это так, то возникает вопрос, почему так сильно это стремление к искуплению, к благу, к добру? Может быть, у человека есть элементарное чувство справедливости, исконное ощущение экзистенциального равенства всех людей? Ведь каждого из нас в муках родила мать, каждый когда-то был беспомощным ребенком, и все мы смертны[1]. И хотя человек порой не может противиться злу и страдает, но в своей жажде мести он пытается вытеснить это зло, избавиться от него, забыть, что ему когда-то был причинен вред. (По-видимому, такого же рода корни имеет и зависть. Каин не мог перенести, что он был отвергнут, в то время как его брат был принят. Все произошло само собой, он был не в состоянии что-либо изменить. И эта несправедливость вызвала в нем такую зависть, что он не нашел другого способа расплаты, как убийство Авеля.) Однако для мести должны существовать еще и другие причины. По

[1] Ср.: *Шекспир У.* Венецианский купец. Акт 3. Сцена 1. Шейлок передает это пронзительное ощущение всеобщего равенства.

всей видимости, человек тогда берется вершить правосудие, когда он теряет веру... В своей жажде мести он больше не нуждается в авторитетах, он «высший судия», и, совершая акт мести, он сам себя чувствует и ангелом и Богом... это его звездный час.

Можно найти еще целый ряд причин. Например, рассмотреть ряд жестокостей с нанесением телесных повреждений. Разве кастрация (или просто пытки) не противоречит элементарным общечеловеческим требованиям совести? Разве совесть не препятствует совершению бесчеловечных поступов под влиянием чувства мести? А может быть, здесь проявляется механизм защиты от собственной деструктивности: лучше совершить месть чужими руками и сказать: вот тот (другой человек, палач) способен на жестокость, а я — нет.

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо дальнейшее исследование феномена мести.

Высказанные выше соображения, по-видимому, опираются на представление о том, что жажда мести как глубинное чувство личности присуща всем людям. Однако факты не подтверждают это предположение. Несмотря на то что потребность в мести довольно широко распространена, ее проявления существенно отличаются по характеру и интенсивности в разных культурах, а уж тем более у отдельных индивидов. Эти различия обусловлены целым рядом факторов и причин. Одним из таких факторов является отношение к собственности — к проблеме богатства и бедности. Так, например, человек (или группа), не располагающий огромным богатством, но все же достаточно обеспеченный, чтобы не скупиться и не думать с тревогой о завтрашнем дне, способен радоваться жизни и не «делать трагедию» из временной неудачи, принесшей некоторый материальный ущерб. В то время как настоящий богач с недоверчивым характером скупца и накопителя воспринимает всякую утрату как непоправимую трагедию.

Мне кажется, что жажда мести поддается вполне определенному шкалированию. При этом на одном конце шкалы находятся люди, совершенно лишенные мстительных чувств: это те, кто достиг в своем развитии уровня, соответствующего христианскому и буддийскому идеалу человека. Зато на другом конце этой шкалы располагаются люди с робким накопительским

характером, нарциссы высшего ранга, у которых даже малейший ущерб своей персоне вызывает бурю мстительных эмоций (настоящую жажду мести). Этому типу примерно соответствует человек, требующий, чтобы жулик, который украл у него пару долларов, был сурово наказан. Это также профессор, который, помня обидное высказывание студента в свой адрес, откажется рекомендовать его при устройстве на работу или даст плохую рекомендацию. Это покупатель, жалующийся директору магазина на плохое обслуживание и требующий обязательно, чтобы продавец был уволен. Во всех этих случаях мы имеем дело с жаждой мести как устойчивой чертой характера.

Экстатическая деструктивность

Если человек страдает сознанием одиночества, беспомощности и тоски, он может попытаться преодолеть свое экзистенциальное бремя путем перехода в состояние экстатического транса, где он (как бы «вне себя») приходит к единению с самим собой и с природой. Для этого есть много возможностей. Одна из них дана человеку природой в форме сексуального акта. Это кратковременный экстаз, который можно назвать естественным прототипом полноценной концентрации... При этом сексуальный партнер может быть подключен к сопереживанию, а может, и нет: очень часто для обоих партнеров это остается актом самолюбования, хотя при этом каждый, возможно, и благодарен партнеру за вызванные чувства и за совместное действо (которое нередко оба называют любовью).

Мы уже упоминали о других, более устойчивых и интенсивных способах получения экстаза. Мы встречаемся с ними в религиозных культах (например, в экстатических танцах), при употреблении наркотиков, в сексуальных оргиях или в состоянии транса... Прекрасным примером такого состояния являются принятые на Бали церемонии, ведущие к трансу. Они особенно интересны при изучении феномена агрессивности, так как в одном из таких церемониальных танцев[1] используется малайский кинжал, которым танцоры наносят резаные раны себе или друг другу.

[1] Эти танцы имеют большую эстетическую ценность, выходящую за рамки данной функции.

Существуют также другие формы экстаза, при которых ненависть и агрессивность оказываются в центре внимания. Возьмем, к примеру, обряд инициации, известный германским народам. Фридрих Клюге в своем этимологическом словаре пишет: «В древнегерманском языке слово *«berserkr»* (от *beri* — *Bar* — «медведь» и *serkr* — «одеяние») означает воина, одетого в медвежью шкуру».

Речь идет об обряде посвящения. Юноша подвергается ритуальному испытанию, в ходе которого он идентифицирует себя с медведем. Посвященный таким образом обычно становится агрессивным. Он рычит, как медведь, и пытается кого-нибудь укусить. Достигнуть состояния такого транса — дело нелегкое, а выдержать его с честью означает положить начало мужской взрослости и независимости. В словах *«furor teutonicus»* (гнев тевтонца) находит отражение священный и магический характер этого состояния буйства. Многие признаки этого ритуала весьма примечательны. Вначале речь идет о ярости как самоцели; такая ярость не направлена на врага и не является следствием специальной провокации: оскорбления, ущерба и т. д. Главной целью является достижение состояния, близкого к трансу, при котором человек преисполнен всепоглощающим чувством ярости. Не исключено, что такое состояние обеспечивалось специальными средствами типа наркотиков (1956). Для достижения такого чувства экстаза необходима абсолютная сила ярости. Далее речь идет о состояниях, основанных на традиционном коллективном чувстве. Они связаны с механизмами заражения, группового коллективного действа, массового психоза и т. д. В самой последней фазе это уже попытка возврата в животное состояние (в данном случае — медведя), когда посвященный ведет себя как хищник. И все же здесь речь идет о временном, а не о хроническом состояний ярости.

Другой ритуал, при котором также наблюдается запредельное состояние буйства и деструктивности, до настоящего времени сохранился в маленьком испанском городе[1]. Там ежегодно в определенный день на главной площади собираются мужчины, каждый с большим или маленьким барабаном. Ровно

[1] Этот город называется Каланда *(Calanda)*.

в полночь они начинают бить в барабаны, и этот бой продолжается 24 часа. Немного времени требуется, чтобы участники этого грохота впали в состояние, близкое к буйному безумию. Через 24 часа ритуал окончен. На многих барабанах кожа разорвана в клочья, у барабанщиков распухли и кровоточат ладони. Но самое примечательное — лица участников. Это невменяемые мужские лица, которые не выражают ничего, кроме дикой ярости[1]. Нет сомнения, что барабанный бой вызывает мощный разрушительный импульс, который, усиливаясь, достигает эффекта резонанса. Если вначале ритм просто помогает войти в состояние транса, то в конце ритуала коллективный экстаз охватывает каждого настолько, что люди не чувствуют ни боли в руках, ни физической усталости, а, охваченные одной всепоглощающей страстью, в полном самозабвении барабанят беспрерывно 24 часа.

Поклонение деструктивности

С деструктивностью экстаза можно в какой-то мере сравнить поведение человека, живущего в состоянии хронической ненависти. Это совсем не то, что мгновенная вспышка гнева, это концентрация отрицательной энергии и колоссальная целеустремленность личности, все силы которой направлены на то, чтобы разрушать. Здесь перманентное служение идеалу разрушения, принесение своей жизни в жертву кумиру.

[1] Я видел этих ритуал, заснятый на кинопленку, и эта оргия ненависти произвела на меня незабываемое впечатление.

Раздел IV

Учение о характерах

Природа человека и его характер[1]

1. Общая характеристика человеческого рода

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

α. Биологическое несовершенство человека

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

[1] Раздел работы «Человек для себя» (1947). Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Психоанализ и этика. — М., 1993. — С. 45-47.

Чем менее совершенна и устойчива инстинктивная организация животных, тем более развивается их мозг и, следовательно, способность к обучению. Происхождение человека тогда можно связать с тем моментом в процессе эволюции, где адаптация с помощью инстинктов достигла минимального уровня. Появление человека сопровождалось возникновением новых качеств, отличающих его от животных. Это осознание себя как отдельного, самостоятельного существа, это способность помнить Прошлое и предвидеть, планировать будущее, обозначать различные предметы и действия с помощью знаков и символов; это способность разумного постижения и понимания мира; это его способность воображения, позволяющая ему достичь более глубокого познания, чем это возможно на уровне только чувственного восприятия. Человек — самое беспомощное из всех животных, но именно эта его биологическая беспомощность — основа его силы, главная причина развития его специфических человеческих качеств.

b. Дихотомия экзистенциального и исторического в человеке

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

Разум — и благо, и проклятие человека одновременно; он принуждает его вечно решать задачу неразрешимой дихотомии. Человек в этом отношении отличается от всех других

организмов — в отличие от них он пребывает в постоянном и неустранимом неравновесном состоянии. Он не может жить, просто воспроизводя существующие видовые паттерны; *он* должен жить сам. Человек — единственное существо, которое способно испытывать *скуку,* недовольство, переживать состояние изгнанности из рая, т. е. такое существо, для которого собственное существование является проблемой, от которой он не в силах уйти. Он не может вернуться назад — к состоянию дочеловеческой гармонии с природой; его удел — постоянное совершенствование разума, пока он не станет хозяином природы и самого себя.

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

Эта раздвоенность человеческой природы порождает дихотомии, которые я называю экзистенциальными[1], потому что они

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

укоренены в самом существовании человека, являясь такими противоречиями, которые человек не в силах устранить, но на которые реагирует по-разному, в зависимости как от собственного характера, так и от культуры, к которой он принадлежит.

Самая фундаментальная экзистенциальная дихотомия — это дихотомия между жизнью и смертью. То, что мы должны умереть, — факт, неизбежный и неизменный для каждого человека. Человек осознает неизбежность смерти, и это осознание оказывает глубокое влияние на всю его жизнь. Смерть остается прямой противоположностью жизни, чуждой и несовместимой с опытом жизни. Никакое знание о смерти не изменяет того факта, что смерть не является ничего не значащей частью нашей жизни и что нам не остается ничего, как только смириться с нею; отсюда, казалось бы, тщетно все, что предпринимается для жизни. «Но разве не отдаст человек все, что имеет, за свою жизнь?» — А «мудрый... — говорит Спиноза, — думает о жизни, а не о смерти». Человек пытался отрицать дихотомию жизни и смерти с помощью различных идеологий, к примеру с помощью христианской концепции бессмертия, которая, признавая бессмертие души, отрицает тем самым трагический факт прекращения жизни со смертью.

Факт смертности человека рождает и другую дихотомию: хотя каждый человек, является носителем всех человеческих потенциальных способностей, кратковременность его жизни не позволяет полностью реализовать все возможности, даже при наличии наиболее благоприятных условий. Только если бы время индивидуальной жизни было тождественно времени человечества, тогда мог бы человек полностью реализоваться в таком человеческом развитии, которое осуществляется в историческом процессе. Жизнь человека, начинаясь и обрываясь в случайный для общего эволюционного процесса всего рода человеческого момент, вступает в трагическое противоречие с индивидуальными притязаниями на реализацию всех его возможностей. Об этом противоречии между тем, что он *мог бы* реализовать, и тем, что он в действительности реализует, человек имеет весьма смутное представление. И здесь также различные идеологии стремятся ослабить или снять противоречие, либо защищая тезис, что жизнь продолжается и после смерти,

либо что исторический период жизни каждого человека является полным и неоценимым вкладом в достижения всего человечества. Другие утверждают, что смысл жизни не в наиболее полном осуществлении собственных возможностей, а в социальном служении и исполнении общественного долга; что развитие, свобода и счастье индивида — второстепенны или вовсе ничего не значат по сравнению с благосостоянием государства, другой символической вечной силы, трансцендентной человеку.

Итак, человек одинок и в то же время опутан многочисленными связями. Он одинок, поскольку является уникальной сущностью, совершенно не похожим ни на кого другого, осознающим себя в качестве существа отдельного и отделенного от других. Он должен оставаться одни на один с собой, когда требуется вынести суждение или принять решение, руководствуясь только силами собственного разума. И в то же время он не может выносить своего одиночества, не может не вступать в связи с другими людьми. Его счастье зависит от чувства солидарности, которое он испытывает к своим соотечественникам, к прошлым и будущим поколениям.

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

Понимание различий между экзистенциальными и историческими противоречиями весьма важно, поскольку их неразличение ведет к далеко идущим последствиям. Те, кто заинтересован

в сохранении исторических противоречий, настаивают на их экзистенциальной природе, а тем самым и на их неизбежности и неизменности. Говоря «чему быть, того не миновать», они пытаются убедить людей в необходимости подчиниться трагической судьбе. Однако подобная попытка смешения этих двух типов противоречий все же не могла удержать людей от попыток их разрешения. Одно из самых замечательных свойств человеческого разума заключается в том, что, сталкиваясь с противоречием, разум не может оставаться пассивным. Стремление разрешить противоречие приводит его в движение. Весь человеческий прогресс обязан этому факту. Если бы человек практически не реагировал на осознаваемые им противоречия, то само наличие этих противоречий надо было бы отрицать. Гармонизация, а в сущности, отрицание наличия противоречий — функция рационализации в индивидуальной жизни и функция идеологий (социальных моделей рационализации) в общественной жизни. Однако если бы человеческий разум мог довольствоваться исключительно рациональными ответами, истиной, то все идеологии оказались бы неэффективными. Но — и это тоже одна из особенностей разума — он способен принимать за истину мнение большинства или официальное мнение властей. Если идеология поддерживается всеобщим консенсусом или властью, разум человека несколько успокаивается, хотя сам он (человек) не находит полного покоя.

Итак, если исторические противоречия человек уничтожает в результате своей деятельности, то экзистенциальные противоречия он уничтожить не в состоянии, хотя и по-разному на них реагирует. Он может усыпить свой разум различными идеологиями (направленными на гармонизацию отношений между личностью и обществом). Он может попытаться отделаться от внутреннего беспокойства, уходя с головой в развлечения или какое-нибудь дело. Он может уничтожить свою свободу, превратив себя в послушный инструмент внешних ему сил, принеся им в жертву свое «я». Но все равно он останется неудовлетворенным, испытывающим тревогу и беспокойство. Есть лишь единственное решение проблемы — посмотреть в глаза правде, осознать свое принципиальное одиночество, заброшенность во вселенной, безразличной к его судьбе, понять, что не существует

такой трансцендентной ему силы, которая решила бы его проблемы за него. Человек должен принять на себя ответственность за самого себя и признать, что только собственными усилиями он может придать смысл своей жизни. Однако этот смысл не подразумевает какой-то определенности, уверенности и завершенности: в самом деле, поиск такой определенности делает невозможным поиск смысла. Неуверенность есть как раз то условие, которое вынуждает человека развивать свои возможности. Если человек отважится взглянуть правде в глаза, он увидит, поймет, что *нет другого смысла жизни, кроме того, который он придает ей путем раскрытия своих сил в продуктивной, творческой жизнедеятельности;* и что только постоянная бдительность, активность и усилия могут не дать нам потерпеть фиаско в нашем главном деле — в полном развитии наших сил, разумеется, в пределах законов нашей экзистенции. Человек никогда не перестает приходить в замешательство, удивляться и задаваться разными вопросами. Только если он разберется в сути своего реального положения, дихотомиях, присущих его существованию, и осознает свою способность раскрыть все свои силы, он преуспеет в решении своей задачи: быть самим собой для себя самого и достичь счастья, в полной мере реализовав свои сугубо человеческие свойства — разум, любовь и продуктивный труд.

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

Самая поразительная черта человеческого поведения — это невероятная глубина страсти и проявления человеческих сил. Фрейд более чем кто-либо другой осознал этот факт и пытался объяснить его в терминах механистически-натуралистического мышления своего времени. Он предположил, что те эмоции, которые не являются очевидным выражением инстинкта самосохранения или сексуального инстинкта (или,

как он сформулировал позднее, инстинкта Эроса и инстинкта смерти), тем не менее являются только более скрытыми и сложными проявлениями этих инстинктивно-биологических побуждений. Но как бы ни были замечательны его предположения, они неубедительны в своем отрицании того факта, что значительная доля человеческих страстей не может объясняться посредством инстинктов. Даже если человек удовлетворит голод или жажду или удовлетворит свои сексуальные потребности, это еще не значит, что «он сам» будет удовлетворен. Ведь в отличие от животных самые существенные, жизненно важные проблемы для него на этом не кончаются, но только начинаются. Он стремится то к власти, то к любви, то к разрушению, он рискует собственной жизнью за религиозные, политические, гуманистические идеалы; всеми этими стремлениями и характеризуется смысл и сущность человеческой жизни. Воистину: «Не хлебом единым жив человек».

В противоположность механистически-натуралистическому объяснению Фрейда это положение было проинтерпретировано таким образом, что человеку внутренне присущирелигиозные искания, которые невозможно объяснить на основе его природного существования, но которые должны объясняться чем-то трансцендентным ему, имеющим источник в сверхъестественных силах. Однако последнее допущение необязательно в свете того, что данный феномен может быть объяснен на основе широкого понимания специфики человеческого существования.

Дисгармония человеческого существования рождает потребности, далеко превосходящие те, в основе которых лежат инстинкты, общие всему животному миру и сказывающиеся в непреодолимом желании восстановить единство и равновесие с природой. Прежде всего он пытается создать в своем представлении всеохватывающую картину мира, в рамках которой стремится получить ответ на вопросы о своем реальном месте в мире и о том, что он должен делать. Однако чисто умозрительных построений недостаточно. Если бы человек был чистым интеллектом, лишенным телесной оболочки, то его цель была бы достигнута созданием исчерпывающей умозрительной системы. Но поскольку человек наделен не только умом, но и телом,

постольку он вынужден решать проблему дихотомии не только в мысли, но и в целостном процессе жизнедеятельности, охватывающем сферу чувств и поведения. В поисках нового равновесия он стремится к единству во всех сферах бытия. Поэтому любая более или менее удовлетворительная система ориентации подразумевает не только интеллектуальные притязания, но и чувства и ощущения, реализующиеся во всех сферах жизнедеятельности. Приверженность какой-либо цели, идее или сверхъестественной силе, к примеру Богу, есть выражение этой потребности осуществления полноты существования.

Вопросы об ориентации в мире и о приверженности какой-либо идее получают совершенно разные, как по содержанию, так и по форме, ответы. Существуют примитивные системы, вроде анимизма или тотемизма, в которых в качестве объединяющих человека с природой и придающих смысл его существованию выступают какие-нибудь природные предметы или предки. Существуют нетеистические системы, вроде буддизма, которые обычно считаются религиями, хотя их изначальная форма не содержит понятия Бога. Существуют философские системы, наподобие стоицизма, а также монотеистические религиозные системы, которые для ответа на вопрос о смысле человеческого существования привлекают понятие Бога. При обсуждении этих разных систем мы сталкиваемся с терминологическими трудностями. Мы могли бы называть все эти системы религиями, если бы не то обстоятельство, что в силу исторических причин термином «религия» обозначаются теистические системы, центральным понятием которых является понятие Бога; в нашем же языке попросту нет слова для обозначения того общего, что есть в теистических и нетеистических системах, то есть для обозначения всех тех умозрительных систем, пытающихся так или иначе дать ответ на проблему смысла жизни и попытки человека придать смысл своему существованию. Поэтому за неимением лучшего слова я буду называть такие системы «схемой ориентации и поклонения».

Я хотел бы при этом отметить, что все множество духовных устремлений человека, которые рассматриваются как сугубо светские, мирские, на деле коренятся в той же самой потребности, что и различные религиозные и философские системы.

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

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

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

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

2. Личность

Все люди похожи друг на друга в силу общности существования и внутренне присущих им дихотомий экзистенциального плана; но каждый человек уникален, ибо каждый по-своему,

свойственным только ему путем, решает возникающие перед ним проблемы. Само это разнообразие личностей уже является характеристикой человеческого существования.

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

α. Темперамент

Гиппократ различал четыре вида темперамента: холерический, сангвинический, меланхолический и флегматический. Сангвинику и холерику свойственны реакции, которые характеризуются легкой возбудимостью и быстрой сменой интересов с ослабленного на весьма глубокий. Флегматический и меланхолический темпераменты, напротив, характеризуются устойчивой, но замедленной возбудимостью. Интересы флегматика слабы, а меланхолика — интенсивны[1]. Согласно Гиппократу, эти четыре типа реакции связаны с различными соматическими особенностями. (Интересно отметить, что в ходу, в повседневном употреблении упоминаются только отрицательные признаки: так, для нас холерик означает вспыльчивый, меланхолик — депрессивный, сангвиник — чрезмерно оптимистичный, флегма-

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

тик — чересчур замедленный.) Такая типизация темперамента была общеупотребительна вплоть до Вундта. К наиболее значительным современным концепциям типов темпераментов относятся концепции Юнга, Кречмера и Шелдона[1].

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

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

Путаница с понятиями темперамента и характера имела серьезные последствия для теории этики. Если предпочтения относительно различий темпераментов преимущественно дело вкуса, то различия характеров с точки зрения этики имеют чрезвычайно важное, фундаментальное значение. Один пример может внести определенную ясность. Геринг и Гиммлер были людьми разного темперамента (циклотимический и шизотимический соответственно). Следовательно, с точки зрения субъективных предпочтений тому, кому импонирует цикло-

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

тимический темперамент, должен «нравиться» Геринг, а другому — Гиммлер. Однако с точки зрения характера обоим присуща одна общая черта: оба были честолюбивыми садистами. Тем самым с точки зрения этики они оба были в одинаковой мере воплощением зла. И наоборот, среди продуктивных характеров одному может импонировать холерический, а другому — сангвинический темперамент; но подобные суждения предпочтения не являются оценочными суждениями относительно той или иной личности[1].

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

Я думаю, совершенно очевидно, какое значение для этики имеет такое смешение понятий темперамента и характера.

[1] Свидетельством смешения понятий «темперамент» и «характер» может служить книга Кречмера, которую он озаглавил «Строение тела и характер», хотя постоянно пользуется понятием темперамента. Ее бы тогда следовало назвать «Темперамент и строение тела». Шелдон, чья книга озаглавлена «Виды темпераментов», тоже неверно употребляет понятие темперамента при описании своей клинической практики. У него смешиваются как черты собственно темперамента, так и черты характера, как они проявляются у людей с определенным темпераментом. Если люди не достигают полной эмоциональной зрелости, то определенным видам темперамента свойственно проявление тех черт характера, которые роднят его с этим темпераментом. У Шелдона такой чертой оказывается неразборчивая общительность, которую он рассматривает как одну из черт висцерального темперамента. Но неразборчивая общительность свойственна лишь незрелому, непродуктивному типу висцеротонической личности; для продуктивной висцеротонической личности характерна избирательная общительность. Таким образом, то, что Шелдон рассматривает как признаки темперамента, на самом деле являются чертами характера, которые часто ассоциируются с определенным темпераментом и физической конституцией и обусловлены той или иной степенью зрелости личности. Поскольку метод Шелдона опирается на статистическую корреляцию «черт» с физической конституцией без какой-либо попытки теоретического анализа этих «черт», его ошибка практически неизбежна.

В свое время это привело к подавлению целых рас, которые по темпераменту отличались от нас. Кроме того, это способствовало упрочению релятивистской точки зрения, согласно которой различия в характерах, так же как и различия в темпераментах, — дело личного вкуса.

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

Ь. Характер

(1) Динамическая концепция характера

Для бихевиористски ориентированных психологов черты характера были и остаются синонимом типов поведения. С этой точки зрения характер определяется как тип «поведения, характерный для данного индивида»[1], в то время как другие авторы, как, например, Уильям Мак-Дугалл, Р. Дж. Гордон и Кречмер, подчеркивали волевые и динамические составляющие характера.

Фрейд развивал не только первое направление, но также и наиболее последовательную и глубокую теорию характера как системы стремлений, лежащих в основе поведения, но не идентичных самому поведению. Для оценки фрейдовской динамической концепции окажется полезным сравнение между чертами характера и чертами поведения. Поведенческие черты описываются в терминах действия, которые наблюдаемы со стороны. Так, к примеру, поведенческая черта «быть смелым» будет определяться как поведение, направленное на достижение определенной цели, независимо от риска лишения комфорта, свободы или жизни. Или «скупость», которая как черта поведения может быть определена как поведение, направленное на накопление денег или других материальных ценностей.

[1] *Hinsie L. E.* and *ShatzkyJ.* Psychiatric Dictionary. New York, 1940.

Однако, если мы исследуем мотивации, в особенности бессознательные мотивации, подобных черт поведения, мы обнаружим, что черты поведения охватывают и множество других, совершенно, казалось бы, несоответствующих черт характера. К примеру, смелое поведение может мотивироваться амбициями, так что человек в определенной ситуации будет рисковать жизнью только для того, чтобы удовлетворить свою жажду быть объектом всеобщего восхищения. Этот тип поведения может мотивироваться суисидальным порывом, заставляя человека искать опасности сознательно или бессознательно, ибо его жизнь потеряла для него всякую ценность и он хотел бы покончить с ней; этот тип поведения может быть обусловлен недостатком воображения, и тогда человек совершает смелые поступки, поскольку просто не осознает ожидающей его опасности; наконец, такое поведение может быть обусловлено искренним служением какой-нибудь идее, что в глазах общества является основополагающим мотивом смелого поведения. Несмотря на различие в мотивациях, все приведенные примеры «смелого» поведения внешне выглядят одинаково. Я говорю «внешне», поскольку если бы мы могли наблюдать это поведение более детально, то заметили бы в поведении людей тончайшие различия, которые обусловлены различными мотивациями. Скажем, офицер в бою будет вести себя по-разному в зависимости от того, определяется ли его смелость верностью идее победы или собственной амбицией. В первом случае он не пойдет в наступление, если степень риска не соразмерна тактическим целям. Если же он, напротив, побуждаем тщеславием, то его страсть может сделать его слепым к опасностям, угрожающим и ему самому, и его солдатам. В последнем случае «смелость» как черта его поведения в ценностном отношении весьма сомнительна. Скупость может служить еще одной иллюстрацией нашей идеи. Человек может быть экономным в связи с тем, что его денежные обстоятельства делают это необходимым; но он может быть скупым в силу своего скупого характера, делающего накопительство самоцелью безотносительно к реальной необходимости. В этом случае тоже различные мотивации обусловливают различное поведение. В первом случае человек очень хорошо умеет различать ситуации, когда лучше было бы

не тратить деньги, а когда, напротив, потратить. В последнем случае он будет копить деньги независимо от объективной потребности. Другой фактор, обусловленный различием в мотивации, относится к сфере прогнозируемости поведения. Так, в случае поведения солдата, мотивированного его амбициозностью, мы можем предсказать, что он, безусловно, поведет себя смело, если смелость его будет вознаграждена. В случае же, если солдат смел в силу служения идее, мы можем предсказать только то, что вопрос, получит или нет его смелость признание, будет иметь незначительное влияние на его поведение.

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

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

Прогресс психоаналитической теории, вместе с прогрессом естественных и социальных наук, привел к новой концепции,

которая основывалась не на идее изолированного индивида, а на идее *взаимоотношения* человека с природой, самим собой и другими людьми. Предполагалось, что именно это взаимоотношение направляет и регулирует энергию, проявляющуюся в эмоциональных побуждениях человека. Г. С. Салливен, один из пионеров этого нового взгляда, обозначил психоанализ соответственно как «изучение межличностных отношений».

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

Главное отличие излагаемой нами теории характера от теории Фрейда заключается в том, что принципиальная основа характера видится не в типах организации либидо, а в специфических типах отношения человека к миру. В процессе жизнедеятельности человек оказывается связанным с миром двояким образом: 1) приобретая и потребляя вещи и 2) устанавливая отношения с другими людьми (и с самим собой). Первое я буду называть процессом ассимиляции, а второе — процессом социализации. Обе формы связи являются «открытыми», а не

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

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

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

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

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

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

тогда как их положительные свойства будут кратко описаны в конце главы[1].

(2) Типы характера: непродуктивные ориентации

(а) Рецептивная ориентация

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

[1] Все приводимые описания непродуктивных ориентации, за исключением рыночной, основаны на клинических данных изучения прегенитального характера, полученных Фрейдом и другими. Теоретические расхождения станут очевидными при обсуждении накопительского характера.

к большинству людей. Им трудно сказать «нет», и они легко, в подтверждение своей преданности, дают обещания. Поскольку они не могут сказать «нет», они любят говорить «да» всем и каждому; но постигающий их вследствие этого паралич критической способности делает их в высшей степени зависимыми от других.

Они зависимы не только от авторитетов в делах знания или помощи, но и вообще от людей, оказывающих им хоть какую-то поддержку. В одиночестве они чувствуют себя совсем потерянными, ибо не в состоянии ничем заниматься без посторонней помощи. Эта беспомощность сказывается особенно в тех делах, которые по самой своей природе требуют самостоятельности, а именно в деле принятия решений и несения ответственности за них. Что же касается межличностных отношений, то они спрашивают совета именно у тех, в отношении кого должны принять то или иное решение.

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

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

(Ь) Эксплуататорская ориентация

Эксплуататорская ориентация, подобно рецептивной, основана на постулате, что источник всех благ находится вовне, что все, что человеку хотелось бы получить, он должен искать вовне, а не добиваться собственными силами. Разница между ними заключается в том, что люди с эксплуататорской ориентацией

не ожидают помощи от других как дара, а отбирают силой или обманом. Эта ориентация проявляется во всех сферах деятельности.

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

То же самое проявляется и в отношении интеллектуальной деятельности. Такие люди стремятся не продуцировать идеи, а красть их. Это может быть сделано либо грубо — в виде плагиата, либо более тонко — путем словесного варьирования в разных формах чужой идеи, а затем преподнесения ее как своей собственной. Поразительно, как часто многие достаточно интеллектуальные люди поступают таким образом, тогда как если бы они полагались на собственные возможности, то могли бы иметь и свои идеи. Недостаток собственных оригинальных идей или независимых результатов у одаренных в других отношениях людей объясняется скорее типом ориентации их характера, чем врожденным недостатком оригинальности. То же самое верно и в отношении их к материальным вещам. Вещи, которые можно отнять у других, всегда кажутся им привлекательнее и лучше, чем свои собственные. Они эксплуатируют всех и вся, от кого или из чего они могут извлечь что-нибудь для себя. Их девиз — «краденое всегда слаще». Поскольку они стремятся использовать людей, постольку они «любят» только тех, кто явно и неявно может быть объектом эксплуатации, и получают максимум, выжимая из людей все до последней капли. Ярким примером этого типа ориентации могут быть клептоманы, которым нравятся только краденые вещи, хотя бы у них и были деньги, чтобы купить их.

Символом этого типа ориентации может быть злобная линия рта. Они часто делают ядовитые замечания в адрес других. Их отношение к другим окрашено смесью враждебности и стремления манипулировать ими. Любой человек является для них объектом эксплуатации и воспринимается только с точки зрения его полезности. Вместо доверительности и оптимизма, свойственных лицам с рецептивной ориентацией, эти люди

подозрительны, циничны и источают зависть и ревность. Поскольку их удовлетворяют только те вещи, которые они отнимают у других, то они, как правило, недооценивают то, что есть у них, и переоценивают то, чем обладают другие.

(c) Накопительская ориентация

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

Этих людей также можно опознать по мимике и жестам. Они молчаливы, их жесты свидетельствуют об их замкнутости. Если у людей с рецептивным типом ориентации жесты округлы и манящи, а у лиц с эксплуататорским типом ориентации агрессивны и резки, то у людей с накопительским типом ориентации они угловаты и чопорны, как будто они хотят установить границу между ними и внешним миром. Другая характерная черта этих людей — приверженность к порядку до педантизма. У человека такого типа всегда порядок в вещах, мыслях и чувствах, но, как и в случае с памятью, его аккуратность бесплодна и ригидна. Он не терпит, когда вещи находятся не на их привычном месте, и автоматически раскладывает и расставляет все

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

(d) Рыночная ориентация

Рыночная ориентация преимущественно развилась и выкристаллизовалась в современную эпоху. Чтобы понять ее природу,

следует принять во внимание экономическую функцию рынка в современном обществе не только с точки зрения аналогии с данным типом характера, но и как основу и главное условие развития этого типа характера у современного человека.

Товарообмен — один из наиболее древних экономических механизмов. Однако традиционный локальный рынок существенным образом отличался от современного капиталистического рынка. Торговля на местном рынке давала людям возможность встречаться с целью обмена предметами потребления. Товаропроизводители и покупатели знакомились; они составляли довольно небольшие группы; спрос был более или менее известен, так что товаропроизводители могли производить товара ровно столько, чтобы удовлетворить этот спрос.

Современный рынок[1], напротив, не только не представляет собой место встречи товаропроизводителей и покупателей, но характеризуется абстрактным и обезличенным спросом. Товар производится для этого рынка, а не для известного круга покупателей; решения принимаются на основе законов спроса и предложения, которые определяют, будет ли товар продан и по какой цене. *Потребительная стоимость* товара, к примеру пары туфель, не имеет значения; если предложение больше, чем спрос, это означает экономическую смерть товара: он перестает производиться. Каждый день этого рынка — это «судный день», коль скоро речь идет о *меновой стоимости* товаров.

Читатель может возразить, что приведенное здесь описание рынка крайне упрощено. Товаропроизводитель старается выявить спрос заранее и даже установить контроль над ним на монопольных условиях. Тем не менее регулирующая функция рынка была и остается господствующей в деле влияния на формирование социального характера среднего городского класса, а через него и на все общество в целом. Рыночная концепция стоимости, преимущество меновой стоимости над потребительной, вызывает тенденцию с этих же позиций относиться и к людям, особенно к самому себе. Ориентацию характера, для

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

которого свойственно глубинное отношение к себе и к другим людям как к товару, ценность которого определяется меновой стоимостью, я буду называть рыночной ориентацией.

В наше время рыночная ориентация чрезвычайно быстро прогрессирует вместе с развитием нового рынка, «рынка личностей» — феномен последних десятилетий. Чиновники и коммерсанты, администраторы и врачи, ученые, юристы и артисты — все выходят на рынок. Разумеется, их правовой статус и экономическое положение различны: одни из них свободны и зарабатывают, оказывая разного рода услуги или выполняя определенные виды работ, другие ходят на службу и получают жалованье. Но все в равной мере в своем материальном благополучии зависят от тех лиц, кто либо нуждается в их услугах, либо у кого (на чьих предприятиях и в чьих учреждениях) они работают.

Принцип оценки одинаков и для рынка товаров, и для рынка личностей: на одном на продажу предлагаются товары, на другом — личности. Ценность в обоих случаях выступает как меновая, для которой потребительная стоимость хотя и необходимое, но все же недостаточное, условие. Разумеется, наша экономическая система не могла бы эффективно функционировать, если бы люди не обладали высокими профессиональными качествами, а были бы наделены только приятными личными свойствами. Даже умение подойти к больному и прекрасно оборудованный офис на Парк-авеню не принесут успеха нью-йоркскому доктору, если у него не будет хотя бы необходимого минимума профессиональных знаний и навыков. Без умения квалифицированно печатать не удержалась бы даже самая привлекательная секретарша. Однако, если задаться вопросом, каков относительный вес квалификации и личностных качеств как условий успеха, мы увидим, что лишь в исключительных случаях успех преобладающим образом зависит от квалификации, а также некоторых других качеств, таких, как честность, благопристойность и прямота. Хотя пропорция между квалификацией и личностными качествами, с одной стороны, и «личностью» — с другой, как предпосылками успеха и варьируется, тем не менее «фактор личности» всегда играет решающую роль. Успех в большой мере зависит от того, насколько хорошо

человеку удается продать себя на рынке; а это зависит от того, насколько он окажется приветливым, элегантно одетым, будет ли он «бодр», «крепок», «агрессивен», «надежен», «честолюбив». Далее, важно, из какой он семьи, к какому клубу принадлежит, знает ли нужных людей. Однако требуемый тип личности в определенной степени зависит от сферы деятельности. Так, биржевой маклер, продавец, секретарь, железнодорожный служащий, профессор колледжа, управляющий отелем — все представляют собой разные типы личностей, однако все они, несмотря на их различия, должны удовлетворять одному условию: они должны иметь спрос.

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

Подобно чемодану, человек должен быть в моде на рынке личностей, а чтобы быть в моде, он должен знать, какого рода

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

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

Поскольку современный человек ощущает себя одновременно и товаром и продавцом, его самоуважение зависит от

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

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

Ибсен в «Пер Гюнте» выразил это состояние так: Пер Гюнт, пытаясь найти себя, обнаруживает, что он подобен луковице, в которой много слоев, но нет сердцевины. Поскольку человеку невозможно жить вне самоидентификации, он должен самоутверждаться, опираясь на мнение о нем других, а не на собствен-

ные силы. Его престиж, статус, успех, факт, что его знают как такого-то и такого-то, — все это заменяет его подлинное чувство самоидентификации. Такое положение делает его крайне зависимым от того, как смотрят на него другие, и заставляет его играть именно ту роль, в которой он пользуется наибольшим успехом. Если я и мои силы существуем порознь, тогда, безусловно, мое «я» утверждается ценой, которую мне дают.

Отношение к другим ничем не отличается от отношения к себе. Другие также воспринимаются как товар; да они и сами выступают не такими, каковы они *сами по себе,* а предъявляют лишь ту свою часть, на которую есть товарный спрос. Различия между людьми сводятся лишь к незначительным количественным оценкам *большей или меньшей* привлекательности, успешности и соответственно ценности. Этот процесс аналогичен анализу товаров на рынке. И пара туфель, и произведение живописи могут быть выражены в (или сведены к) меновой стоимости, в цене; так, несколько пар туфель «равны» одной картине. Так же и различия между людьми сводятся к общему критерию — их цене на рынке. Их уникальность не только ничего не стоит, но фактически даже становится балластом. Значение слова *«особенный»* в этом контексте становится весьма двусмысленным. Вместо того чтобы служить обозначением для громадных достижений человека — в результате максимального развития им своей индивидуальности, — оно становится почти синонимом *чудаковатости, странности, подозрительности.* Слово *«равный»* тоже меняет свое содержание. Идея, что все люди созданы равными, подразумевает, что все имеют одинаковое неотъемлемое право быть целью самой по себе, а не средством. Сегодня же равенство понимается как эквивалент взаимообмена, что пагубно для развития индивидуальности. Равенство, вместо того чтобы быть условием развития индивидуальности каждого человека, стало означать угасание индивидуальности, стало характеристикой «безликости» человека рыночной ориентации. Равенство прежде сочленялось с различием, но теперь стало синонимом «безразличия», отсутствия всяких различий, полной нивелировки — и поистине безразличие — вот что характеризует человеческие отношения в современном мире к другим, равно как и к себе.

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

Поверхностный характер отношений внушает многим иллюзорную надежду, что глубину и силу чувств они могут найти в любви. Но любовь к себе и любовь к другому нераздельны; для любой культуры любовные отношения есть лишь более сильное проявление связей и отношений, превалирующих в этой культуре. Так что не стоит питать иллюзию, будто от одиночества, к которому человек приговорен этим рыночным типом ориентации, можно вылечиться любовью.

Рыночной ориентацией охвачена не только сфера чувств, но и сфера мышления. Мышление предполагает функцию быстроты реакции, быстроты овладения ситуациями, чтобы успешно ориентироваться в них. Существующая система образования направлена на развитие смышлености, сообразительности, рассудка, а не разума. Для манипулятивных целей, преследуемых большинством, достаточно иметь поверхностные знания. Истина же, которая раскрывается только углублением в сущность явлений, становится устаревшим понятием; причем истина не только в донаучном смысле «абсолютной», понимаемой вне соотнесенности с эмпирическими данными, истины, но также и в смысле истины, приобретаемой путем разумного познания и наблюдения, открытой возможным изменениям. Большинство тестов на оценку умственных способностей созвучны этому роду мышления (то есть отрицающему претензии разума

на постижение истины); они измеряют не столько способности разума и понимания, сколько способность быстрой психической адаптации к заданной ситуации; «тест на психическую коррекцию» — таково было бы адекватное для них название[1]. Для этого рода мышления гораздо существеннее применение категорий сравнения и количественного измерения, чем тщательный анализ данного явления. Все проблемы одинаково интересны, так что нет особого смысла в относительной оценке их значимости. Само знание становится товаром. И здесь тоже человек отчуждается от своей силы, своей способности; мышление и знание становятся просто инструментом получения результата. Психология, познание человеком самого себя, в традиции западной мысли считавшиеся условиями, необходимыми для добродетельного и здорового образа жизни, счастья, сегодня выродились в инструмент для манипулирования другими и собой на рынке научных идей, в политической пропаганде, рекламе и т. д.

Несомненно, что этот тип мышления имеет огромное влияние на образование в целом. Начиная со школы и вплоть до аспирантуры цель обучения состоит в том, чтобы приобретать как можно больше информации, причем наиболее полезной для ориентации в рыночной ситуации. Студенты вынуждены поглощать такое количество информации, что у них едва хватает времени и сил, чтобы *думать*. Не интерес к изучаемому предмету, не заинтересованность в познании как таковом, а повышение размера меновой стоимости, обеспеченное знанием, — главное побуждение к получению образования. Сегодня наблюдается огромный подъем, энтузиазм в получении образования, но одновременно наблюдается и скептическое или пренебрежительное отношение к неправедно утверждаемым непрактичности и бесполезности мышления, которое целиком поглощено «исключительно» познанием истины и которое на рынке не имеет никакой меновой стоимости.

Хотя я представил рыночную ориентацию как одну из непродуктивных ориентации, она имеет некоторые особенности,

Ср. *SchachtelE.* Zum Begriff und zur Diagnosis der Personnchkeit in «Personality Tests». Zeitschrift fur Sozialforschung 1937 Jahrgang 6. P. 597-642.

позволяющие выделить ее в самостоятельный вид. Рецептивная, накопительская и эксплуататорская ориентации имеют одну общую черту: каждая из них, будучи доминирующей в качестве формы человеческих отношений, выступает специфической характерной чертой человека. (Позже будет показано, что эти четыре типа ориентации не обязательно содержат только негативные качества, которые до сих пор описывались.) Между тем рыночная ориентация не развивает каких-либо качеств, потенциально заложенных в человеке (в противном случае мы придем к абсурдному утверждению, что «ничто» есть также черта человеческого характера); ее сокровенная природа в том, что она не направлена на развитие какого-то специфического и постоянного вида отношений, но что именно чрезвычайная изменчивость всяких отношений — единственная постоянная черта этого типа ориентации. При этой ориентации у человека на каждый момент времени развиваются именно те качества, которые могут быть проданы на рынке с наибольшим успехом. Не какая-то постоянная доминирующая черта в характере человека — но пустота, которая максимально быстро может быть заполнена любым из требуемых на данный момент качеств. Однако это даже не черта в собственном смысле слова; это только роль, претендующая быть качеством, чертой, быстро уступающая место другой роли, если последняя более желательна. К примеру, порой в качестве желаемой черты оказывается респектабельность. Продавцы в определенных сферах торгового бизнеса должны производить на публику впечатление своей добросовестностью, спокойствием и рассудительностью, а также респектабельностью, что было подлинным качеством многих бизнесменов XIX века. Сегодня существует спрос на людей, которые внушают доверие, поскольку они *выглядят* так, будто действительно обладают этим качеством; то, что человек продает на рынке личностей, это его способность играть свою роль, а что за человек скрывается за этой ролью, не имеет значения и никого не интересует. Да он и сам не заинтересован в том, чтобы быть действительно правдивым и искренним, а только в том, что эти качества могут дать ему на рынке.

Предпосылкой рыночной ориентации является пустота, отсутствие каких-либо определенных качеств, которые не могли

бы подвергаться изменениям, поскольку любая постоянная, устойчивая черта характера в один прекрасный день может вступить в конфликт с требованиями рынка. Разумеется, не все роли можно приспособить к особенностям характера человека; но тогда с ними надо разделаться — не с ролями, конечно, а с особенностями характера. Личность с рыночной ориентацией должна быть свободна и еще раз свободна от всяких индивидуальных особенностей.

Все описанные до сих пор ориентации характера никоим образом не существуют раздельно одна от другой, как это могло показаться. Рецептивная ориентация, к примеру, может быть доминирующей, однако она обычно сочетается с какой-либо другой или со всеми другими ориентациями. Различные сочетания этих ориентации я буду рассматривать ниже, а пока хотел бы подчеркнуть, что все ориентации являются частью человеческого жизнеобеспечения и что доминирующая роль какой-то одной ориентации в значительной степени зависит от характерных особенностей той культуры, в которой живет человек. Хотя более детальный анализ взаимоотношений между различными ориентациями и социальными моделями следовало бы отложить для специального изучения в числе других проблем социальной психологии, я все же выскажу предварительную гипотезу о том, каким образом социальные условия определяют ведущую роль одного из четырех типов непродуктивной ориентации. Следует заметить, что значение изучения корреляций между ориентациями характера и социальной структурой заключается не только в том факте, что оно помогает нам понять некоторые из наиболее важных причин формирования характера, но и в том, что все эти ориентации — в той мере, в какой они присущи большинству членов той или иной культуры или социальной группы, — представляют собой мощный эмоциональный фактор, действие которого мы должны знать, чтобы понимать характер функционирования общества. Принимая во внимание современные представления о воздействии культуры на личность, я позволил бы себе утверждать, что отношения между обществом и индивидом не следует понимать так, что социальные институты и культурные модели «влияют» на индивида. Их взаимопроникновение много глубже. Любая

«средняя» личность формируется под воздействием стиля взаимоотношений между людьми, а он детерминируется социоэкономическими и политическими структурами общества до такой степени, что в принципе из анализа одного человека можно вывести всю целостность социальной структуры, в которой он живет.

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

Что касается современной американской культуры, то на первый взгляд кажется, будто такая рецептивная ориентация в ней совершенно отсутствует. Вся наша культура, идеология и практика разрушают рецептивную ориентацию и утверждают, что каждый должен быть всегда во всеоружии, отвечать за себя, должен проявлять инициативу, если хочет чего-нибудь добиться. Однако, хотя рецептивная ориентация и третируется, она никоим образом не исчезла. Необходимость приспосабливаться и нравиться, о чем уже упоминалось, порождает чувство беспомощности, являющееся источником какой-то едва уловимой рецептивности у современного человека. Это особенно проявляется в отношении к «экспертным» оценкам и общественному мнению. Людям кажется, что, что бы они ни делали, всюду присутствует какой-то эксперт, который может сказать им, как обстоит дело и как следует действовать, а именно — слушать его во всем и следовать его идеям. Такие «эксперты», а точнее, советчики существуют повсюду — в науке, в сердечных делах, а писатели — это эксперты в деле умения жить самим уже фактом, что являются авторами бестселлеров. Такая скрытая, но довольно распространенная форма рецептивности принимает нелепые формы в современном «фольклоре», особенно

в рекламном исполнении. В то время как всем известно, что схема «получить богатство с неба» не работает, тем не менее мечта о легкой жизни неискоренима. Отчасти она проявляется в связи с использованием разных технических новинок: машины, не требующие замены деталей, авторучки, не требующие смены пера, лишь немногие примеры такой мечты. Но более всего она проявляется в разных рецептах, как стать счастливым. Приведу характерную цитату. «Эта книга, — пишет автор, — расскажет вам, как стать лучшим из мужчин или лучшей из женщин — счастливым, здоровым, энергичным, уверенным, ловким и беззаботным. Для этого вам не придется выдумывать никаких психологических или физических тренингов; все гораздо проще... Путь к обещанным благам может показаться чудом, ибо немногие могут вообразить *путь к счастью без борьбы*... И все же это так, и вы это увидите»[1].

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

В XVIII и XIX веках бок о бок с эксплуататорской существовала и накопительская ориентация. По сравнению с эксплуататорской этот тип ориентации был консервативным, ориентированным не столько на безжалостный грабеж, сколько на

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

регулярные финансовые операции, производящиеся на законных основаниях, а также на сохранение ранее приобретенного. Собственность человека стала символом его самого, а ее защита — его главной ценностной ориентацией. Эта ориентация давала ему определенную долю уверенности и безопасности; обладание собственностью и семьей гарантировалось относительно стабильными законами XIX века, обеспечивавшими неприкосновенность жизни и регулируемость жизненных процессов. Пуританская этика с ее главным принципом — трудом добиваться успеха — как основанием добродетельности поддерживала чувство безопасности и придавала жизни определенный смысл, а также поддерживала религиозное чувство исполнения долга. Это сочетание стабильности мира, стабильности состояния и твердости этических принципов вселяло в представителей среднего класса чувство сопричастности, самоуверенности и гордости.

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

Деперсонализация, пустота, бессмысленность жизни, автоматизированность приводят к росту неудовлетворенности, к потребности поиска новых, более адекватных способов жизни, а также норм, которые вели бы человека к истинно человече-

ским целям. Продуктивной ориентацией, о которой я теперь собираюсь говорить, отмечен тот тип характера, для которого рост и развитие всех потенций человека являются той целью, которой подчинены все его усилия.

Продуктивная ориентация[1]

(а) Общая характеристика

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

Современная психология и отчасти психоанализ не являются в этом отношении исключением. Фрейд и его последователи дали блестящий анализ невротического характера. Данный ими клинический портрет непродуктивного типа характера (в терминологии Фрейда — прегенитального) является вполне точным и исчерпывающим — и это совершенно безотносительно к тому, что используемые ими теоретические понятия нуждаются в пересмотре. Однако характер нормальной, зрелой, здоровой личности едва-едва обозначен. Этот тип характера, названный Фрейдом генитальным, остался в значительной степени неопределенным и абстрактным понятием. Он определяет его как структуру характера, свойственного человеку, у которого оральное и анальное либидо утратило свое доминирующее значение, и он далее развивается под определяющим влиянием

[1] Раздел работы «Человек для себя» (1947). Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Психоанализ и этика. — М., 1993. — С. 75-93.

генитальной сексуальности, целью которой является половое соединение с лицом противоположного пола. Однако описание генитального характера не идет дальше того утверждения, что это структура характера индивида, способного нормально функционировать в сексуальном и социальном отношении.

Приступая к обсуждению *продуктивного характера,* я позволю себе не заниматься критическим анализом, а исследовать природу полностью развитого характера, являющегося целью человеческого развития и одновременно идеалом гуманистической этики. Это исследование может служить предварительным подходом к концепции продуктивной ориентации, чтобы констатировать ее связь с фрейдовской концепцией генитального характера. В самом деле, если бы мы употребляли термин Фрейда не буквально в контексте его теории либидо, но *символически,* то он имел бы совершенно точный смысл продуктивности. Ибо стадия половой зрелости как раз и имеет тот смысл, что человек обретает способность к естественной производительности; путем соединения спермы с яйцеклеткой производится новая жизнь. Но в то время как данный тип продуктивности общ человеку и животным, способность материального производства — свойство сугубо человеческое. Человек не только разумное и социальное животное. Он также и производящее животное, способное преобразовывать материал, данный природой, используя разум и воображение. Однако человек не только *может* производить — он *должен* производить, чтобы жить. Материальное производство — наиболее распространенный символ продуктивности как свойства характера. «Продуктивная ориентация»[1] личности — ее фундаментальное свойство, а именно это *способ ее отношения к миру* во всех сферах деятельности. Она охватывает психические, эмоциональные и сенсорные реакции на других людей, на самого себя и на вещи. Продуктивность есть способность человека применять свои силы, реализуя заложенные в нем возможности. Если мы говорим, что *он* должен приложить *свои* силы, то мы имеем в виду, что он должен быть свободен, а не зависеть от кого-либо, кто контролирует его силы. Мы, далее, подразумеваем, что он руководствуется собственным разумом,

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

так как для того, чтобы реализовать свои силы, надо понимать, каковы они, как и для чего они должны применяться. Продуктивность означает, что человек ощущает себя неким воплощением своих сил и при этом как бы «актером»; т. е. он чувствует себя чем-то единым со своими силами (другими словами, он есть то, что есть его силы) и в то же время, что они не скрывают его, как маски, и не отчуждаются, как маски, от него.

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

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

Термин «продуктивный» можно легко спутать с понятием «активный», а «продуктивность» — с «активностью». Хотя эти термины могут выступать как синонимы (к примеру, в концепции активности у Аристотеля), термин «активность» в современном словоупотреблении часто обозначает прямую противоположность продуктивности. Активность обычно определяется как поведение, которое привносит изменение в существующую ситуацию путем затраты энергии. И соответственно напротив, человек признается пассивным, если он либо не в состоянии изменить ситуацию или существенно повлиять на нее, либо сам находится под влиянием и воздействием внешних ему сил. Эта общепринятая концепция активности учитывает только актуальную затрату энергии и вызываемые ею изменения. Она не принимает во внимание различия между самой активностью и лежащими в ее основе психическими структурами, которые и есть условия ее возможности.

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

Общий случай непродуктивной активности — реакция тревоги, будь то острой или хронической, осознаваемой или бессознательной, которая часто лежит в основе какой-то безумной озабоченности современных людей. Другой вид непродуктивной активности, отличающийся от активности, обусловленной тревогой, но часто ошибочно смешиваемый с ней, — это активность, основанная на подчинении или зависимости от авторитета. К авторитету можно относиться со страхом, восхищением, «любовью» — обычно это не различают, — но причина самой активности есть команда со стороны авторитета, как с формальной стороны (наличие команды как таковой), так и со стороны содержания самой команды. Человек проявляет активность именно потому, что этого от него требует авторитет, он делает то, чего хочет авторитет. Такого рода активность присуща авторитарному характеру. Для него проявлять активность - это действовать во имя чего-то высшего, чем он сам. Он может действовать во имя долга, Бога, во имя прошлого, но только не во имя себя самого. Авторитарный характер получает побуждение к действию от такой высшей, неуязвимой и неизменной силы, что он уже не способен сконцентрировать внимание на собственных спонтанных импульсах[1].

[1] Но авторитарная личность стремится не только к подчинению, она желает и доминировать над другими. Фактически в личности всегда присутствуют и

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

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

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

садистская и мазохистская стороны, различаясь лишь степенью выраженности одной и степенью подавленности другой. Обсуждение проблемы авторитарного характера см. в книге «Escape from freedom». P. 141 ff.

Интересной, хотя и не доведенной до конца попыткой проанализировать сущность продуктивного мышления является посмертно опубликованная работа Макса Вертгеймера «Продуктивное мышление» (Productive thinking. New-York, 1945). Некоторые аспекты продуктивности затрагивались Мюнстербергом, Наторпом, Бергсоном и Джеймсом, ее касались в своем анализе психического «акта» Брентано и Гуссерль; рассматривал Дильтей, анализируя проблему художественного творчества, а также О. Шварц в работе «Медицинская антропология» (Medizinische Anthropologie. Leipzig, 1929. P. iii ff.). Во всех этих работах, однако, не затрагивалась проблема характера.

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

Что же представляет собой продуктивное отношение человека к миру?

Отношение к миру может быть двояким: *репродуктивное* — означает восприятие действительности всегда одним и тем же образом, вроде фильма, бесконечно воспроизводящего во всех деталях отснятый материал (хотя даже простое репродуктивное восприятие требует активной работы ума); и *генеративное* — означает оживляющее и преобразующее постижение мира с помощью спонтанной активности умственных и эмоци-

Нашей культуре весьма свойственна относительная атрофия генеративной способности. Человек может осознавать некую реальность так, как она есть (или так, как принято в данной культуре), но он не в состоянии привнести в нее что-либо новое, оживить ее по-своему, изнутри своего восприятия. Такой человек — «реалист» в буквальном смысле слова. Он видит все, что можно увидеть на поверхности явлений, но не способен проникнуть за пределы видимого, в их сущность и мысленным взором увидеть невидимое. Он видит детали, но не целое, деревья, но не лес. Действительность для него — лишь совокупность того, что выступает в явном материальном виде. Нельзя сказать, что такой человек обладает небогатым воображением, но его воображение функционирует как вычислительная машина, комбинирующая уже известное и существующее, выводя таким образом свои последующие действия.

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

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

Что же представляет собой продуктивное отношение человека к миру?

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

Нашей культуре весьма свойственна относительная атрофия генеративной способности. Человек может осознавать некую реальность так, как она есть (или так, как принято в данной культуре), но он не в состоянии привнести в нее что-либо новое, оживить ее по-своему, изнутри своего восприятия. Такой человек — «реалист» в буквальном смысле слова. Он видит все, что можно увидеть на поверхности явлений, но не способен проникнуть за пределы видимого, в их сущность и мысленным взором увидеть невидимое. Он видит детали, но не целое, деревья, но не лес. Действительность для него — лишь совокупность того, что выступает в явном материальном виде. Нельзя сказать, что такой человек обладает небогатым воображением, но его воображение функционирует как вычислительная машина, комбинирующая уже известное и существующее, выводя таким образом свои последующие действия.

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

«Реалист» видит только внешность вещей, только явленный мир. Он фотографически запечатлевает их в своем мозгу и может действовать с вещами и людьми только так, как они

представлены на этой его картинке. Душевнобольной не в состоянии видеть мир, как он есть на самом деле; он воспринимает мир только как символ и отражение его внутреннего мира. Оба больны. Болезнь психотика, утратившего реальный контакт с внешним миром, приводит к тому, что его действия становятся социально неадекватными. Болезнь «реалиста» обедняет его как человека. Хотя он способен вполне успешно функционировать в обществе, его видение действительности настолько искажено из-за отсутствия способности проникать в глубь явлений и видеть их в перспективе, что оно заставляет его заблуждаться в тех случаях, когда от него требуется нечто большее, чем просто манипулирование непосредственно данным или достижение ближайших целей. *«Реализм» хотя и кажется прямой противоположностью психотизму, на самом деле дополняет его.*

Истинной противоположностью «реализму» и психопатизму является продуктивность. Нормальный человек воспринимает мир одновременно и как он есть и оживляя и обогащая его своими силами, способностями. Если одна из этих двух способностей атрофирована — человек болен. Однако в норме человек обладает обеими способностями, несмотря на то что их относительный вес у каждого различен. Наличие этих двух — репродуктивной и генеративной способностей — необходимое условие продуктивности; это два полюса, взаимодействие которых и есть живительный источник продуктивности. Я имею в виду, что продуктивность — это не сумма или комбинация обеих способностей, а нечто новое, возникающее из их взаимодействия.

Мы описали продуктивность как особый способ отношения человека к миру. Возникает вопрос: существует ли нечто, что продуктивная личность создает, и если да, то что? Если верно, что человеческая продуктивность может создавать материальные ценности, произведения искусства, системы мышления, то *гораздо более важным объектом продуктивности является сам человек.*

Рождение — это лишь одна из ступеней в пространстве от зачатия до смерти. Все, что заключено между этими двумя полюсами, — это процесс раскрытия возможностей, всего

потенциально заложенного в человеке его родителями. Но если физический рост при соответствующих условиях происходит естественным образом, на своей собственной основе, как бы автоматически, то процесс становления в интеллектуальном плане, в плане сознания, напротив, лишен такого автоматизма. Для того чтобы подтолкнуть развитие, раскрытие интеллектуальных и эмоциональных потенций, своей самости, необходима продуктивная деятельность, активность. Трагедия человека отчасти заключается в том, что его развитие никогда не завершается; даже при наиболее благоприятных условиях человек реализует лишь часть своих возможностей, ибо он успевает умереть, прежде чем полностью родится.

Хотя я не намерен излагать здесь историю понятия продуктивности, я хотел бы привести несколько иллюстраций, которые помогут прояснить это понятие. Продуктивность — одно из ключевых понятий этики *Аристотеля.* Он утверждает, что добродетель определяется через деятельность человека. Так же как для игрока на флейте, скульптора или любого художника благо мыслится как присущее этому специфическому виду деятельности, которая отличает этих людей от других и делает их тем, что они есть, так и благо любого человека заключается в той деятельности, которая отличает его от других людей и делает его тем, что он есть. Эта деятельность есть «деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения...»[1] «И может быть, немаловажно следующее различение, — говорит Аристотель, — понимать ли под высшим благом обладания добродетелью или применение ее, склад души или деятельность. Ибо может быть так, что имеющийся склад [души] не исполняет никакого благого дела — скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, — а при деятельности это невозможно, ибо она с необходимостью предполагает действие, причем успешное»[2]. Добродетельный человек, согласно Аристотелю, — это человек, который посредством своей деятельности, руководствуясь разумом, осуществляет заложенные в нем возможности.

[1] *Аристотель.* Никомахова этика. // Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 64.

[2] Там же, 1098b (С. 66-67).

«Под добродетелью и способностью (potentia), — говорит *Спиноза,* — я разумею одно и то же»[1]. Свобода и счастье заключаются в понимании человеком самого себя и в его стремлении осуществить свои возможности, с тем чтобы все «более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы»[2]. Добродетель, согласно Спинозе, тождественна использованию человеком своих сил, а порок отождествляется с неумением использовать свои силы. Сущность зла, согласно Спинозе, заключается в бессилии[3].

В поэтической форме концепция продуктивной деятельности замечательно выражена Гёте и Ибсеном. *Фауст* — символ вечных поисков человеком смысла жизни. Ни наука, ни удовольствия, ни могущество, ни даже красота не дают ему ответа на этот вопрос. Единственный ответ, считает Гёте, — деятельность, труд, что равносильно добру.

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

(Господь Мефистофелю)
Тогда ко мне являйся без стесненья.
Таким, как ты, я никогда не враг.
Из духов отрицанья ты всех мене
Бывал мне в тягость, плут и весельчак.
Из лени человек впадает в спячку.
Ступай, расшевели его застой,
Вертись пред ним, томи, и беспокой,
И раздражай его своей горячкой.
(Обращаясь к ангелам)
Вы ж, дети мудрости и милосердья,
Любуйтесь красотой предвечной тверди.
Что борется, страдает и живет,
Пусть в вас любовь рождает и участье,

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

[2] Там же. Ч. 4. Предисловие (С. 524).

[3] Там же. Ч. 4. Теорема 20 (С. 539).

Но эти превращенья в свой черед
Немеркнущими мыслями украсьте[1].

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

Болото тянется вдоль гор,
Губя работы наши вчуже.
Но, чтоб очистить весь простор,
Я воду отведу из лужи.
Мильоны я стяну сюда
На девственную землю нашу.
Я жизнь их не обезопашу,
Но благодатностью труда
И вольной волею украшу.
Стада и люди, нивы, села
Раскинутся на целине,
К которой дедов труд тяжелый
Подвел высокий вал извне.
Внутри по-райски заживется.
Пусть точит вал морской прилив,
Народ, умеющий бороться,
Всегда заделает прорыв.
Вот мысль, которой весь я предан,
Итог всего, что ум скопил.
Лишь тот, кем бой за жизнь изведан,
Жизнь и свободу заслужил.
Так именно, вседневно, ежегодно,
Трудясь, борясь, опасностью шутя,
Пускай живут муж, старец и дитя.
Народ свободный на земле свободной
Увидеть я б хотел в такие дни.

[1] *Гете И. В.* Фауст // Избр. произв.: В 2 т. М., 1985. Т. 2. С. 137 - 138..

Тогда бы мог воскликнуть я: «Мгновенье!
О, как прекрасно ты, повремени!
Воплощены следы моих борений,
И не сотрутся никогда они».
И, это торжество предвосхищая,
Я высший миг сейчас переживаю[1].

Если гётевский Фауст выражает веру в человека, присущую всем прогрессивным мыслителям XVIII-XIX веков, то «Пер Гюнт» Ибсена, написанный во второй половине XIX века, представляет собой выражение критического взгляда на современного человека и его отношение к деятельности. Можно было бы дать пьесе подзаголовок: «Современный человек в поисках самого себя». Пер Гюнт убежден, что, действуя энергично с целью достижения богатства и успеха, он все делает для себя, на пользу своей личности. Он живет по принципу «Будь сам по себе», провозглашенному Троллем, а не в соответствии с принципом человеческой морали «Будь самим собой». Но в конце жизни он вдруг обнаруживает, что именно его страсть к приобретательству, его эгоизм не позволили ему полностью реализоваться, стать тем, чем он должен был бы стать, если бы его деятельность была направлена на реализацию и развитие его возможностей и способностей. Нереализованные возможности Пер Гюнта «предъявляют ему обвинение» в «грехе» небрежения и даже отказа от творческой личностной деятельности, что и привело его в конце концов к краху.

Клубки *(на земле)*
Мы — твои мысли; но нас до конца
Ты не трудился продумать,
Жизнь не вдохнул в нас и в свет не пустил,
Вот и свились мы клубками!
Крыльями воли снабдил бы ты нас, —
Мы бы взвились, полетели,
А не катались клубками в пыли,
Путаясь между ногами.

[1] *Гете И. В.* Фауст // Избр. произв.: В 2 т. М., 1985. Т. 2. С. 609 - **610.**

Сухие листья *(гонимые ветром)*

Лозунги мы, — те, которые ты
Провозгласить был обязан!
Видишь, от спячки мы высохли все,
Лености червь источил нас;
Не довелось нам венком вкруг плода —
Светлого дела — обвиться!

Шелест в воздухе

Песни, тобою не спетые, — мы!
Тщетно рвались мы на волю,
Тщетно просились тебе на уста,
Ты нас глушил в своем сердце,
Не дал облечься нам в звуки, в слова!

Горе тебе!

Капли росы *(скатываясь с ветвей)*
Слезы мои — те, что могли бы
Теплою влагой своей растопить
Сердца кору ледяную,
Если б ты выплакал нас! А теперь
Сердце твое омертвело;
Нет больше силы целительной в нас!

Сломанные соломинки

Мы — те дела, за которые ты
С юности должен был взяться.
Нас загубило сомненье твое.
Против тебя мы в день судный
С жалобой выступим и — обвиним![1]

Итак, мы уже достаточно продвинулись в общей характеристике продуктивной ориентации. Теперь попытаемся проследить понятие продуктивности в различных конкретных сферах деятельности, ибо лишь через конкретное и особенное можно подняться к пониманию общего.

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

(Ь) Продуктивная любовь и мышление

Человеческое существование характеризуется тем, что человек одинок и отделен от мира; но, не будучи в состоянии вынести изоляцию, он вынужден искать связи и объединения с другими людьми. Есть множество способов для реализации этой потребности, но только один из них позволяет человеку сохранить при этом свою целостность и уникальность; только один, при котором его силы полностью раскрываются во взаимоотношениях с другими людьми. Парадокс человеческого существования состоит в том, что человек в одно и то же время ищет и близости и независимости, единения с другими и сохранения своей особенности и уникальности[2]. Как было показано, разгадка этого парадокса, а также моральной проблемы человека кроется в *продуктивности.*

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

Понятие продуктивности любви совершенно отличается от того, что часто называют любовью. Вряд ли есть какое-нибудь слово, которое было бы столь путаным и двусмысленным, как слово «любовь». Им обозначают чуть ли не любое чувство, исключая только ненависть и отвращение. Оно вмещает все — от мороженого до симфонии, от нежной симпатии до самого сильного желания близости. Люди считают, что они любя,

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

если увлекаются кем-то. Свою зависимость они называют любовью и свое обладание — тоже. Они полагают, что нет ничего проще, чем любить, что вся трудность заключается только в том, чтобы найти подходящего партнера, и что неудачи в любви как раз и связаны с невезением в поисках такого человека. В противоположность всему этому любовь — совсем особое чувство, и, хотя каждый обладает способностью любить, не каждый может легко реализовать эту способность. Истинная любовь сопряжена с продуктивностью, поэтому правильнее было бы называть любовью лишь «продуктивную любовь». Сущность ее одинакова, будь то любовь матери к ребенку, просто наша любовь к человеку или эротическая любовь мужчины и женщины. (Позже мы увидим, что любовь к другим и любовь к себе принципиально не различаются.) Хотя объекты любви различны и интенсивность ее может быть разной, тем не менее есть общие свойства, присущие всем формам продуктивной любви. Это *забота, ответственность, уважение и знание.*

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

Наконец он устраивается в тени дерева, которое для него взрастил Бог, чтобы защитить его от солнца. Когда же Бог

иссушил дерево, Иона впал в уныние и сердито стал жаловаться Богу. Бог же отвечал: «Ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился и которого не растил, которое в одну ночь выросло и в одну же ночь и пропало: Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» Смысл ответа, данного Богом Ионе, следует понимать символически. Бог показал Ионе, что сущность любви — это «труд» ради «роста и становления кого-то или чего-то», что любовь и труд неразлучны. Человек любит то, ради чего он трудится, и трудится ради того, что (или кого) он любит.

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

Материнская любовь — наиболее доступный для понимания пример продуктивной любви; ибо самая ее сущность в заботе и ответственности. В процессе вынашивания и рождения ребенка материнское тело «работает» для ребенка, а после его рождения любовь матери заключается в усилиях, направленных на то, чтобы его вырастить. Материнская любовь не зависит от требований, которые ребенок должен выполнять, чтобы его любили; материнская любовь безусловна, в ней только просьба ребенка и ответ матери[1]. Неудивительно, что материнская любовь являет собой

[1] Ср. с тем, что говорит о любви и дружбе Аристотель: «С другой стороны, кажется, что дружба состоит скорее в том, чтобы чувствовать ее самому, а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе. Это подтверждается тем, что для матерей чувствовать дружбу [к детям] —наслаждение. В самом деле, некоторые отдают собственных [детей] на воспитание и чувствуют к ним дружбу, зная, [что это их дети], но не ищут ответной дружбы (когда [еще] невозможна взаимность), и, похоже, им довольно видеть, что [с детьми] все хорошо, и они испытывают дружескую приязнь, даже если по неведению [дети] не уделяют матери ничего из того, что ей подобает» *(Аристотель.* Никомахова этика).

символ наивысшей любви в искусстве и религии. Древнееврейское слово, выражающее любовь Бога к человеку и человека к ближнему своему, — это *rachamim,* корень которою *rechem* = лоно.

Однако, что касается личной, индивидуальной любви одного к другому, здесь *забота* и *ответственность* осознаются не столь отчетливо; обычно считают, что влюбленность есть кульминация любви, в то время как на самом деле она есть только начало и возможность будущей любви. Полагают, что любовь — результат загадочных сил, притягивающих людей, нечто, что происходит само собой, без усилий с нашей стороны. На самом же деле здесь нет ничего таинственного, просто одиночество человека и его сексуальная неудовлетворенность делают его легко влюбчивым, но эта влюбчивость так же легко исчезает, как и возникает. Но любовь возникает не случайно; она есть результат осуществления собственной способности человека любить — вроде того, как заинтересованность в предмете делает этот предмет интересным. Люди озабочены вопросом о собственной привлекательности, забывая, что суть привлекательности — это их собственная способность любить. Продуктивная любовь предполагает заботу о другом человеке, чувство ответственности за его жизнь не только в смысле его физического существования, но за рост и развитие всех его возможностей. Продуктивная любовь несовместима с пассивностью по отношению к жизни любимого человека; она предполагает заботу и ответственность за его рост.

Несмотря на универсалистский дух монотеистических религий Запада и на прогрессивную политическую идею, «что все люди сотворены равными», любовь к человечеству так и не стала всеобщим чувством. Любовь к человечеству выглядит как в лучшем случае продолжение любви к одному человеку, либо как абстрактная теория, которая сможет подтвердиться лишь в будущем. Но любовь к человеку вообще неотделима от любви к одному любимому человеку. В продуктивной любви к любимому человеку раскрывается любовь ко всему роду человеческому. Любовь к кому-то одному, не обремененная любовью к человеку как таковому, может быть лишь случайной и непрочной; такая любовь по необходимости пуста. Хотя любовь

к взрослому человеку отличается от материнской тем, что ребенок беспомощен, а те, кого мы любим, вовсе не беспомощны, однако это различие не столь уж существенно, не абсолютно. Все люди одинаково нуждаются в помощи и зависят друг от друга. Солидарность, взаимопомощь — необходимое условие развития личности.

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

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

Рассудок — это человеческий инструмент для достижения практических задач, применяемый при постижении тех аспектов вещей, знание которых необходимо для действия с ними. При этом сама по себе цель или, что то же, предпосылки, на которых покоится «рассудочное» мышление, не подвергаются сомнению, а принимаются как само собой разумеющиеся и могут быть или не быть рационально выраженными. Эта особенность рассудка лучше всего видна в своем крайнем проявлении у параноидальной личности. К примеру, его *idee-fix,* что все люди составили против него заговор, абсолютно неразумна и нелепа, но все его мысли, концентрирующиеся вокруг этой идеи, свидетельствуют о наличии у него значительной доли рассудка. В своей попытке доказать свою навязчивую идею он так связывает между собой свои наблюдения и выстраивает такие логические конструкции, которые часто выглядят столь убедительными и неоспоримыми, что бывает очень трудно доказать ему неразумность и нелепость его исходной идеи. Однако область применения рассудка, разумеется, не ограничивается

подобными патологическими случаями. Значительный объем нашей обычной мыслительной деятельности необходимо связан с достижением определенных практических результатов, с оперированием количественными и «внешними» аспектами явлений, что не требует проникновения в область оценок, скрытых целей и оснований, то есть не требует понимания истинной природы явлений.

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

Теперь мы можем перейти к более специфическим особенностям продуктивного мышления. Субъект продуктивного мышления не безразличен к объекту своего мышления, но аффицирован им и находится к нему в определенном отношении. Объект не воспринимается как нечто безразличное, безжизненное, чуждое собственной жизни, как нечто, что непроницаемо для субъекта; напротив, субъект в высшей степени заинтересованно относится к объекту, и чем более глубоким, внутренним становится это отношение, тем более плодотворным становится и мышление. Именно это отношение субъекта к объекту и стимулирует в первую очередь его мышление. Предмет — будь то человек или что-нибудь другое — тогда только становится объектом мышления, когда он становится объектом интереса, так или иначе затрагивающим жизнь субъекта, так сказать, его

экзистенцию. Прекрасной иллюстрацией сказанному может послужить история о том, как Будда открыл «четырехкратность истины». Когда молодому Будде случилось увидеть мертвого человека, больного человека и старого человека, он был глубоко потрясен неизбежностью человеческой судьбы. Это заставило его задуматься о судьбе человека, и в результате он создал учение о природе жизни и путях человеческого спасения. Разумеется, его «ответ» не единственно возможный. Современный врач, к примеру, в аналогичной ситуации тоже стал бы обдумывать, как побороть смерть, болезнь, старость, но строй его мыслей определялся бы его видением объекта.

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

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

Другой аспект объективности продуктивного мышления, как о живых, так и о неживых объектах, — это способность целостного восприятия явления. Если наблюдатель будет рассматривать то или иное свойство предмета изолированно, вне связи его с предметом как целым, он не сможет правильно понять и это одно свойство. *Вертгеймер* выделял этот момент как наиболее важный элемент продуктивного мышления. «Продуктивные

Процессы, — писал он, — как правило, обладают следующими свойствами: там, где возникает желание действительного, истинного понимания, там начинаются вопрошание и исследование. Определенный фрагмент исследуемой реальности становится центральным, попадает в фокус внимания; но это не значит, что он становится изолированным. Постепенно развивается новое, более глубокое структурное видение целостного явления, основывающееся на изменении функционального смысла, способов объединения в группы и т. д. отдельных элементов. Это, далее, ведет к разумным предсказаниям, которые — подобно другим структурным составляющим — требуют верификации, прямой или косвенной. Процесс верификации происходит по двум направлениям: получения целостной взаимосвязанной картины и понимания того, какие структурные составляющие необходимы для образования этой целостности»[1].

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

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

вещи, людей, да и самих себя. Но не означает ли это, что интерес как субъективный фактор как раз и имеет тенденцию искажать мышление ради получения желаемых результатов? Не является ли недостаток личной заинтересованности условием действительно научного исследования? Нет, эта идея ложна[1]. Едва ли бы имели место сколько-нибудь значительные открытия или озарения, которые не были бы побуждаемы интересом мыслителя. В самом деле, мышление, не направляемое интересом, становится бесплодным и бесцельным. Вопрос не в том, есть интерес или нет, а в том, что это за интерес и какое отношение к истине он будет иметь. Всякое продуктивное мышление возбуждается интересом наблюдателя. Не интересы, как таковые, искажают идеи, но лишь такие интересы, которые несовместимы с истиной, с изучением природы наблюдаемых объектов.

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

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

[1] Ср. обсуждение этой идеи у К. Маннгейма в кн.: Идеология и утопия (Ideology and Utopia. New York, 1936).

хать. Вынужденная активность — не противоположность лени, а ее дополнение. Противоположностью обеим является творческая деятельность, продуктивность.

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

Индивидуальный и социальный характер[1]

Маркс утверждал, что существует взаимозависимость между экономическим базисом общества, с одной стороны, и политическими и правовыми институтами, философией, искусством, религией и прочим — с другой. Согласно теории Маркса, первый определяет последние, идеологическую надстройку. Однако Энгельс полностью соглашался с тем, что ни Маркс, ни он не показали, *как* экономический базис переходит в идеологическую надстройку. Я считаю, что этот пробел марксистской теории можно восполнить средствами психоанализа и что существует возможность показать механизмы, с помощью которых осуществляется связь между экономической базисной структурой и надстройкой. Одна из этих связей заключается в том, что я назвал социальным характером, другая — в природе социального бессознательного, которым мы займемся в следующей главе.

Чтобы понять, что такое «социальный характер», мы должны сначала рассмотреть одно из наиболее важных открытий Фрейда: *динамическую* концепцию характера. До Фрейда бихевиористски ориентированные психологи считали черты характера синонимом особенностей поведения. С этой точки зрения характер определяется как «образец поведения, свойственный данному}' индивиду», тогда как другие авторы, например У. МакДугалл, Р. Гордон и Кречмер, подчеркивали волевой и динамический элемент черт характера.

Фрейд развил не только это положение, но также и наиболее последовательную и глубокую теорию характера как системы стремлений, которые лежат в основе поведения, но не идентичны ему. Чтобы оценить разработанную Фрейдом динамическую концепцию характера, было бы полезно сопоставить особенности поведения и черты характера. Особенности поведения описываются как действия, доступные наблюдению со стороны. Так, например, поведенческую черту «быть храбрым»

[1] Раздел работы «Вне цепей иллюзий» (1962). Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Душа человека. - М., 1992. - С. 327-335.

следовало бы определить как поведение, направленное к достижению некоторой цели, при котором даже риск утратить благополучие, свободу или жизнь не способен удержать человека. Бережливость как поведенческую характеристику можно было бы определить через поведение, направленное на сбережение денег и других материальных вещей. Однако, исследуя мотивацию, особенно бессознательную мотивацию данных особенностей поведения, мы обнаруживаем, что одна и та же *поведенческая* черта соответствует многочисленным и совершенно различным чертам *характера.* Мотивом смелого поведения может быть амбиция, под влиянием которой человек будет рисковать жизнью в определенной ситуации, чтобы утолить свою страсть вызывать восхищение; в основе такого поведения может лежать стремление к самоубийству, побуждающее человека искать опасности, потому что, сознательно или бессознательно, он не ценит своей жизни и хочет покончить с ней; его мотивом может оказаться полнейшее отсутствие воображения, в результате чего человек смело действует просто потому, что не осознает подстерегающей его опасности; наконец, оно может определяться искренней преданностью какой-либо идее или цели, во имя которой действует человек, — мотивация, традиционно считающаяся основой храбрости. Во всех этих случаях поверхностный взгляд фиксирует одно и то же поведение, несмотря на различную мотивацию. Я называю этот взгляд поверхностным, поскольку, если обследовать такое поведение более детально, обнаружится, что различие в мотивации приводит к тонким, но важным различиям в поведении. Например, офицер во время сражения будет вести себя совершенно по-разному в различных ситуациях в зависимости от того, вызвана ли его храбрость в первую очередь преданностью идее или же амбицией. В первом случае он ни за что не начнет атаку, если риск несоразмерно велик по отношению к тактическим целям, которые предстоит достигнуть. С другой стороны, если им движет тщеславие, эта страсть может затмить опасность, угрожающую и ему, и его солдатам. Очевидно, что в последнем случае проявленная в его поведении храбрость — весьма сомнительное достоинство...

Различием в мотивации определяется и возможность предсказать способ поведения. В том случае, когда «храбрый» солдат руководствуется честолюбием, мы можем предсказать, что он будет храбро вести себя, если есть возможность получить награду за храбрость. В том же случае, если солдат проявляет смелость из-за приверженности своему делу, мы можем предсказать, что вопрос о том, получит ли признание его храбрость или нет, мало скажется на его поведении.

Фрейд согласился с тем. что всегда было известно великим писателям и драматургам: при изучении характера, как сказал Бальзак, имеешь дело с «побуждающими человека силами»; способ, каким человек действует, чувствует и думает, в значительной мере определяется особенностями его характера, а вовсе не является результатом рационально взвешенного отклика на реальную ситуацию. Фрейд признавал динамизм черт характера и то, что структура характера человека представляет собой особую форму, которая направляет энергию в определенное русло на протяжении всей жизни.

Фрейд пытался объяснить динамическую природу черт характера, сочетая учение о характерах с теорией либидо. С помощью ряда хитроумных и блестящих построений он объяснял различие в чертах характера как сублимацию разных форм сексуального побуждения или как реактивные образования на них. *Динамическую природу* черт характера он интерпретировал как проявление их *либидозного источника.*

Ориентация характера, как ее понимал Фрейд, является источником человеческих поступков и многих его идей. Характер — это эквивалент утраченной человеком инстинктивной детерминации животного. Человек действует и думает сообразно своему характеру, и именно поэтому «характер — это судьба», как утверждал Гераклит. Характер побуждает человека действовать и думать определенным образом и в то же время находить удовлетворение в том, что он поступает именно так.

Структура характера определяет поступки, как, впрочем. и мысли, и идеи. Возьмем несколько примеров. Для человека с анально-накопительским характером наиболее привлекательный идеал — бережливость; действительно, он склонен рассматривать бережливость как одну из высших добродетелей.

Он предпочтет образ жизни, при котором поощряется сбережение и запрещается расточительство. Он будет склонен истолковывать сложившееся положение в соответствии со своим доминирующим стремлением. Например, решение о том, купить ли книгу, пойти ли в кино, будет в основном приниматься исходя из того, «что экономнее», при полном игнорировании того, оправдан ли такой выбор его экономическими обстоятельствами или нет. Тем же самым способом он будет интерпретировать понятия. Равенство означает для него, что каждый человек имеет точно такую же долю материальных благ, а не то, что люди равны постольку, поскольку ни один человек не должен превращать другого в средство для осуществления своих целей, как это могли бы истолковать носители других типов характера.

Человек с орально-воспринимающей ориентацией характера считает, что «источник всего хорошего» находится вовне, и верит, что единственный путь достичь желаемого, будь то нечто материальное или же привязанность, любовь, знание, удовольствие, — это получить его из внешнего источника. При такой ориентации проблема любви сводится почти исключительно к проблеме «быть любимым», а не любить самому. Такие люди бывают неразборчивы в выборе объектов любви, потому что для них быть любимым — настолько всеобъемлющее переживание, что они влюбляются в того, кто предлагает им любовь или нечто похожее на нее. Они чрезвычайно болезненно реагируют на уход возлюбленного или любой отказ с его стороны. Той же самой ориентации они придерживаются и в мышлении. Если они умны, они становятся хорошими слушателями, поскольку они ориентированы на восприятие идей, а не на их выработку. Предоставленные сами себе, они чувствуют себя как бы парализованными. Обычно первой мыслью этих людей бывает найти кого-нибудь, кто предоставил бы им нужную информацию, вместо того чтобы предпринять хоть малейшее собственное усилие. Если эти люди религиозны, то в соответствии со своими представлениями о Боге они всего ожидают от Бога и ничего от собственной деятельности. Но даже если они и нерелигиозны, их отношение к людям и общественным институтам совершенно то же самое: они всегда ищут «волшебного помощника». Они проявляют особый вид преданности, которая

покоится на благодарности поддерживающей их руке и страхе потерять ее. Поскольку им нужно много рук, чтобы почувствовать себя в безопасности, они вынуждены быть лояльными по отношению к большинству людей. Им трудно сказать кому-либо «нет», и они легко попадают в ловушку противоречивых привязанностей и обещаний. Поскольку они не могут сказать «нет», они любят говорить «да» всем и вся, и вытекающий отсюда паралич критических способностей ставит их в сильнейшую зависимость от других людей. Они находятся на иждивении не только у тех, кто может предоставить им знания или помощь, но и вообще у людей, способных их поддержать. Они теряются, оставшись наедине, ибо чувствуют, что ничего не могут сделать без посторонней помощи. Их беспомощность особенно ярко проявляется в таких поступках, которые по самой своей сути надо совершать в одиночку: принимать решения и брать на себя ответственность. В личностных отношениях, например, они спрашивают совета у того самого человека, относительно которого им предстоит принять решение.

Эксплуатирующая ориентация, как и воспринимающая, имеет своей основной предпосылкой ощущение, что источник всего хорошего — вне нас, именно там и следует искать все, что хочешь получить, и невозможно ничего произвести самому. Разница между этими двумя ориентациями состоит, однако, в том, что эксплуатирующий тип не дожидается, когда получит что-то от других людей в качества дара, а берет это силой или хитростью. Такая ориентация распространяется на все сферы деятельности. В любви и привязанности такие люди предпочитают захватывать и овладевать; они склонны влюбляться в человека, привязанного к кому-то другому. То же самое мы наблюдаем в мышлении и интеллектуальных занятиях. Такие люди предпочтут присваивать себе чужие идеи, а не вырабатывать свои. Это может делаться прямо в форме плагиата, а может — более тонко, путем повторения иными словами высказанных другими людьми мыслей и убеждения всех в том, будто эти мысли новые и принадлежат им. Поразительно то, что зачастую таким способом действуют люди с развитым интеллектом, которые прекрасно могли бы иметь и собственные идеи, если бы полагались на свои способности. Отсутствие оригинальных

мыслей или независимого их продуцирования у людей, во многих отношениях одаренных, объясняется скорее данной ориентацией характера, чем каким-то врожденным недостатком оригинальности. То же самое положение справедливо и в отношении к вещам. Им всегда кажутся лучше те вещи, которые они могут взять у других людей, чем те, которые они могут сделать сами. Эти люди используют и эксплуатируют всех и вся, из кого или из чего они могут хоть что-то выжать. Их девиз: «Ворованные фрукты — самые сладкие». Поскольку они хотят использовать и эксплуатировать людей, они «любят» тех, кто явно или тайно обещает стать объектом эксплуатации, но они сыты по горло теми людьми, которых они выжали как лимон. Крайним случаем подобной ориентации является клептоман, который наслаждается только украденными вещами, хотя у него достаточно денег, чтобы купить их.

Чтобы подготовить почву для обсуждения социального характера, необходимо подробно описать разработанную Фрейдом динамическую концепцию характера. В любом обществе индивидуальные характеры людей конечно же различаются; не будет преувеличением сказать, что, если учитывать мельчайшие различия, не наберется и двух человек с идентичной структурой характера. Но если пренебречь незначительными расхождениями, можно выделить некоторые типы характеров, в общем репрезентативные для различных групп людей. Такими типами ориентации характеров являются воспринимающий, эксплуатирующий, накопительский, рыночный и продуктивный. Проблема структуры характера по своей значимости выходит далеко за рамки отдельного индивида, если только удастся показать, что нации, социальные общности или классы в данном обществе обладают специфичной для себя структурой характера, хотя индивиды различаются по многим показателям и всегда будет находиться некоторое количество индивидов, чья структура характера совершенно не подпадает под более широкий образец, общий для группы в целом. Этот типичный для общества характер я назвал «социальным характером».

Подобно индивидуальному характеру, «социальный характер» можно определить как специфический способ, с помощью которого энергия направляется в определенное русло; отсюда

следует, что если энергия большинства людей данного общества канализируется в одном и том же направлении, то они обладают одной и той же мотивацией и, больше того, они восприимчивы к одним и тем же идеям и идеалам. На следующих страницах я постараюсь показать, что «социальный характер» - основной элемент функционирования общества и в то же время это приводной ремень между экономической структурой общества и преобладающими в нем идеями.

Что же такое социальный характер? С помощью этого понятия я обозначаю *ядро структуры характера, свойственное большинству представителей данной культуры,* в противовес *индивидуальному характеру, благодаря которому люди, принадлежащие одной и той же культуре, отличаются друг от друга.* Понятие социального характера не является статистическим, то есть это не просто сумма черт характера, которые можно найти у большинства представителей данной культуры. Его можно понять только в связи с *функцией* социального характера, к обсуждению которой мы приступаем.

Каждое общество обладает определенной структурой и действует определенным образом в соответствии с необходимостью, диктуемой рядом объективных условий. Эти условия включают в себя как способ производства, в свою очередь зависящий от сырья, промышленного оборудования, климата, народонаселения, так и политические и географические факторы, культурные традиции и внешние влияния, которым подвергается общество. Не существует общества вообще, есть лишь специфические социальные структуры, действующие с помощью ряда определенных способов. Хотя эти социальные структуры, конечно, изменяются в ходе исторического развития, они относительно стабильны в каждый данный исторический период; каждое общество может существовать, действуя только в рамках своей специфической структуры.

Члены общества, различных классов и социальных групп вынуждены вести себя так, чтобы иметь возможность функционировать в соответствии с требованиями социальной системы. В том-то и состоит функция социального характера: оформить энергию членов общества таким образом, чтобы при выборе способа поведения им не приходилось осознанно принимать

решение, стоит ли следовать социальному образцу или нет, но чтобы людям *хотелось действовать так, как они должны действовать,* и в то же время чтобы они находили удовлетворение, действуя в соответствии с требованиями данной культуры. Другими словами, функция социального характера заключается в том, чтобы *формировать и направлять человеческую энергию внутри данного общества во имя продолжения функционирования этого общества.*

Современному индустриальному обществу, например, не удалось бы достичь своих целей, если бы оно не подключило к работе огромную энергию свободных людей. Человек вынужден был превратиться в личность, которая жаждет направить основную часть своей энергии на труд и обладает такими качествами, как дисциплинированность, аккуратность и пунктуальность в неведомой для большинства других культур степени. Если бы каждый индивид должен был каждый день сознательно настраивать себя на то, что он хочет трудиться, приходить вовремя и так далее, это бы никуда не годилось, ибо любое такое осознанное взвешивание привело бы к гораздо большему количеству исключений, чем может позволить себе спокойно функционирующее общество. Не подошли бы в качестве мотива ни угрозы, ни принуждение, поскольку высокодифференцированный труд в современном индустриальном обществе в конечном счете может быть только деятельностью свободных людей, а не принудительным трудом. Социальная *необходимость* в труде, в пунктуальности и аккуратности должна была превратиться во внутреннее побуждение. Выходит, что общество вынуждено было создать социальный характер, которому эти стремления были бы внутренне присущи.

Если потребность в пунктуальности и аккуратности — это черты, необходимые для функционирования любой индустриальной системы, то существуют потребности, отличающие, скажем, капитализм XIX в. от современного капитализма. Капитализм XIX в. все еще занимался в основном накоплением капитала, а стало быть, нуждался в бережливости; он вынужден был укреплять дисциплину и стабильность благодаря авторитарности в семье, в религии, в промышленности, в государстве и в церкви. Социальным характером для среднего класса в XIX в. был

как раз такой характер, который во многих отношениях можно назвать «накопительской ориентацией». Воздержание вместо потребления, бережливость, уважение к авторитету были для рядового представителя средних классов не только добродете лями, но и велением долга; структура характера заставляла его с любовью делать то, что он должен был делать ради целей экономической системы. Современный социальный характер совершенно иной; нынешняя экономика покоится не на ограничении потребления, а на его полнейшем развертывании. Наша экономика столкнулась бы с серьезными трудностями, если бы рабочие и представители средних классов большую часть своих доходов направляли на сбережение, а не на потребление Потребительство не только превратилось в вожделенную цель жизни для большинства людей; но стало считаться добродетелью. Сегодняшний потребитель, покупающий в рассрочку, показался бы своему деду безответственным и аморальным расточителем; дед же показался бы своему внуку ужасным скря гой. Социальный характер XIX в. можно обнаружить сегодня только в сравнительно отсталых социальных слоях Европы и Северной Америки, этот социальный характер можно определить через его принципиальную направленность — *иметь;* социальный характер XX в. — это такой характер, целью которого является *использовать.*

Подобное различие наблюдается и в отношении к авторитету. В нашем веке материальные потребности всех людей в достаточной мере удовлетворяются, по крайней мере в развитых капиталистических странах Запада, поэтому потребность в авторитарном контроле незначительна. В то же время контроль перешел в руки бюрократической элиты, которая управляет, не столько опираясь на принуждение к повиновению, сколько добиваясь согласия, которым, однако, в значительной степени она манипулирует благодаря современным средствам воздействия и так называемой «науке о человеческих отношениях».

До тех пор, пока объективные условия в обществе и культуре остаются неизменными, социальный характер выполняет по преимуществу стабилизирующую функцию. Если внешние условия изменяются таким образом, что перестают соответствовать традиционному социальному характеру, возникает

разрыв, благодаря которому характер из элемента стабилизации превращается в элемент дезинтеграции, в динамит вместо цементирующего раствора, которым он должен был бы быть в обществе.

Когда мы говорим, что социально-экономическая структура общества формирует характер, мы затрагиваем только одну сторону взаимосвязи между социальной организацией и человеком. Следует упомянуть и другую ее сторону — человеческую природу, в свою очередь влияющую на социальные условия, в которых живет человек. Понять социальный процесс можно только в том случае, если исходить из специфики человеческой реальности, психических и физиологических свойств человека и если рассматривать взаимодействие между природой человека и природой внешних условий, при которых он живет и которыми он должен овладеть, чтобы выжить.

И хотя верно, что человек может приспособиться почти к любым условиям, он не является чистым листом бумаги, на котором культура пишет свои письмена. У него есть присущие его природе потребности, такие, как стремление к счастью, к любви, стремление принадлежать к какой-то общности. Они тоже составляют динамические факторы в историческом процессе. Если социальный порядок игнорирует или нарушает основные человеческие потребности сверх определенного предела, члены такого общества будут стараться изменить общественный уклад, чтобы привести его в соответствие со своими человеческими потребностями. Если изменить его не удается, то в результате такое общество, скорее всего, потерпит крах из-за саморазрушения и отсутствия жизненных сил. Социальные изменения, способствующие удовлетворению человеческих потребностей, легче произвести, когда имеются некоторые материальные условия, облегчающие осуществление данного процесса. Этот вывод следует из того, что отношения между социальными и экономическими изменениями не ограничиваются интересами новых классов в изменившихся социальных и политических условиях. Социальные изменения определяются и фундаментальными человеческими потребностями, которые заставляют нас использовать обстоятельства, благоприятные для их

реализации. Средний класс, победивший во Французской революции, в целях развития хозяйственной деятельности нуждался в свободе от пут старого уклада. Но его представителями двигало также естественное желание свободы, присущее им как человеческим существам. В то время как большинство принимавших участие в революции слоев населения после ее победы было удовлетворено, лучшие умы буржуазии осознали ограниченность буржуазной свободы и в своих поисках более утвердительного ответа на человеческие потребности пришли к пониманию свободы как необходимого условия для подлинного развертывания возможностей целостного человека.

Если концепция происхождения и функции социального характера верна, мы сталкиваемся с проблемой, способной поставить нас в тупик. Не противоречит ли положение о том, что структура характера определяется ролью, которую индивид должен играть в обществе, тому, что характер личности формируется в детстве? Могут ли оба взгляда претендовать на истину, если учесть, что ребенок в ранние годы жизни сравнительно мало вступает в контакт с обществом как таковым? Этот вопрос не так труден, как может показаться на первый взгляд. Мы должны провести грань между факторами, ответственными, с одной стороны, за содержание социального характера, с другой — за способы, с помощью которых создается социальный характер. Можно считать, что структура общества и функция индивида в социальной структуре определяют содержание социального характера. С другой стороны, семью можно считать *психическим представителем общества,* институтом, выполняющим функцию передачи требований общества подрастающему ребенку. Эту функцию семья выполняет двумя путями: 1) через влияние, которое оказывает характер родителей на формирование характера подрастающего ребенка; поскольку *характер* большинства родителей является выражением *социального характера,* то они передают ребенку основные черты желательной для общества структуры характера; 2) через *способы воспитания* детей, обычные для данной культуры. Одной и той же цели можно добиться с помощью различных методов и приемов воспитания ребенка; с другой стороны,

может оказаться, что методы выглядят одинаковыми, но тем не менее они различаются в действительности из-за структуры характера тех, кто практикует эти методы. Сосредоточившись на методах воспитания ребенка, мы никогда не сможем объяснить социального характера. Методы воспитания значимы только в качестве механизмов *передачи,* и их можно правильно истолковать лишь в том случае, если мы сначала поймем, какой тип личности желателен и необходим в данном обществе.

До сих пор мы рассматривали социальный характер как структуру, с помощью которой человеческая энергия формируется специфическим образом; общество использует это в своих целях. Теперь нам предстоит показать, что социальный характер — это и базис, из которого определенные идеи и идеалы черпают свою силу и привлекательность. Упомянутое выше соотношение между характером и идеями легко проследить в структуре индивидуального характера. Для человека с накопительской (анальной, по Фрейду) ориентацией характера привлекателен идеал бережливости, а отталкивающим будет казаться то, что он назвал бы «безрассудным транжирством». С другой стороны, человек с продуктивным характером сочтет философию, ориентирующуюся на сбережение, «грязной», зато примет идеи, в которых делается акцент на созидательные усилия и использование материальных благ, если они обогащают жизнь. Что касается социального характера, то отношение между характером и идеями то же самое. Это отношение ярко иллюстрируют следующие примеры. В конце эпохи феодализма частная собственность превратилась в узловой фактор экономической и социальной системы. Конечно, частная собственность существовала и раньше. Но в условиях феодализма частная собственность распространялась преимущественно на землю и была связана с социальным положением, которое занимал собственник земли в иерархической системе. Землю нельзя было продать, поскольку она была неотъемлемой частью социальной роли ее владельца. Современный капитализм разрушил феодальную систему. Частная собственность распространяется не только на землю, но и на средства производства. Вся собственность отчуждаема; ее можно купить и продать на рынке, а ее стоимость выражается в абстрактной форме — в деньгах.

Земля, машины, золото, бриллианты — все в равной мере имеет стоимость, выраженную в абстрактной денежной форме. Любой человек, вне зависимости от его положения в социальной системе, может приобрести частную собственность. Она может быть результатом трудолюбия, творчества, удачи, жестокости или наследования — способ ее приобретения не отражается на владении частной собственностью. Безопасность человека, власть, прочность его положения больше не зависят от его сравнительно устойчивого социального статуса, как это было в феодальном обществе, а только от того, владеет ли он частной собственностью. Если человек современной эпохи утрачивает частную собственность, в социальном смысле он — никто; феодальный же лорд не мог ее утратить до тех пор, пока феодальная система сохранялась в целости. В результате различаются и почитаемые в этих обществах идеалы. Основной заботой для феодального лорда или даже для цехового ремесленника была стабильность традиционного уклада, гармоничные отношения с вышестоящими, представление о Боге как о высшем гаранте стабильности феодальной системы. И если какая-либо из этих идей подвергалась нападкам, член феодального общества готов был рисковать жизнью ради защиты того, что он считал своим глубочайшим убеждением.

У современного человека совершенно иные идеалы. Его судьба, безопасность и власть покоятся на частной собственности; поэтому для буржуазного общества частная собственность священна и идеал неприкосновенности частной собственности — краеугольный камень всего его идеологического сооружения. Хотя большинство людей капиталистического общества владеют не частной собственностью в употребляемом здесь смысле (собственность на средства производства), а только «личной» собственностью, такой, как машина, телевизор и тому подобное, то есть потребительскими товарами, тем не менее великая буржуазная революция, направленная против феодальных порядков, сформулировала принцип неприкосновенности частной собственности, так что даже те, кто не принадлежит к экономической элите, разделяют по этому поводу те же самые чувства, что и принадлежащие к ней. И так же как член феодального общества считал выпады против феодальной системы

безнравственными и бесчеловечными, так и рядовой член капиталистического общества считает выпад против частной собственности признаком варварства и бесчеловечности. Зачастую он не скажет этого прямо, но выразит свое неодобрение против посягнувших на частную собственность в таких словах, как безбожие, несправедливость и т. д.; в самом деле эти нарушители представляются ему, часто неосознанно, бесчеловечными потому, что посягнули на святость частной собственности. И дело не в том, что они наносят ему финансовый вред или реально ставят под угрозу его экономические интересы: дело в том, что они угрожают жизненно важному идеалу. Думается, что ненависть и отвращение, которые питают многие люди в капиталистических странах по отношению к странам коммунистическим, в значительной мере основаны на том, что они негативно относятся к прямым нарушителям частной собственности.

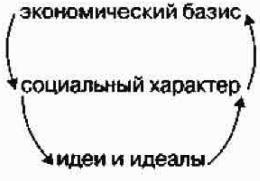
Существует так много свидетельств того, что идеи коренятся в социально-экономической структуре общества, что трудно отобрать из них наиболее яркие. Так, свобода превратилась в идею первостепенной важности для среднего класса в ходе его борьбы против ограничений, наложенных на него феодалами. «Личная инициатива» стала идеалом капитализма и свободной конкуренции в XIX в. Совместный труд и «человеческие отношения» стали идеалами капитализма XX в.

«Порядочность» стала наиболее популярной нормой в капиталистическом обществе, поскольку честность — основной закон свободного рынка, на котором товары и труд обмениваются без насилия и мошенничества. В то же время идея порядочности стала отождествляться с более древней нормой «возлюби ближнего своего» через упрощенный вариант этой нормы, представленной в «золотом правиле» нравственности: «Поступай с другими людьми так, как ты хотел бы, чтобы они поступили с тобой».

Хочу еще раз подчеркнуть, что теория, согласно которой идеи определяются формами экономической и социальной жизни, вовсе не утверждает, будто они не обладают собственной реальностью или являются всего лишь «отражением» экономических нужд. Идеал свободы, например, коренится глубоко

в природе человека, и именно поэтому он был идеалом и для иудеев в Египте, и для рабов Рима, и для немецких крестьян в XVI в., и для немецких рабочих, боровшихся против диктаторов Восточной Германии. С другой стороны, идея авторитета и порядка также глубоко внедрилась в человеческое существование. Любая данная социальная система может обращаться к идеям, превосходящим ее собственную необходимость, как раз потому, что они обладают мощным воздействием на человеческое сердце. И понять, почему определенная идея завоевывает влияние и популярность, можно лишь исторически, то есть через социальный характер, сформированный в данной культуре.

Необходимо сделать еще одну оговорку. Не только экономический базис создает определенный социальный характер, который, в свою очередь, порождает некоторые идеи. Однажды созданные идеи тоже влияют на социальный характер и опосредованно — на социально-экономическую структуру общества. Я подчеркиваю здесь то, что *социальный характер — это промежуточное звено между социально-экономической структурой и господствующими в обществе идеями и идеалами.* Причем это посредник в обоих направлениях: от экономического базиса к идеям и от идей к экономическому базису.



Раздел V

Психоанализ и этика

Этика и психоанализ[1]

Из предыдущего изложения, я думаю, ясно, что развитие гуманистической объективной этики как прикладной науки зависит от развития психологии как теоретической науки. Прогресс этики от Аристотеля до Спинозы в значительной степени обязан превосходству динамической психологии Спинозы над статической психологией Аристотеля. Спиноза открыл бессознательную мотивацию, закономерности ассоциативного мышления, устойчивость детских переживаний в течение всей жизни. Его понятие желания — динамичное понятие в противоположность аристотелевскому понятию упражнения. Однако психология Спинозы, как и вообще психологическая мысль до девятнадцатого столетия, стремилась оставаться абстрактной и не разрабатывала методов эмпирической проверки теорий и получения новых данных о человеке.

Эмпирическое исследование — ключевое понятие этики и психологии Дьюи. Он признает бессознательную мотивацию, а его понятие «привычки» отличается от аналогичного дескриптивного понятия традиционного бихевиоризма. Его утверждение[2], что современная клиническая психология «проявляет чувство реальности, настойчиво подчеркивая громадную важность бессознательных сил, детерминирующих не только внешнее поведение, но и скрытые желания, суждения, веру, идеализации», показывает, что он придает большое значение фактору бессознательного, хотя последний и не исчерпывает всех возможностей этого нового метода в его этике.

Со стороны философии и психологии предпринимались лишь незначительные попытки использования достижений психоанализа в развитии теории этики[3] — факт тем более удивительный, что теория психоанализа и сделанный ею вклад в науку имеют самое непосредственное отношение к этике.

[1] Раздел из работы «Человек для себя» (1947). Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Психоанализ и этика. - М., 1993. - С. 40-45.

[2] *Dewey J.* Humarn Nature and Conduct. P. 86.

[3] Небольшим по объему, но значительным вкладом в решение проблемы ценностей с позиций психоанализа является статья Патрика Маллахи «Ценности, научный метод и психоанализ» *(Mullahy P.* Values, Scientific Method and

Наиболее значительный вклад заключается, по-видимому, в том, что психоанализ — первая современная система психологии, предметом которой является не какой-то отдельно взятый аспект проблемы человека, а человек как целостная личность. В противоположность экспериментальному методу традиционной психологии, вынужденной ограничиваться изучением частных феноменов, Фрейд выдвинул новый метод, давший ему возможность изучать личность в целом, а также понять, что вынуждает человека поступать так, а не иначе. Этот метод — анализ свободных ассоциаций, снов, оговорок, перенесений — позволяет сделать ранее «скрытые», доступные только самопознанию и самоанализу состояния сознания «явными» в процессе общения между индивидом и психоаналитиком. Тем самым психоаналитический метод сделал доступными для наблюдения и изучения такие явления, которые иным путем не наблюдаемы. Стало возможным выявление и тех эмоциональных переживаний, которые не были доступны даже для самоанализа, поскольку вытеснялись из сознания[1].

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

Psychoanalysis // Psychiatry. 1943. May). Когда готовилась рукопись этой книги, в свет вышла книга Дж. Флюгеля «Человек. Мораль. Общество» *(FlugelJ. C.* Man, Morals and Society. New York, 1945), которая представляет собой первую серьезную и систематическую попытку применения психоанализа к этике. Ценный взгляд на проблему и глубокую критику — впрочем, выходящую далеко за пределы собственно критики — рассмотрения этики с точки зрения психоанализа можно найти в книге Мортимера Дж. Адлера « Чем может стать человек» *(AdlerM.J.* What Man Has Made of Man. New York, 1937).

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

была предана забвению психологией и отдана на откуп писателям и драматургам.

Однако, несмотря на свою молодость, психоаналитическая характерология совершенно необходима для развития этической теории. Понятия добродетели и порока, с которыми имеет дело традиционная этика, поневоле должны оставаться неясными и путаными, ибо зачастую одним и тем же словом обозначают совершенно разные, а порой и противоположные поступки. Преодолеть эту неадекватность можно, только если они будут рассматриваться в связи (и на фоне) с типом характера человека, о котором утверждается, что он либо добродетельный, либо порочный. Добродетель, рассматриваемая независимо от типа характера, может на деле оказаться лишенной истинного ценностного содержания (например, смещение, возникающее под давлением страха или в качестве реакции на подавление высокомерия). Также и порок может быть оценен совсем иначе, если рассматривать его в рамках характера субъекта (к примеру, высокомерие, надменность могут быть проявлением чувства несостоятельности и неуверенности). Эти соображения имеют непосредственное отношение к этике; совершенно недостаточно и даже ошибочно рассматривать отдельные добродетели и пороки как независимые феномены. Предметом этики является *именно характер,* и только с точки зрения типа характера как целого можно высказывать общезначимые этические суждения по поводу отдельных черт и поступков. *Добродетельный или порочный характер, а не отдельные добродетели или пороки* — вот истинный предмет науки этики.

Не менее важно для этики понятие бессознательной мотивации. Хотя это понятие, в общей форме, восходит к Лейбницу и Спинозе, Фрейд был первым, кто приступил к систематическому эмпирическому исследованию бессознательных стремлений, заложив тем самым основы теории человеческой мотивации. Эволюция этической мысли выразилась в том, что оценочным суждениям стали подвергаться не сами поступки, а лежащие в их основе мотивации. Таким образом, понятие бессознательной мотивации открыло новые возможности этических изысканий. Не только «низменное», как отмечал Фрейд, «но и возвышенное в *Ego* может быть проявлением

бессознательного»[1], являясь сильнейшим мотивом различных поступков; вот почему этика не может игнорировать изучение бессознательного.

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

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

Хорошей иллюстрацией подобного релятивистского подхода служит статья Т. Шредера, озаглавленная «Позиция одного аморального психолога»[2]. Автор приходит к выводу, что «любая моральная оценка является продуктом болезненных эмоций — интенсивных конфликтующих побуждений, образующихся в результате прошлых эмоциональных переживаний», и что аморальный психиатр «попытается подменить моральные нормы, ценности и суждения различного рода психиатрическими и психоэволюционными классификациями моралистических побуждений и умственных операций». Автор, далее, допускает еще одну подмену, утверждая, что «аморальный психолог-эволюционист не обладает *абсолютными или вечными критериями* оценки поступков как правильных или неправильных», создавая тем самым впечатление, будто положения науки «вечны и неизменны».

От теории сверх-Я Фрейда немногим отличается его взгляд, согласно которому нравственность есть в сущности реакция на

[1] *Freud S.* The Ego and the Id. London, 1935. P. 133.

[2] The Psychoanalytic Review. XXXI. 1944. № 3. July. P. 329-335.

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

Однако позицию Фрейда нельзя признать последовательно релятивистской. Он демонстрирует страстную веру в истину как в цель, за которую человек должен бороться, и он верит в способность человека бороться, ибо последний от природы наделен разумом. Эта_антирелятивистская установка особенно ясно выражена в его рассуждениях о «философии жизни»[1]. Он противопоставляет свои взгляды теории, согласно которой истина есть «лишь продукт наших собственных потребностей и желаний, возникающих под влиянием различных условий внешней среды». По его мнению, такая «анархистская» теория «рушится сразу же, как только сталкивается с практической жизнью». Его вера в силу разума и способность последнего объединять человечество, а также освободить человека от оков суеверий пронизана пафосом философии Просвещения. Эта вера, в сущности, лежит в основе его концепции психоаналитического лечения. Психоанализ есть попытка раскрыть истину о самом себе. В этом отношении Фрейд продолжает вслед за Буддой и Сократом ту традицию мысли, согласно которой познание истины есть та сила, которая делает человека добродетельным и свободным, или, в терминологии Фрейда, «здоровым». Цель психоаналитического лечения — заменить иррациональное *(«Id»)* разумом *(«Ego»)*. С этой точки зрения психоаналитическую

[1] *FreudS.* New Introductory Lectures on Psychoanalysis. New York, 1937. P. 240-241.

ситуацию можно определить как такую, в которой два человека - психоаналитик и пациент — посвящают себя поискам исти-ы. Цель лечения — восстановление здоровья, а лекарственные средства — истина и разум. Тот факт, что Фрейдом была принята в качестве основополагающего, фундаментального условия ситуация, требующая безоговорочной честности в обществе, в котором подобная искренность встречается нечасто, является, по-видимому, одним из ярчайших проявлений его гения.

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

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

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

Совесть[1]

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

Исаак Мейер (из Гер)[2].

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

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

[1] Раздел из работы «Человек для себя» (1947). Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Психоанализ и этика. - М., 1993. - С. 114-135.

[2] В кн.: Time and Eternity. New York, 1946.

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

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

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

Эмоциональная сторона этого знания подчеркивалась английскими философами. Шефтсбери, например, допускал существование «морального чувства» в человеке, чувства правильного и неправильного, некий эмоциональный отклик, возможный в силу того, что человеческий разум пребывает в гармонии с космическим порядком. Батлер предполагал, что моральные принципы — внутренняя, неотделимая часть самой человеческой организации, и, в частности, отождествлял совесть с внутренней склонностью к благонравным действиям. Согласно Адаму Смиту, наши чувства к другим и наши реакции

на их одобрение или неодобрение составляют суть совести. Кант абстрагировал совесть от всех возможных конкретных ее содержаний и идентифицировал ее с понятием долга как таковым. Ницше, едкий критик религиозной «плохой совести», видел истинный смысл совести в самоутверждении, в способности «сказать "да" самому себе». Макс Шелер полагал, что совесть есть выражение рационального суждения, но суждения чувства, а не суждения разума. Однако наиболее важные вопросы все еще не получили ответа и не были даже затронуты; к ним относятся проблемы мотивации, на которые могут пролить некоторый дополнительный свет данные психоаналитических исследований. Ниже мы проведем различие между «авторитарной» и «гуманистической» совестью — различие, соответствующее общей различенности авторитарной и гуманистической этики.

α. Авторитарная совесть

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

становятся частью индивида, и вместо чувства ответственности перед кем-то внешним появляется ответственность перед своей *совестью.* Совесть — более эффективный регулятор поведения, чем страх перед внешним авторитетом; ибо если от последнего можно спастись бегством, то от себя не убежишь, а значит, не убежишь и от интернализованного авторитета, ставшего частью индивидуального «я». Авторитарная совесть есть то, что Фрейд описывал как «сверх-Я»; но, как я покажу далее, это лишь одна из форм совести или, возможно, предварительная ступень в развитии совести.

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

Но даже если отношение к авторитету интернализуется, такую интернализацию нельзя считать настолько полной, чтобы можно было рассматривать совесть как уже совсем независимую от внешних авторитетов. Их полная автоматизация, которую можно наблюдать в случаях неврозов, развивающихся на почве навязчивых идей, — скорее исключение, чем правило; в норме человек с авторитарной совестью ограничен, с одной стороны, внешним авторитетом, с другой — его интернализованным эхом. Фактически между ними происходит постоянное взаимодействие. Наличие внешнего авторитета, к которому человек относится с благоговейным страхом, — это источник, постоянно подпитывающий интернализованный авторитет — совесть. Если бы авторитет не существовал в действительности, то

есть если бы человек не имел оснований его бояться, тогда авторитарная совесть ослабла бы и утратила силу. Одновременно совесть влияет на образ внешнего авторитета. Ведь совесть всегда окрашена человеческой потребностью поклоняться, иметь какой-нибудь идеал[1] стремиться к совершенству, и образ этого совершенства проецируется человеком на внешний авторитет. Тем самым внешний авторитет окрашивается «идеалами» совести. Это очень важный момент, поскольку представления человека о качествах, чертах авторитета отличаются от его действительных качеств; эти представления становятся все более и более идеализированными и соответственно более подходящими для закрепления [2]. Очень часто такое взаимодействие между интернализацией внешнего авторитета и проекцией собственных идеальных образов на авторитет выливается в неколебимую веру в идеальный характер авторитета, веру, не допускающую сомнений даже при наличии противоречащих ей эмпирических доказательств.

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

Чтобы понять значение последнего утверждения, надо вспомнить структуру характера авторитарной личности. Она обретает чувство внутренней безопасности, становясь симбиотической частью авторитета, которого воспринимает как более сильного и могущественного, чем сама. Покуда она является частью

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

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

этого авторитета в ущерб собственной целостности, она ощущает себя причастной его силе. Ее чувства уверенности и подлинности собственной личности целиком зависят от этого симбиоза; быть отвергнутой авторитетом — значит для нее быть брошенной в пустоту, испытать ужас небытия. Для авторитарной личности нет ничего страшнее этого. Конечно, любовь и одобрение авторитета доставляют ей величайшее удовлетворение; но даже наказание лучше, чем отвержение. Ибо даже наказывающий авторитет все-таки остается с ней, и если человек «согрешил», то наказание в конце концов доказывает, что авторитет все еще заботится о нем. Принятие наказания означает очищение от греха и восстановление прежнего чувства безопасности.

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

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

Самое страшное преступление — это бунт против установленных авторитетом порядков. Так, неповиновение означает «главный грех», а повиновение — главнейшую добродетель. Повиновение подразумевает признание за авторитетом высшей власти и мудрости; его права управлять, награждать или наказывать на основании его собственных декретов и указов. Авторитет требует подчинения не на основе только страха перед его силой, но на основе убежденности в его моральном превосходстве и праве. Должное уважение авторитета влечет за собой строгий запрет, табу на сомнение в правильности его действий. Авторитет может удостоить объяснением по поводу своего распоряжения или запрещения, по поводу награды или наказания, а может и воздержаться от такового; человек же никогда не имеет *права* спрашивать его или его критиковать. Если и существуют причины для критики авторитета, они — в самом человеке; и уже сам факт, что человек осмелился критиковать, есть *ipso facto* доказательство его вины.

Долг признания превосходства авторитета отражен в нескольких запретах. Наиболее ясный, понятный из всех — это запрет чувствовать себя или тем более пытаться стать *подобным* авторитету, ибо это противоречило бы его безоговорочному превосходству и уникальности. Действительный грех Адама и Евы, как уже говорилось, заключался в их попытке уподобиться Богу; наказанием же за этот вызов и одновременно средством устрашения против попыток повторения подобного стало их изгнание из рая[1]. В авторитарных системах делается фундаментальное различие между авторитетом и его подчиненными. Авторитет обладает недосягаемым могуществом: с его магией, мудростью, силой никогда не сравняются силы его подчиненных. Каковы бы ни были прерогативы авторитета — будь он управителем вселенной или земным владыкой, посланным судьбой, — фундаментальное неравенство между ним и его подданными — основной постулат авторитарной совести. Одна из самых важных особенностей, свидетельствующих о недосягаемости

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

авторитета, состоит в том, что он единственный, кто не следует чужой воле, но сам водит; кто является не средством, а целью; творит, а не является творимым. Для авторитарно ориентированного сознания силы воли и созидания являются привилегией авторитета. Подчиненные есть лишь средство для достижения его целей и соответственно его собственность, которой он распоряжается по своему усмотрению. Власть авторитета ставится под вопрос только при попытке человека перестать быть *вещью* и самому стать творцом.

Но ведь человек никогда не перестает стремиться производить и творить, потому что продуктивность есть источник его сил, свободы и счастья. Однако в той мере, в какой он ощущает свою зависимость от трансцендентной силы, сама его продуктивность и утверждение его собственной воли вызывают в нем чувство вины. Жители Вавилона были наказаны за попытку силами самих людей построить блаженную жизнь на земле. Прометей был прикован к скале за то, что выдал людям секрет огня, являвшегося символом производящей, творческой силы. Гордость человека собственными силами была признана Кальвином и Лютером греховной, а политиками оценена как преступный индивидуализм. Человек старается умилостивить богов за «преступление продуктивности» принесением им в жертву лучшей части урожая или скота. Обряд обрезания представляет собой еще одну попытку умиротворения Бога; часть фаллоса — символ мужской продуктивности — приносится в жертву Богу, после чего мужчина обретает право пользоваться им. В дополнение к тем жертвам, которые человек приносит богам, признавая — если бы только символически! — их монопольное право на творчество, продуктивность, человек сознательно умеряет свою собственную энергию сознанием вины, коренящимся в убежденности, что самостоятельное применение своих творческих сил по собственной воле есть покушение на прерогативу авторитета быть единственным творцом и уклонение от своего долга выполнять по отношению к нему роль «вещи». Это сознание вины ослабляет человека, уменьшая его силы и делая его еще более покорным, чтобы искупить его стремление стать «своим собственным творцом и создателем».

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

Интернализация авторитета имеет двоякий смысл: один, который мы только что обсудили, — это подчинение человека авторитету; другой — возложение человеком на себя роли авторитета путем предъявления себе строгих и жестких требований. Человек становится не только покорным рабом, но и строгим надсмотрщиком, который относится к самому себе как к своему рабу. Вот эта вторая «ипостась» весьма важна для понимания психологического механизма авторитарной совести. Авторитарный характер, будучи лишенным в большей или меньшей степени продуктивности, вызывает к жизни садистические и деструктивные силы[1]. И вот это принятие человеком на себя, исполнение им роли авторитета и обращение с самим собой как со слугой позволяет несколько ослабить эти разрушительные силы. Фрейд при анализе сверх-Я дал описание его деструктивных компонентов, которые были во множестве подтверждены клиническими данными, собранными другими исследователями. Причем не важно, допускать ли, как, например, Фрейд в своих ранних работах, что источник агрессивности кроется в подавлении инстинктов или, как он думал позже, в «инстинкте смерти». Важно то, что авторитарная совесть

[1] См.: *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Рассмотрение второе, 16 // Соч. Т. 2. С. 460-462.

удовлетворяется деструктивностью, направленной против самой личности, своего «я», так что деструктивные импульсе получают возможность действовать под маской добродетели. Психоаналитические исследования, особенно изучение неврозов на почве навязчивых состояний, показывают, до какой степени жестокости и деструктивности может порой доходить совесть и как она, будучи обращенной человеком на самого себя, заставляет его мучительно ненавидеть самого себя. Фрейд убедительно продемонстрировал справедливость тезиса Ницше, что в результате ограничения свободы все инстинкты человека «обернулись вспять, *против самого человека.* Вражда, жестокость, радость преследования, нападения, перемены, разрушения — все это повернуто на обладателя самих инстинктов: *таково* происхождение "нечистой совести"»[1].

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

Использование термина «авторитарная совесть» применительно к нашей культуре может удивить читателя, поскольку мы привыкли думать, что авторитарные отношения свойственны только авторитарным, недемократическим культурам, обществам; но такой взгляд недооценивает силу авторитарных компонентов, особенно роль анонимных авторитетов в современной семье и обществе[2].

Психоаналитические интервью дают некоторые представления при изучении авторитарной совести у лиц, относящихся к среднему городскому сословию. Родительский авторитет и способ, каким дети реагируют на него, вскрывают центральную

[1] См.: *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Рассмотрение.второе, 16//Соч. Т. 2. С 461.

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

проблему неврозов. Исследователя установили, что многие их пациенты вообще не способны критически относиться к своим родителям; другие, хоть и относятся к ним критически в некоторых отношениях, внезапно перестают критически воспринимать те их особенности, от которых сами страдают; третьи переживают чувство вины и беспокойства в том случае, когда направляют критику (часто заслуженную) или даже гнев против одного из родителей. И часто требуется значительная аналитическая работа, позволяющая человеку вспомнить все те случаи, которые спровоцировали его гнев и критическое неприятие[1].

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

Твой образ мыслей похвалы достоин.
Слова отца — незыблемый закон.
Мы прилагаем все свое старанье,
Чтоб в послушанье воспитать детей,
Чтоб враг наш в страхе трепетал пред нами,
А друг приветливо обласкан был.
И согласись, в глазах своих врагов

[1] Письмо Ф. Кафки к своему отцу, в котором он объясняет ему, почему он всегда боялся его, представляет в этом отношения классический документ. (См.: Л. *Franz Kafka.* Miscellany. New York, 1940.)

Отец детей, не годных ни на что,
Достоин разве только осмеянья[1].

Даже в нашей неавторитарной культуре родители хотят, чтобы их дети были «услужливыми», то есть слушающимися их во всем, дабы компенсировать, наверстать упущенное ими самими. Если родители не преуспели, то дети должны достичь такого успеха, чтобы возместить им чувство неудовлетворенности. Если родители недостаточно любимы (особенно если они не любят друг друга), дети должны восполнить им недостаток любви; если они чувствуют себя в общественной жизни недостаточно сильными, они хотят возместить этот недостаток за счет постоянного влияния на детей и контроля над ними. Даже если дети ведут себя в соответствии с ожиданиями родителей, они все равно испытывают чувство вины за то, что не до конца оправдывают эти ожидания и надежды и тем самым разочаровывают и огорчают своих родителей.

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

[1] Цит. по: *Софокл.* Антигона (перевод с древнегреческого А. Ларина). М., 1986. Фрагмент 640-648.

бремя вины за это «преступление», что не раз оказывается на грани отчаяния, прежде чем добьется свободы. Это бремя вины столь тяжко потому, что ему предстоит не только преодолеть сопротивление родителей, пережить их разочарование, обвинения и мольбы, но и общественные стереотипы, согласно которым дети должны «любить» своих родителей. Казалось бы, данное мною описание авторитарной семьи не подходит для современной американской семьи, особенно городской, в которой авторитет проявляется не столь явно. Однако данная картина, по крайней мере в существенных чертах, и для нее вполне справедлива. В отличие от явного, открытого авторитета, проявляющегося в прямых требованиях, анонимный авторитет прояв ляется в эмоционально более насыщенных ожиданиях. Кроме того, сами родители хоть и не чувствуют себя авторитетами, но в действительности являют собой анонимный авторитет рынка, а потому ожидают, что их дети будут жить в соответствии с теми стандартами, которым одинаково подчинены и дети, и родители.

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

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

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

Как только воля ребенка оказывается сломленной, в силу вступает еще один способ усиления и закрепления чувства вины. Ребенок смутно сознает, скорее ощущает, свою подчиненность и поражение и так или иначе должен понять смысл этого. Он не может просто принять как данное эту сбивающую с толку ситуацию и смириться со своим печальным и болезненным опытом,

не пытаясь как-то объяснить его. В данном случае процесс рационализации тот же, что и у представителя касты неприкасаемых в Индии или страстотерпца в христианстве, — его поражение и слабость «объясняются» как наказание за совершенные грехи. Сам факт потери свободы рационализируется как доказательство вины, а это убеждение, в свою очередь, усиливает чувство вины, поддерживаемое родительскими и культурными системами ценностей.

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

В то время как общественный и родительский авторитет направлен на подавление воли, свободного развития и независимости, ребенок, рожденный вовсе не для этого, оказывает сопротивление авторитету родителей; он борется за свободу не только *от* давления, но и за свободу быть самим собой, самостоятельным человеком, а не автоматом. Эта «битва» за свободу может быть более успешной для одних, чем для других, но лишь немногим удается добиться полной свободы. Так что в самой глубине неврозов должны скрываться рубцы, остающиеся от поражения в этой борьбе против давления иррационального авторитета. Они-то й формируют синдром, основными признаками которого являются ослабление или даже полная парализация таких качеств личности, как оригинальность, своеобразие и непосредственность; ослабление собственного «я» и замещение его псевдо-я, в котором сознание «Я есть» притупляется и замещается переживанием собственной личности

как суммы ожидании со стороны других; замещение автономии гетерономией; неадекватность, нечеткость оценки опыта межличностного общения, или, употребляя термин Салливена, опыт межличностного общения носит паратаксический характер. Наиболее важный признак поражения в этой борьбе — сознание вины, нечистая совесть. Если человеку не удается вырваться из сети авторитарных отношений, то эта неудачная попытка и будет доказательством его вины, и лишь последующей покорностью, лишь смирившись со своим положением, может человек вновь обрести чистую совесть.

b. Гуманистическая совесть

Гуманистическая совесть — это не интернализованный голос авторитета, которому мы стараемся угодить и недовольства которого мы боимся; это наш собственный голос, не зависящий от внешних санкций и одобрений. Какова же природа этого голоса? Почему мы слышим его и почему мы можем оставаться глухими к нему?

Гуманистическая совесть — это реакция нашей целостной личности на ее собственное функционирование или дисфункцию; не реакция на функционирование той или иной способности, но всей совокупности способностей, которые и определяют наше общечеловеческое и индивидуальное существование. Совесть оценивает все наши действия; она есть (в соответствии со значением корня слова *con-scientia) знание-в-себе,* знание о всех наших успехах и неудачах в искусстве жить. Но хотя совесть и есть *знание,* она больше, чем просто знание, данное абстрактным мышлением. Ее воздействие характеризуется свойством *эмоциональности,* ибо ее отклик — это отклик всей нашей личности, а не только одного ума. В сущности, нам не надо осознавать, дешифровывать, что говорит нам наша совесть, чтобы руководствоваться ею.

Действия, мысли и чувства, способствующие самораскрытию и должному поведению личности, сопровождаются чувством внутреннего одобрения и «правильности», свойственными гуманистической «чистой совести». С другой стороны, недостойные поступки, мысли и чувства вызывают ощущение

беспокойства и дискомфорта, характерные для «нечистой совести». Таким образом, *совесть — это наше собственное воздействие на самих себя.* Это голос нашего истинного, подлинного «я», обращенный к нам самим, к тому, чтобы жить продуктивно, развиваться всесторонне и гармонично, то есть к тому, чтобы *стать в действительности тем, кем мы являемся лишь в возможности.* Это — блюститель нашей чистоты; его умение «ручаться за себя и с гордостью, стало быть, *сметь также говорить "Да"* самому себе»[1]. Если любовь можно определить как заботу и уважение своеобразия, неповторимости личности любимого человека, то гуманистическую совесть можно справедливо назвать *голосом нашей любовной заботы о самих себе.*

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

Гуманистическая совесть есть выражение своекорыстия и целостности, полноты, самостоятельности и нравственного здоровья, тогда как авторитарная совесть связана с подчинением, покорностью, принесением себя в жертву, долгом или «социальной приспособляемостью». Гуманистическая совесть ориентирована на продуктивность и тем самым на счастье, ибо счастье необходимо сопутствует продуктивной жизнедеятельности. Ущемлять, унижать себя, становясь инструментом в руках другого, даже если другой является весьма достойной фигурой, быть «самоотверженным», несчастным, безропотным, потерянным — все это противоречит требованиям совести; любые покушения на самоценность и самостоятельность личности, касающиеся как сферы мышления, так и действий, поступков, даже таких проявлений, как пристрастия в еде или сексуальное поведение, — все эти действия противоречат совести.

[1] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Рассуждение второе, 3 // Цит. соч. С. 441. См. также рассуждение о совести Хайдеггера в кн.: *HeideggerM.* Sein und Zeit, 54-60. Halle a. S., 1927.

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

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

Однако научиться понимать голос совести чрезвычайно трудно, главным образом, по двум причинам. Чтобы слышать голос нашей совести, мы должны уметь слушать себя, но именно в этом и лежит главная трудность для большинства людей. Мы слушаем что угодно и чей угодно голос, но только не свой собственный. Мы постоянно открыты любым потокам мнений и идей, бомбардирующих нас отовсюду: из кино, газет, радио, любой пустой болтовни. Если мы сознательно отказываемся от того, чтобы слушать себя, — нет ничего более печального для нас.

Трудно слушать себя и потому еще, что это умение требует способности, редкой в современном человеке, способности

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

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

Одной из форм этой тревоги является страх смерти; не обычный страх, который переживает любой человек, размышляя о смерти, но ужас смерти, которым человек охвачен постоянно. Этот иррациональный страх есть проявление упреков совести за растраченную жизнь и упущенные возможности творческого, продуктивного применения своих способностей. Умирать мучительно горько, но мысль о том, что придется умереть, так и не прожив настоящей жизни, — непереносима. Со страхом смерти сопряжен также страх старения, преследующий большинство

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

«С шести лет мною владела страсть к рисованию, изображению различных форм. К пятидесяти годам у меня было сделано бесчисленное количество рисунков; но все, что я сделал к семидесяти, не стоит внимания. Только в семьдесят три я кое-что узнал о действительном строении природы — животных, растений, птиц, рыб и насекомых. Потом, когда мне будет восемьдесят, я узнаю еще больше; а в девяносто я постигну тайный

смысл вещей; в сто — я безусловно достигну поразительных высот; а когда мне будет сто десять лет, все, что я ни нарисую, хоть линию, хоть точку, — все будет живым, будет дышать жизнью.

Написано мною, в возрасте семидесяти пяти лет, некогда Хокусай, а теперь Гуакио Роже, стариком, помешанным на живописи»[1].

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

Казалось бы, что человек может весьма успешно заглушит], в себе голос совести. Но есть одно состояние, ему неподвластное, — это сон. Во сне он отключается от всех окружавших его днем голосов и шумов, кроме его внутренних состояний и переживаний, складывающихся из многочисленных бессознательных побуждений, ценностных суждений и интуиции. Часто оказывается, что сон — это единственное состояние, в котором человек не может заглушить свою совесть; однако трагедия заключается в том, что, внимая во сне голосу совести, мы действовать во сне не можем, а когда мы оказываемся в состоянии действовать, мы забываем то, что открылось нам во сне.

Приведем пример в качестве иллюстрации. Одному известному писателю было предложено продать его честное имя за большие деньги и славу; и вот в то время, когда он размышлял,

[1] Цит. по: / *La Farge.* A Talk About Hokusai. W. C. Martin, 1896.

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

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

Часто чувство вины, осознаваемое в терминах авторитарной совести, на самом деле имеет своим источником гуманистическую совесть; в этом случае авторитарная совесть есть, так сказать, рационализация гуманистической совести. Человек может осознавать свою вину перед авторитетом за невыполнение его предписаний, но на подсознательном уровне он переживает свою виновность, потому что не оправдывает своих собственных ожиданий. Таков, к примеру, человек, который мечтал стать музыкантом, но по желанию отца стал бизнесменом. Но дела его идут неудачно, а батюшка не скупится при всяком удобном случае продемонстрировать свое разочарование сыном. Сын же, находясь в результате всего этого в состоянии депрессии и чувствуя, что он уже более не способен выполнять соответствующую работу, в конце концов решает обратиться за помощью к психотерапевту. Вначале он очень подробно рассказывает врачу о своем чувстве неполноценности и о депрессии. Вскоре, однако, ему становится ясно, что его депрессия вызвана чувством вины, возникшим в ответ на разочарование в нем его отца. Когда же терапевт позволяет себе усомниться

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

Другая форма связи авторитарной и гуманистической совести проявляется в том, что, хотя содержание этических норм одно и то же, мотивы для руководства этими нормами могут быть разными. Например, требования «не убий», «не гневайся», «не завидуй», «люби ближнего своего» равно являются нормами в системе как авторитарной, так и гуманистической этики. Можно сказать, что на первоначальной стадии эволюции совести авторитет выдвигал определенные требования, которым затем следовали уже не из подчинения авторитету, а из чувства ответственности перед самим собой. Джулиан Хаксли считает, что авторитарная совесть была необходимым этапом в процессе эволюции человечества, прежде чем разум и свобода достигли такой степени развития, что

стала возможной гуманистическая совесть; другие разделяют эту идею, но только применительно к развитию ребенка. Я согласен с Хаксли относительно развития человечества, но что касается ребенка, то я не думаю, что, скажем, в неавторитарном обществе авторитарная совесть должна быть непременным условием формирования в последующем гуманистической совести; но только будущее развитие человечества может подтвердить или опровергнуть справедливость этой мысли.

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

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

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

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

Но чувство вины у К. одновременно есть и отклик его гуманистической совести. Он понимает, что его «арест» означает остановку в развитии его личности. Он ощущает пустоту и бесплодность своего существования. В нескольких предложениях Кафка мастерски описывает непродуктивность жизни К. Вот как он жил: «Этой весной К. большей частью проводил вечера так: после работы, если еще оставалось время, — чаще всего он сидел в конторе до девяти, — он прогуливался один или с кем-нибудь из сослуживцев, а потом заходил в пивную, где обычно просиживал с компанией пожилых господ за их постоянным столом часов до одиннадцати. Бывали и нарушения этого расписания, например когда директор банка, очень ценивший К. за его работоспособность и надежность, приглашал его покататься в автомобиле или поужинать у него на даче. Кроме того, К. раз в неделю посещал одну барышню, по имени Эльза, кото-

рая всю ночь до утра работала кельнершей в ресторане, а днем принимала гостей исключительно в постели»[1].

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

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

[1] *Кафка Ф.* Процесс. М., 1965. С. 84.

совести и потому должен был умереть. Но в самый момент приведения приговора в исполнение его впервые озарило понимание того, что с ним случилось. Он ощутил свою непродуктивность, неспособность по-настоящему любить, отсутствие веры:

«Взгляд его упал на верхний этаж дома, примыкавшего к каменоломне. И как вспыхивает свет, так вдруг распахнулось окно там, наверху, и человек, казавшийся издали, в высоте, слабым и тонким, порывисто наклонился далеко вперед и протянул руки еще дальше. Кто это был? Друг? Просто добрый человек? Сочувствовал ли он? Хотел ли он помочь? Был ли он одинок? Или за ним стояли все? Может быть, все хотели помочь? Может быть, забыты еще какие-нибудь аргументы? Несомненно, такие аргументы существовали, и хотя логика непоколебима, но против человека, который хочет жить, и она устоять не может. Где судья, которого он ни разу не видел? Где высокий суд, куда он так и не попал? К. поднял руки и развел ладони»[1].

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

Следует подчеркнуть, что различие между гуманистической и авторитарной совестью не в том, что последняя формируется под влиянием культурных традиций, а первая развивается независимо. Наоборот, она похожа в этом отношении на наши

[1] *Кафка Ф.* Процесс. М, 1965. С. 310.

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

Моральные проблемы наших дней[1]

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

Платон. Государство

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

Это отношение силы коренится в самих условиях человеческого существования. Как существа физические, мы подчинены разным силам — силам природы, силе человека. Физическая сила может лишить нас свободы и даже убить нас. Сможем ли мы противостоять ей или преодолеть ее, зависит от случайных факторов нашей собственной физической силы и силы нашего оружия. Но вот разум наш неподвержен непосредственно этой силе. Познанная нами истина, идеи, в которые мы ве-

[1] Раздел работы «Человек для себя» (1947). Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Психоанализ и этика. - М, 1993. - С. 186-190.

рим, не сводятся на нет этой силой. Сила и разум существуют в разных плоскостях, так что сила никогда не опровергнет истин разума.

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

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

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

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

Наша моральная проблема заключается в безразличном отношении человека к самому себе. Последнее видно из того факта, что мы утратили чувство самоценности и уникальности каждого индивида, что мы превратили себя в средство, инструмент для достижения каких-то внешних нам целей, что мы и ощущаем себя вещами, и относимся сами к себе как к вещам, что собственные наши силы отчуждаются от нас. И сами мы, и

наши близкие стали вещами. В итоге мы вынуждены переживать собственное бессилие и презирать себя за это. И так как мы перестали доверять собственным силам, мы утратили веру в человека, в самих себя, в свои творческие, созидательные способности. У нас нет совести в гуманистическом смысле слова, раз мы не доверяем собственным суждениям. Мы — стадо, верящее, что дорога, по которой мы идем, непременно приведет нас к желаемой цели, ибо мы видим, что и другие идут по той же дороге. Мы идем в кромешной тьме, но идем мужественно, ибо слышим, что и другие насвистывают так же, как и мы.

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

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

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

отупляют человека, делая его неспособным к осуществлению даже его материальных целей.

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

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

Раздел VI

Теория и практика любви

Теория любви[1]

1. Любовь —разрешение проблемы человеческого существования

Всякая теория любви должна начинаться с теории человека, человеческого существования. Хотя и у животных мы можем обнаружить любовь или, скорее, нечто на нее похожее, однако привязанности животных относятся главным образом к области инстинктов; но только остаточные проявления этих инстинктов можно наблюдать у человека. Для существования человека особенно важен тот факт, что он ушел из животного царства, из мира инстинктивной адаптации, перешел границу природы — хотя он при этом никогда ее не покидает; он — часть природы, но все же, однажды оторвавшись от нее, он уже не может к ней вернуться; если бы он, изгнанный однажды из рая — состояния первоначального единства с природой, — попытался вернуться, ему преград! і - ли бы путь херувимы с огненными мечами. Теперь можно идти только вперед, развивая свой ум, отыскивая новую гармонию — человеческую — взамен безвозвратно утерянной гармонии наших «дочеловеческих» предков. Когда человек рождается — неважно, идет ли речь обо всем человеческом роде или об индивиде, — он изгоняется из среды, столь же определенной, сколь определенны инстинкты, и попадает в среду неопределенную, ненадежную, открытую. Он уверен только в прошлом, а что касается будущего, то он может быть уверен только в том, что рано или поздно он умрет.

Человек наделен разумом: он есть *жизнь, осознающая себя;* он осознает себя и себе подобных, свое прошлое и свое возможное будущее. Это осознание себя как отдельной сущности, осознание краткости своего жизненного пути, осознание того, что он независимо от своей воли родился и против своей воли умрет; того, что либо он умрет раньше тех, кого он любит, либо они умрут раньше него; осознание своего одиночества и отчужденности, своей беспомощности перед силами природы и общества — все это превращает его одинокое, обособленное

[1] Раздел работы «Искусство любить» (1956). Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Душа человека. - М, 1992. - С. 114-130.

существование в настоящую каторгу. И если он не сможет освободиться от этой каторги, выйти на волю, не сможет объединиться каким-то образом с людьми и внешним миром, он сойдет с ума.

Переживание отчужденности порождает тревогу, и в конечном счете тревога всегда происходит от этого. Быть отчужденным — значит быть отрезанным от мира, не имея возможности воспользоваться своими человеческими силами. Поэтому быть отчужденным — значит быть беспомощным, неспособным активно воздействовать на окружающий мир, на вещи и людей; это значит, что мир может посягнуть на мои права, а я не смогу защититься. Таким образом, отчужденность является источником внутреннего беспокойства. Кроме того, это порождает стыд и чувство вины. Такое переживание вины и стыда в отчуждении описано в библейском рассказе об Адаме и Еве. Когда Адам и Ева вкусили от «древа познания добра и зла», когда они ослушались (когда невозможно ослушаться, нет ни добра, ни зла), когда они стали людьми, освободившись от первоначального животного единства с природой, то есть когда они родились как люди, «открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги» (Быт. 3:7), и им стало стыдно. Значит ли это, что в старой как мир легенде заключена ханжеская мораль XIX в. и главное, о чем в ней рассказывается, — это смущение Адама и Евы из-за того, что были видны их гениталии? Едва ли это так. И, понимая эту легенду в викторианском духе, мы упускаем главное. А главное здесь, видимо, в том, что, осознав себя и друг друга, мужчина и женщина осознали свою обособленность и различие, обусловленное тем, что они принадлежат к разным полам. Но, признав свою обособленность и различие, они остались чужими, потому что еще не научились любить друг друга (это особенно ясно видно из того, что Адам оправдывается, обвиняя Еву, вместо того чтобы попытаться ее защитить).

Осознание человеческой разобщенности без воссоединения любовью — вот источник стыда. И здесь же источник чувства вины и тревоги.

Таким образом, самая глубокая потребность человека — это потребность преодолеть свою отчужденность, освободиться из плена одиночества. Абсолютная невозможность достичь этой цели ведет к сумасшествию, потому что смятение полного

одиночества можно преодолеть, лишь совсем уйдя от внешнего мира, так что чувство одиночества исчезнет постольку, поскольку исчезнет сам этот внешний мир, от которого был отчужден индивид.

Человек любой эпохи и любой культуры сталкивается с одним и тем же вопросом: как преодолеть одиночество, как достичь единения, как выйти за пределы своей отдельной жизни и обрести воссоединение. Вопрос этот — один и тот же для первобытного пещерного человека, для кочевника, стерегущего свои стада, для египетского крестьянина, для финикийского купца, для римского солдата, для средневекового монаха, для японского самурая, для современного чиновника или рабочего. Вопрос один и тот же, потому что корни его одни и те же — положение человека, условия его существования. Но отвечают на этот вопрос по-разному. Ответом может быть культ животных, человеческие жертвоприношения, военные завоевания, роскошь и вседозволенность, аскетизм и самозабвенный труд, художественное творчество, любовь к Богу, любовь к Человеку. Хотя существует множество ответов — их перечень есть не что иное, как человеческая история, — неверно было бы думать, что это множество необозримо. Напротив, как только мы отвлечемся от несущественных различий, мы обнаружим, что существует лишь ограниченное число ответов, которые когда-либо давались и которые только и могли даваться людьми, принадлежащими к различным культурам. История религии и философии есть история этих ответов, во всем их разнообразии и во всей их ограниченности.

Ответ в большой мере зависит от степени самосознания индивида. У младенца осознание своего «Я» развито еще крайне слабо; он еще ощущает себя неотделимым от матери, и пока мать с ним, он не чувствует отчуждения. Чувство одиночества у него снимается физическим присутствием матери, ее груди, ее кожи. И только когда ребенок достигает такой степени обособленности и индивидуальности, что физического присутствия матери для него уже недостаточно, — тогда возникает потребность преодолеть отчужденность как-то иначе.

Точно так же и весь человеческий род в младенческую пору своего развития еще ощущает себя единым с природой. Земля,

животные, растения еще составляют мир человека. Он отождествляет себя с животными, и это выражается в ношении масок животных, в поклонении тотему-животному или богам в образе животных. Но чем больше человек освобождается от этих первичных уз, тем больше он обособляется от мира природы, тем сильнее становится потребность найти новые способы избежать одиночества.

Один из путей достижения этой цели — всевозможные *оргиастпические состояния,* которые могут принимать форму аутогенного экстаза, иногда с помощью наркотических средств. Многие ритуалы первобытных племен дают яркую картину такого решения. В момент экзальтации внешний мир исчезает, и вместе с ним исчезает чувство отчужденности. Поскольку этот ритуал совершается сообща, сюда присоединяется переживание слияния с группой, что делает это решение еще более эффективным. Близко связано и часто сочетается с оргиастическим решением сексуальное переживание. Половой оргазм способен вызывать состояние, подобное экстазу или действию некоторых наркотических средств. Ритуал групповых сексуальных оргий был частью многих первобытных обрядов. По-видимому, после оргиастического переживания человек некоторое время не страдает так сильно от своей отчужденности. Постепенно напряжение и беспокойство усиливаются, и тогда его снова ослабляют повторением ритуальных действий.

Когда подобные оргиастические состояния обычны для всех членов племени, они не вызывают чувства вины или беспокойства. Поступать так считается правильным и даже добродетельным, потому что так делают все, и это одобряется и предписывается знахарями и жрецами; поэтому нет причин для чувства вины или стыда. Совсем иначе обстоит дело, когда такое решение избирает индивид, принадлежащий к культуре, где это не принято. В «неоргиастической» культуре это принимает формы алкоголизма и наркомании. В противоположность тем, чье решение социально запрограммировано, такие индивиды страдают от чувства вины и угрызений совести. Стараясь избежать отчуждения в забытьи опьянения, индивид ощущает одиночество еще сильнее, когда оргиастическое переживание проходит, и он вынужден вновь прибегать к этим средствам — все чаще

и интенсивнее. Лишь немногим отличается от этого сексуально-оргиастическое решение. В какой-то степени это естественный и нормальный способ преодоления отчужденности, частично разрешающий проблемы изоляции. Для немногих, особенно для тех, кто не знает иных способов облегчить свое одиночество, стремление к половому оргазму выполняет почти такую же функцию, как алкоголизм и наркомания. Это становится безнадежной попыткой избавиться от беспокойства, порожденного отчуждением, и ведет лишь к постоянному возрастанию чувства отчуждения, поскольку половой акт без любви не может перекинуть мост через пропасть между людьми, разве что на одно мгновение.

Есть три характерные черты, общие для всех форм оргиастического соединения: оно отличается силой и даже страстностью; оно охватывает всего человека — его душу *и* тело; оно преходяще и периодически повторяется. Совсем иначе обстоит дело для другой формы соединения, которая встречалась 11 встречается намного чаще: соединения, основанного на *подчинении группе,* ее обычаям, образу жизни и верованиям. Эта форма также претерпела значительные изменения в ходе своего развития.

В первобытном обществе группа невелика; она объединяет родственников, живущих на одной территории. С развитием культуры группа увеличивается; она объединяет уже граждан полиса, граждан государства, членов церкви. Самый бедный римлянин гордился тем, что мог сказать: *«Я — римский гражданин»;* Рим и империя были его семьей, его домом, его миром. Точно так же и в современном западном обществе соединение с группой — преобладающий способ преодоления отчужденности. Это соединение, где индивидуальное «Я» в значительной степени исчезает и где основная цель — принадлежать к толпе. Если я похож на любого другого, если у меня нет мыслей и чувств, которые отличали бы меня от других, если в привычках, в одежде, в мыслях я следую общепринятому образцу, — я в безопасности; я спасен от ужасающего переживания одиночества. Диктатура добивается этого подчинения угрозами и террором, демократия — внушением и пропагандой. Конечно, между этими системами имеется существенное различие. В демократиях

неподчинение возможно и отнюдь не полностью отсутствует; при тоталитарной системе лишь немногие герои и мученики способны отказаться от повиновения. Но, несмотря на это различие, и в демократических странах подчинение, безусловно, преобладает. Дело в том, что потребность в соединении *должна* быть удовлетворена, и если нет другого, лучшего способа, тогда преобладающим становится способ соединения путем подчинения толпе. И только осознав, насколько глубока потребность не быть отчужденным, можно осознать всю силу страха быть не таким, как все, страха хоть на шаг отойти от толпы. Иногда этот страх неподчинения рационализируется как страх перед реальными опасностями, которые могут угрожать непокорному. Но на самом деле люди гораздо сильнее *хотят* подчиняться, нежели их к этому *вынуждают* — по крайней мере, в западных демократиях. Большинство людей даже не осознают этой потребности подчиняться. Они свято уверены в том, что следуют своим собственным вкусам и склонностям, что они индивидуалисты, что они пришли к своим мнениям в результате собственных размышлений, а то, что их мнения совпадают с мнением большинства, — чистая случайность. Общее единодушие служит доказательством правильности «их» взглядов. А если все же существует потребность в некоторой степени ощутить себя индивидуальностью, она удовлетворяется различием в мелочах: надпись на сумке или на свитере, именная табличка банковского кассира, принадлежность к демократической, а не к республиканской партии, к обществу «Лосей», а не «Шрайнеров»[1] — вот в чем выражаются индивидуальные различия. Рекламная формула, гласящая: «Не такое, как у других», сама по себе свидетельствует о жгучей потребности отличаться, тогда как на самом деле нет никаких отличий.

Эта возрастающая тенденция к устранению различий тесно связана с концепцией равенства в том виде, в каком она развилась в передовых индустриальных странах. В религиозном контексте равенство означало, что все мы — дети Бога, что у всех нас одна и та же божественно-человеческая сущность, что все

[1] «Лоси» — один из американских благотворительных «братских орденов». «Шрайнеры» — члены американской масонской организации «Мистическая святыня» (Mystic Shrine). — *Примеч. пер.*

мы — одно. Это означало также, что сами различия между индивидами заслуживают уважения, что если верно, что все мы одно, то верно также и то, что каждый из нас — единственная сущность и сам по себе — вселенная. Такое убеждение в единственности индивида выражено, например, в изречении из Талмуда, в котором спасший одну жизнь считается спасшим целый мир, а погубивший чью-то жизнь — погубившим целый мир. И философы западного Просвещения также понимали равенство как условие развития индивидуальности. Это означало, как яснее всего сформулировал Кант, что ни один человек не должен служить средством для достижения целей другого, что все люди равны, поскольку все они суть цели, и только цели, и никоим образом не средства друг для друга. Следуя идеям Просвещения, социалистические мыслители различных школ определяли равенство как уничтожение эксплуатации человека человеком, независимо от того, жестокая эта эксплуатация или «гуманная».

В современном капиталистическом обществе смысл понятия «равенство» претерпел изменения. Под «равенством» понимается равенство автоматов, равенство людей, потерявших свою индивидуальность. Равенство теперь означает *скорее «единообразие», нежели «единство».* Это — единообразие людей, которые выполняют одинаковую работу, одинаково развлекаются, читают одни и те же газеты, одинаково чувствуют и одинаково думают. С этой точки зрения к таким нашим достижениям, как, скажем, равенство женщин, превозносимое как признак прогресса, следует отнестись с известным скептицизмом. Нечего и говорить, что я не против равенства женщин; но положительные стороны этого стремления к равенству не должны вводить нас в заблуждение. Это часть общей тенденции к устранению различий. Равенство покупается именно этой ценой: женщины равны с мужчинами, поскольку они больше не отличаются от них. Положение, выдвинутое философией Просвещения: «Душа не имеет пола», получило применение повсюду. Противоположность полов исчезает, а вместе с ней и эротическая любовь, основанная на этой противоположности. Мужчина и женщина стали *одинаковыми,* вместо того чтобы стать *равными* как противоположные полюсы. Современное общество проповедует этот

лдеал равенства без индивидуальности, потому что нуждается в человеческих «атомах», неотличимых друг от друга, чтобы заставить их функционировать всех в совокупности как единый механизм, без сбоев и без трения; чтобы все подчинялись одним и тем же приказаниям, но при этом каждый был уверен, что руководствуется своими собственными желаниями. Как современное массовое производство требует стандартизации товаров, так и общественное развитие требует стандартизации человека, и эта стандартизация называется «равенством».

Единение путем подчинения не носит бурного, неистового характера; оно достигается спокойно, в силу заведенного порядка, и именно поэтому его часто бывает недостаточно, чтобы снять порожденное отчуждением беспокойство. Распространение в современном западном обществе алкоголизма, наркомании, навязчивой сексуальности, самоубийств — признак того, что подчинение толпе недостаточно эффективно. Кроме того, такое решение затрагивает в основном психику, а не тело, и это еще одна причина, в силу которой она проигрывает в сравнении с оргиастическими решениями. У подчинения толпе есть только одно преимущество: оно постоянно и не носит судорожного характера. Уже в возрасте трех-четырех лет индивид начинает следовать схеме подчинения и впоследствии никогда не теряет связи с толпой. И даже его похороны, которые он сам представляет себе как свое последнее важное общественное дело, проходят в строгом соответствии с принятыми стандартами.

Наряду с подчинением как способом облегчить порожденное отчуждением беспокойство следует рассмотреть еще один характерный для современной жизни фактор: ту роль, которую играют в ней однообразная, привычная работа и однообразные, привычные развлечения. Человек становится «отсиживателем с девяти до пяти»[1], частью рабочей силы или частью бюрократической силы клерков и менеджеров. Ему не нужно проявлять инициативу, его задачи предопределены организацией работы; даже между теми, кто находится на верхней и нижней ступеньках служебной лестницы, существует лишь незначительная разница. Все они выполняют задания, предопределенные структурой

[1] В оригинале — «nine-to-fiver»; nine to five — с девяти до пяти. — *Примеч. пер.*

организации в целом, с заранее определенной скоростью и заранее определенным способом. Предопределены даже чувства: жизнерадостность, терпеливость, уверенность в себе, честолюбие, способность ладить со всеми без трений. Удовольствия также следуют заведенному порядку, хотя и не столь неукоснительно. Книги навязываются читательскими клубами, фильмы — владельцами киностудий и кинотеатров и ими же оплачиваемой рекламой; остальное также стандартизировано: воскресная прогулка в автомобиле, сидение у телевизора, карты, вечеринки. От рождения до смерти, от понедельника до понедельника, с утра до вечера — все действия запрограммированы и производятся в соответствии с заведенным порядком. Как же человеку, попавшему в эти сети повседневной рутины, не забыть, что он человек, неповторимая индивидуальность, тот, кому дарована только эта, единственная возможность жить, жить со своими надеждами и разочарованиями, со своими печалями и страхами, со своей страстной потребностью в любви и ужасом перед пустотой и отчужденностью?

Третий способ достичь соединения — *творческая деятельность,* деятельность художника или ремесленника. В любом виде творческой деятельности человек объединяется с материалом, который представляет окружающий мир. Будь это плотник, сколачивающий стол, или ювелир, делающий украшение, будь это крестьянин, растящий хлеб, или живописец, пишущий картину, — во всех видах творчества работник и предмет его труда объединяются; человек достигает соединения с миром в процессе творчества. Это, однако, касается только плодотворного труда — труда, при котором я сам планирую, произвожу и вижу результаты своей работы. В современном трудовом процессе у служащего или у рабочего на конвейере мало что остается от этой объединяющей функции труда, работник здесь становится всего лишь придатком машины бюрократической организации. Он перестал быть самим собой — и поэтому для него не существует способов единения с миром, кроме подчинения.

Единство, достигнутое в плодотворном труде, не является межличностным; единство, достигнутое в оргиастическом слиянии, преходяще; единство за счет подчинения — лишь псев-

доединство. Таким образом, все это лишь частичные решения проблемы человеческого существования. Полное решение проблемы — в достижении межличностного единства, в слиянии с другим человеком, *в любви.*

Это страстное стремление к единству с другим человеком сильнее всех других человеческих стремлений. Это самая главная страсть, это сила, которая скрепляет в единое целое семью, клан, общество, весь человеческий род. Неудача в достижении такого единства влечет к сумасшествию или уничтожению, будь то самоуничтожение или уничтожение окружающих. Без любви человечество не могло бы просуществовать ни дня. Однако, назвав достижение межличностного единства «любовью», мы сталкиваемся с серьезным затруднением. Слияние может достигаться разными путями, и различия между разными формами любви не менее важны, чем сходство. Можно ли все эти формы назвать «любовью»? Или лучше оставить это слово лишь для какого-то особого вида соединения, которое считается идеалом добродетели во всех великих гуманистических религиях и философских системах в течение последних четырех тысячелетий истории Запада и Востока?

Как и всегда, когда речь идет о смысле слов, ответ на этот вопрос можно выбрать произвольно. Важно только знать, какое соединение мы имеем в виду, говоря о любви, — зрелое решение проблемы существования или те незрелые ее формы, которые можно назвать *симбиотической связью?* В последующем изложении я буду называть любовью только первое. Однако сначала рассмотрим второе.

Биологический прообраз *симбиотической связи* — связь между матерью и зародышем в ее утробе. Их двое, и все же это — одно целое. Они живут «вместе» (греч. — *'sym — biosis'),* они нуждаются друг в друге. Зародыш — часть матери, он получает от нее все необходимое; мать — его мир; она его питает, защищает, но и ее собственная жизнь стимулируется им. В *психической* симбиотической связи тела независимы друг от друга, но психологически налицо связь того же типа.

Пассивной формой симбиотической связи является подчинение, или, выражаясь медицинским языком, — *мазохизм.* Мазохистская личность избавляется от невыносимого чувства

одиночества и отчуждения, становясь неотъемлемой частью дру. гого человека, который направляет его, руководит им, защищает его; частью того, который становится для него как бы его жизнью, его воздухом. Сила того, кому он покорился, будь это человек или божество, невероятно преувеличивается; он — все, а я — ничто, я значу что-то лишь постольку, поскольку я — его часть. И, будучи его частью, я тем самым становлюсь причастен к его величию, его силе, его уверенности. Мазохистская личность никогда не принимает никаких решений, никогда не рискует; она никогда не остается в одиночестве, но и никогда не бывает независимой; ей не хватает целостности; этот человек еще не вполне родился. В религиозном контексте предмет поклонения называется идолом, но и в светском контексте механизм взаимоотношений, основанных на мазохистской любви, по сути своей тот же самый — идолопоклонство. Мазохистское отношение может сочетаться с физическим половым влечением; в этом случае человек покоряется не только душой, но и телом. Бывает мазохистская покорность судьбе, болезни, поп-музыке, оргиастическим состояниям, вызванным наркотиками или гипнозом, — и во всех этих случаях личность отрекается от своей целостности, становится орудием кого-то или чего-то внешнего по отношению к себе, ей не нужно решать проблему жизни посредством созидательной деятельности.

Активная форма симбиотической связи — господство, или, если пользоваться соотнесенным с мазохизмом психологическим термином, — *садизм.* Садистская личность стремится освободиться из плена и избежать одиночества, делая другую личность своей частью. Она растет в собственных глазах и поддерживает себя тем, что включает в себя как часть другую личность, которая ее боготворит.

Садистская личность так же зависима от того, кто ей покоряется, как этот последний зависим от нее; ни один из них не может жить без другого. Различие лишь в том, что садистская личность распоряжается, эксплуатирует, унижает, причиняет боль, а мазохистская — подчиняется распоряжениям, терпит эксплуатацию, унижение и боль. В реальном смысле это значительное различие; но в смысле более глубоком, эмоциональном, здесь больше общего, нежели различного: и то, и другое есть

слияние без целостности. Если мы это поймем, то не удивимся, обнаружив, что чаще всего человек ведет себя то как садистская, то как мазохистская личность, — обычно по отношению к разным объектам. Гитлер вел себя преимущественно по-садистски по отношению к народу, но по-мазохистски по отношению к судьбе, к истории, к «высшей власти» природы. И его конец — самоубийство среди всеобщего разрушения — так же характерен для него, как и его мечты о мировом господстве[1].

В противоположность симбиотической связи зрелая *любовь есть связь, предполагающая сохранение целостности личности,* ее индивидуальности. *Любовь — действенная сила в человеке,* сила, разрушающая преграду между человеком и его собратьями, сила, которая объединяет его с другими; любовь помогает человеку преодолеть чувство одиночества и отчуждения и вместе с тем позволяет ему оставаться самим собой, сохранить свою целостность. Парадокс любви в том, что два существа составляют одно целое и все же остаются двумя существами.

Признав любовь деятельностью, мы сталкиваемся, однако, с определенной трудностью, которая состоит в неоднозначности слова «деятельность». Под «деятельностью» в современном употреблении слова обычно понимается действие, предполагающее некоторую затрату энергии и влекущее за собой изменение существующего положения вещей. Так, деятельным считается человек, занимающийся бизнесом, изучающий медицину, работающий на конвейере, изготовляющий столы или занимающийся спортом. Все эти виды деятельности имеют между собой то общее, что все они направлены на достижение некоторой внешней цели. Что же касается *мотивов* деятельности, то они не принимаются во внимание. Вот, например, человек, который взялся за нескончаемую работу, движимый чувством одиночества и неуверенности; или, другой — движимый честолюбием или жадностью. В любом из этих случаев человек — раб своей страсти, и его активность[1] есть на самом деле «пассивность», потому что он гоним этой страстью. Его роль «страдательная»,

[1] Ср. более детальное рассмотрение вопроса о садизме и мазохизме в книге «Escape from Freedom» («Бегство от свободы»).

а не «действительная». С другой стороны, человек, неподвижно сидящий и созерцающий безо всякой видимой цели, кроме разве что переживания своего единства с миром, считается «пассивным», потому что он ничего не «делает». Но на самом деле такое состояние сосредоточенной медитации — самая высшая форма деятельности из всех, какие возможны: деятельность души, возможная только при условии внутренней свободы и независимости. Одно понятие деятельности — принятое в наше время — означает затрату энергии ради достижения внешних целей; другое понятие деятельности означает работу внутренних сил человека, независимо от того, изменится ли что-нибудь от этого во внешнем мире. Определение деятельности в этом последнем смысле наиболее четко сформулировано Спинозой. Он проводит различие между «активными» и «пассивными» воздействиями — между «действиями» и «страстями». Производя активное воздействие — «действие», человек свободен, он хозяин своего воздействия; производя пассивное воздействие, человек движим какими-то внешними мотивами и является их объектом, не осознавая их. Таким образом, Спиноза приходит к выводу, что способность и добродетель — одно и то же[2]. Зависть, ревность, честолюбие, всякого рода жадность — это страсти; любовь же — всегда действие, проявление человеческой силы, что возможно только в условиях свободы и никогда — вследствие принуждения.

Любовь — это деятельность, активность, а не пассивный эффект; это «пребывание» в некотором состоянии, а не «впадение» в него. Наиболее общее определение активного характера любви можно сформулировать так: любить — значит прежде всего *давать,* а не получать.

Что значит «давать»? Как ни прост на первый взгляд этот вопрос, в действительности он таит в себе множество неясностей и сложностей. Наиболее распространено ложное (неверное) понимание слова «давать» как «отдавать» что-то безвозвратно, чего-то лишаться, чем-то «жертвовать». Для людей, не

[1] В оригинале — activity, что означает не только «активность», но и «деятельность». — *Прим. перев.*

[2] См.: *Спиноза Б.* Этика. М.-Л., 1932. Ч. 4. С. 142.

поднявшихся в своем развитии выше установки на получение, использование, накопление, «давать» означает именно это. Человек с «рыночной» психологией охотно отдает, но в обмен непременно хочет что-то получить; отдать, ничего не получив, — значит для него быть обманутым[1]. Люди с «неплодотворной» установкой, отдавая, чувствуют себя обедневшими. Поэтому такие люди по большей части отказываются давать. Те, кто считает, что «давать» — значит «жертвовать», подчас возводят это в добродетель. Им кажется, что *нужно* давать именно потому, что это причиняет страдание; добродетельность этого акта для них в том и состоит, что они идут на жертву. Моральная норма «лучше давать, чем получать» означает для них «лучше терпеть лишение, чем испытывать радость».

Для людей с установкой на плодотворную деятельность «давать» означает совсем другое. Давать — это наивысшее проявление могущества. Когда я отдаю, я ощущаю свою силу, свою власть, свое богатство. И это переживание моей огромной жизненной силы и моего могущества наполняет меня радостью. Меня переполняет ощущение жизни, ощущение силы, переливающейся через края, и от этого мне радостно[2]. Отдавать много радостнее, чем получать, — не потому, что это лишение, а потому, что, отдавая, я ощущаю, что живу.

В справедливости этого принципа нетрудно убедиться на конкретных примерах. Самый простой пример дает сфера половых отношений. Наивысшее проявление мужской половой функции состоит в том, чтобы отдавать; мужчина отдает женщине себя, свой половой орган. В момент оргазма он отдает ей свое семя. Он не может не отдавать, если он нормальный мужчина; если он не может отдавать, он импотент. Для женщины этот акт означает то же самое, хотя здесь дело обстоит несколько сложнее. Она тоже отдается; она открывает доступ к центру своего женского естества; получая, она отдает; если она не может отдавать, а способна только получать, она фригидна. Потом этот акт «отдавания» повторяется в ней уже не в ее любовной,

[1] Ср. более подробное исследование этого типа характера в книге «Man for Himself» («Человек для себя»). N. Y., 1947. Ch. 111. P. 94-117.

[2] Ср. определение радости у Спинозы.

а в материнской ипостаси. Она отдает себя растущему внутри нее зародышу, отдает младенцу свое молоко и тепло своего тела. Не отдавать было бы для нее страданием.

В материальной сфере «отдавать» — значит «быть богатым» Не тот богат, кто много *имеет,* а тот, кто много *дает.* Скряга ревниво оберегающий свое богатство от каких бы то ни было потерь, на самом деле с психологической точки зрения — нищий, как бы велико ни было его состояние. Богат тот, кто способен отдавать. Он чувствует, что способен подарить себя другим. И только тот, у кого ничего нет, кроме самых мизерных средств к существованию, лишен радости отдавать материальное. Но повседневный опыт показывает, что минимум самых необходимых средств к существованию в понимании того или иного человека в не меньшей степени зависит от его характера, чем от реальных размеров его имущества. Хорошо известно, что бедняки отдают охотнее, чем богачи. Тем не менее бедность может дойти до такой степени, что отдавать будет уже нечего; тогда начинается разложение личности — не только из-за страданий, непосредственно причиняемых нищетой, но и из-за того, что бедняк лишается радости отдавать.

Но самое важное — отдавать не материальные, а специфически человеческие ценности. Что же отдает один человек другому? Он делится с ним самим собой, своей жизнью, самым дорогим, что у него есть. Это отнюдь не значит, что он обязательно должен жертвовать жизнью ради другого, — просто он делится тем, что есть в нем живого: своей радостью, своими интересами, своими мыслями, знаниями, своим настроением, своей печалью — всеми проявлениями своей жизни. Итак, делясь своей жизнью, человек обогащает другого, увеличивая его жизненную силу и тем самым также и свою. Он отдает не затем, чтобы получить: отдавать — само по себе для него радостно. Но, отдавая, человек непременно привносит что-то в жизнь другого, и это «что-то» так или иначе возвращается к нему; поэтому, отдавая, он все-таки получает: получает то, что к нему возвращается. Отдавая, мы побуждаем другого в свою очередь тоже отдавать, и, таким образом, мы оба разделяем эту радость, которую мы сами вызвали к жизни. Когда двое отдают, нечто рождается, и тогда оба благодарны за новую жизнь, которая

родилась для них обоих. Непосредственно по отношению к любви это значит, что любовь есть сила, порождающая любовь; импотенция — это неспособность порождать любовь. Эта мысль блестяще выражена Марксом: «Если считать человека человеком, а его отношение к миру — человеческим, то за любовь можно платить только любовью, за доверие — только доверием. Чтобы наслаждаться искусством, нужно быть соответственно воспитанным; чтобы оказывать влияние на других, нужно обладать способностью побуждать людей к действию, вести их за собой, оказывать им поддержку. В какие бы отношения с человеком и с природой вы ни вступали, они непременно должны быть определенным выражением вашей *реальной, индивидуальной жизни,* соответствующим объекту вашей воли. Если ваша любовь безответна, то есть если ваша любовь не порождает любовь; если, *проявляя свою любовь,* вы не добились ответа и не стали тоже любимы, — значит, ваша любовь немощна, значит, она не удалась»[1]. Но «отдавать» означает «получать» не только в любви. Учитель учится у своих учеников, актера вдохновляет публика, психотерапевт излечивается благодаря своему пациенту — при условии, что они не рассматривают друг друга *как объекты,* а общаются искренне и плодотворно.

Излишне напоминать, что способность любить отдавая зависит от особенностей развития личности. Это предполагает, что личность должна выработать в себе преимущественную установку на плодотворную деятельность, преодолев зависимость, самолюбование, склонность к накопительству и к помыканию другими; человек должен поверить в собственные силы, должен отважиться полагаться на себя в достижении целей. Чем менее развиты в человеке эти качества, тем больше он боится отдавать, а значит, боится любить.

Кроме того, что любить всегда значит отдавать, это всегда значит также *заботиться, нести ответственность, уважать и знать.* Это тоже проявления активного характера любви, важнейшие черты, присущие всем ее формам.

[1] «Nationalokonomie und Philosophies («Национальная экономика и философия») (1844), опубликовано в Karl Marx' Die Fruhschriften, Alfred Kroner. Verlag, Stuttgart, 1953. S. 300,301 (переведено с английского перевода Э. Фромма). — *Примеч. пер.*

То, что любовь — всегда *забота,* наиболее очевидно проявляется в любви матери к ребенку. Ничто не убедит нас, что она его любит, если мы увидим, что она не заботится о своем младенце небрежно относится к его кормлению и купанию, не стремится сделать так, чтобы ему было хорошо и удобно; и напротив, в любви заботливой матери мы никогда не усомнимся. И даже с любовью к животным и цветам дело обстоит так же. Если женщина говорит, что любит цветы, а мы увидим, что она забывает их поливать, то мы не поверим в ее «любовь». *Любовь есть деятельная озабоченность, заинтересованность в жизни и благополучии того, кого мы любим.* Где нет такой деятельной озабоченности, там нет и любви. Это свойство любви превосходно описано в книге Ионы. Бог повелел Ионе идти в Ниневию и предупредить ее жителей, что их ждет близкая гибель, если они не перестанут творить злодеяния. Иона не исполняет своей миссии, потому что боится, что люди раскаются в своих грехах, и Бог смилостивится и простит их. Это человек, привыкший подчиняться, но не умеющий любить. Пытаясь избежать своей миссии, он по воле Бога в наказание за свою черствость попадает во чрево кита — символ плена и одиночества. Бог освобождает его, и Иона покорно идет в Ниневию. Он проповедует жителям Ниневии то, что повелел ему Бог. И вот случается то, чего он больше всего боялся: люди раскаиваются в своих грехах. Бог прощает их и отменяет свое решение разрушить их город. Иона разочарован и рассержен. Он хотел «справедливого суда», а не милосердия. Иона устраивается в тени дерева, которое выросло по воле Бога, чтобы заслонить Иону от палящих лучей солнца, но вот Бог делает так, что дерево засыхает, и опечаленный Иона ропщет на Бога. Бог же отвечает: «Ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился и которого не растил, которое в одну ночь и выросло и в одну же ночь и пропало: Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (Иона. 4:10—11). Ответ этот надо понимать символически. Бог объясняет Ионе, что сущность любви заключается в том, чтобы «потрудиться», чтобы «что-то» вырастить, что любовь и труд неразделимы. Любят то, над чем трудятся, и трудятся над тем, что любят.

Тесно связан с заботой еще один аспект любви — *ответственность.* В наше время ответственность часто отождествляется с обязанностью, с чем-то навязанным извне. Но ответственность в настоящем смысле этого слова — полностью добровольный акт; это мой ответ на нужды другого, выраженные или невыраженные. Быть «ответственным» — значит быть способным и готовым «ответить». Иона не почувствовал ответственности за жителей Ниневии. Он мог бы, подобно Каину, спросить: «Разве я сторож брату моему?» Тот, кто любит, отвечает. Жизнь его брата касается не только его брата, но и его самого. Он чувствует себя так же ответственным за своих собратьев, как за себя. В случае матери и младенца эта ответственность относится прежде всего к заботе, к физическим потребностям. В любви взрослых это относится прежде всего к душевным нуждам другого.

Ответственность могла бы легко опуститься до подавления и до отношения к человеку как к собственности, если бы не третья составляющая любви — *уважение.* Уважение — это не страх и не благоговение; слово «уважение» происходит от польского *uwazac* - быть внимательным, наблюдать[1] — и, следовательно, обозначает способность видеть другого человека таким, каков он есть, осознавать его индивидуальность. Уважать человека — значит быть заинтересованным в том, чтобы он развивался по своему собственному пути. Таким образом, уважение исключает использование одного в целях другого. Я хочу, чтобы любимый человек развивался для себя самого и по-своему, а не для того, чтобы служить мне. Если я люблю, я ощущаю себя как одно с любимым человеком, но с ним таким, *каков он есть,* а не с таким, какой он нужен мне для каких-то моих целей. Ясно, что я могу уважать другого, только если я сам независимый человек, если я могу стоять и ходить без поддержки и не нуждаюсь в том, чтобы использовать кого-то в своих целях. Уважение существует только на основе свободы: как поется в одной старой французской песне, «любовь — дитя свободы»; дитя свободы, а не господства.

[1] Это место в переводе изменено. В оригинале речь идет об английском слове *respect,* происходящем от латинского *respicere* — смотреть, наблюдать. — *Примеч. пер.*

Но уважать человека невозможно, не зная его; забота и ответственность были бы слепы, если бы они не направлялись *знанием.* А знание было бы бессодержательно, если бы оно не было обусловлено озабоченностью и заинтересованностью. Существует много уровней знания; то знание, которое является одной из сторон любви, никогда не остается поверхностным, оно проникает в самую суть. Это возможно, только если я могу подняться над заботой о себе, увидеть другого с позиции его собственных интересов. Я могу знать, например, что человек рассержен, даже если он этого не показывает, не проявляет свою злобу открыто; но я могу знать его еще глубже, и тогда я увижу, что он встревожен и обеспокоен, что его мучает одиночество и чувство вины. Тогда я пойму, что его раздражение всего лишь проявление чего-то более глубокого, я увижу, что он стеснен и озабочен, что он не столько сердится, сколько страдает.

Знание связано с любовью еще в одном, и притом более существенном, отношении. Фундаментальная потребность слиться с другим человеком, чтобы вырваться из плена отчуждения, тесно связана с еще одним специфически человеческим желанием — познать «тайну человека». Если жизнь даже в своих чисто биологических проявлениях есть чудо и тайна, то человек в своих человеческих проявлениях тем более есть непостижимая тайна для самого себя — и для своего собрата. Я знаю себя, но как бы я ни старался, я все-таки себя не знаю. Также я знаю и своего ближнего, и все-таки я его не знаю, потому что я не вещь и мой ближний не вещь. Чем дальше мы проникаем в глубину нашего существа или существа нашего ближнего, тем дальше отодвигается цель нашего познания. И мы не можем не стремиться постичь тайну человеческой души, проникнуть в самую суть того, что есть человек.

Есть отчаянный способ постичь эту тайну: добиться неограниченной власти над другим человеком, власти, способной заставить его делать то, что мы хотим, думать и чувствовать так, как мы хотим; власти, превращающей человека в мою вещь, мою собственность. Крайнее проявление склонности познавать таким способом — садизм: желание и способность мучить, причинять другому человеку страдания, пытать его, чтобы заставить

в муках выдать свою тайну. И в этом страстном желании проникнуть в тайну человека, а значит, и в тайну собственного «Я» — одна из главных причин жестокости и стремления к разрушению. Эту мысль очень точно выразил Исаак Бабель. Его герой, участник гражданской войны в России, затоптавший до смерти своего бывшего барина, говорит: «Стрельбой, я так выскажу, от человека только отделаться можно... стрельбой до души не дойдешь, где она у человека есть и как она показывается. Но я, бывает, себя не жалею, я, бывает, врага час топчу или более часу, мне желательно жизнь узнать, какая она у нас есть...»[1]

Откровенное стремление к познанию таким способом часто можно наблюдать у детей. Ребенок ломает вещь, чтобы узнать, что у нее внутри; стараясь разгадать тайну живого существа, он с удивительной жестокостью отрывает крылья у бабочки. Таким образом, жестокость имеет глубокую причину — желание познать тайну вещей и тайну жизни.

Другой путь познания «тайны» — любовь. Любовь — это деятельное проникновение в другое существо, в котором моя жажда познания утоляется путем соединения. В слиянии я познаю тебя, я познаю себя, я познаю каждого, но я ничего не «узнаю». Я познаю тайну всего живого единственно возможным для человека способом — переживая это соединение, а не путем размышления. Садизм порождается потребностью познать тайну. Но я знаю так же мало, как и раньше. Я разрываю живое существо на части, но этим я уничтожаю его — и ничего больше. И только любовь — в акте соединения — может удовлетворить мое желание познать тайну. Только любя, отдавая себя другому и проникая в него, я нахожу себя, я открываю себя, я открываю нас обоих, я открываю человека.

Страстное желание познать себя и своего ближнего выражено в изречении дельфийского оракула «Познай самого себя». Из этого выросла вся психология. А поскольку желание состоит в том, чтобы узнать все о человеке, то есть выведать его самую сокровенную тайну, его нельзя удовлетворить, используя обычные знания, полученные только путем размышления. Знай мы о самих себе даже в тысячу раз больше, мы все равно

[1] *Бабель И.* Избранное. Кемерово, 1966. С. 72.

никогда не исчерпали бы всего. И мы сами, и окружающие оставались бы для нас такой же загадкой. Единственный способ достичь полного познания — это *любовь-действие.* Это действие выходит за пределы слов и размышлений, так как это — всепоглощающее переживание, переживание соединения. Тем не менее интеллектуальное, то есть психологическое, знание — необходимое условие полного познания в любви как в действии. Мне нужно знать другого и себя объективно, чтобы понять, каков он на самом деле, или, вернее, избавиться от иллюзий и изменить то искаженное представление, которое я о нем имею. И только создав для себя это объективное представление, я смогу познать самую сокровенную сущность человека в любви[1].

Проблема познания человека перекликается с религиозной проблемой познания Бога. Традиционная теология Запада пытается познать Бога мыслью, делать умозаключения *о Боге.* Считается, что я могу познать Бога размышлением. В мистицизме, который закономерно порождается монотеизмом (это я попытаюсь показать далее), размышление как путь познания Бога отвергается и заменяется переживанием соединения с Богом, в котором нет места знаниям *о Боге,* да и нужды в них.

Переживание единства с человеком, или, выражаясь религиозным языком, с Богом, вовсе не является иррациональным. Напротив, это, как указывал Альберт Швейцер, самый фундаментальный и самый отважный вывод из рационализма. В его основе лежит наше знание принципиальной, а не случайной ограниченности нашего познания, знание о том, что нам никогда не постичь тайны человека и Вселенной, но что мы тем не менее можем познавать в действенной любви. Психология как наука имеет свои ограничения, и, так же как мистицизм есть логическое следствие теологии, любовь — необходимое и окончательное следствие психологии.

[1] Отсюда вытекает важное следствие относительно роли психологии в современной западной культуре. Хотя большой интерес к психологии, без сомнения, свидетельствует об интересе к знаниям о человеке, он в то же время выдает фундаментальный недостаток этой культуры: в отношениях между людьми в наши дни не хватает любви. Таким образом, психологическими знаниями подменяют полное познание в любви, вместо того чтобы использовать их как первый шаг к такому познанию.

Забота и ответственность, уважение и знание взаимосвязаны. Это неразрывный комплекс установок, которые должны быть у зрелого человека, то есть человека, который плодотворно развивает свои возможности, который отказался от нарциссических мечтаний о всеведении и всемогуществе, которому свойственна скромность, порожденная внутренней силой. А такую силу может дать лишь настоящая созидательная деятельность.

До сих пор я говорил о любви как о способе преодоления человеческой отчужденности, как об удовлетворении страстного желания соединения. Но кроме всеобщей, экзистенциальной потребности соединения возникает и более специфическая, биологическая потребность: стремление к соединению мужского и женского полюсов. Идея о поляризации наиболее ярко выражена в мифе о том, что изначально мужчина и женщина составляли одно целое, а потом их разрезали пополам, и с тех пор каждая мужская половина обречена искать свою утраченную женскую, чтобы опять соединиться с ней. (Та же мысль об изначальном единстве полов содержится в библейском рассказе о том, что Ева была создана из ребра Адама, хотя здесь, в духе патриархализма, женщина оказывается «вторичной» по отношению к мужчине.) Значение этого мифа достаточно ясно: существование противоположных полов заставляет человека искать соединения на особом пути, на пути соединения с другим полом. Противопоставление мужского и женского начала существует и *внутри* каждого мужчины и каждой женщины. Так же как физиологически в организме мужчины и женщины присутствуют гормоны противоположного пола, они двуполы также и психологически и несут в себе начала получения и проникновения, начала материи и духа. Мужчина и женщина обретают единство внутри себя только в соединении с противоположным полом. Эта противоположность лежит в основе любого созидания.

Эта же противоположность мужского и женского служит основой созидания человека. В биологическом плане это проявляется очевидным образом: в результате слияния спермы и яйцеклетки зарождается новая жизнь. Но и в чисто психологическом отношении происходит то же самое: в любви мужчина и женщина возрождаются. (При гомосексуальном извращении

такого единства противоположностей достичь невозможно, и поэтому гомосексуалист страдает от непреодолимого, мучительного одиночества; так же, впрочем, страдает и «нормальный» человек наиболее распространенного типа, неспособный любить.)

Такая же противоположность мужского и женского начала существует в природе; и не только в животном и растительном мире, что очевидно, но и в противоположности двух основных функций получения и проникновения. Это противоположность земли и дождя, реки и океана, ночи и дня, тьмы и света, материи и духа. Эта мысль блистательно выражена великим мусульманским поэтом и мистиком Руми:

Воистину, всегда того, кто любит,
Его возлюбленная ищет, как и он ее.
Когда стрела любви огнем проникла
В его сердце, знай,
Что и в ее сердце есть любовь.
Если ты возлюбишь Бога в своем сердце,
Не сомневайся, что Бог любит тебя.
Хлопка не будет, когда не две
Ладони в нем соединятся.
По мудрой воле Бога мы друг друга возлюбили,
Предначертанию свыше повинуясь.
Все так устроено в природе,
Что каждая частица мира свою имеет половину.
Он — Небо, а она — Земля:
Земля в себя приемлет то, что посылает Небо,
И вскармливает плоды его.
Когда ж Земле тепла недостает,
Его ей Небо посылает;
Оно же возвращает Земле утраченную влагу
И свежесть.
И Небо совершает ход свой,
Как муж-кормилец, что жену свою питает;
Земля ж хранит очаг домашний,
Во чреве носит, пестует младенцев.
Не скажешь разве ты, что разумом наделены Земля и Небо?

Ибо труды их суть труды существ разумных.
Когда б отрады эти двое друг в друге не обретали,
Зачем тогда б они стремились, как влюбленные, друг к другу?
Когда бы не было Земли, как было б цвесть цветку и древу?
Какой бы плод тогда рождали
Тепло и влага, исходящие от Неба?
Как в мужа и жену вложил Господь желанье для того,
Чтобы вселенная союзом их была сохранена,
Так каждую частицу мира
Он наделил стремленьем к другой частице.
И хоть по виду День и Ночь — враги,
Они единой служат цели,
В любви взаимной общие свои труды приумножают.
Когда б не Ночь, как в человеке могло б скопиться
Богатство то, что щедро тратит День?[1]

В связи с проблемой противоположности мужского и женского необходимо рассмотреть еще некоторые вопросы, касающиеся любви и отношений полов. Я уже говорил[2], что Фрейд ошибался, видя в любви выражение — или сублимацию — полового инстинкта и не учитывая, что само половое влечение есть одно из проявлений потребности в любви и соединении. Но заблуждение Фрейда было даже более серьезным. В соответствии со своей физиолого-материалистической установкой он рассматривал половой инстинкт как результат мучительного напряжения, химического по своей природе, которое требует разрядки. Цель полового влечения — снять это мучительное напряжение; осуществление этого снятия и есть половое удовлетворение. Такой взгляд был бы оправдан, если бы половое влечение действовало на организм точно так же, как голод или жажда. С этой точки зрения половое влечение подобно зуду, а половое удовлетворение состоит в устранении этого зуда. В сущности, если встать на эту точку зрения, то идеальным способом полового удовлетворения был бы онанизм. Фрейд, как это ни парадоксально, оставляет в стороне психобиологическую сферу

[1] Пер. с англ.

[2] См., например, «Бегство от свободы» (см. сноску на с. 119). Приложение: Человеческий характер и социальный процесс. — *Примеч. пер.*

сексуальности — противоположность мужского и женского — и желание преодолеть эту противоположность в соединении. Этому странному заблуждению, возможно, способствовала и его крайне патриархальная установка, которая привела его к представлению, что сексуальность — по существу — мужское качество, и тем самым к игнорированию специфически женской сексуальности. Он выразил эту мысль в своих «Трех статьях к вопросу о теории пола», утверждая, что либидо имеет, как правило, «мужскую природу» независимо от того, у мужчины или у женщины оно возникает. В рационализированной форме эта же мысль выражена в утверждении Фрейда о том, что маленький мальчик воспринимает женщину как кастрированного мужчину, а сама она всячески стремится компенсировать отсутствие мужского полового органа. Но женщина — не кастрированный мужчина, и ее сексуальность — по своей природе специфически женская, а не мужская.

Взаимное влечение полов лишь отчасти мотивировано потребностью снять напряжение; это прежде всего потребность соединения с противоположным полюсом. В действительности эротическое влечение проявляется отнюдь не только в виде сексуального влечения. Существуют мужские и женские черты *в характере,* так же как и *в сексуальных функциях.* Мужской характер можно определить как такой, которому присущи способность преодолевать препятствия и руководить, активность, дисциплина, предприимчивость; женскому характеру присущи способность плодотворно воспринимать, покровительствовать: женский характер отличается реализмом, выносливостью, материнским отношением к людям. (Нужно всегда иметь в виду, что в каждом индивиде присутствуют и те, и другие качества, но преобладают именно характерные для «его» или «ее» пола.) Очень часто, если мужские качества в характере мужчины выражены слабо, потому что эмоционально, психически он остался ребенком, он старается восполнить этот недостаток, придавая особое значение своей мужской роли *в половых отношениях.* В результате получается Дон Жуан, который испытывает потребность проявить свои мужские достоинства в сексе, потому что не уверен в своей мужественности в характерологическом смысле. При самых тяжелых формах недостаточности мужских

качеств характера главным — и извращенным — их заменителем становится садизм (стремление к насилию). Ослабленная или извращенная чувственность у женщины превращается в мазохизм или стремление к зависимости.

Фрейда немало критиковали за преувеличение роли секса. Часто эта критика вызывалась стремлением устранить из учения Фрейда те черты, которые особенно раздражали консервативно настроенных людей. Фрейд это ясно осознавал и именно поэтому сопротивлялся любым попыткам изменить его теорию пола. Действительно, в то время теория Фрейда носила бунтарский, революционный характер. Но то, что было верно в 1900 г., стало неверным 50 лет спустя. Нравы изменились настолько, что теория Фрейда уже не шокирует средние классы западного общества, и когда сегодня ортодоксальные психоаналитики все еще считают себя смелыми и передовыми, потому что защищают фрейдовскую теорию пола, — это радикализм, достойный Дон Кихота. В действительности этот вид психоанализа — конформистский, он не пытается ставить психологические вопросы, ведущие к критике современного общества.

Что касается меня, то я критикую теорию Фрейда не за то, что он переоценил рать секса, а за то, что он понимал секс недостаточно глубоко. Фрейд сделал первый шаг к раскрытию значения страстей в отношениях между людьми; в соответствии со своими философскими посылками он объяснял их физиологически. В ходе дальнейшего развития психоанализа необходимо исправить и углубить концепцию Фрейда, переведя его прозрение из физиологического в биологический и экзистенциальный аспект[1].

Фрейд сам сделал первый шаг в этом направлении в своей более поздней концепции инстинктов жизни и смерти. Его концепция инстинкта жизни (Эроса) как источника синтеза и объединения есть концепция совершенно иного плана, чем либидо. Но хотя ортодоксальные психоаналитики и приняли теорию инстинктов жизни и смерти, это не привело к фундаментальному пересмотру концепции либидо, в особенности в том, что касается клинической практики.

Нелюбовь к мертвому и любовь к живому[1]

В предыдущей главе мы обсуждали формы насилия и агрессии, которые можно более или менее четко обозначить как прямо или косвенно служащие жизни (или представляемые таковыми). В этой главе, как и в последующих, мы поговорим о тенденциях, направленных против жизни, образующих ядро тяжелых психических заболеваний и составляющих сущность подлинного зла. При этом речь будет идти о трех различных видах ориентирования: о некрофилии (в противоположность биофилии), о нарциссизме и о психологическом симбиозе с матерью.

Я покажу, что в этих трех тенденциях имеются доброкачественные формы, которые могут быть столь слабо выражены, что их не следует рассматривать в качестве патологических. Однако основное внимание мы будем уделять злокачественным формам этих трех ориентирований, которые сближаются в своих наиболее тяжелых проявлениях и в конечном итоге образуют «синдром распада», представляющий собой квинтэссенцию всякого зла; одновременно он является наиболее тяжелым патологическим состоянием и основой самой злокачественной деструктивности и бесчеловечности.

Я не мог бы найти лучшего введения в сущность некрофилии, чем слова, сказанные испанским философом Унамуно в 1936 г. по завершении речи генерала Миллана Астрея в университете г. Саламанка, ректором которого Унамуно был в начале гражданской войны в Испании. Во время выступления генерала один из его сторонников выкрикнул излюбленный лозунг Миллана Астрея: «Viva la muerte!» («Да здравствует смерть!») Когда генерал закончил свою речь, Унамуно поднялся и сказал: «...только что я услышал некрофильный и бессмысленный призыв: «Да здравствует смерть!» И я, человек, который провел свою жизнь в формулировании парадоксов, я, как специалист, должен вам сказать, что у меня вызывает отвращение этот иноземный парадокс. Генерал Миллан Астрей — калека. Я хотел бы

[1] Раздел работы «Душа человека» (1964). Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Душа человека. - М., 1992. - С. 30-46.

сказать это в полный голос. Он инвалид войны. Таковым был и Сервантес. К сожалению, именно сейчас в Испании много калек. И скоро их будет еще больше, если Бог не придет нам на помощь. Мне больно, когда я думаю, что генерал Миллан Астрей мог бы формировать нашу массовую психологию. Калека, которому не хватает духовного величия Сервантеса, обычно ищет сомнительное облегчение в том, что он калечит все вокруг себя». Генерал Миллан Астрей не мог больше сдерживаться и выкрикнул: «Abajo la inteligencia!» («Долой интеллигенцию!»), «Да здравствует смерть!» Фалангисты восторженно зааплодировали. Но Унамуно продолжал: «Это храм интеллекта. И я его верховный жрец. Вы же оскверняете это священное место. Вы победите, поскольку в вашем распоряжении имеется более чем достаточно жестокой власти! Но вы никого не обратите в свою веру. Поскольку для того, чтобы обратить кого-то в свою веру, его необходимо убедить и переубедить, и вам нужно для этого то, чего у вас нет, — разум и правота в борьбе. Я считаю, что бессмысленно призывать вас подумать об Испании. Больше мне нечего сказать».

Своим указанием на некрофильный характер лозунга «Да здравствует смерть!» Унамуно затронул ядро проблемы зла. С психологической и моральной точек зрения нет более резкой противоположности, чем между людьми, которые любят смерть, и теми, кто любит жизнь: между *некрофилами* и *биофилами.* Это вовсе не означает, что кто-то должен быть совершенно некрофильным или абсолютно биофильным. Есть люди, которые обращены полностью к мертвому; о них говорят как о душевнобольных. Есть другие, кто полностью отдается живому; создается впечатление, что они достигли высшей цели, доступной человеку. У многих имеются как биофильные, так и некрофильные тенденции в различном сочетании. Здесь, однако, как и в большинстве жизненных феноменов, очень важно определить, какая тенденция превалирует и обусловливает поведение, причем вовсе не имеется в виду, что отсутствует или присутствует исключительно одна из обеих установок.

«Некрофилия» дословно переводится как «любовь к мертвому» («биофилия» — «любовь к живому», или «любовь к жизни»). Обычно это понятие используют для обозначения сексуальной перверсии, а именно желания обладать мертвым телом

(женщины) для полового акта или болезненного стремления находиться вблизи трупа. Но, как часто бывает, эта сексуальная перверсия лишь опосредует иную, более отчетливо выраженную картину ориентирования, которое у многих людей не имеет примеси сексуальности. Унамуно ясно распознал его, когда охарактеризовал выступление генерала как «некрофильное». Он вовсе не хотел сказать этим, что генерал страдает сексуальной перверсией, он хотел сказать, что тот ненавидит жизнь и любит мертвое.

Удивительно, но некрофилия еще никогда не была описана в психоаналитической литературе как общее ориентирование, хотя она родственна фрейдовскому *анально-садиапскому характеру* и *инстинкту смерти.* Позже я остановлюсь на этих взаимосвязях, но хотел бы дать сначала описание личности некрофила.

Человек с некрофильным ориентированием чувствует влечение ко всему не-живому, ко всему мертвому: к трупу, гниению, нечистотам и грязи. Некрофильны те люди, которые охотно говорят о болезнях, похоронах и смерти. Если они могут говорить о смерти и мертвом, они становятся оживленными. Явным примером чисто некрофильного типа личности является Гитлер. Он был очарован разрушением и находил удовольствие в запахе мертвого. Если в годы его успеха могло создаться впечатление, что он пытался уничтожить лишь тех, кого считал своими врагами, то последние дни «гибели богов» показали, что он испытывал глубочайшее удовлетворение при виде тотального и абсолютного *разрушения:* при уничтожении немецкого народа, людей своего окружения и самого себя. Сообщение некоего солдата Второй мировой войны, возможно, и недостоверно, но вполне вписывается в общую картину: он якобы видел Гитлера, который, находясь в состоянии, подобном трансу, пристально смотрел на разлагающийся труп и не мог оторвать свой взгляд от этого зрелища.

Некрофилы живут прошлым и никогда не живут будущим. Их чувства, по существу, сентиментальны, то есть они зависят от ощущений, которые они пережили вчера или думают, что они их пережили. Они холодны, держатся на дистанции и привержены «закону и порядку». Их ценности являются как раз противоположными тем, которые мы связываем с нормальной жизнью: не живое, а мертвое возбуждает и удовлетворяет их.

Для некрофила характерна установка на силу. Сила есть способность превратить человека в труп, если пользоваться определением Симоны Вей. Так же как сексуальность может Производить жизнь, сила может ее разрушить. В конечном счете всякая сила покоится на власти убивать. Может быть, я и не хотел бы человека убивать, я хотел бы только отнять у него свободу; может быть, я хотел бы его только унизить или отобрать у него имущество, — но что бы я ни делал в этом направлении, за всеми этими акциями стоит моя способность и готовность убивать. Кто любит мертвое, неизбежно любит и силу. Для такого человека наибольшим человеческим достижением является не производство, а разрушение жизни. Применение силы не является навязанным ему обстоятельствами преходящим действием — оно является его образом жизни.

На этом основании некрофил прямо-таки влюблен в силу. Как для того, кто любит жизнь, основной полярностью в человеке является полярность мужчины и женщины, так для некрофилов существует совершенно иная полярность — между теми, кто имеет власть убивать, и теми, кому эта власть не дана. Для них существует только два «пола»: могущественные и лишенные власти, убийцы и убитые. Они влюблены в убивающих и презирают тех, кого убивают. Нередко такую «влюбленность в убивающих» можно понимать буквально: они являются предметом сексуальных устремлений и фантазий, правда в менее наглядной форме, чем при упомянутой выше перверсии или при так называемой некрофагии (потребности пожирать труп). Такое желание нередко встречается в снах некрофильных личностей. Мне известен ряд снов некрофилов, в которых они совершали половой акт со старухой или стариком, к которым они не чувствовали никакого физического влечения, но которые вызывали у них страх или восхищение благодаря своей власти или деструктивности.

Влияние людей типа Гитлера и Сталина также покоится на их неограниченной способности и готовности убивать. По этой причине они были любимы некрофилами. Одни боялись их и, не желая признаваться себе в этом страхе, предпочитали восхищаться ими. Другие не чувствовали некрофильного в этих вождях и видели в них созидателей, спасителей и добрых

отцов. Если бы эти непрофильные вожди не производили ложного впечатления созидающих защитников, число симпатизирующих им вряд ли достигло бы уровня, позволившего им захватить власть, а число чувствующих отвращение к ним предопределило бы их скорое падение.

В то время как жизнь характеризуется структурированным, функциональным ростом, некрофил любит все, что не растет, все, что механично. Некрофил движим потребностью превращать органическое в неорганическое, он воспринимает жизнь механически, как будто все живые люди являются вещами. Все жизненные процессы, все чувства и мысли он превращает в вещи. Для него существенно только воспоминание, а не живое переживание, существенно обладание, а не бытие. Некрофил вступает в отношение с объектом, цветком или человеком только тогда, когда он им обладает; поэтому угроза его обладанию означает для него угрозу ему самому; если он теряет владение, то он теряет контакт с миром. Отсюда его парадоксальная реакция, которая заключается в том, что он скорее потеряет жизнь, чем свое владение, хотя вместе с потерей жизни он перестает существовать как владелец. Он хотел бы господствовать над другими и при этом убивать жизнь. Его наполняет глубокий страх перед жизнью, поскольку жизнь неупорядоченна и неконтролируема соответственно своей сущности. Типичный случай такой установки представляет собой женщина из истории о соломоновом решении, которая несправедливо утверждала, что она мать ребенка. Эта женщина предпочитала иметь скорее часть разрубленного надвое мертвого ребенка, чем потерять живого. Для некрофилов справедливость означает правильный раздел, и они готовы убивать или умереть за то, что они называют «справедливостью». «Закон и порядок» — их идолы, и все, что угрожает закону и порядку, воспринимается ими как дьявольское вторжение в высшие ценности.

Некрофила привлекают ночь и темнота. В мифологии и поэзии он представлен тянущимся к пещерам, в глубину океана или слепым. (Тролли в ибсеновском «Пер Гюнте» — хороший пример этого; они слепы[1], они живут в пещерах и признают

[1] Это символическое значение слепоты является чем-то совершенно иным, нежели слепота в тех случаях, когда она символизирует «истинное прозрение».

лишь нарциссическую ценность «домашнего варева», или всего самодельного.) Все, что отвращено от жизни или направлено против нее, притягивает некрофила. Он хотел бы вернуться в темноту материнского лона и в прошлое неорганического или животного существования. Он принципиально ориентирован на прошлое, а не на будущее, к которому относится с ненавистью и которого боится. Сродни этому и его сильная потребность в безопасности. Но жизнь никогда не бывает чем-то определенным, ее никогда нельзя предсказать и поставить под контроль; чтобы сделать ее контролируемой, ее нужно превратить в мертвое; смерть единственное, что определенно в жизни.

Обычно некрофильные тенденции явственнее всего проявляются в снах такого человека. В них имеют место убийства, кровь, трупы, черепа и экскременты; иногда в них появляются люди, превращенные в машины, или люди, которые ведут себя как машины. Многим время от времени снится что-то подобное, однако это не служит указанием на некрофилию. У некрофильного человека такие сны появляются часто и, как правило, повторяется один и тот же сон.

Высокую степень некрофильности человека часто можно распознать по его внешним проявлениям и жестам. Он холоден, его кожа кажется безжизненной, и нередко, глядя на его выражение лица, можно подумать, что он ощущает дурной запах. (Это выражение явно присутствует в лице Гитлера.) Некрофил одержим любовью к принудительно-педантичному порядку. Подобную некрофильную личность представлял собой Эйхман. Он был очарован бюрократическим порядком и всем мертвым. Его высшими ценностями были повиновение и упорядоченное функционирование организации. Он транспортировал евреев так же, как транспортировал уголь. Он едва ли воспринимал, что речь в данном случае идет о живых существах. Поэтому вопрос, ненавидел ли он свои жертвы, не имеет значения. Примеры некрофильного характера имеют место отнюдь не только среди инквизиторов, среди гитлеров и эйхманов. Существует бесчисленное множество людей, которые, хотя и не имеют возможности и власти убивать, выражают свою некрофилию другим, на первый взгляд более безобидным образом. Примером такого рода является мать, которая интересуется только

болезнями и невзгодами своего ребенка и придает значение только мрачным прогнозам относительно его будущего; напротив, поворот к лучшему не производит на нее впечатления; она холодна к радости своего ребенка и не обращает внимания на то новое, что в нем растет. Вероятно, в ее снах появляются болезнь, смерть, трупы и кровь. Она не причиняет своему ребенку очевидного вреда, однако постепенно она может задушить его радость жизни, его веру в рост и в конце концов заразить его собственным некрофильным ориентированием.

Часто некрофильное ориентирование находится в конфликте с противоположными тенденциями, так что возникает своеобразный баланс. Выдающимся примером такого типа непрофильного характера был К. Г. Юнг. В опубликованной после его смерти автобиографии имеются многочисленные подтверждения этому. В его снах часто появлялись трупы, кровь и убийства. В качестве типичного выражения его некрофильного ориентирования в реальной жизни я хотел бы привести следующий пример. Когда строился дом Юнга в Боллингене, там были найдены останки французского солдата, который утонул за 150 лет до этого во время вступления Наполеона в Швейцарию. Юнг сделал фотографию трупа и повесил ее на стену. Он похоронил мертвого и произвел три выстрела над могилой в качестве военного салюта. Поверхностному наблюдателю это может показаться несколько необычным, но, впрочем, не имеющим значения. Однако это как раз одно из тех многих «незначительных» действий, в которых лежащее в их основе ориентирование проявляется яснее, чем в заранее спланированных важных акциях. За много лет до этого Фрейду бросилось в глаза ориентирование Юнга на мертвое. Когда он вместе с Юнгом направлялся в США, Юнг много говорил о хорошо сохранившихся трупах, найденных в болотах под Гамбургом. Фрейд не мог выносить этих разговоров и сказал Юнгу, что тот так много говорит о трупах, поскольку неосознанно желает ему (Фрейду) смерти. Юнг с возмущением отверг это, однако несколько лет спустя, когда он уже расстался с Фрейдом, ему приснился такой сон. У него было чувство, что он (вместе с неким черным туземцем) должен убить *Зигфрида.* Он вышел из дома с ружьем и, когда Зигфрид появился на вершине горы, застрелил его.

Затем его парализован ужас, он очень боялся, что его преступление раскроется. К счастью, пошел сильный дождь и смыл все следы преступления. Когда Юнг проснулся, у него было ощущение, что он должен покончить жизнь самоубийством, если не сможет дать толкование этому сну. После некоторых раздумий он пришел к следующему «толкованию»: убить Зигфрида означало не больше не меньше как убить героя в себе самом и, таким образом, проявить свое смирение. Незначительного изменения Зигмунда на Зигфрида вполне хватило человеку, чьим наиболее значительным достижением была интерпретация снов, для того, чтобы скрыть от самого себя действительное значение сна. Если задать вопрос, как стало возможным столь интенсивное вытеснение, то ответ звучит следующим образом: сон был выражением его некрофильного ориентирования, однако Юнг не был в состоянии объяснить значение этого сна, поскольку он интенсивно вытеснил это общее ориентирование. В данную картину вполне вписывается тот факт, что Юнг был более всего очарован прошлым и лишь изредка — настоящим и будущим, камни были его любимым материалом, и в детстве он мечтал о том, чтобы Бог разрушил церковь, ниспровергнув на нее большую кучу нечистот. В его симпатиях к Гитлеру и в расовых теориях также находит свое выражение склонность к людям, которые любят мертвое.

Однако, с другой стороны, Юнг был необычайно творческим человеком, а творчество является прямой противоположностью некрофилии, Он разрешил свой внутренний конфликт благодаря тому, что уравновесил деструктивные силы в себе своим желанием и способностью лечить и сделал свой интерес к прошлому, мертвому и разрушению предметом блестящих умозаключений.

Этим описанием некрофильного ориентирования я могу создать впечатление, что *все* приведенные здесь признаки должны непременно присутствовать у некрофила. И все же это верно, что столь различные признаки, такие, как потребность убивать, поклонение силе, влечение к мертвому и грязному, садизм, желание превратить органическое в неорганическое посредством «порядка», в равной мере относятся к основным установкам. Тем не менее у отдельных индивидов имеются

существенные различия в силе соответствующих устремлений. Каждый из упомянутых здесь признаков может быть выражен у одного больше, у другого меньше. Такие же значительные различия существуют у разных людей в зависимости от того, в каком соотношении находятся их некрофильные и биофильные черты и до какой степени они осознают или рационализируют некрофильные тенденции. Однако понятие некрофильного типа личности ни в коем случае не является абстракцией или обобщением различных несовместимых тенденций поведения. Некрофилия представляет собой основополагающее ориентирование; она является как раз тем ответом на жизнь, который находится в полном противоречии с жизнью; она является наиболее болезненным и опасным среди всех жизненных ориентирований, на которые способен человек. Она является настоящей перверсией: хотя некто жив, он любит не живое, а мертвое, не рост, а деструктивность. Если некрофил отважится дать себе отчет в собственных чувствах, то лозунг своей жизни он выразит в словах: «Да здравствует смерть!»

Противоположностью некрофильному ориентированию является биофильное ориентирование, которое по своей сути есть любовь к живому. Как и некрофилия, биофилия не состоит из одной-единственной существенной черты, но представляет собой тотальное ориентирование, полностью определяющее образ жизни человека. Оно утверждает себя в его телесных процессах, в его чувствах, мыслях и жестах; биофильная ориентация выражается во всем человеке. В своей самой элементарной форме она проявляется в тенденции жить, что можно обнаружить у любого живого организма. В противоположность теории Фрейда об «инстинкте смерти», я разделяю точку зрения многих биологов и философов, что имманентное свойство любой живой субстанции — жить и сохраняться в жизни. Спиноза выражает это следующим образом: «Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии)». (Спиноза. Этика. Часть 3. Теорема 6.)[1] Это стремление обозначается им как «действительная... сущность самой вещи» (там же. Теорема 7).

[1] Здесь и далее цит. по: *Спиноза Б.* Избр. произв. М, 1957. Т. 1. С. 359-618. — *Примеч. пер.*

Эту тенденцию жить мы наблюдаем у любой живой субстанции вокруг нас: у травы, которая сквозь камни ищет свой путь к свету и жизни; у животного, которое борется до последнего, чтобы избежать смерти; у человека, который делает почти все, чтобы сохранить себе жизнь. Тенденция к сохранению жизни и борьбе против смерти является элементарнейшей формой биофильного ориентирования и присуща любой живой материи. До тех пор, пока речь идет о тенденции сохранить жизнь и *бороться* против смерти, она представляет собой лишь один аспект стремления к жизни. Другой аспект, более позитивный, состоит в том, что живая субстанция имеет тенденцию к интеграции и объединению; она обнаруживает тенденцию объединяться и расти соответственно структуре. Объединение и совместный рост характерны для всех процессов жизни, причем это имеет отношение не только к клеткам, но также и к мышлению, чувствам.

Элементарнейшим выражением этой тенденции является соединение клеток и организмов, от несексуального слияния клеток до сексуального соединения у животных и людей. В последнем случае сексуальное соединение происходит через притяжение, существующее между мужским и женским полами. Полярность мужчины и женщины образует ядро потребности к соединению, от которого зависит продолжение человеческого рода. Вероятно, именно поэтому природа оснастила человека самым интенсивным чувством наслаждения при соединении обоих полов. В результате этого соединения биологически обычно появляется новое существо. Соединение, рождение и рост составляют цикл жизни, так же как цикл смерти состоит из прекращения роста, из дезинтеграции и распада.

Но даже если половой инстинкт *биологически* служит жизни, с *психологической точки зрения* он совсем не обязательно является выражением биофилии. Кажется, едва ли существует какая-либо интенсивная эмоция, которая не была бы связана с половым инстинктом. Тщеславие, желание быть богатым, жажда приключений и даже инстинкт смерти равным образом могут поставить себе на службу половой инстинкт. Можно строить различные догадки, почему так происходит, и пытаться предположить, что это хитрость природы, которая создала половой

инстинкт столь приспособляемым; что он может быть мобилизован через интенсивные устремления любого рода, даже если они находятся в противоречии с жизнью. Но какова бы ни была причина, едва ли можно сомневаться, что половой инстинкт и деструктивность тесно взаимосвязаны. (При рассмотрении факта смешения инстинкта смерти с инстинктом жизни Фрейд особо указывал на эту взаимосвязь, которая встречается в случаях проявления садизма и мазохизма.) Садизм, мазохизм, некрофагия и копрофагия являются перверсиями не только потому, что они отклоняются от обычных норм сексуального поведения, но еще и потому, что они представляют собой *именно* фундаментальные перверсии, то есть смешение живого и мертвого[1].

Продуктивное ориентирование является полным развитием биофилии. Кто любит жизнь, тот чувствует свое влечение к процессу жизни и роста во всех сферах. Для него лучше создать заново, чем сохранять. Он в состоянии удивляться и охотнее переживает нечто новое, нежели ищет прибежища в утверждении давно привычного. Жизненные приключения представляют для него большую ценность, чем безопасность. Его установка на жизнь функциональна, а не механистична. Он видит целое, а не только его части, он видит структуры, а не суммы. Он хочет формировать и влиять посредством любви, разума и примера, а не с помощью силы, не тем, что он разнимает вещи и бюрократически управляет людьми, как будто речь идет о вещах. Он радуется жизни и всем ее проявлениям больше, чем возбуждающим средствам.

Биофильная этика имеет собственный принцип добра и зла. Добро есть все, что служит жизни; злым является все, что служит смерти. Добро есть «глубокое уважение к жизни»[2], все, что служит жизни, росту, развитию. Злым является все, что душит жизнь, стесняет ее и расчленяет на куски. Радость — это добродетель, а печаль — грех. И вполне соответствует концепции биофильной этики упоминание в Библии о том, что евреи должны нести наказание за основной грех: «За то, что ты

[1] Многие ритуалы, которые основываются на разделении чистого (живого) и нечистого (мертвого), подчеркивают, как важно избегать перверсии.

[2] Это главный тезис Альберта Швейцера, который в своих работах и в своей жизни был одним из величайших представителей любви к жизни.

ре служил Господу Богу твоему с веселием и радостью сердца, при изобилии всего» (Втор. 28:47). Биофил не понуждаем своей совестью избегать зла и творить добро. Речь не идет об описанном Фрейдом Сверх-Я, которое является строгим воспитахелем и ради добродетели использует садизм против самого себя. Биофильная совесть мотивирована жизнью и радостью; цель моральных усилий состоит в том, чтобы укрепить жизнеутверждающую сторону в человеке. По этой причине биофил не мучается угрызениями совести и чувством вины, которые, в конце концов, являются только аспектами ненависти к самому себе и печали. Он быстро поворачивается лицом к жизни и пытается делать добро. Этика Спинозы представляет собой впечатляющий пример биофильной морали. Он говорит: «Удовольствие, рассматриваемое прямо, не дурно, а хорошо; неудовольствие же, наоборот, прямо дурно» (Этика. Часть 4. Теорема 41). И продолжает в том же духе: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» (там же. Теорема 67).

Любовь к жизни лежит в основе различных версий гуманистической философии. Они, хотя и имеют различные системы понятий, проникнуты тем же духом, что и философия Спинозы. Они представляют принцип, согласно которому здоровый человек любит жизнь, печаль является грехом, а радость — добродетелью; цель человеческой жизни состоит в том, чтобы ощущать влечение ко всему живому и отказаться от всего мертвого и механического.

Я попытался дать картину некрофильного и биофильного ориентирования в их чистой форме. Конечно, в таком виде они проявляются лишь изредка. Рафинированный некрофил — душевнобольной; рафинированный биофил — святой. У большинства людей некрофильная и биофильная тенденции смешаны, и речь идет о том, какая из них доминирует. Те, у кого господствующим является некрофильное ориентирование, будут постепенно уничтожать в себе биофильную сторону. Обычно они не осознают своей склонности к мертвому; они ожесточают свое сердце; они ведут себя таким образом, что их любовь к мертвому является логичной и разумной реакцией на то, что они переживают. Напротив, те, у кого любовь к жизни взяла верх, страшатся,

когда замечают, как близко они находятся от «долины теней смерти», и эта боязнь может побудить их к новой жизни. Поэтому очень важно не только распознать, сколь сильны некрофильные тенденции в человеке, но и до какой степени они им осознаются. До тех пор, пока он думает, что находится в стране жизни, а между тем в действительности пребывает в стране смерти, он потерян для жизни, поскольку для него нет возврата.

При описании некрофильной и биофильной ориентации возникает вопрос: как соотносятся эти понятия с Фрейдовыми понятиями инстинкта жизни (Эроса) и инстинкта смерти (Танатоса)? Сходство ясно распознаваемо. Когда Фрейд попытался выдвинуть гипотезу о существовании дуализма обоих инстинктов в человеке, он находился под влиянием Первой мировой войны и глубоким впечатлением от силы воздействия деструктивных импульсов. Он пересмотрел свою более раннюю теорию, в которой противопоставлялся сексуальный инстинкт инстинктам «Я» (при допущении, что обе стороны служат выживанию и, таким образом, жизни), и заменил ее гипотезой, согласно которой как инстинкт жизни, так и инстинкт смерти присущи самой живой материи. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» он высказал мнение, что, вероятно, филогенетически существует более старый принцип, обозначенный им как «неизбежность возобновления», согласно которому можно восстановить прежнее состояние и в конечном итоге вернуть органическую жизнь в первоначальное состояние неорганического существования. «Если справедливо, — говорит Фрейд, — что в незапамятные времена и непредставимым образом из неживой материи однажды появилась жизнь, то, согласно нашему предположению, тогда же должен был возникнуть инстинкт, направленный на то, чтобы ее уничтожить и снова восстановить неорганическое состояние. Если мы увидим в этом инстинкте самодеструкцию нашей гипотезы, то мы сможем осознать ее как выражение *инстинкта смерти,* который не может отсутствовать ни в одном жизненном процессе».

В самом деле, можно наблюдать, что инстинкт смерти направлен либо вовне — против других, либо внутрь — против нас самих и что он часто тесно связан с сексуальным инстинктом, например при садистских и мазохистских извращениях.

Инстинкту смерти противостоит инстинкт жизни. В то время как инстинкт смерти (в психоаналитической литературе он, Правда не самим Фрейдом, иногда обозначается как Танатос) имеет функцию разделения и дезинтеграции, функция Эроса состоит в том, чтобы связывать, интегрировать, объединять друг с другом организмы, а также клетки внутри организма. Соответственно этому жизнь любого человека является полем битвы между этими двумя основополагающими инстинктами: между «эротическими инстинктами, которые все больше и больше хотят сплотить живую материю в единое целое» и «инстинктами смерти, которые противостоят этому стремлению и хотят вернуть живое в неорганическое состояние», то есть ликвидировать как раз то, чего пытался достичь Эрос.

Сам Фрейд предлагал эту новую теорию с некоторыми сомнениями и лишь в качестве гипотезы. Это и неудивительно, поскольку она базируется на предположении о неизбежности возобновления, которое само является в лучшем случае бездоказательным умозаключением. В самом деле, кажется, что ни один из аргументов, приведенных в пользу его дуалистической теории, не в состоянии снять возражений, основанных на многочисленных противоречащих ей данных. Очевидно, что большинство живых существ борются за свою жизнь до последнего вздоха и лишь в исключительных случаях разрушают себя сами. Кроме того, деструктивность у отдельных личностей сильно варьируется, и не только в отношении проявлений инстинкта смерти, направленных вовне или внутрь. Мы встречаем людей, которые отмечены особенно сильной страстью убивать других, в то время как у большинства людей деструктивность не проявляется в такой Мере. Однако эта более умеренная степень деструктивности в отношении других отнюдь не идет рука об руку с соответственно более высокой степенью саморазрушения, мазохизма, болезни и т. д.

С учетом всех этих возражений против теории Фрейда неудивительно, что многие другие ортодоксальные аналитики, например О. Фенихель, отказывались признавать его теорию об инстинкте смерти или признавали ее лишь условно и со значительными ограничениями. Сам я предлагаю следующее направление развития теории Фрейда: противоречие между

Эросом и деструктивностью, между связью с живым или связью с мертвым на самом деле является основополагающим противоречием в человеке. При этом речь идет не о дуализме двух биологически присущих ему инстинктов, относительно устойчивых и пребывающих в постоянной борьбе друг с другом, пока наконец не победит инстинкт смерти, а о дуализме первичной и основополагающей тенденции всего живого — удерживаться в жизни[1] и ее противоположности, которая появляется, когда человек упускает эту цель. Согласно этой точке зрения, «инстинкт смерти» является феноменом *зла,* который разрастается и берет верх, если не развивается «Эрос». Инстинкт смерти относится к *психопатологии* и не является, как предполагал Фрейд, составной частью *нормальной биологии.* Соответственно инстинкт жизни представляет собой первичную потенциальность в человеке; инстинкт смерти является вторичной потенциальностью. Первичная потенциальность развивается, когда имеются соответствующие жизненные условия, подобно семени, которое хорошо растет, если есть необходимая влажность, температура и т. д. Если нет необходимых предпосылок, то в человеке появляются некрофильные тенденции, которые начинают господствовать над ним.

Какие же условия приводят к некрофилии? Согласно теории Фрейда, можно предположить, что сила инстинкта жизни или инстинкта смерти остается постоянной и что для последнего существует только одна альтернатива — обратить свою силу вовне или внутрь. Поэтому факторы окружающей среды могут способствовать выбору направления, в котором действует инстинкт смерти, но не его интенсивности. Если же, напротив, признается справедливой изложенная выше гипотеза, то возникает вопрос: какие факторы в целом ведут к некрофильному, а какие к биофильному ориентированию, а точнее, к большей или меньшей интенсивности ориентирования на мертвое у определенных индивидов или групп?

[1] Против возражения, что если бы инстинкт смерти был настолько силен, то люди обычно склонялись бы к совершению самоубийства, Фрейд защищался, говоря, что организм хочет умереть только своим способом. При этом возникает парадокс: живой организм самым энергичным образом сопротивляется воздействиям (опасности), которые помогли бы ему достичь своей жизненной цели кратчайшим путем (так сказать, с помощью короткого замыкания).

Я не знаю полноценного ответа на этот важный вопрос и считаю весьма существенным дальнейшее исследование проблемы. Тем не менее на основании моего опыта практикующего психоаналитика, а также моих наблюдений и анализа группового поведения я мог бы отважиться сделать некоторые предположения.

Для ребенка важнейшей предпосылкой развития любви к жизни является его совместное проживание с людьми, которые любят жизнь. Любовь к живому так же заразительна, как и любовь к мертвому Она передается без всяких слов и объяснений и, разумеется, без каких-либо проповедей по поводу того, что надо любить жизнь. Она находит свое выражение скорее в Поведении, чем в идеях, скорее в интонации голоса, чем в словах. Она ощущается в общей атмосфере человека или группы, а не в определенных принципах и правилах, по которым они устраивают свою жизнь. Среди специфических условий, необходимых для развития биофилии, я хотел бы упомянуть следующие: теплые, преисполненные любви контакты с людьми в период детства; свобода и отсутствие угроз; обучение принципам, которые ведут к Внутренней гармонии или силе, причем скорее примером, чем увещеваниями; введение в «искусство жизни»; оживленный обмен с Другими людьми и обустройство жизни, определяемое подлинными интересами. Противоположные предпосылки способствуют развитию некрофилии: созревание среди людей, которые любят мертвое; недостаток инициативы; страх; условия, которые делают жизнь рутинной и неинтересной; механический порядок вместо рационального устройства жизни, обусловленного непосредственными отношениями между людьми.

Совершенно очевидно, что общественные условия оказывают в этом смысле решающее влияние на развитие индивида. Я хотел бы привести еще некоторые соображения по этому поводу, даже если они будут несколько поверхностны.

Больше всего бросается в глаза, что мы находимся в ситуации, в которой резко противостоят друг другу *избыток* и *недостаток* как в экономической, так и в психологической области. Пока люди будут затрачивать основную энергию на то, чтобы защитить свою жизнь от посягательств, и на то, чтобы не умереть с голоду, любовь к жизни должна чахнуть, а некрофилия

процветать. Другой важной социальной предпосылкой для развития биофилии является устранение *несправедливости*. При этом я вовсе не думаю, что несправедливость — это когда каждый не обладает в точности тем же, что и другой. Я против такой общественной ситуации, в которой один социальный класс эксплуатирует другой и навязывает ему условия, не допускающие развития полной, достойной человека жизни, или, другими словами, где один социальный класс лишает другой признанного достойным образа жизни. В конечном счете под несправедливостью я понимаю такую общественную ситуацию, в которой человек не является самоцелью, а лишь средством для достижения целей других людей.

В конце концов, и *свобода* является важной предпосылкой для развития биофилии. Но «свобода от» политических оков не является достаточной предпосылкой. Если говорить о развитии любви к жизни, то должна иметь место «свобода для чего-то», свобода созидать и строить, удивляться и на что-то отваживаться. Такая свобода предполагает, что индивид активен и полон сознания ответственности, что он не является рабом или хорошо смазанной шестеренкой в машине.

Подводя итоги, следует сказать, что любовь к жизни будет развиваться наилучшим образом, если в обществе будут иметься следующие предпосылки: *безопасность* в том смысле, что материальные основы достойного человека существования не будут находиться под угрозой; *справедливость* в том смысле, что никто не сможет использовать человека в качестве средства для целей других, и *свобода* в том смысле, что каждый человек имеет возможность быть активным и осознанно ответственным членом общества. Последний пункт особенно важен. Даже в обществе, где господствуют безопасность и справедливость, любовь к жизни может не развиться, если в нем не будет поощряться самостоятельная творческая деятельность индивида. Недостаточно, чтобы люди не были рабами; если общественные условия приводят к существованию автоматов, результатом будет не любовь к живому, а любовь к мертвому. Я еще скажу об этом позже в связи с проблемой некрофилии в атомный век, а точЯее, специально в связи с проблемой бюрократической организации общества.

Я сделал попытку показать, что понятия биофилии и некрофилии, хотя и родственны Фрейдовым инстинктам жизни и смерти, все же отличаются от них. Они также родственны другим важным понятиям Фрейда, которые относятся к его ранней теории либидо, — «анальному либидо» и «анальному характеру». Это основополагающее открытие Фрейд сделал в своей работе «Характер и анальная эротика». Там говорится: «Личности, которых я собираюсь описывать, выделяются тем, что они проявляют следующие три свойства в постоянном сочетании: они особенно *аккуратны, бережливы* и *своенравны*. Каждое из этих слов обозначает небольшую группу или ряд родственных друг другу черт характера. "Аккуратность" подразумевает как чистоплотность, так и добросовестность при исполнении небольших обязанностей, надежность; противоположностью этому были бы: неаккуратность, небрежность. Бережливость может вырасти до размеров жадности; своенравие переходит в упрямство, с которым легко увязывается склонность к гневу и жажда мести. Бережливость и своенравие теснее связаны друг с другом, чем с аккуратностью; они являются также более устойчивой частью всего комплекса, но мне все же представляется неизбежным, что все три черты характера неким образом связаны между собой».

Фрейд считает вероятным, что «в свойствах характера — аккуратности, бережливости и своенравии, — часто проявляющихся у бывших анальных эротиков, можно распознать ближайшие и наиболее устойчивые результаты сублимации анальной эротики». Фрейд и другие психоаналитики после него указывали на иные формы бережливости, которые направлены не на эксперименты, а на деньги, грязь, собственность и на владение бесполезными вещами. Было также доказано, что анальный характер часто проявляет черты садизма и деструктивности. Психоаналитические исследования подтвердили значимость открытия Фрейда посредством обширного клинического материала. Различия во мнениях состоят, однако, в теоретическом объяснении «анального характера», или «накопительного характера», как я ее обозначил. В соответствии со своей теорией либидо, Фрейд предполагал, что энергия, питающая анальное либидо и его сублимацию, находится в связи с эрогенной зоной

(в данном случае с задним проходом) и что это анальное либидо через конституциональные факторы и дополнительные индивидуальные переживания сильнее выражено у индивида воспитанного в особой чистоплотности, чем у обычного человека. Я придерживаюсь другой точки зрения, нежели Фрейд, поскольку предположение, что анальное либидо как частный случай сексуального либидо является динамической основой для развития анального характера, представляется мне недостаточно доказанным.

Собственный опыт исследования анального характера привел меня к заключению, что мы имеем здесь дело с личностями, которые столь сильно интересуются человеческими выделениями лишь потому, что они вообще чувствуют влечение ко всему неживому. В конце концов экскременты удаляются из организма, поскольку они ему не нужны. Обладатели анального характера чувствуют свое влечение к экскрементам так же, как они чувствуют влечение ко всему, что не имеет ценности для жизни, — грязи, бесполезным вещам и имуществу, которое является только владением и не служит производству или потреблению. Еще необходимы будут обстоятельные исследования, для того чтобы выяснить, в чем заключаются причины развития этого сродства со всем неживым. Есть основания полагать, что наряду с конституциональными факторами важную роль в этом играет характер родителей, и особенно матери. Мать, которая непременно хочет воспитать своего ребенка чистоплотным и проявляет повышенный интерес к его испражнениям, является женщиной с сильно выраженным анальным характером, то есть с сильным интересом к неживому и мертвому, и она окажет влияние на своего ребенка в том же направлении. Кроме того, у нее не будет жизнерадостности; она будет не возбуждать, а приглушать интерес ребенка. Часто ее страх способствует тому, что ребенок страшится жизни и чувствует влечение к неживому. Иначе говоря, не воспитание чистоплотности как таковое со своими воздействиями на аналогичное либидо приводит к формированию анального характера, а характер матери, которая через свой страх или ненависть к жизни заставляет интересоваться процессом опорожнения и направляет детскую энергию на страсть обладать и накапливать, используя множество других способов.

В данном описании легко усмотреть значительное сходство анального характера в фрейдистском понимании и некрофильного характера, как он представлен выше. В отношении проявления интереса к неживому и мертвому эти характеры качественно равнозначны. Однако они различаются интенсивностью этого свойства. Я считаю *некрофильный характер злокачественной формой такой структуры характера, доброкачественной формой которой является «анальный характер», описанный Фрейдом.* Подразумевается, что не существует строго очерченных границ между анальным и некрофильным характерами, и часто бывает трудно различить, имеем ли мы дело с тем или с другим.

Некрофильный характер следует рассматривать как связующее звено между «анальным характером», в основе которого лежит теория либидо Фрейда, и чисто биологическим заключением, опираясь на которое он выводил свое понятие инстинкта смерти. Подобным же образом биофильный характер является связующим звеном между Фрейдовым понятием «генитального характера» и его понятием инстинкта жизни. Тем самым сделан первый шаг к наведению мостов между ранними и более поздними теориями Фрейда, и можно надеяться, что дальнейшие исследования помогут расширить эти мосты.

Если же мы снова обратимся к социальным предпосылкам некрофилии, то возникает вопрос: какая связь существует между некрофилией и духом современного индустриального общества? И далее: какую роль играет некрофилия и равнодушие по отношению к жизни в качестве мотивации атомной войны?

Я не буду здесь заниматься всеми аспектами, которые мотивируют современную войну и которые по большей части имели место уже и в более ранних войнах. Речь идет об одной очень важной проблеме, специально касающейся атомной войны. Какие бы основания ни приводились для прежних войн — будь то защита против нападения, экономические преимущества, освобождение, слава, сохранение определенного образа жизни, — все эти обоснования не являются достаточно весомыми для атомной войны. Нельзя говорить о защите, преимуществах, освобождении или славе, если «в лучшем случае» половина населения в течение часов превратится в пепел, если все культурные

ценности будут разрушены, а жизнь оставшихся будет настолько ожесточена, что они будут завидовать мертвым[1].

Как же получается, что, несмотря на все это, продолжаются приготовления к атомной войне, причем не нарастают протесты против нее? Почему люди вместе с детьми и внуками больше не возвышают голоса протеста? Как происходит, что люди, которые имеют многое, для чего стоит жить, или которые по меньшей мере производят впечатление таковых, спокойно принимают в расчет всеобщее уничтожение? Наиболее убедительный ответ на эти[2] вопросы: *люди не боятся тотального уничтожения потому, что они не любят жизнь, или потому, что они безразличны по отношению к жизни, или даже потому, что многие испытывают влечение к мертвому.*

Эта гипотеза на первый взгляд противоречит всем нашим предположениям относительно того, что люди любят живое и боятся мертвого. Кроме того, наша культура, более чем любая другая, предлагает им всевозможные развлечения и удовольствия. Но вероятно, следует спросить, не являются ли наши развлечения и удовольствия чем-то совершенно иным, нежели радость и любовь к жизни.

Чтобы найти ответ на этот вопрос, я должен еще раз вернуться к своему анализу ориентирования на живое и мертвое. Жизнь является структурированным ростом и по своей сути не может быть строго контролируема и предопределяема. В жизненной сфере можно оказывать влияние на других только посредством присущих жизни сил, таких, как любовь, побуждение или пример. Жизнь может быть пережита только в ее

[1] Я не могу признать теорий, которые пытаются нас уверить, что (а) внезапное уничтожение 60 миллионов американцев не будет иметь глубокого и губительного влияния на нашу цивилизацию, или (б) после начала атомной войны противник будет все еще столь благоразумен, чтобы вести войну по определенным правилам, которые позволят избежать тотального уничтожения.

[2] Мне представляется, что существенный ответ на это заключается в том, что большинство людей, хотя в основном и неосознанно, в своей частной жизни преисполнены глубоким страхом. Постоянная борьба за более высокую ступень на социальной лестнице и постоянная боязнь оказаться несостоятельным порождают перманентное состояние страха и стресса, в котором средний человек не задумывается больше об угрозе, нависшей над ним самим и над всем миром.

индивидуальных проявлениях — в одном-единственном человеке, или в одной птице, или в одном цветке. Не существует жизни «масс», нет абстрактной жизни. Наша установка на жизнь становится все более механической. Наша основная цель состоит в том, чтобы производить вещи, и в ходе этого поклонения вещам мы превращаем самих себя в предметы потребления. С людьми обращаются, как с номерами. Речь идет не о том, хорошо ли обращаются с ними и хорошо ли кормят их (с вещами тоже можно обращаться хорошо), а о том, являются ли люди вещами или живыми существами. Люди находят больше удовольствия в механических аппаратах, чем в живых существах. Встреча с другими людьми происходит на интеллектуально-абстрактном уровне. Ими интересуются как объектами, их общими качествами, статистическими законами массового поведения, а не отдельными живыми существами. Все это идет рука об руку с постоянно возрастающей бюрократизацией. В гигантских центрах производства, в гигантских городах, в гигантских странах людьми управляют, как вещами; люди и те, кто ими управляет, превратили себя в вещи и подчиняются законам вещей. Но человек не создан вещью, он гибнет, если становится вещью, и, прежде чем это случится, он впадает в отчаяние и хочет уничтожить жизнь.

В бюрократически организованном и централизованном индустриальном государстве вкусы манипулируются таким образом, что люди потребляют как можно больше; это заранее принимается в расчет с целью получения прибыли. Их интеллигентность и характер стандартизируются посредством постоянно возрастающей роли тестов, которые отдают предпочтение посредственностям и людям, избегающим риска, оригинальности и смелости. В действительности бюрократически-индустриальная цивилизация, преобладающая в Европе и Северной Америке, создала новый тип человека, которого можно обозначить как *человека организации, человека-автомата* и как *homo consumens*. Кроме того, он является *homo mechanicus,* под которым я подразумеваю систему человеческих органов, чувствующую влечение ко всему механическому и испытывающую отвращение ко всему живому. Все же человек наделен природой столь сильными биологическими и психологическими сексуальными

инстинктами, что даже *homo mechanicus* все еще имеет сексуальные устремления и оглядывается на женщин. Но с другой стороны, нет сомнений, что интерес человека-автомата к женщинам снижается. Это точно подмечено в одной нью-йоркской карикатуре: продавщица, которая хочет продать молодой покупательнице духи, рекомендует их следующим образом: «Они пахнут, как новый спортивный автомобиль». Каждый, кто сегодня внимательно наблюдает за поведением мужчин, может подтвердить, что эта карикатура — нечто большее, чем просто хорошая шутка. Совершенно очевидно, что сегодня есть много мужчин, которых больше интересуют спортивные машины, теле- и радиоаппаратура, космические полеты и всевозможные технические игрушки, чем женщины, любовь, природа и хорошая еда. Занятость неорганическими, механическими вещами стимулирует их больше, чем жизнь. Едва ли будет слишком большим преувеличением предположить, что гордость и воодушевление *homo mechanicus* по поводу приборов, которые могут уничтожить миллионы людей в течение минут и на протяжении многих тысяч миль, гораздо больше, чем его страх и подавленность по поводу масштабов уничтожения. *Homo mechanicus* все еще наслаждается сексом и выпивкой, но он ищет эти радости в рамках механического и неживого. Он думает, что где-то должна быть такая кнопка, которую нужно только нажать, чтобы получить счастье, любовь и удовольствие. (Многие идут к психотерапевту с иллюзией, что он может им сказать, где находится данная кнопка.) Такой мужчина смотрит на женщину теми же глазами, что и на автомобиль. Он знает кнопку, на которую нужно нажать. Он наслаждается своей властью «раскочегарить» ее, но при этом сам остается холодным зрителем и наблюдателем. *Homo mechanicus* все больше интересуется машинами и все меньше — участием в собственной жизни и ответственностью за нее. Механическое приводит его в восторг, и, наконец, он чувствует влечение к мертвому и тотальному разрушению.

Можно было бы поразмыслить, какую роль играют убийства в наших развлекательных программах. Фильмы, комиксы и газеты действуют в высшей степени возбуждающе, поскольку содержат огромное количество сообщений о разрушении,

садизме и жестокости. Миллионы людей ведут монотонную, но спокойную жизнь. В возбуждение они приходят только тогда, когда видят, что кто-то умирает, или когда они читают об этом, и совершенно безразлично: идет ли речь об убийстве или о несчастном случае со смертельным исходом во время автогонок. Разве это не является указанием на то, сколь глубоко уже пустило в нас корни очарование мертвым? Приходят на ум выражения типа «убийственно захватывающий», или «я смертельно влюблен», или «это меня просто убивает», и начинаешь задумываться, о каком равнодушии к жизни говорят многочисленные автомобильные катастрофы.

Короче говоря: интеллектуализация, квалификация, абстрагирование, бюрократизация и овеществление — отличительные черты нынешнего индустриального общества — не есть принципы жизни; они являются механическими принципами, если их применяют к людям, вместо того чтобы применять их к вещам. Люди, живущие в такой системе, становятся равнодушными к жизни и чувствуют влечение к мертвому. Правда, сами они этого не замечают. Они принимают возбуждающие соблазны за радость жизни и пребывают в иллюзии, что ведут очень живую жизнь, если обладают и могут пользоваться множеством вещей. Скупые протесты против атомной войны и дискуссия наших специалистов по атомной войне о равновесии тотального или полутотального разрушения показывают, как далеко мы забрели в «темную долину смерти».

Эти признаки некрофильного ориентирования мы находим во всех современных индустриальных обществах, независимо от их политической структуры. Общее в русском государственном капитализме и корпоративном капитализме существеннее, чем различия в обеих системах. И тому и другому обществу присущи бюрократически-механистические методы и подготовка тотального разрушения.

То, что между некрофильным пренебрежением к жизни и восхищением скоростью и всем механическим существует внутреннее родство, было зафиксировано только в последние десятилетия. Однако уже в 1909 г. к осознанию этой связи пришел Маринетти, рассуждая о ней в своем «Первом манифесте футуризма»:

1. Да здравствует риск, дерзость и неукротимая энергия!
2. Смелость, отвага и бунт — вот, что воспеваем мы в своих стихах.
3. Старая литература воспевала леность мысли, восторги и бездействие. А вот мы воспеваем наглый напор, горячечный бред, строевой шаг, опасный прыжок, оплеуху и мордобой.
4. Мы говорим: наш прекрасный мир стал еще прекраснее — теперь в нем есть скорость. Под багажником гоночного автомобиля змеятся выхлопные трубы и изрыгают огонь. Его рев похож на пулеметную очередь, и по красоте с ним не сравнится никакая Ника Самофракийская.
5. Мы воспеваем человека за баранкой: руль насквозь пронзает Землю, и она несется по круговой орбите.
6. Пусть поэт жарит напропалую, пусть гремит его голос и будит первозданные стихии.
7. Нет ничего прекраснее борьбы. Без наглости нет шедевров. Поэзия наголову разобьет темные силы и подчинит их человеку.
8. Мы стоим на обрыве столетий!.. Так чего же ради оглядываться назад? Ведь мы вот-вот прорубим окно прямо в таинственный мир Невозможного! Нет теперь ни Времени, ни Пространства. Мы живем уже в вечности, ведь в нашем мире царит одна только скорость.
9. Да здравствует война — только она может очистить мир. Да здравствует вооружение, любовь к Родине, разрушительная сила анархизма, высокие Идеалы уничтожения всего и вся! Долой женщин!
10. Мы вдребезги разнесем все музеи, библиотеки. Долой мораль, трусливых соглашателей и подлых обывателей!
11. Мы будем воспевать рабочий шум, радостный гул и бунтарский рев толпы; пеструю разноголосицу революционного вихря в наших столицах; ночное гудение в портах и на верфях под слепящим светом электрических лун. Пусть прожорливые пасти вокзалов заглатывают чадящих змей. Пусть заводы привязаны к облакам за ниточки вырывающегося из их труб дыма. Пусть мосты гимнастическим броском перекинутся через ослепительно сверкающую

гладь рек. Пусть пройдохи-пароходы обнюхивают горизонт. Пусть широкогрудые паровозы, эти стальные кони в сбруе из труб, пляшут и пыхтят от нетерпения на рельсах. Пусть аэропланы скользят по небу, а рев винтов сливается с плеском знамен и рукоплесканиями восторженной толпы[1].

Интересно сравнить некрофильную интерпретацию техники и промышленности у Маринетти с их совершенно биофильной интерпретацией в стихотворении Уолта Уитмена. Стихотворение «На бруклинском перевозе» заканчивается следующими строками:

Цветите вы, города, — несите к ним грузы свои, несите
свое полноводье, широкие, сильные реки,
Растите, и ширьтесь, и будьте выше всего, что явлено в
царстве духа,
Материя, существуй, ибо что же другое бессмертно!
Вы ждали, безгласные лики, вы ждете, всегда прекрасны,
И мы принимаем вас, не колеблясь, мы жаждем вас
неизменно,
А вы не отринете нас, пред нами не затаитесь,
Вы наша помощь во всем, мы вас не отвергнем — мы вас
утверждаем в себе,
Мы вас не исследуем, нет! Мы просто вас любим — ибо вы
совершенны.
Вы отдаете лепту вечности,
И — велики вы или малы — вы отдаете лепту душе[2].

Или в конце его «Песни деревенской дороги» говорится:

Камерадо, я даю тебе руку!
Я даю тебе мою любовь, она драгоценнее золота,
Я даю тебе себя самого раньше всяких наставлений
и заповедей;
Ну, а ты отдаешь ли мне себя? Пойдешь ли вместе со
мной в дорогу?

[1] См. по: Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М, 1986. С. 160-161. — *Примеч. пер.*

[2] Цит. по: *Уитмен У.* Листья травы. М, 1982. С. 157. — *Примеч. пер.*

> Будем ли мы с тобой неразлучные до последнего дня
> нашей жизни?'

При сравнении взглядов Маринетти и Уитмена на промышленность становится ясно, что промышленное производство как таковое не обязательно должно противоречить принципам жизни. Речь идет о том, подчинены ли принципы жизни механизации или они сами берут верх. Совершенно очевидно, что наш индустриальный мир до сих пор не нашел ответа на вопрос: каким образом может быть осуществлен гуманистический индустриализм в противовес индустриализму бюрократическому, который и сегодня правит нашей жизнью?

[1] Цит. по: *Уитмен У.* Листья травы. М., 1982. С. 152. — *Примеч. пер.*

Практика любви[1]

Рассмотрев теоретический аспект искусства любить, мы стоим перед гораздо более сложной проблемой — проблемой *практики.* Возможно ли что-нибудь узнать о практической стороне какого-либо искусства иначе, чем «практикуясь» в нем?

Эта проблема усложняется еще и тем, что в наши дни большинство людей — а значит, и многие читатели этой книги — ожидают, что им дадут инструкцию, «как это сделать самому», — а в нашем случае это означает, что их научат любить. Боюсь, что всякий, кто возьмется читать эту последнюю главу с такой установкой, будет глубоко разочарован. Любовь — это личный опыт, который человек переживает только сам и для себя; в самом деле, едва ли найдется кто-либо, кто не переживал любовь хотя бы на зачаточном уровне, будучи ребенком, подростком или взрослым. Все, что мы можем сделать, говоря о практической стороне любви, — это сказать о предпосылках искусства любить, о подходах к этому искусству как таковому, а также о практическом применении этих предпосылок и подходов. Путь к этой цели можно пройти только самому, и разговор окончится прежде, чем будет сделан решающий шаг. Тем не менее я надеюсь, что обсуждение подходов к искусству любить будет полезно для овладения им — по крайней мере, тем, кто освободился от ожидания «инструкций».

Практика любого искусства подчиняется определенным общим требованиям — независимо от того, имеем ли мы дело с искусством плотника или врача или с искусством любить. Прежде всего, практика любого искусства требует *дисциплины.* Я никогда не преуспею ни в каком деле, если я не буду дисциплинированным в своих занятиях; все, что я буду делать только «по настроению», может быть приятным или занятным, но я никогда не достигну в этом совершенства. Однако при овладении каким-то конкретным искусством дело не просто в дисциплине (например, в том, чтобы заниматься ежедневно определенное число часов), но в дисциплине всей жизни человека.

[1] Раздел работы «Искусство любить» (1956). Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Душа человека. - М, 1992. - С. 165-178.

Может показаться, что для современного человека нет ничего проще дисциплины. Разве не проводит он ежедневно по восемь часов, подчиняясь строгой дисциплине, в строгом режиме работы? Но на самом деле современный человек обладает крайне низкой самодисциплиной во всем, что не касается работы. Когда он не работает, ему хочется быть ленивым, небрежным, или, выражаясь изящнее, — «расслабиться». Это стремление к лени в значительной мере есть отрицательная реакция на навязываемый ему монотонный ритм жизни. Именно из-за того, что человека заставляют восемь часов в день тратить свою энергию для чуждых ему целей и не теми способами, которые ему свойственны, а теми, которые навязывает ему ритм работы, он бунтует, и его бунт принимает форму детского потворства своим желаниям. Кроме того, бунтуя против авторитарности, он перестал доверять всякой дисциплине — как неразумной, навязанной сверху, так и разумной, установленной им самим. Но без такой дисциплины жизнь становится разорванной, беспорядочной, ей недостает сосредоточенности.

Едва ли нужно доказывать, что *сосредоточенность* совершенно необходима для овладения любым искусством. Это знает всякий, кто когда-либо пытался овладеть каким-либо искусством. Однако сосредоточенность встречается у нас еще реже, чем самодисциплина. Напротив, наша культура ведет к такому несосредоточенному и рассеянному образу жизни, который едва ли встречался когда-либо раньше. Вы одновременно делаете много дел — читаете, слушаете радио, разговариваете, курите, едите, пьете. Вы — потребитель с открытым ртом, жаждущий и готовый поглощать что угодно — картины, напитки, знания. Этот недостаток сосредоточенности ярко проявляется в том, что трудно оставаться наедине с самим собой. Большинство людей совершенно не в состоянии сидеть спокойно и при этом не разговаривать, не курить, не читать, не пить. Они нервничают, суетятся, им нужно что-то делать ртом или руками. (Курение — один из симптомов такого неумения сосредоточиться; оно занимает руки, рот, глаза и нос.)

Третье требование — *терпение.* Опять-таки всякий, кто пытался овладеть каким-либо искусством, знает, что, если вы хотите чего-нибудь достичь, нужно иметь терпение. В погоне за

скорыми результатами вы никогда не овладеете искусством. Но современному человеку так же трудно быть терпеливым, как дисциплинированным и сосредоточенным. Вся наша система производства способствует развитию обратного: торопливости. Все наши машины делаются ради быстроты: автомобиль и самолет быстро доставляют нас к месту назначения — и чем быстрее, тем лучше. Машина, которая может произвести то же количество продукции вдвое быстрее, считается вдвое лучшей, чем старая, работающая медленнее. Разумеется, для этого существуют важные экономические, причины. Но здесь, как и во многих других областях, человеческие ценности определяются теперь экономическими ценностями. Что хорошо для машины, то должно быть хорошо и для человека — такова логика. Современный человек считает, что он нечто теряет — время, — когда не делает что-то быстро; но он не знает, что делать со временем, которое он сэкономил, — кроме как его убить.

Наконец, еще одним условием постижения любого искусства является *предельная заинтересованность* в совершенном овладении им. Если искусство не является делом наивысшей важности, ученик никогда не овладеет им. В лучшем случае он останется хорошим дилетантом, но никогда не станет мастером. Это условие так же необходимо для искусства любить, как и для любого другого искусства. Представляется однако, вероятным, что в искусстве любить доля дилетантов больше, чем в других искусствах.

Следует отметить еще один момент, принимая во внимание общие условия овладения каким бы то ни было искусством. Искусство начинают изучать не непосредственно, а, так сказать, косвенно. Прежде чем браться за само искусство, следует изучить множество других вещей, которые часто кажутся не связанными с ним. Ученик плотника учится сначала строгать дерево; тот, кто учится играть на фортепиано, сначала играет гаммы; обучающийся японскому искусству стрельбы из лука начинает с дыхательных упражнений[1]. Тот, кто хочет в совершенстве

[1] Читатель сможет представить себе, как сосредоточенность, дисциплинированность, терпение и заинтересованность необходимы для овладения тем или иным искусством, прочтя книгу Э. Херригеля "Дзен в искусстве стрельбы из лука" *(HerrigelE.* "Zen in der Kunst des BogenschieBens". Konstanz, 1948. Есть английский перевод: *HerrigelE. Zen* in the Art of Archery. N. Y., 1953).

овладеть каким-либо искусством, должен посвятить этому всю жизнь или хотя бы связать с ним свою жизнь. Личность человека становится орудием действия в искусстве и должна всегда находиться в соответствии со специфическими функциями, которые она должна выполнять. Если говорить об искусстве любить, это значит, что всякий, кто надеется овладеть этим искусством в совершенстве, должен начать с того, чтобы *быть* дисциплинированным, сосредоточенным и терпеливым в любой момент своей жизни.

Как быть дисциплинированным? Нашим дедам было бы легче ответить на этот вопрос. Они советовали рано вставать, не позволять себе ненужной роскоши, упорно трудиться. Такая дисциплина обладала очевидными недостатками. Она была жесткой и авторитарной, была сконцентрирована вокруг таких добродетелей, как умеренность и бережливость, и во многом враждебна жизни. Реакцией на такую дисциплину была тенденция относиться с подозрением ко *всякой* дисциплине и, чтобы компенсировать рутинный образ жизни, навязываемый нам восемью часами работы, давать себе поблажки, лениться и быть недисциплинированными в остальной части жизни. Вставать в одно и то же время, посвящать регулярно определенное количество времени размышлению, чтению, слушанию музыки, прогулкам, не позволять себе развлечений, являющихся бегством от жизни — вроде детективных рассказов и фильмов, — или хотя бы ограничить себя в этом, не есть и не пить слишком много — эти правила просты и очевидны. Важно, однако, отметить, что дисциплинированность должна быть не подчинением правилам, навязанным извне, а выражением собственной воли; что она ощущается как нечто приятное, и человек постепенно привыкает к такому поведению настолько, что со временем ему будет чего-то недоставать, если он перестанет так вести себя. Один из неудачных аспектов нашего западного понятия о дисциплине, как и о любой добродетели, состоит в том, что подчинение дисциплине представляется чем-то тягостным, и только если оно тягостно, может считаться «хорошим». На Востоке уже давно поняли, что то, что хорошо для человека — для его тела и души, — должно быть также и приятно, даже если вначале нужно будет преодолеть некоторое сопротивление.

Еще намного труднее в нашей культуре уметь сосредоточиться: все в ней, кажется, направлено против такой способности. Самый важный шаг в овладении умением сосредоточиться — это научиться быть наедине с самим собой и при этом не читать, не слушать радио, не курить, не пить. В самом деле, уметь сосредоточиться — значит уметь быть наедине с самим собой — и именно без этого не может быть умения любить. Если я привязан к другому человеку лишь потому, что сам не могу твердо стоять на ногах, он или она может меня спасти, но наши отношения не будут отношениями любви. Как ни странно, но умение быть одному является условием способности любить. Всякий, кто попробует побыть наедине с самим собой, увидит, как это трудно. Он начнет испытывать нетерпение, беспокойство и даже сильно тревожиться. Он будет склонен объяснять свое нежелание продолжать такие занятия тем, что в этом нет смысла, что это глупо, что это отнимает много времени и т. д. и т. п. Он заметит также, что ему в голову приходят разные мысли и овладевают им. Он обнаружит, что он думает о дальнейших планах на сегодняшний день, или о каких-то трудностях в работе, или о том, куда пойти вечером, или о многих других вещах, которыми он займет свой мозг, вместо того чтобы позволить ему освободиться. Было бы полезно проделывать ряд очень простых упражнений, например сидеть расслабившись (не слишком вяло, но и не напряженно), закрыть глаза, постараться представить себе белый экран и отогнать все назойливые мысли и образы; затем постараться следить за своим дыханием; не думать о нем, не управлять им, а просто следить за ним и, таким образом, почувствовать его; потом постараться ощутить свое «Я»; «Я» (я сам) — это ядро моих сил, создатель моего мира. Такие упражнения на сосредоточение нужно делать каждое утро, по меньшей мере двадцать минут (а если можно, то и дольше), и каждый вечер перед сном[1].

[1] Этому уделяется большое внимание, как в теоретическом, так и в практическом плане, в восточных культурах, особенно в Индии. В последнее время на Западе также появились течения, преследующие подобные цели. Значительна, на мой взгляд, школа Гиндлера (Gindler), которая ставит своей целью научиться ощущать свое тело. Для лучшего понимания его метода ср. также работу Шарлотты Сельвер (Charlotte Selver), ее лекции и курсы в «Новой школе» (New School) в Нью-Йорке.

Кроме таких упражнений, нужно научиться сосредоточиваться на всем, что вы делаете: слушаете ли вы музыку, читаете ли книги, разговариваете ли с кем-нибудь или на что-нибудь смотрите. То, что вы в этот момент делаете, и только это, должно быть для вас важно, вы должны отдаться этому целиком. Если вы сосредоточены — не так важно, *что* вы делаете; важные, равно как и неважные, вещи составляют новое измерение действительности, потому что занимают все ваше внимание. Чтобы научиться сосредоточиваться, нужно по возможности избегать пустых разговоров, то есть разговоров «ненастоящих». Если двое говорят о том, как растет дерево, которое они оба знают, или о вкусе хлеба, который они только что вместе ели, или об общей работе, такой разговор может быть значимым при условии, что они переживают то, о чем говорят, а не обсуждают предмет отвлеченно; с другой стороны, разговор может вращаться вокруг политики или религии и все же быть пустым; это бывает, когда говорят шаблонными фразами, в то время как то, о чем говорят, не волнует. Нужно еще добавить, что насколько важно избегать пустых разговоров, настолько же важно избегать плохого общества. Под «плохим обществом» я понимаю не только порочных людей — их общества следует избегать потому, что их влияние гнетуще и пагубно. Я имею в виду также общество «зомби»[1], чья душа мертва, хотя тело живо; людей с пустыми мыслями и словами, Людей, которые не разговаривают, а болтают, не думают, а высказывают расхожие мнения. Однако общениях такими людьми не всегда удается избежать, и это даже не всегда необходимо. Если отвечать им не так, как они ждут — общими и пустыми фразами, — а прямо и искренне, нередко можно увидеть, как такие люди изменяют свое поведение; этому способствуют удивление и неожиданность.

В отношениях с другими уметь сосредоточиться — значит прежде всего уметь слушать. По большей части люди слушают других и даже дают советы, на самом деле не слушая. Они не принимают слова другого человека всерьез и точно так же не

[1] Рассказывают, что жрецы вудуистского культа на Гаити могут превращать людей в «живых мертвецов», полностью лишенных собственной воли и собственных мыслей. Таких людей называют «зомби». — *Примеч. пер.*

принимают всерьез свои ответы. Поэтому разговор их утомляет. Им кажется, что они сильнее устанут, если будут слушать сосредоточенно. Но верно как раз обратное. Всякая деятельность, если ею заниматься сосредоточенно, возбуждает человека (хотя потом приходит естественная и благотворная усталость), в то время как всякая несосредоточенная деятельность нагоняет на него сон — и в то же время не дает ему уснуть ночью.

Сосредоточиться — значит жить целиком и полностью в настоящем, здесь и сейчас, и, делая что-нибудь, не думать о том, что будешь делать после. Излишне говорить, что люди, любящие друг друга, должны лучше, чем кто-либо, уметь сосредоточиваться. Они должны научиться быть близкими, не прибегая ни к одному из многих принятых в таких случаях способов. Учиться сосредоточиваться будет сначала трудно; будет казаться, что цель недостижима. Едва ли нужно говорить, что это требует терпения. Если вы не знаете, что всему свое время, и хотите опередить события, то вам действительно никогда не удастся стать сосредоточенными и никогда не удастся овладеть искусством любить. Чтобы понять, что такое терпение, достаточно понаблюдать за ребенком, который учится ходить. Он падает, падает снова и снова, и все же продолжает свои попытки, с каждым разом все лучше, до тех пор, пока однажды не пойдет не падая. Чего бы только не достиг взрослый, имей он такое же, как у ребенка, терпение и умение сосредоточиться, когда он занят тем, что для него важно!

Нельзя научиться сосредоточиваться, не научившись *чувствовать самого себя.* Что это значит? Может быть, нужно все время думать о себе, «анализировать» себя или что-нибудь в этом роде? Если нам нужно было бы объяснить, что значит чувствовать машину, это было бы не так трудно. Например, всякий, кто водит автомобиль, чувствует его. Он замечает малейший непривычный шум, вызванный небольшим повреждением мотора. Одновременно водитель чувствует изменение поверхности дороги, движение машин впереди и сзади него. И вместе с тем он *не думает* обо всем этом; его мозг находится в состоянии «бдительности в расслаблении», открытый всем значимым изменениям ситуации, на которой он сосредоточен, — ситуации безопасной езды в автомобиле.

Что касается чувствительности к другому человеческому существу, то наиболее яркий пример — чувствительность и отзывчивость матери к своему ребенку. Она замечает любые изменения на его теле, его потребности или беспокойство прежде, чем они проявятся. Она просыпается от плача своего ребенка, в то время как другие, более громкие звуки ее не разбудили бы. Все это и означает, что она чувствительна ко всем проявлениям жизни ребенка; она не встревожена и не обеспокоена, но находится в состоянии бдительного равновесия и восприимчива ко всякому значимому сигналу, исходящему от ее ребенка. Таким же образом можно быть чувствительным к самому себе. Например, вы ощущаете чувство усталости и подавленности — и вместо того чтобы предаваться ему и поддерживать его грустными мыслями, которые всегда наготове, вы спрашиваете себя: «Что случилось?», «Почему я подавлен?» То же — когда вы замечаете, что вы раздражены или рассержены, или склонны к фантазиям и прочим занятиям, позволяющим уйти от действительности. Самое важное — в каждый из таких моментов осознавать происходящее, а не рационализировать в тысяче и одном возможном варианте; кроме того, важно прислушиваться к внутреннему голосу, который скажет сам — и часто достаточно быстро, — почему мы встревожены, подавлены, рассержены.

Средний человек чувствителен к своим физиологическим процессам; он замечает изменения в своем организме и даже небольшую боль; иметь такую чувствительность к своему организму относительно легко, потому что большинство людей имеют представление о том, как они должны себя чувствовать, если все хорошо. Такая же чувствительность к своим душевным процессам — дело гораздо более трудное, потому что многие никогда не встречались с человеком, у которого они протекают оптимальным образом. Они принимают за норму состояние психики своих родителей и родственников или психику социальной группы, в которой они живут, и пока они не отличаются от них, они чувствуют себя нормально и не заинтересованы в том, чтобы наблюдать. Есть, например, много людей, никогда не встречавших любящего человека или личность, обладающую цельностью, мужеством, сосредоточенностью. Совершенно очевидно, что для того, чтобы быть чувствительным к самому

себе, нужно представлять себе, что такое вполне здоровая человеческая жизнедеятельность, — а откуда взять такой опыт человеку, не имевшему его ни в детстве, ни в последующей жизни? разумеется, простого ответа на этот вопрос не существует; но этот вопрос указывает на больное место в нашей системе воспитания.

Мы обучаем знаниям, но упускаем самый важный для развития человека вид обучения: то обучение, которое может происходить только благодаря простому присутствию зрелой, любящей личности. В более ранние эпохи нашей культуры, в культурах Китая и Индии выше всего ценился человек, обладавший выдающимися душевными качествами. И учитель был не только и даже не прежде всего источником информации: его[4] задачей было передавать определенные человеческие установки. В современном капиталистическом обществе — это справедливо и для русской коммунистической системы — люди, которыми восхищаются и которым подражают, являются кем угодно, только не носителями выдающихся душевных качеств. Общественного внимания удостаиваются главным образом те, кто обеспечивает среднему человеку суррогатное чувство удовлетворения. Кинозвезды, авторы популярных радиопередач, газетные фельетонисты и обозреватели, крупные государственные деятели и бизнесмены — вот образцы для подражания. Главное, что позволяет им выполнять эту функцию, часто состоит в том, что они умеют изготовлять новости. И все же положение не представляется безнадежным. Если вспомнить, что такой человек, как Альберт Швейцер, стал знаменитым в Соединенных Штатах, если подумать о множестве возможностей знакомить нашу молодежь с историческими личностями и ныне живущими людьми, которые показали, чего человек может достичь как человек, а не как устроитель развлечений (в широком смысле этого слова), если вспомнить о великих произведениях литературы и искусства всех времен, становится ясно, что можно создать представление о том, какой должна быть деятельность человека, и, следовательно, научиться отличать нормальную деятельность от патологической. Если вам не удастся сохранить представление о том, какова должна быть зрелая жизнь, то мы

окажемся перед реальной опасностью полного прекращения нашей культурной традиции. Эта традиция основана прежде всего на передаче из поколения в поколение не тех или иных знаний, а определенных человеческих качеств. Если последующие поколения больше не увидят этих качеств, то пятитысячелетняя культура погибнет, даже если знания будут по-прежнему передаваться и обогащаться.

До сих пор я говорил о том, что необходимо для овладения *любым* искусством. Теперь мы рассмотрим качества, важные именно для способности любить. В соответствии с тем, что я говорил о природе любви, главным условием ее достижения является преодоление в себе нарциссизма. При нарциссической ориентации человек переживает как реальное лишь то, что существует внутри него, в то время как явления внешнего мира лишены реальности сами по себе, а переживаются лишь постольку, поскольку могут быть полезны или опасны для этого человека. Нарциссизму противостоит объективность; это способность видеть людей и вещи такими, *какие они есть,* объективно, и уметь отделять эту *объективную* картину от той, которая складывается под влиянием собственных страхов и желаний. Во всех видах психозов в наивысшей степени проявляется неспособность быть объективным. Для душевнобольного единственная существующая реальность — та, которая внутри него, которая определяется его страхами и желаниями. Он представляет себе внешний мир как отражение своего внутреннего мира, как свое творение. Все мы делаем то же самое в сновидениях. Во сне мы творим события, разыгрываем драмы, которые отражают наши желания и страхи (но иногда также наши взгляды и догадки), и во сне мы уверены, что то, что нам снится, так же реально, как действительность, воспринимаемая нами наяву.

Душевнобольному или спящему никогда не удается объективно представить внешний мир; но все мы в большей или меньшей степени душевнобольные или спящие; все мы имеем необъективное представление о мире — представление, искаженное нашей нарциссической установкой. Надо ли приводить примеры? Всякий может сам легко их найти, наблюдая за собой и за соседями, читая газеты. Глубина патологии может быть

различной в зависимости от степени нарциссического искажения действительности. Например, женщина звонит врачу и говорит, что хочет прийти к нему на прием сегодня днем. Доктор отвечает, что в этот день он занят, но может принять ее на следующий день. И слышит в ответ: «Но, доктор, я живу всего и пяти минутах ходьбы от вашей приемной». Она не может понять его объяснение, что такое короткое расстояние для нее не сэкономит время *ему.* Она переживает эту ситуацию нарциссически: поскольку *она* экономит время, *он* тоже экономит время; единственная существующая для нее реальность — это она сама.

Менее крайний случай — или, может быть, лишь менее очевидный — представляют собой расстройства, обычные в межличностных отношениях. Сколько родителей переживают поведение ребенка исходя из того, послушен ли он, доставляет ли им удовольствие, могут ли они им гордиться и так далее, вместо того чтобы воспринимать или хотя бы интересоваться тем, чего хочется их ребенку и что он чувствует? Сколько мужей представляют себе своих жен деспотичными из-за того, что их привязанность к матери заставляет их видеть в каждой просьбе ограничение их свободы? Сколько жен считают своих мужей неумелыми и бестолковыми, потому что они не отвечают тому фантастическому образу блистательного рыЦаря, который они создали себе, быть может, еще в детстве?

Общеизвестно, как необъективно судят о других народах. Изо дня в день другую нацию стараются представить как крайне порочную и жестокую, в то время как собственная нация есть воплощение всего доброго и благородного. Всякое действие врага судят по одной мерке, всякое свое действие — по другой. Даже хорошие поступки врага считаются признаком дьявольской хитрости, предпринимаемой, чтобы обмануть нас и весь мир, в то время как наши дурные поступки вызваны необходимостью и оправдываются благородными целями, которым они служат. В сущности, если исследовать отношения между государствами так же, как между индивидами, можно прийти к выводу, что объективность является исключением, а нарциссические искажения — в той или иной степени — правилом.

Способность судить объективно *есть разум;* эмоциональная установка, стоящая за разумом, есть установка *скромности.* Быть объективным, пользоваться своим разумом становится возможным, только если достичь установки скромности, если избавиться от детских мечтаний о всезнании и всемогуществе.

С точки зрения практики в искусстве любить это означает следующее: поскольку любовь зависит оV относительного отсутствия нарциссизма, она требует развития скромности, объективности и разума. Всю свою жизнь нужно посвятить этой цели. Скромность и объективность так же неделимы, как любовь. Я не могу быть действительно объективным по отношению к своей семье, если я не умею быть объективным по отношению к постороннему — и наоборот. Если я хочу овладеть искусством любить, я должен стремиться к объективности в каждой ситуации и научиться распознавать ситуации, в которых я необъективен. Я должен стараться видеть различие между *моим* нарциссически искаженным представлением о человеке и его поведении и реальностью этого человека, которая существует независимо от моих интересов, потребностей и страхов. Обрести способность быть объективным и разум — значит пройти полпути к овладению искусством любить, но делать это нужно, имея в виду каждого, с кем вы общаетесь. Если кто-либо захочет приберечь свою объективность для любимого человека, думая, что в отношениях с остальным миром потратил бы ее зря, он скоро обнаружит, что потерпел неудачу и здесь и там.

Способность любить зависит от вашей способности отойти от нарциссизма и от кровосмесительной привязанности к матери и к роду; она зависит от вашей способности расти, развивать плодотворную установку в отношении к миру и к самим себе. Этот процесс выхода на свет, рождения, пробуждения с необходимостью требует от личности еще одного условия: *веры.*

Что такое вера? Должна ли вера обязательно быть верой в Бога или в религиозные доктрины? Обязательно ли вера противостоит разуму и рациональному мышлению или отделена от них? Чтобы разобраться в проблеме веры, нужно с самого начала провести границу между *рациональной* и *иррациональной* верой. Под иррациональной верой я понимаю верование

(в человека или в идею), основанное на подчинении иррациональному авторитету. Рациональная вера, напротив, есть убеждение, корни которого — в нашем собственном переживании мысли или чувства. Рациональная вера — это, прежде всего, не только верование во что-то, но особая убежденность и твердость, присущие нашим убеждениям. Вера, в отличие от верования во что-то конкретное, — это особая черта характера, охватывающая личность в целом.

Корни рациональной веры — в плодотворной умственной и эмоциональной деятельности. Для рационального мышления, в котором вере, казалось бы, нет места, рациональная вера является важным компонентом. Как, например, ученый приходит к новому открытию? Начинает ли он с того, что проводит опыт за опытом, собирает факт за фактом, не имея представления о том, что он надеется выяснить? Действительно, важные открытия в какой бы то ни было области редко совершаются подобным образом. Но люди не приходят к важным выводам и тогда, когда просто следуют за своей фантазией. Процесс творческого мышления в любой области человеческой деятельности часто начинается с того, что можно было бы назвать «рациональным прозрением», которое само по себе есть результат того, что человек до этого много занимался, размышлял, наблюдал. Когда ученому удается собрать достаточно данных или описать свое открытие в математических формулах, чтобы сделать первоначальное видение наиболее адекватным, можно сказать, что он пришел к предварительной гипотезе. Тщательный анализ этой гипотезы, позволяющий глубже понять ее смысл, и накопление данных, говорящих в ее пользу, ведут к более адекватной гипотезе и, возможно, к тому, что эта гипотеза станет впоследствии составной частью некоторой общей теории.

История науки изобилует примерами веры в разум и предвидения истины. Коперник, Кеплер, Галилей и Ньютон были полны непоколебимой веры в разум. За это был сожжен на костре Бруно, за это был отлучен Спиноза. На каждой ступени — от рационального прозрения до создания теории — необходима *вера:* вера в предвидение как в сознательно и обоснованно преследуемую цель, вера в гипотезу как в вероятное и правдоподобное предположение и вера в окончательную теорию, по

крайней мере до тех пор, пока эта теория не будет признана всеми. Источник этой веры — наш собственный опыт, уверенность в могуществе наших мыслей, наблюдений и суждений. Если иррациональная вера — это когда что-то воспринимается как правильное лишь *потому,* что так считают авторитеты или большинство, то корни рациональной веры — в самостоятельной убежденности, основанной на собственных плодотворных наблюдениях и размышлениях, *вопреки* мнению большинства.

Мысль и суждение — не единственные области, где проявляется рациональная вера. В сфере человеческих отношений вера является неотъемлемым качеством всякой настоящей дружбы или любви. «Верить» в другого человека — значит быть уверенным в его надежности и в неизменности главных его установок, в неизменности сути его личности и любви. Я не хочу этим сказать, что человек не должен изменять свои мнения, но его основные мотивы остаются неизменными; такие принципы, как, например, уважение к жизни и к человеческому достоинству, составляют часть его самого и не поддаются изменениям.

В таком же смысле мы верим и в себя. Мы осознаем существование нашего «Я», неизменной сути нашей личности, которая остается с нами в течение всей нашей жизни, несмотря на меняющиеся обстоятельства и некоторые перемены в мнениях и чувствах. Именно эта суть составляет реальность, стоящую за словом «Я», на которой основана наша уверенность в своей индивидуальности. Если у нас нет веры в неизменность нашего «Я», наше чувство индивидуальности находится под угрозой, и мы попадаем в зависимость от других людей, чье одобрение становится основой нашего чувства индивидуальности. Только тот, кто верит в себя, способен быть верным другим, потому что только такой человек может быть уверен в том, что в будущем он останется таким же, как и сейчас, и что поэтому он будет чувствовать и действовать так, как сейчас. Вера в себя — условие нашей возможности обещать, а поскольку, как сказал Ницше, человек определяется способностью обещать, вера есть одно из условий человеческого существования. Что касается любви, то тут важно верить в свою собственную любовь, в ее возможность вызывать любовь у других, в ее надежность.

Другая сторона веры в человека — наша вера в возможности других. Самая примитивная форма, в которой существует эта вера, — это то, как мать верит в своего новорожденного ребенка: верит, что он будет жить, расти, ходить и разговаривать. Однако развитие ребенка в этом смысле происходит настолько закономерно, что ожидание этого не требует, как кажется, никакой веры. Другое дело, если речь идет о тех задатках, которые могут не развиться: способность любить, быть счастливым, размышлять, а также особые способности и таланты. Это семена, которые растут и проявляются только в благоприятных условиях, и если таких условий нет, они могут остаться в подавленном состоянии — как если бы их не было.

Самое важное из этих условий состоит в том, чтобы человек, который много значит для ребенка, верил в его возможности. Наличие такой веры составляет разницу между обучением и манипулированием. Обучать — значит помогать ребенку осознать свои возможности[1]. Обучению противостоит манипулирование, основанное на отсутствии веры в то, что задатки ребенка разовьются, и на убеждении, что ребенок только тогда пойдет по верной дороге, когда взрослые вложат в него все желательное и подавят все, что кажется им нежелательным. Зачем верить в робота, он же не живой.

Наивысшим проявлением веры в других является вера в *человечество.* В западном мире эта вера нашла выражение в иудео-христианской религии, а помимо религии ярко проявилась в гуманистических, политических и социальных идеях последних полутораста лет. Подобно вере в ребенка, в основе этой веры лежит представление о том, что потенциальные возможности человека позволят ему при наличии определенных условий создать общественный порядок, руководимый принципами равенства, справедливости и любви. До сих пор человек не смог создать такой порядок, и поэтому, чтобы быть убежденным в том, что ему удастся его создать, нужна вера. Но, как всякая рациональная вера, она не есть просто благое пожелание; в основе этой веры лежат свидетельства прошлых достижений

[1] Слово *education* (обучение) происходит от *e-ducere* — букв, «вести вперед: или выявлять то, что потенциально присутствует.

человека и внутренний опыт каждого индивида, его собственное ощущение своего разума и любви.

Корни иррациональной веры — в том, что человек подчиняется власти, которая ощущается как подавляюще сильная, всеведущая и всемогущая, и отказывается от своего собственного могущества и силы. Рациональная вера основана на противоположном переживании. Эта вера существует в нашем сознании, потому что возникает в результате наших собственных наблюдений и размышлений. Мы верим в возможности других, в наши возможности и в возможности человечества по той причине и лишь в той мере, в какой мы уже ощутили рост наших собственных возможностей, реальность нашего собственного роста, силу нашего разума и нашей любви. *Основа рациональной веры — плодотворность.* Жить с верой — значит жить плодотворно. Отсюда следует, что верование во власть и использование власти противоположны вере. Верить в существующую власть равнозначно неверию в развитие еще не реализованных возможностей. Это предсказание будущего, основанное исключительно на «очевидном» настоящем; но оно оказывается серьезным просчетом, глубоко иррациональным в ошибочной недооценке развития человека и его возможностей. Рациональной веры во власть не бывает. Власти можно подчиняться или — для тех, кто ею обладает, — подчинять-ся стремлению ее сохранить. Хотя приумножение власти кажется самой реальной из всех реальностей, история показывает, что это самое непрочное из всех достижений человека. Поскольку вера 11 власть исключают друг друга, все религии и политические системы, которые первоначально были основаны на рациональной вере, приходят в упадок и постепенно теряют свою силу, если опираются на власть или вступают с ней в союз.

Вера требует *мужества,* способности рисковать, готовности терпеть даже боль и разочарование. Кто убежден, что главное условие жизни составляют благополучие и безопасность, — тот не может верить; кто замыкается в системе зашиты, в которой безопасность обеспечивается отдаленностью и собственностью, тот превращает себя в узника. Чтобы быть любимым и любить, нужно мужество, мужество придать некоторым ценностям исключительное значение, превышающее все остальное, — и ставить на эти ценности все.

Это мужество — совсем не то, о котором говорил знаменитый хвастун Муссолини, провозглашая лозунг «жить в опасностях». Его мужество — это мужество нигилизма. Его корни — в разрушительной установке по отношению к жизни, при которой человек готов отвергнуть жизнь, потому что не способен любить ее. Мужество отчаяния противостоит мужеству любви так же, как вера во власть противостоит вере в жизнь.

Можно ли найти применение вере и мужеству в какой-нибудь деятельности? Конечно, веру можно проявить в любой момент жизни. Вера нужна, чтобы вырастить ребенка; чтобы заснуть; вера нужна, чтобы начать любое дело. Но все мы привыкли к тому, что у нас есть такая вера. Тот, у кого этой веры нет, страдает от излишнего беспокойства о своем ребенке, или от бессонницы, или оттого, что он не способен ни к какой плодотворной деятельности; он либо мнителен, боится вступать с кем бы то ни было в близкие отношения, либо находится в подавленном состоянии, либо не способен строить долговременные планы. Оставаться верным своему суждению о человеке, даже если общественное мнение или какие-то непредвиденные обстоятельства, казалось бы, опровергают его, твердо придерживаться своих убеждений, даже если они не общепризнанны, — все это требует веры и мужества. Воспринимать трудности, неудачи и печали в жизни как вызов, принимая и парируя который мы становимся сильнее, а не как несправедливое наказание, которого *мы* не заслуживаем, — все это тоже требует веры и мужества.

Проявление веры и мужества начинается с повседневных мелочей. Прежде всего нужно заметить, где и когда теряется вера, проанализировать свои объяснения этой потери, распознать трусливый поступок и то, как вы его объясняете, скрывая от себя его истинную природу. Понять, что, изменяя своей вере, вы всякий раз ослабляете свой дух, и что растущая слабость ведет к новому предательству и так далее — получается порочный круг. Потом вы поймете также, что, в то время как на сознательном уровне вы боитесь, что вас не любят, на самом деле вы боитесь любить, хотя обычно не осознаете этого. Любить — значит принять на себя обязательства, не требуя гарантий, без остатка отдаться надежде, что ваша любовь породит любовь

в любимом человеке. Любовь — это акт веры, и кто слабо верит тот слабо любит. Можно ли сказать больше о практике веры? Может быть, кто-нибудь и сказал бы; если бы я был поэтом или проповедником, я мог бы попытаться. А так как я не поэт и не проповедник, я не стану даже пытаться сказать больше; но я уверен, что всякий, кто действительно в этом заинтересован, сможет научиться верить — так же, как ребенок учится ходить.

Подробного рассмотрения требует еще одна установка, необходимая для овладения искусством любить, поскольку она является основной в практике любви, — а до сих пор мы упоминали о ней лишь вскользь. Я имею в виду *деятельность*[1]. Выше я уже отмечал, что под «деятельностью» понимается не «делание чего-либо», а внутренняя активность, плодотворное применение своих сил. Любовь — это деятельность; любя, я постоянно проявляю к любимому человеку активный интерес, но не только к нему или к ней. Я не смогу «деятельно» относиться к любимому человеку, если я буду ленив, если я не буду постоянно чуток, бдителен, активен. Единственное состояние, для которого характерно бездействие, — это сон; в состоянии бодрствования не должно быть места для лени. Парадоксальность ситуации, в которой находятся в наше время многие люди, состоит в том, что они полуспят бодрствуя и полубодрствуют во сне или когда хотят спать. Полное бодрствование создает условия для того, чтобы вам не было скучно и вы не были скучны, — и в самом деле, не скучать и не надоедать составляют главное условие для того, чтобы любить. Проявлять активность мысли, чувства, в течение всего дня чутко все видеть и слышать, избегать внутренней лени — проявляется ли она в пассивности и накопительстве или в откровенной трате времени впустую — составляют необходимое условие овладения искусством любить. Было бы иллюзией верить, что можно так разделить свою жизнь, чтобы жить плодотворно в любви и неплодотворно в остальных сферах жизни. Плодотворность не допускает такого «разделения труда». Способность любить требует энергии, состояния бодрствования, высокой жизнеспособности,

[1] В английском тексте — *activity*, что означает не только «деятельность», но и «активность». — *Примеч. пер.*

которые могут возникнуть только в результате плодотворной и активной ориентации личности во многих других сферах жизни. Если человек не является плодотворной личностью в других сферах, он не будет плодотворным и в любви.

Разговор об искусстве любить нельзя ограничить рамками сферы приобретения и развития личностью описанных в этой главе черт характера и установок. Сфера личного неразрывно связана со сферой общественного. Если любить означает относиться ко всем с любовью, если любовь — это черта характера, то она должна обязательно присутствовать во взаимоотношениях человека не только со своей семьей и с друзьями, но и с теми, с кем вы общаетесь на работе, по деловым вопросам, в кругу людей вашей профессии. Между любовью к своим и любовью к чужим не существует «разделения труда». Напротив, наличие последнего — условие существования первого. Воспринять эту точку зрения со всей серьезностью означает, в сущности, коренным образом изменить привычные общественные отношения. О религиозном идеале любви к ближнему говорится много громких слов, но фактически наши взаимоотношения в лучшем случае определяются принципом *справедливости (fairness).* Относиться друг к другу справедливо — значит исключить хитрость и обман при обмене товарами и услугами и при обмене чувствами. Принцип: «Я даю тебе столько же, сколько ты даешь мне» — как в материальных благах, так и в любви - является преобладающим этическим принципом в капиталистическом обществе. Можно даже сказать, что развитие этики справедливости — заслуга этики капиталистического общества.

Такое положение вещей объясняется самой природой капиталистического общества. В докапиталистических обществах обмен товаров определялся или просто силой, или традицией, или личными узами любви и дружбы. При капитализме все определяется обменом на рынке. Идет ли речь о рынке товаров, либо о рынке рабочей силы, либо о рынке услуг, каждый обменивает то, что он хочет продать, на то, что он хочет приобрести, согласно условиям рынка, не применяя ни силы, ни хитрости.

Этику справедливости легко спутать с этикой золотого правила. Принцип: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7: 12) — можно истолковать

в смысле:«Будь честен в обмене с другими». На самом же деле этот принцип первоначально был сформулирован как более общедоступный вариант ветхозаветного изречения: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». В действительности иудеохристианские нормы братской любви коренным образом отличаются от этики справедливости. Любить ближнего — значит чувствовать ответственность за него и ощущать себя единым с ним, в то время как этика справедливости означает не чувство ответственности и единства, а далекие, отчужденные отношения; она предполагает уважение прав ближнего, но не любовь к нему. Не случайно золотое правило стало в наше время самой распространенной религиозной максимой; это оттого, что при толковании в смысле этики справедливости оно всем понятно, и все охотно ему следуют. Но практика любви должна начинаться с осознания различия между справедливостью и любовью.

Здесь, однако, возникает важный вопрос. Если все устройство нашего общества и нашей экономики основано на том, что каждый ищет выгоды для себя, если его руководящим принципом является эгоцентризм, смягченный лишь этическим принципом справедливости, то как может человек заниматься делами, жить и действовать в рамках существующего общественного строя и в то же время по-настоящему любить? Разве последнее не означает, что нужно отказаться от всех мирских интересов и разделить жизнь бедняков? Христианские монахи и такие люди, как Лев Толстой, Альберт Швейцер и Симона Вей, подняли этот вопрос и ответили на него решительным образом. Есть еще и другие[1], разделяющие мнение о принципиальной несовместимости любви с обычной мирской жизнью в нашем обществе. Они приходят к выводу, что говорить о любви сегодня — значит лишь участвовать во всеобщем обмане; они заявляют, что в сегодняшнем мире любить может только мученик или сумасшедший, а значит, весь разговор о любви не более чем проповедь. Эта вполне приемлемая, заслуживающая уважения точка зрения с готовностью предоставляет рационалистическое объяснение цинизму. В самом деле, ее безоговорочно разделяет

[1] Ср. работу Герберта Маркузе «Социальные предпосылки психоаналитического ревизионизма».

средний человек, который думает: «Я не против того, чтобы быть хорошим христианином, но если бы я относился к этому серьезно, то мне пришлось бы голодать». И «радикально настроенные», и средние люди представляют собой автоматы, неспособные любить, и разница между ними лишь в том, что последние этого не понимают, в то время как первые это знают и считают этот факт «исторической необходимостью».

Я убежден, что признание абсолютной несовместимости любви и «нормальной» жизни справедливо только в"отвлеченном смысле. Принцип, на котором основано капиталистическое общество, и принцип любви несовместимы. Но современное общество, взятое конкретно, представляет собой многогранное явление. Продавец ненужного товара, например, не может экономически существовать без лжи; опытный же рабочий, химик или врач — могут. Точно так же фермер, рабочий, учитель и многие бизнесмены могут попытаться любить, не переставая существовать экономически. Даже признав, что принцип капитализма несовместим с принципом любви, нужно согласиться с тем. что «капитализм» по сути представляет собой сложную и постоянно меняющуюся структуру, допускающую все же достаточно «не-конформизма» и свободы личности.

Я не хочу этим сказать, однако, что существующий порядок должен продолжаться бесконечно и что нужно в то же время надеяться на осуществление идеала любви к ближнему. Люди, способные любить при существующем социальном строе, встречаются неизменно в виде исключения; в современном западном обществе любви, как правило, отводится последнее место. Не столько из-за того, что возникновению любви мешают многочисленные другие дела, сколько из-за того, что дух общества, сосредоточенного вокруг производства и жаждущего только потребления, таков, что только «неконформист» может противостоять этому духу. Тот, кто серьезно относится к любви как к решению проблемы человеческого существования, должен в этом случае прийти к выводу, что, для того чтобы любовь стала социальным, а не глубоко индивидуалистическим явлением, которое отодвигается обществом на задний план, необходимы важные и радикальные изменения в нашей социальной структуре. В рамках этой книги можно лишь указать на общее направление таких

изменений[1]. Во главе нашего общества стоят управленческая бюрократия, профессиональные политики; люди действуют под влиянием массового внушения, их цель и самоцель — больше произвести и больше потребить. Всякая деятельность подчинена экономическим целям, средства стали целями; человек стал автоматом — сытым и одетым, но лишенным всякого интереса к своим специфически человеческим качествам и функциям. Если человек способен любить, он должен занять свое верховное место. Не он должен служить экономической машине, а она ему. Он должен быть наделен способностью разделять скорее переживание и труд, нежели в лучшем случае прибыль. Общество должно быть устроено так, чтобы социальная, «любящая» сущность человека была неотделима от его жизни в обществе, составляла с ней одно целое. Если верно, что любовь, как я попытался показать, является единственно здравым и адекватным решением проблемы человеческого существования, то всякое общество, которое так или иначе ограничивает развитие любви, неизбежно рано или поздно погибнет, придя в противоречие с основными потребностями человеческой природы. Разговор о любви — не только проповедь. По той простой причине, что это разговор о наивысшей и реальной потребности, присущей каждому человеку. И то, что эта потребность скрыта, не значит, что она не существует. Анализ природы любви показывает, что любовь, как правило, отсутствует; социальные условия, явившиеся причиной этого, заслуживают осуждения. Вера в любовь, возможную как общесоциальное, а не исключительно индивидуальное явление, есть разумная вера, в основе которой — отражение самой сокровенной сущности человека.

[1] В своей книге «Здоровое общество» я попытался рассмотреть этот вопрос подробно.

Раздел VII

Психоанализ и религия

Фрейд и Юнг[1]

Фрейд рассмотрел проблему взаимоотношений религии и психоанализа в одной из своих самых глубоких и блестящих книг «Будущее одной иллюзии». Юнг, который был первым психоаналитиком, понявшим, что мифы и религиозные идеи являются выражением глубинных озарений человека, исследовал эту тему в своих лекциях 1937 года, опубликованных под названием «Психология и религия».

Пытаясь изложить суть позиций, занимаемых этими двумя психоаналитиками, я преследовал три цели.

1. Определить, в каком состоянии находится сейчас обсуждение этой проблемы, и уточнить позицию, с которой я хотел бы продолжить дискуссию.
2. Заложить основу для последующих глав, рассмотрев некоторые фундаментальные понятия, используемые Фрейдом и Юнгом.
3. Внести ясность в широко распространенное мнение, согласно которому Фрейд был якобы «против», а Юнг «за» религию, что позволит нам увидеть ошибочность столь упрощенных представлений об этой сложной проблеме, а также обсудить различные значения терминов «религия» и «психоанализ».

Какова же позиция Фрейда в отношении религии в названной работе?

По Фрейду, религия берет свое начало в беспомощности человека перед силами внешней природы и силами инстинктов в самом себе. Религия возникает на ранней стадии человеческого развития, когда он еще не может использовать свой разум, чтобы справиться с этими внешними и внутренними силами и должен подавлять или усмирять их с помощью других аффективных сил.

Так, вместо того чтобы справиться с враждебными силами с помощью разума, он борется с ними, используя «контраффекты», противоположные эмоциональные силы, назначением которых является подавление и контроль того, с чем человек бессилен справиться при помощи разума.

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Иметь или быть? - М., 1990. - С. 227-235.

В этом процессе человек создает то, что Фрейд называет «иллюзией», материал для которой берется из его собственного жизненного опыта, накопленного в детстве. Сталкиваясь с опасными, неконтролируемыми и недоступными его пониманию силами внутри и вне себя, он как бы припоминает прошлое и, так сказать, возвращается в детство. Тогда он чувствовал себя под защитой отца, который, по его представлениям, обладал высочайшей мудростью и силой и любовь и защиту которого он мог заслужить, подчиняясь его приказаниям и избегая нарушений его запретов.

Таким образом, согласно Фрейду, религия является повторением детского жизненного опыта. Человек справляется с угрожающими ему силами тем же самым способом, каким он, будучи ребенком, научился справляться со своей беззащитностью, полагаясь на отца, восхищаясь им и опасаясь его. Фрейд сравнивает религию с детскими неврозами навязчивых состояний. Религия, согласно ему, является коллективным неврозом, вызванным условиями жизни, близкими тем, что порождают детские неврозы.

Анализируя психологические корни религии, Фрейд пытается показать, *почему* люди выдвигают идею бога. Но он считает, что открыл нечто большее, чем просто психологические корни. Он утверждает, что безжизненность теистических понятий обнаруживается сразу, как только выясняется, что они являются иллюзией, основанной на неосознанных желаниях человека[1].

Фрейд не ограничивается доказательством того, что религия является *иллюзией.* Он говорит, что религия *опасна,* поскольку она часто освящает дурные человеческие институты,

[1] Сам Фрейд считает, что из того факта, что-какая-то идея удовлетворяет какое-то желание, не следует *непременно,* что она ложна. Поскольку некоторые психоаналитики делают иногда такой ошибочный вывод, мне хотелось бы подчеркнуть эту мысль Фрейда. Действительно, существует множество как истинных, так и ложных идей, к которым приходит человек, желая, чтобы его идея была истинной. Большинство великих открытий были результатом такого стремления. Хотя наличие такого стремления может вызвать сомнение, оно никогда не опровергает истинность какого-то понятия или утверждения. Критерием истинности является не психологический анализ мотиваций, а рассмотрение свидетельств, подтверждающих или опровергающих гипотезу в рамках ее логической структуры.

с которыми она была связана на протяжении всей ее истории и, кроме того, поскольку религия учит людей верить в иллюзии и запрещает критически мыслить, она несет ответственность за оскудение человеческого интеллекта[1]. Такие же обвинения предъявлялись религии мыслителями Просвещения. Но, с точки зрения Фрейда, второе обвинение звучит сейчас с еще большей силой, чем в XVIII веке. В своей аналитической работе Фрейд показал, что запрет критически мыслить по поводу какого-либо предмета ведет к ослаблению способности критического мышления и в других областях и тем самым к снижению силы разума в целом. Третьим пороком религии, по Фрейду, является то, что она основывает нравственность на очень зыбких устоях. Если значимость этических норм основывается на том, что они являются божьими заповедями, то будущее этики ставится в зависимость от веры в бога. Поскольку Фрейд полагает, что религиозность людей все время ослабевает, он вынужден сделать вывод, что существующая связь религии с этическими нормами должна привести к разрушению наших моральных ценностей.

Опасности, которые Фрейд видит в религии, свидетельствуют о том, что его собственными идеалами и ценностями являются те самые понятия, которым, по его мнению, угрожает религия: разум, уменьшение человеческих страданий и нравственность. Но такие умозаключения необязательно выводить из фрейдовской критики религии; Фрейд очень ясно показал, в какие нормы и идеалы он верит: это братская любовь (Menschenliebe), истина и свобода. Разум и свобода, согласно Фрейду, взаимозависимы. Если человек откажется от иллюзии существования Бога-Отца, если он без страха осознает свое одиночество во Вселенной, свою незначительность в мире, он станет ребенком, покинувшим отчий дом. Но ведь это и есть истинная цель развития человека — преодолеть свою инфантильную фиксацию. Человек должен научиться смело смотреть в лицо реальности. Если он осознает, что ему не на что положиться, кроме своих

[1] Он указывает на контраст между блестящим умом ребенка и скудным умом среднего взрослого (Denkschwache). Он считает, что «глубинная природа» человека, возможно, является менее иррациональной, чем сам человек, сформированный под влиянием иррациональных учений.

собственных сил, он будет учиться использовать их должным образом. Только свободный человек, избавившийся от власти авторитета — власти, несущей не только угрозу, но и защиту, — может правильно понять окружающий мир и свою роль в этом мире. Только такой человек сможет в полной мере пользоваться своим разумом, отказавшись от всяких иллюзий; только такой человек способен к развитию и реализации присущих ему способностей. Только в том случае, если мы наконец станем взрослыми и перестанем быть детьми, зависящими и боящимися авторитетов, мы осмелимся подумать о самих себе. И наоборот, только если мы посмеем думать сами, мы сможем освободиться от господства авторитета. Важно отметить в связи с этим, что, по Фрейду, чувство бессилия является чувством, противоположным религиозному. Если учесть, что многие теологи — и, как мы увидим позднее, в известной степени Юнг — считают чувства зависимости и бессилия сутью религиозных переживаний, то утверждение Фрейда становится особенно важным. Оно выражает, хотя и в неявной форме, его собственную концепцию религиозных переживаний, а именно концепцию независимости и осознания человеком своих сил. Далее я постараюсь показать, что это различие составляет одну из наиболее важных проблем психологии религии.

Обращаясь теперь к Юнгу, мы находим, что почти по всем пунктам его позиция по отношению к религии противоположна точке зрения Фрейда.

Юнг начинает изложение своих взглядов с рассмотрения основных принципов своего подхода. В то время как Фрейд, хотя и не будучи профессиональным философом, подходит к рассмотрению проблемы под углом зрения психологии *и* философии, как это делали Уильям Джемс, Дьюи и Макмеррей, Юнг заявляет в начале своей книги: «Я ограничиваюсь наблюдением феномена и воздерживаюсь от каких бы то ни было метафизических или философских рассуждений»[1]. Далее он объясняет, каким образом он как психолог может анализировать религию, не принимая в расчет философские аспекты проблемы. Он называет свой подход «феноменологическим, то есть таким,

[1] *Yung C. G.* Psychology and Religion, p. 2.

который рассматривает события, явления, жизненный опыт — одним словом, факты. Истиной при таком подходе является факт, а не суждения о нем. Говоря, например, о непорочном зачатии, психолог интересуется только тем, что существует такая идея, но не вопросом о том, является ли она истинной или ложной в каком-то смысле. *Она является психологически истинной, поскольку она существует.* Психологическое существование — субъективно, если идея существует только у одного индивида. Но оно объективно, если она признается обществом посредством consensus gentium»[1].

Прежде чем перейти к юнговскому анализу религии, необходимо рассмотреть эти методологические предпосылки. Юнговское понятие истины несостоятельно. Он утверждает, что «истина — это факт, а не суждение о нем», что «слон является истинным, потому что он существует»[2]. Но он забывает, что истина всегда и необходимо относится к суждению, а не к описанию феномена, который мы воспринимаем с помощью наших органов чувств и который мы обозначаем при помощи словесного символа. Юнг утверждает далее, что идея является «психологически истинной, поскольку она существует». Но идея «существует» независимо от того, является ли она иллюзией или основана на фактах. «Существование» идеи не делает ее «истинной» ни в каком смысле. Даже практикующий психиатр не смог бы работать, если бы он не устанавливал истинности идеи, то есть ее связи с явлением, которое она описывает. Не сделав этого, он не смог бы выявить даже, с чем он имеет дело — с галлюцинацией или симптомом паранойи. Но подход Юнга несостоятелен не только с точки зрения психиатра, Юнг отстаивает релятивистские взгляды, которые только при поверхностном знакомстве кажутся более терпимыми по отношению к религии, чем взгляды Фрейда, но в действительности по самому своему духу противоположны таким религиям, как иудаизм, христианство и буддизм. Последние рассматривают стремление к истине как одну из самых главных добродетелей и важнейших обязанностей человека и утверждают, что их

[1] Ibid, p. 3 (курсив мой. — *Э. Ф.).*

[2] Ibid.

доктрины, будучи постигнуты либо через откровение Божие, либо при помощи лишь силы разума, могут быть проверены на истинность.

Юнг не может не видеть трудностей своей собственной позиции, однако способ, при помощи которого он хочет их преодолеть, является, к сожалению, столь же несостоятельным. Он пытается провести различие между «субъективным» и «объективным» существованием, несмотря на чрезвычайно неопределенный характер этих терминов. Юнг, видимо, считает, что нечто объективное является более реальным и истинным, чем нечто просто субъективное. Его критерий различения субъективного и объективного основывается на том, возникла ли какая-то идея только у одного человека или же она установлена обществом. Но разве мы сами не были свидетелями folie a millions[1] огромных групп людей в наше время? Разве мы не видели, как миллионы людей под влиянием своих иррациональных влечений верили идеям, не менее иллюзорным и иррациональным, чем идеи, возникшие в мозгу только одного индивида? Какой же тогда смысл называть эти идеи «объективными»? Критерий различения субъективного и объективного грешит тем же самым релятивизмом, о котором я говорил выше. Если быть более точным, это — социологический релятивизм, согласно которому принятие той или иной идеи обществом служит критерием ее достоверности, истинности или «объективности»[2].

После обсуждения методологических предпосылок Юнг излагает свои взгляды на центральную проблему: что такое религия? Какова природа религиозных переживаний? Его определение могут принять многие теологи. Короче говоря, оно сводится к утверждению, что суть религиозных переживаний в подчинении высшим силам. Но лучше процитируем самого Юнга. Он пишет, что религией «является точное и добросовестное наблюдение того, что Рудольф Отто удачно назвал "numinosum", то есть динамического существования или действия, не вызванного произвольным актом воли. Напротив, *оно*

[1] Массовый психоз *(фр)*.

[2] См. обсуждение универсальной и социально имманентной этики в: *Fromm E.* Man for Himself, Rinehart and Company, 1947, p. 237-244.

постоянно владеет человеком и держит его под своим контролем, и человек всегда является скорее его жертвой, чем его творцом»}

Определив религиозное переживание как состояние, вызванное находящейся вне нас силой, Юнг затем интерпретирует понятие бессознательного как понятие религиозное. Согласно Юнгу, бессознательное не может быть просто частью индивидуальной психики, оно не поддается никакому контролю и навязывается нам извне. «Тот факт, что вы слышите голос [бессознательного] в своих сновидениях, ровным счетом ничего не доказывает, поскольку вы точно так же можете слышать голоса с улицы, которые вы никогда не подумаете считать своими. Есть только одно условие, при котором вы могли бы законно назвать такой голос вашим собственным, а именно когда вы признаете свое сознание частью целого, маленьким кружком, находящимся внутри большого круга. Мелкий банковский служащий, гуляющий с другом по городу и указывающий на здание банка со словами: "А вот *мой* банк", говорит это, соблюдая названное условие»[2].

Неизбежным следствием юнговского определения религии и бессознательного является вывод Юнга о том, что в силу самой природы бессознательного его влияние на нас есть «основной религиозный феномен»[3]. Отсюда следует, что религиозная догма и сновидение — это равнозначные религиозные явления, так как и то и другое выражают наше состояние, определяемое какой-то действующей извне силой. Нет необходимости говорить, что, по логике Юнга, безумие следует считать высшим религиозным феноменом.

Подтверждает ли наше рассмотрение отношений Фрейда и Юнга к религии широко распространенное мнение, согласно которому Фрейд — враг, а Юнг — друг религии? Даже беглое сравнение их взглядов говорит о том, что такое допущение является ошибочным упрощением.

Фрейд считает, что целью развития человека является достижение следующих идеалов: знания (разум, истина, *логос);*

[1] *Yung C. G.* Psychology and Religion, p. 4 (курсив мой. — *Э. Ф.).*

[2] Ibid., p. 47.

[3] Ibid., p. 46.

братской любви; уменьшения страданий; независимости и ответственности. Они составляют этическую суть всех великих религий, на которых основаны восточная и западная культуры, — учений Конфуция и Лао-цзы, Будды, пророков и Христа. И хотя между этими учениями существуют известные различия — например, Будда придает особое значение уменьшению страданий, пророки делают ударение на важности знания и справедливости, а Христос на первое место ставит братскую любовь, — поразительно, насколько единодушны эти религиозные учители в отношении цели человеческого развития и тех норм, которыми должен руководствоваться человек. Фрейд выступает в защиту этической сути религии и критикует ее теистические сверхъестественные аспекты, препятствующие полной реализации указанных этических целей. Он объясняет, что теистические сверхъестественные понятия появились на определенных стадиях человеческой истории и когда-то были необходимы, так как способствовали развитию человека, но теперь они уже не нужны и фактически являются препятствием для дальнейшего развития. Следовательно, утверждение, что Фрейд якобы «против» религии, ошибочно, если мы не уточним, к *какой* религии и к каким ее аспектам он относится критически и в защиту каких аспектов религии он выступает.

По Юнгу, религиозные переживания характеризуются особым эмоциональным состоянием: подчинением высшей силе независимо от того, называется ли она богом или бессознательным. Бесспорно, это верная характеристика определенного типа религиозных переживаний — в христианстве, например, в этом состоит суть учений Лютера и Кальвина, — хотя она явно не соответствует другим видам религиозных переживаний, например тем, которые характерны для буддизма. Однако своим релятивистским пониманием истины концепция религии Юнга отличается от буддизма, иудаизма и христианства. Важнейшим принципом этих религий является поиски истины. Иронический вопрос Понтия Пилата: «Что есть истина?» — считается символом антирелигиозной установки с точки зрения не только христианства, но также и всех других великих религий.

Резюмируя соответствующие позиции Фрейда и Юнга, можно сказать, что Фрейд критикует религию во имя этики —

позиция, которую можно назвать «религиозной». Юнг же сводит религию к простому психологическому феномену и в то же время возвышает бессознательное до уровня религиозного феномена[1].

[1] Интересно отметить, что точка зрения Юнга, выраженная в книге «Психология и религия», была во многих отношениях предвосхищена Уильямом Джемсом, тогда как позиция Фрейда в основных чертах сходна с позицией Джона Дьюи. Уильям Джемс называет эту религиозную установку, «которую индивид вынужден принять по отношению к тому, что он считает божественным, и беспомощной, и жертвенной» (The Varieties of Religious Experience. Modern Library, p. 51). Как и Юнг, он сравнивает бессознательное с теологическим понятием бога. Он говорит: «В то же время подтверждается точка зрения теологов, что верующий движим внешней силой, так как одной из особенностей вторжения из области подсознательного является то, что оно происходит для того, чтобы дать понять Субъекту, что над ним существует внешний контроль, получающий, таким образом, объективное выражение» (loc. cit., p. 503). В этой связи бессознательного (или, в терминологии Джемса, подсознательного) и бога Джемс видит связь между религией и психологией.
Джон Дьюи проводит различие между религией и религиозным опытом. Согласно ему, религиозные догмы, относящиеся к области сверхъестественного, ослабили и истощили религиозную установку. «Различие между религиозными ценностями, как я их понимаю, — говорит он, — и религиями невозможно преодолеть. Именно потому, что значение этих ценностей столь велико, следует прекратить отождествлять их с религиозными догмами и культами» (A Common Faith. Yale University Press, 1934, p. 28). Как и Фрейд, он утверждает: «Люди никогда не использовали полностью все силы, которыми они обладают, для того, чтобы делать в своей жизни добрые дела, потому что они всегда ждали, что некая сила, внешняя по отношению к природе и к ним самим, сделает всю ту работу, которая возложена на них» (loc. cit., p. 46). Можно вспомнить точку зрения Джона Макмеррея, изложенную им в: «The Structure of Religious Experience» (Yale University Press, 1936). Он подчеркивает различие между рациональными и иррациональными, позитивными и негативными религиозными чувствами. В отличие от релятивистской позиции Юнга он утверждает: «Никакая рефлективная деятельность не может получить оправдания, если она не направлена на достижение истины и справедливости и избегание заблуждений и лжи» (loc. cit, p. 54).

Угрожает ли психоанализ религии[1]

В предыдущих главах я старался показать, что ответ на этот вопрос можно дать лишь тогда, когда будет проведено четкое разграничение между авторитарной и гуманистической религиями и между «наставлением по приспособлению» и «лечением души». Однако до сих пор я избегал рассмотрения тех аспектов религии, между которыми должно быть проведено различие для того, чтобы определить, каким из них угрожает психоанализ и другие факторы современной культуры, а каким — нет. Специфическими аспектами, который я хочу обсудить с этой точки зрения, являются эмпирический, научно-магический, ритуалистический и семантический.

Под эмпирическим аспектом я подразумеваю религиозные переживания и чувства. Общим в учениях основателей всех великих восточных и западных религий является то, что высшей целью жизни человека считается забота о своей душе и развитие способностей любви и разума. Психоанализ не только не угрожает этой цели, а напротив, может внести большой вклад в ее реализацию. В этом смысле религии не угрожает никакая другая наука. Немыслимо, чтобы какое-нибудь открытие, сделанное естественными науками, могло стать угрозой религиозным чувствам. Напротив, все большее познание природы и мира, в котором мы живем, может только помочь человеку стать более уверенным в своих силах и более скромным. Что касается общественных наук, то все большее понимание природы человека и законов, управляющих его жизнью, скорее способствует развитию религиозной установки, чем угрожает ей.

У гроза религиозной установке таится не в науке, а в характере практической повседневной жизни. Человек больше не смотрит на себя как на высшую цель жизни, он превратил себя в инструмент для созданной его собственными руками экономической машины. Его больше интересуют производительность труда и достижение успеха, чем счастье и развитие собственной души. Точнее, ориентацией, представляющей наибольшую опасность

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Иметь или быть? - М, 1990. - С. 294

для религии, является та, которую я назвал «рыночной ориентацией» современного человека[1].

Рыночная ориентация стала доминирующей как структура характера только в современную эпоху. На рынке личностей оказались все профессии, занятия, должности. Работодатель, служащий, человек свободной профессии — все они ради материального благополучия должны добиваться личного расположения тех, кто будет пользоваться их услугами.

Здесь, как и на любом рынке товаров, *потребительной* стоимости недостаточно, чтобы определить *меновую* стоимость. «Личностный» фактор превалирует по своему значению, согласно оценке рынка, над профессиональным мастерством и чаще всего играет решающую роль. Хотя даже самая привлекательная личность не может компенсировать полное отсутствие мастерства, поскольку наша экономическая система не смогла бы функционировать на такой основе, — редко когда мастерство и честность сами по себе обеспечивают успех. Формула успеха выражается такими словами, как «способность продать себя», «умение преподнести себя», а также «энергичность», «честолюбие», «бодрость», «агрессивность» и т. д., которые ставятся, подобно ценникам, на личностной упаковке победителей. Другие характеристики, такие, как происхождение, принадлежность к определенному клубу, связи и влияние, также весьма желательны и будут рекламироваться, хотя и не столь явно, как основные достоинства предлагаемого товара. Принадлежность к той или иной религии и соблюдение ее обрядов рассматриваются многими как одно из необходимых условий успеха. Каждая профессия, каждая сфера деятельности имеют свой особый тип личности, пользующийся успехом. Коммерсанту, банкиру, мастеру, официанту предъявляются разные требования, однако роли, которые они исполняют, имеют и нечто общее: все они должны удовлетворять одному существенному условию — иметь спрос.

Отношение человека к себе неизбежно определяется этими критериями успеха. Его чувство собственного достоинства основывается не на оценке своих способностей и их использования

[1] См. главу, посвященную рыночной ориентации, в: *Fromm E.* Man for Himself.

в данном обществе. Оно зависит от того, насколько он пользуется спросом на рынке, или от мнения других относительно его «привлекательности». Он относится к себе как к товару, предназначенному найти спрос на самых выгодных условиях, по самой дорогой цене. Чем выше предлагаемая цена, тем больше утверждается его ценность в собственных глазах. Человек-товар с надеждой демонстрирует свою этикетку, стараясь выделиться из товаров, представленных на прилавке для обозрения, и быть оцененным по высшей таксе. Но если ему не везет и его обходят, тогда как других раскупают, он делает вывод о своей неполноценности и никчемности. Однако как бы высоко его ни оценили — и с точки зрения его человеческих достоинств, и с точки зрения его полезности, — он все равно может чувствовать себя неудачником и должен принять на себя вину за то, что вышел из моды.

С самого раннего детства он усваивает, что быть в моде — значит пользоваться спросом и что он, как и все, должен удовлетворять требованиям спроса на рынке личностей. Но добродетели, которым его учат, — честолюбие, умение ориентироваться и приспосабливаться к требованиям других — являются слишком общими качествами, чтобы обеспечить достижение успеха. Человек обращается к популярной литературе, газетам, кинофильмам, чтобы получить более конкретные примеры достижения успеха и найти самые прекрасные, новейшие образцы рыночной продукции, которым надо подражать.

Нет ничего удивительного в том, что при таких обстоятельствах чувство собственного достоинства человека сильно ущемляется. Условия для самоуважения находятся вне его власти. Он зависит от оценки других и постоянно нуждается в ней. Неизбежным результатом этого являются чувства беспомощности и неуверенности. Рыночная ориентация лишает человека его индивидуальности, он становится отчужденным от самого себя.

Если высшей ценностью человека является успех, если любовь, истина, справедливость, нежность, милосердие не принесут ему никакой пользы, он, возможно, и будет *проповедовать* эти идеалы, но не будет *стремиться* к ним. Он может думать, что он поклоняется богу любви, но в действительности он поклоняется

идолу, который является идеализацией его истинных стремлений, коренящихся в рыночной ориентации. Те, кто озабочен только сохранением религии и церкви, возможно, приемлют такое положение. Человек будет искать защиты у церкви и религии, потому что его внутренняя пустота заставляет его искать какого-то спасительного убежища. Но проповедовать религию — не значит быть религиозным.

Тем же, кто преисполнен религиозными чувствами, независимо от того, верующие они или неверующие, не доставляет удовольствия заполненные церкви и новообращенные. Они будут самыми суровыми критиками нашей светской жизни, хорошо понимая, что реальной угрозой религиозной установке являются отчуждение человека от самого себя, его безразличие к себе и другим, корни которых находятся во всей нашей светской культуре, а отнюдь не психология или какие-нибудь другие науки.

Совершенно иным, однако, будет влияние научного прогресса на другой аспект религии — *научно-магический.*

На ранних стадиях развития, борясь за свое выживание, человек страдал как от недостаточного понимания сил природы, так и от своей беспомощности в их использовании. Он создавал теории, объясняющие природу, и изобретал различные способы покорения ее, и все это постепенно становилось частью его религии. Я называю этот аспект религии научно-магическим, потому что он имеет общую с наукой функцию познания природы в целях совершенствования техники, необходимой для успешного ее использования. Пока знания о природе, как и способность человека осуществлять контроль над ней, были невелики, этот аспект религии по необходимости был чрезвычайно важной частью его мышления. Если человек интересовался движением звезд, тем, как растут деревья, почему происходят наводнения, землетрясения, он мог создавать гипотезы, объяснявшие эти явления по аналогии со своим человеческим опытом. Он предполагал, что за этими событиями стоят боги и демоны, так как он понимал, что на события его собственной жизни оказывают влияние человеческие отношения. Когда производительные силы сельского хозяйства и производство товаров были неразвиты, человек должен был просить богов

о помощи. Если ему нужен был дождь, он молил о нем. Если ему нужен был урожай, он молился богиням плодородия. Если он боялся наводнений и землетрясений, он молился богам, которые, по его мнению, отвечают за эти явления. Фактически из истории религии можно сделать вывод об уровне научного и технического развития в разные исторические эпохи. Человек обращался к богам, чтобы удовлетворить те практические потребности, которые он не мог удовлетворить самостоятельно; то, о чем он не просил, он мог уже сделать собственными силами. Чем больше человек познавал природу и покорял ее, тем меньше он нуждался в религии как научном объяснении и магическом средстве контроля над природой. Если человечество способно производить достаточное количество продуктов, чтобы накормить всех людей, отпадает необходимость молиться о хлебе насущном. Человек может обеспечить им себя собственными силами. Чем больше научно-технический прогресс, тем меньше необходимость возлагать на религию решение задач, являющихся религиозными только в историческом смысле. Западная религия сделала этот научно-магический аспект существенной частью своей доктрины и, таким образом, поставила себя в оппозицию прогрессивному развитию человеческого знания. Не так обстояло дело в великих религиях Востока. В них всегда была сильна тенденция четко отграничивать часть религии, касающуюся человека, от тех аспектов, которые представляют собой попытку объяснения природы. Вопросы, которые приводили к яростным спорам и жестоким преследованиям на Западе, например вопрос, является ли Вселенная конечной или бесконечной, вечной или нет, и другие проблемы такого же типа, рассматривались в буддизме и индуизме с юмором и иронией. Когда ученики задавали Будде подобные вопросы, он снова и снова отвечал: «Не знаю, и это меня не касается, потому что, каков бы ни был ответ, он никак не способствует решению проблемы, действительно заслуживающей внимания: как уменьшить человеческие страдания». Дух этой же идеи прекрасно выражен в одном из гимнов Ригведы:

> Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?
> Откуда родилось, откуда это творение?
> Далее боги (появились) посредством сотворения этого (мира).

Так кто же знает, откуда он появился?
Откуда это творение появилось:
Может, само создало себя, может, нет —
Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе,
Только он знает или же *не знает*[1].

По мере грандиозного развития научного мышления и прогресса промышленности и сельского хозяйства конфликт между научными утверждениями религии и достижениями современной науки неизбежно становится все более и более острым. Большинство антирелигиозных аргументов мыслителей Просвещения было направлено не против религиозной установки, а против требования принимать научные утверждения религии на веру. В последние годы как теологи, так и ряд ученых предприняли многочисленные попытки показать, что конфликт между религиозными взглядами и взглядами, основывающимися на последних достижениях естественных наук, стал сейчас менее серьезным, чем 50 лет назад. Для подтверждения этого тезиса было представлено большое количество данных. Однако я полагаю, что эти доводы не коснулись центральной проблемы. Даже если бы кто-то стал утверждать, что иудеохристианская точка зрения на происхождение мира является столь же логичной научной гипотезой, как и любая другая, то этот довод относился бы к научному аспекту религии, а не к религиозной установке как таковой. Ответ, что суть ее — благо души человека, а гипотезы о природе и ее творении не имеют никакого отношения к ней, остается столь же верным сейчас, как и во времена Вед или Будды.

В предыдущих главах я не касался *ритуалистического* аспекта религии, хотя ритуалы относятся к самым важным элементам любой религии. Психоаналитики уделяют ритуалам особое внимание, потому что наблюдения за некоторыми пациентами позволяют взглянуть по-новому на природу религиозных ритуалов. Психоаналитики обнаружили, что некоторые пациенты совершают свои особые ритуалы, не имеющие никакого отношения к их религиозному мышлению или религиозной

[1] Ригведа. Избранные гимны / Пер. Т. Я. Елизаренковой. М: Наука, 1972. С. 263. (Курсив мой. — *Э. Ф.)*

практике и, однако, очень напоминающие религиозные ритуалы. Психоаналитическое исследование может показать, что навязчивое ритуализованное поведение является результатом сильных аффектов, о существовании которых пациент и не подозревает и с которыми он справляется, не ведая об этом, с помощью ритуала. Так, в навязчивой склонности человека к омовению психоаналитик усматривает попытку избавиться с помощью такого ритуала от тяжелого чувства вины. Это чувство вины вызывается не поступком, действительно совершенным пациентом, а бессознательными деструктивными влечениями. Совершая такой ритуал, пациент постоянно подавляет разрушение, которое он бессознательно планировал и мысль о котором никогда не должна достигнуть его сознания. Он нуждается в таком ритуале, чтобы преодолеть чувство вины. Как только он осознает существование деструктивного влечения, он сможет бороться с ним открыто, а поняв источник этой разрушительной силы, он в конце концов сможет уменьшить ее по крайней мере до приемлемой степени. Навязчивый ритуал играет двойственную роль. Он защищает пациента от невыносимого чувства вины, а также способствует сохранению таких влечений, так как связан с ними лишь косвенно.

Нет ничего удивительного в том, что психоаналитики, заинтересовавшиеся религиозными ритуалами, были поражены сходством личных навязчивых ритуалов, которые они наблюдали у своих пациентов, с социально организованными обрядами в религии. Они высказали предположение, что в основе религиозных ритуалов лежит тот же механизм, что и в основе навязчивых невротических действий. Психоаналитики искали бессознательные влечения, такие, например, как деструктивная ненависть к фигуре отца, представленной богом, которая, как они считали, должна либо получить прямое выражение, либо проявиться в форме ритуала. Следуя такому рассуждению, психоаналитики сделали важное открытие, касающееся природы многих религиозных ритуалов, хотя они не всегда были правы в своих конкретных объяснениях. Имея дело с патологическими явлениями, они часто не видели, что ритуалы не обязательно имеют иррациональную природу, как в случае невротических навязчивых действий. Они не делали различия между иррациональными ритуалами,

связанными с подавлением иррациональных влечений, *и рациональными ритуалами,* которые имеют совершенно иную природу.

Мы не только нуждаемся в системе ориентации, которая придает какой-то смысл нашему существованию и которую мы разделяем со своими ближними, но должны выразить нашу приверженность основным ценностям *действиями,* которые разделяются с другими людьми. Ритуал, вообще говоря, и есть *разделяемое всеми действие, выражающее общие устремления, связанные с общими ценностями.*

Рациональный ритуал отличается от иррационального главным образом своей функцией; он не *преодолевает* подавленные импульсы, а *выражает* устремления, которые индивид рассматривает как имеющие высокую ценность. Следовательно, такой ритуал не обладает навязчивым характером, свойственным иррациональному ритуалу; если последний не будет выполнен хотя бы раз, подавленные страхи возникнут снова, и поэтому любое прегрешение сопровождается сильным чувством тревоги. Таких последствий не вызывает невыполнение рационального ритуала, оно может вызвать сожаление, но не страх. Фактически иррациональный ритуал всегда можно узнать по той степени страха, который вызывается каким-либо его нарушением.

Простыми примерами современных светских рациональных ритуалов являются наши обычаи приветствовать другого человека, аплодировать артисту, оказывать почтение мертвым[1] и многие другие.

Религиозные ритуалы отнюдь не всегда являются иррациональными. (Для наблюдателя, который не понимает их значения, они, конечно, всегда кажутся иррациональными.) Религиозный ритуал омовения можно понимать как вполне осмысленное и рациональное выражение внутреннего стремления к очищению без

[1] Эти простые ритуалы не обязательно являются столь рациональными, как это может показаться. В ритуалах, связанных, например, со смертью, может быть большая или меньшая доля подавленных иррациональных компонентов, мотивирующих ритуал, скажем, сверхкомпенсация подавленной враждебности к мертвому, реакция на сильный страх смерти и магические попытки защитить себя от этой опасности.

каких-либо навязчивых или иррациональных компонентов, как символическое выражение нашего стремления к внутренней чистоте, осуществляемого в форме ритуала, чтобы быть готовым к деятельности, требующей полной концентрации и самоотдачи. Точно так же такие ритуалы, как соблюдение поста, религиозные брачные обряды, практика концентрации и медитации, могут быть вполне рациональными и не нуждаются ни в каком анализе, за исключением того, который ведет к пониманию их подлинного смысла.

Подобно тому как символический язык, обнаруживаемый нами в сновидениях и мифах, является специфической формой выражения мыслей и чувств посредством чувственных образов, ритуал является символическим выражением мыслей и чувств посредством *действий.*

Вклад, который психоанализ может внести в понимание ритуалов, состоит в том, что он показывает психологические корни потребности в ритуалистических действиях, а также в отделении навязчивых и иррациональных ритуалов от тех, которые являются выражением общей приверженности людей своим идеалам.

Как сейчас обстоит дело с ритуалистическим аспектом религии? Активный верующий принимает участие в различных ритуалах своей религии, и это, несомненно, является одной из главных причин посещения церкви. Поскольку у современного человека имеется мало возможностей для совместного с другими выражения своих чувств, любой ритуал становится очень привлекательным, даже если он не затрагивает наиболее важных чувств и устремлений в повседневной жизни человека.

Потребность в общих ритуалах очень высоко ценится лидерами авторитарных политических систем. Они создают все новые и новые виды политически окрашенных обрядов, которые удовлетворяют эту потребность, и с их помощью связывают простых граждан с новой политической верой. Современный человек в демократических странах имеет немного значимых ритуалов. Поэтому нет ничего удивительного в том, что потребность в ритуалистической практике приобрела огромное количество разнообразнейших форм. Сложные ритуалы масонских лож, ритуалы, связанные с выражением патриотических

чувств, ритуалы вежливости и многие другие являются выражением этой потребности в совместном действии, хотя часто они свидетельствуют лишь о все большем убожестве их цели и об отказе от идеалов, официально признанных религией и этикой. Интерес к различным «обществам», а также забота людей о правильности своего поведения, о чем свидетельствует обилие книг, посвященных этикету, служит убедительным доказательством потребности современного человека в ритуалах, а также пустоты тех ритуалов, которые он выполняет.

Потребность в ритуале является несомненной и в значительной мере недооцененной. Кажется, что мы находимся перед выбором: либо стать верующими, либо отдаться выполнению бессмысленных ритуалов, либо жить вообще без какого-либо удовлетворения этой потребности. Если бы ритуалы можно было легко изобретать, возможно, были бы созданы новые гуманистические ритуалы. Такие попытки предпринимались сторонниками религии Разума в XVIII в. Они предпринимались квакерами с их рациональными гуманистическими ритуалами, а также небольшими гуманистическими конгрегациями. Но ритуалы не могут быть просто сфабрикованы. Они зависят от существования искренне разделяемых общих ценностей, и только в той степени, в какой эти ценности возникают и становятся частью человеческой реальности, можно ожидать появления осмысленных рациональных ритуалов.

Обсуждая значениеритуалов, мы коснулись четвертого, *семантического,* аспекта религии. Религия в своих учениях, как и в своих ритуалах, говорит на языке, отличном от того, которым мы пользуемся в повседневной жизни, то есть на языке символов. Сущность его состоит в том, что внутренний опыт, мысли и чувства выражаются так, как если бы они были чувственным опытом. Все мы «говорим» на этом языке лишь тогда, когда спим. Однако язык сновидений не отличается от языка, используемого в мифах и в религиозном мышлении. Символический язык — это единственный универсальный язык, известный человечеству. Именно этот язык используется в мифах пятитысячелетней давности и в сновидениях наших современников. Этот язык одинаков в Индии, Китае, Нью-Йорке

и Париже[1]. В обществах, где первостепенное значение придавалось пониманию внутренних переживаний, на этом языке не только говорили, но его еще и понимали. В нашей культуре, хотя на нем и говорят в сновидениях, понимают его очень редко. Неправильное понимание его состоит в основном в том, что образы символического языка принимаются за реальные события в царстве вещей, а не за символическое выражение душевного опыта. Исходя из такого неверного понимания, сновидения рассматриваются как бессмысленный продукт нашего воображения, а религиозные мифы как детские представления о реальности.

Именно Фрейд сделал этот забытый язык доступным для нас. Пытаясь расшифровать язык сновидений, он открыл путь к пониманию особенностей символического языка и показал его структуру и значение. Одновременно он продемонстрировал, что язык религиозных мифов, по существу, не отличается от языка сновидений, что он является осмысленнным выражением значимых переживаний. И хотя, действительно, его интерпретация сновидений и мифов была ограничена из-за преувеличения роли сексуальных влечений, он тем не менее заложил основы нового понимания религиозных символов в мифах, догмах и ритуалах. Такое понимание языка символов ведет не к возврату к религии, а к новой оценке глубокой мудрости, выраженной религией на символическом языке.

Эти размышления показывают, что ответ на вопрос, в чем состоит сегодня угроза религии, зависит от того, какой специфический аспект религии мы имеем в виду. Основной темой предыдущих глав является убеждение, что проблема религии — это не проблема бога, а проблема человека; религиозные формулировки и символы являются попытками дать выражение определенным видам человеческого опыта. Важно, какова природа этого опыта. Символическая система — лишь ключ, с помощью которого мы можем проникнуть в лежащую в ее основе человеческую реальность. К сожалению, дискуссии о религии еще со времен Просвещения велись главным образом вокруг

[1] Истинность этого утверждения была блестяще продемонстрирована Джозефом Кэмпбеллом в его замечательной книге «Герой с тысячью лиц» *(Campbell J.* The Hero with a Thousand Faces. Bolligen Foundation, Inc., 1949).

утверждения или отрицания веры в бога, а не утверждения или отрицания определенных человеческих установок. Вопрос: «Веришь ли ты в бога?» — стал ключевым вопросом для сторонников религии, а отрицание бога было позицией, которую выбирали те, кто боролся против церкви. Легко видеть, что многие из тех, кто проповедует веру в бога, являются по своей установке идолопоклонниками или людьми без веры, тогда как некоторые из наиболее ярых «атеистов», посвятивших себя делу совершенствования человечества, делу любви и братства, обнаруживают истинную веру и глубоко религиозную установку. Сосредоточение внимания при обсуждении религии на принятии или отрицании символа бога препятствует пониманию религиозной проблемы как проблемы человеческой и мешает развитию такой человеческой установки, которую можно назвать религиозной в гуманистическом смысле.

Предпринимались многочисленные попытки сохранить символ бога, но при этом придать ему значение, отличное от того, какое он имеет в монотеистической традиции. Одним из наиболее ярких примеров этого является теология Спинозы. Используя строго теологический язык, он дает определение бога, которое равнозначно отрицанию бога в смысле иудео-христианской традиции. Однако Спиноза был настолько связан с духовной атмосферой, в которой символ бога представлялся необходимым, что не сознавал того факта, что этим новым определением бога отрицает его существование.

В сочинениях ряда теологов и философов XIX в. и нашего времени можно обнаружить аналогичные попытки сохранить слово «бог», но при этом придать ему значение, совершенно отличное от того, какое оно имело для библейских пророков или христианских и иудейских теологов средневековья. Нет никакой необходимости спорить с теми, кто сохраняет символ бога, хотя можно говорить о том, не является ли это вынужденной попыткой сохранить символ, имеющий, по существу, лишь историческое значение. Как бы то ни было, одно несомненно. Реальный конфликт — это не конфликт между верой в бога и «атеизмом», а конфликт между гуманистической религиозной установкой и установкой, которая равносильна идолопоклонству, независимо от того, как такая установка выражается — или маскируется — в сознании.

Даже со строго монотеистической точки зрения использование слова «бог» проблематично. Библия утверждает, что человек не должен пытаться сотворить образ божий ни в какой форме. Одним из аспектов этого предписания является, несомненно, табу, оберегающее способность бога внушать страх и благоговение. Другим аспектом, однако, является идея, что бог — это символ всего того, что есть в человеке, но не есть человек, символ духовной реальности, которую мы можем стремиться реализовать в себе и которую, однако, никогда нельзя описать или определить. Бог подобен горизонту, который устанавливает границы нашему взгляду. Наивному уму он кажется чем-то реальным, чем-то таким, что можно схватить, хотя пытаться найти горизонт все равно что пытаться найти мираж. Когда мы движемся, вместе с нами перемещается и горизонт. Когда мы поднимаемся даже на небольшой холм, горизонт становится шире, но он все равно остается границей и никогда не является *вещью,* которую можно было бы взять в руки. Мысль, что бог не может быть определен, ясно выражена в библейской истории богооткровения Моисею. Моисей, на которого возложена задача просветить сынов Израилевых и вывести их из рабства к свободе, знает, однако, о духе раболепия и идолопоклонства, в котором они живут, и говорит господу: «...вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: Как ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий... [Иегова]... И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исход, И, 3:13-15).

Смысл этих слов станет еще яснее, если мы внимательнее прочитаем древнееврейский текст. «Я есмь Сущий» (ehje asher ehje) правильнее было бы перевести: «Я есть сущий, который есть сущий». Моисей спрашивает у бога его имя, потому что имя — это то, чем можно обладать и чему можно поклоняться. На протяжении всего рассказа об Исходе господь делает милостивые уступки идолопоклонническому состоянию души сынов Израилевых и точно так же он делает уступку, называя Моисею свое имя. В самом этом имени заключена глубокая ирония. Оно выражает скорее процесс бытия, чем нечто определенное, что могло бы быть названо так, как обычно называют какую-нибудь

вещь. Смысл фрагмента был бы передан еще точнее, если бы перевод был сделан так: «Мое имя — БЕЗЫМЯННЫЙ».

В ходе развития христианской и иудейской теологии наблюдались неоднократные попытки достичь более чистого понятия бога путем элиминирования даже следов его позитивного описания или определения (Плотин, Маймонид). Как сказал великий немецкий мистик Майстер Экхарт: «То, что называют Богом, не является им; то, что не называют Богом, более Бог, чем то, что им называют»[1].

С точки зрения монотеизма и следующих из него логических выводов невозможно спорить о природе бога; ни один человек не может предполагать, что знает о боге нечто, позволяющее ему критиковать или осуждать своих ближних или заявлять, что его собственное понимание бога является единственно правильным. Религиозная нетерпимость, столь характерная для западных религий, проистекающая из таких заявлений и психологически обусловленная недостатком веры или любви, имела самые пагубные последствия для развития религии. Она привела к новой форме идолопоклонства. Воздвигнут такой образ божий не из камня или дерева, а из слов, и люди поклоняются этой святыне, как идолу. Исайя критиковал подобное искажение монотеизма таким образом:

«"Почему мы постимся, а Ты не видишь? смиряем души свои, а Ты не знаешь?" — Вот, в день поста вашего вы исполняете волю вашу и требуете тяжких трудов от других.

Вот, вы поститесь для ссор и распрей и для того, чтобы дерзкою рукою бить других; вы не поститесь в это время так, чтобы голос ваш был услышан на высоте.

Таков ли тот пост, который Я избрал, день, в который томит человек душу свою, когда гнет голову свою, как тростник, и подстилает под себя рубище и пепел? Это ли назовешь постом и днем, угодным Господу?

Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся

[1] *PfeifferFr.* Meister Eckhart (1857).

бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся.

Тогда откроется, как заря, свет твой, и исцеление твое скоро возрастет, и правда твоя пойдет пред тобою, и слава Господня будет сопровождать тебя» (Исайя, LVIII, 3-8).

Ветхий Завет и особенно пророки озабочены негативным, борьбой с идолопоклонством столь же сильно, как и позитивным, признанием бога. Озабочены ли *мы* проблемой идолопоклонства? Такую озабоченность мы проявляем лишь тогда, когда обнаруживаем, что какие-то «примитивные» люди поклоняются идолам из камня и дерева. Мы представляемся себе стоящими гораздо выше такого поклонения и считаем эту проблему давно решенной, поскольку не замечаем за собой поклонения каким-либо из этих традиционных символов идолопоклонства. Мы забываем, что сущность идолопоклонства не в поклонении тому или иному идолу, а в особой человеческой установке. Эта установка может быть описана как обожествление вещей, отдельных аспектов мира или подчинение людей таким вещам, в отличие от установки, при которой человек посвящает свою жизнь реализации высших принципов жизни, принципов любви и разума, стремится стать тем, чем он потенциально является, будучи созданным по образу и подобию божьему. Идолы — это не только фигурки из дерева и камня. Идолами могут стать и слова, и машины. Лидеры, государство, власть, политические группировки тоже могут служить идолами. Наука и мнение ближних могут стать идолами, и сам бог стал идолом для многих.

Хотя человек не может сделать истинно верное утверждение о позитивном, о боге, он может сделать такое* утверждение о негативном, об идолах. Не настало ли время прекратить споры о боге и вместо этого объединиться, чтобы разоблачить современные формы идолопоклонства? Сегодня не Ваал[1] и Астарта[2], а обожествление государства и власти в авторитарных странах и обожествление машины и успеха в нашей культуре угрожают

[1] Древнее общесемитское божество, почитаемое в Финикии, Палестине, Сирии, властитель земли, дождя, грозы. — *Примеч. ред.*

[2] В финикийской религии богиня плодородия, любви и материнства. — *Примеч. ред.*

самым главным духовным ценностям человека. Верующие мы или нет, верим ли мы в необходимость новой религии, или в религию без религии, или же в сохранение иудео-христианской традиции, все мы, если нас по-настоящему интересуют сущность, а не шелуха, чувства, а не слова, человек, а не церковь, можем объединиться для решительного отрицания идолопоклонства, и в этом отрицании найдем больше веры, чем в любых утвердительных суждениях о боге. И тогда, без сомнения, станет больше смирения и братской любви.

Раздел VIII

Гуманизация психоанализа

Кризис психоанализа[1]

Современный психоанализ переживает кризис. Внешне этот кризис проявляется в том, что несколько снизилось число студентов, желающих поступить в психоаналитические учебные заведения, а также пациентов, обращающихся за помощью к психоаналитику. В последние годы возникли конкурирующие терапевтические методики, с помощью которых, как считается, можно достичь лучших результатов за меньшее время, а следовательно, разумеется, с меньшими затратами. Психоаналитики, которых представители городского среднего класса десять лет назад считали единственными, кто способен облегчить их душевные муки, теперь вынуждены обороняться от своих конкурентов-психотерапевтов и теряют свою монополию.

Чтобы понять значение этого кризиса, нелишним будет вспомнить историю психоаналитической терапии. Более полувека назад психоанализ стал новой областью деятельности и, с экономической точки зрения, открыл новый рынок. Ранее, чтобы удостоиться помощи психиатра, нужно было быть сумасшедшим или страдать от болезненных симптомов, не позволяющих быть полноценным членом общества. Менее выраженные психические расстройства относились к ведению священника или семейного врача, а в большинстве случаев с ними полагалось справляться самостоятельно и, даже если вы и испытывали страдания,переносить их молча.

Когда Фрейд начал заниматься своей терапевтической деятельностью, он имел дело с пациентами, которые были «нездоровы» в общепринятом смысле этого слова; даже если они не страдали каким-либо психозом, у них наблюдались тяжелые душевные расстройства — фобии, навязчивые состояния и истерия. Затем методы психоанализа стали постепенно применять и к людям, которые традиционно не считались «больными». К психоаналитику потянулись «пациенты» с жалобами на утрату вкуса к жизни, неудачный брак, тревожно-подавленное состояние, болезненное чувство одиночества, снижение

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии. СПб., 2000. - С. 7-36.

работоспособности и т. п. Не в пример прошлым временам, эти жалобы стали считаться «болезнью», и «помощник» новый психоаналитик должен был помочь справиться с «жизненными трудностями», которые до тех пор, по общему мнению, не требовали вмешательства профессионала.

Описанные выше перемены произошли далеко не сразу, но в конечном счете они стали весьма важным фактором в жизни городского среднего класса, в особенности в Соединенных Штатах. До самого недавнего времени среди людей, принадлежащих к определенной городской субкультуре, считалось почти «нормальным» иметь «своего психоаналитика»; немалую часть своего времени такие люди проводили «на кушетке», подобно тому, как в прежние времена было принято посещать церковь или храм.

Причины этого бума психоанализа установить нетрудно. В наш «тревожный век» одиночество людей и их отчуждение друг от друга все более усиливаются. Крушение религии, видимая тщета политики, появление типа целиком и полностью отчужденного «функционера» лишили городской средний класс четких жизненных ориентиров и чувства защищенности, а окружающий их мир — смысла. Хотя некоторым, по-видимому, удалось найти новые ориентиры в сюрреализме, радикальных политических течениях или дзен-буддизме, но, как правило, разочаровавшиеся в либерализме" индивидуумы искали философию, приверженцами которой они могли бы стать, не пересматривая серьезным образом свое мировоззрение, т. е. не становясь «непохожими» на своих друзей и коллег.

Психоанализ позволял удовлетворить эту потребность. Даже если симптом не исчезал, возможность поговорить с кем-то, кто слушает терпеливо и более или менее сочувственно, давала большое облегчение. Правда, за право быть выслушанным приходилось платить, но это был не такой уж существенный недостаток; возможно, это даже вообще нельзя считать недостатком. Необходимость платить сама по себе была доказательством того, что применяемая терапия — дело серьезное, респектабельное и многообещающее. Кроме того, психоанализ котировался высоко, так как с точки зрения экономики это был престижный предмет потребления.

Психоаналитик предлагал замену религии, политике и философии. Как считалось, Фрейд раскрыл все тайны жизни: бессознательное, Эдипов комплекс, повторение во взрослой жизни пережитого в детстве; стоит лишь усвоить эти понятия, и места для непонимания или сомнения не останется. Приобщаясь к психоанализу, люди становились членами некоей эзотерической секты, жрецом которой был психоаналитик, и, проведя некоторое время на кушетке, пациент чувствовал себя более уверенно и менее одиноко.

Особенно это верно в отношении тех, кто страдал не от ясно выраженных симптомов, а от общего недомогания. Этим последним, чтобы хоть сколько-нибудь измениться, требовалось иметь представление о том, что такое неотчужденная личность и как строить свою жизнь вокруг *бытия,* а не вокруг *обладания* и *пользования.* Чтобы составить подобное представление, потребовался бы доскональный критический анализ современного общества, его явных, а в особенности — скрытых норм и принципов; для такого анализа требуется мужество, чтобы разорвать множество удобных и уютных связей и оказаться в меньшинстве; для этого потребовалось бы больше психоаналитиков, которые сами не погружены в психологический и духовный хаос современной индустриализированной и кибернетизированной жизни.

Зачастую между пациентом и психоаналитиком наблюдается «джентльменское соглашение»; никто из них не желает испытать нечто неизведанное и шокирующее; они готовы удовлетвориться небольшими «улучшениями» и бессознательно благодарны друг другу за то, что их подсознательный «сговор» (термин Р. Д. Лэнга) не обнаружился. До тех пор, пока пациент приходит, рассказывает и платит, а психоаналитик выслушивает и «истолковывает» услышанное, правила игры, которая не лишена для обоих приятности, можно считать соблюденными. Далее, наличие психоаналитика часто использовалось для того, чтобы уйти от жуткой, но неизбежной в нашей жизни необходимости — необходимости принимать решения и подвергать себя риску. Если трудного или даже трагического решения было не избежать, приверженец психоанализа трансформировал реальный конфликт в «невротический», который требует

«дальнейшего анализа» — порой до тех пор, пока требовавшая разрешения ситуация не разрешится сама собой. Слишком часто пациенты не требовали от психоаналитика напряжения его сил, и он платил им той же монетой. Подсознательно участники «джентльменского соглашения» и не желали создавать психоаналитику трудностей, поскольку ничто не должно было раскачивать лодку их «мирного сосуществования». Кроме того, поскольку психоаналитики все более уверялись в том, что приток пациентов им обеспечен, многие из них обленились и поверили в экономическое допущение, согласно которому *«потребительная стоимость»* высока, поскольку высока *«рыночная стоимость»*. Пользуясь поддержкой могущественной и влиятельной Международной психоаналитической ассоциации, многие из них считали, что обладают «абсолютной истиной» благодаря тому, что сумели пройти ритуал посвящения, поступив в соответствующий институт и получив его диплом. В мире, где многочисленность и могущество организации являются гарантиями ее правоты, они лишь следовали общепринятым нормам.

Означает ли сказанное выше, что психоанализ не внес в жизнь людей никаких существенных изменений, что он был не средством достижения цели, а самоцелью? Ни в коем случае; речь идет лишь о неправильном применении психоаналитической терапии некоторыми практиками и пациентами, а не о серьезном труде, в котором другие добились успеха. Более того, с порога отрицая наличие у психоанализа какого-либо терапевтического действия, некоторые модные авторы демонстрируют не столько бесполезность психоанализа, сколько собственную неспособность осмыслить тот сложный материал, с которым имеет дело психоанализ. Критика психоанализа людьми, не имеющими никакого или почти никакого опыта в этой области, рушится при соприкосновении с данными психоаналитиков, которые вели наблюдения за значительным числом пациентов, избавившихся от тех расстройств, на которые они жаловались. Многим пациентам психоанализ вернул жизненные силы и способность радоваться, чего невозможно было добиться никакими другими методами. Разумеется, были и такие, которым данная методика не помогла, а также те, у которых

изменения к лучшему наблюдались, но не имели радикального характера; однако статистическую оценку терапевтической эффективности психоанализа мы будем производить в другом месте.

Нет ничего удивительного в том, что многих привлекли обещания более быстрых и дешевых методов «излечения». Психоанализ первым открыл возможность облегчать горе людей с помощью советов профессионала. Когда в моду вошла «большая эффективность», быстрота, «групповые действия», а в «терапии» стали нуждаться и те, чей доход был недостаточен для оплаты ежедневных сеансов в течение длительного времени, новые методы психотерапии не могли не оказаться очень привлекательными и отвлекли от психоанализа немало потенциальных пациентов.

Пока что я коснулся только наиболее очевидной и лежащей на поверхности причины нынешнего кризиса психоанализа: неправильное применение психоанализа большим количеством практикующих психоаналитиков и пациентов. Для выхода из этого кризиса, по крайней мере на данном уровне, потребуется лишь более строгий отбор как психоаналитиков, так и пациентов.

Однако необходимо задаться вопросом: как могло случиться, что методы психоанализа применялись неправильно? На этот вопрос я уже попытался ответить, хотя и в самой общей форме, однако исчерпывающие ответы на него можно получить лишь в том случае, если перейти от внешних проявлений кризиса психоанализа к его глубинным причинам.

Каковы же эти глубинные причины?

Полагаю, главная причина состоит в превращении психоанализа из радикальной теории в конформистскую. Первоначально психоанализ являлся радикальной теорией, проникающей в суть вещей и освобождающей человека. Мало-помалу он утратил эти черты и впал в застой, не сумев отреагировать на изменившуюся после Первой мировой войны ситуацию в обществе. Вместо дальнейшего развития психоанализ скатился в конформизм и поиски респектабельности.

Наиболее созидательным и радикальным достижением теории Фрейда было возникновение «науки об иррациональном»,

т. е. теории бессознательного. Как заметил сам Фрейд, это открытие продолжило дело Коперника и Дарвина (я бы также добавил — Маркса): они разрушили иллюзии человека относительно места его планеты во Вселенной и его собственного места в природе и обществе, Фрейд же разрушил последнюю крепость, остававшуюся нетронутой, — представление о человеческом сознании как предельно глубоком уровне психики. Он доказал, что большинство из того, что мы осознаем, на самом деле не существует, а то, что существует, по большей части находится вне нашего сознания. Философскому идеализму и традиционной психологии была брошена перчатка, а следующим шагом было познание того, что «существует на самом деле». (Теоретическая физика также сделала решительный шаг в том же направлении, разрушив еще одну аксиому — ту, что касалась природы материи.)

Фрейд не просто констатировал существование бессознательных процессов как таковых (это делали и до него), но и эмпирически исследовал механизмы этих процессов, продемонстрировав их действие на примере конкретных и поддающихся наблюдению явлений: невротических симптомов, сновидений и мелких событий повседневной жизни.

Теория бессознательного является одним из важнейших открытий в познании человека и вооружает нас способностью различать видимые и реальные мотивы человеческих поступков. Вследствие этого понятие честности приобрело новую глубину и возникла новая основа для критического мышления. До Фрейда, чтобы судить об искренности человека, считалось достаточным знать его сознательные намерения. После Фрейда этого стало недостаточным; более того — это оказалось лишь малой частью необходимого. За пределами сознания таилась некая скрытая сущность — бессознательное, являющееся ключом к *истинным* помыслам человека. Принцип анализа человеческой личности (или исследования его поведения с аналитической точки зрения) потряс общепринятую буржуазную (или любую другую) «респектабельность», с присущим ей лицемерием и бесчестностью, до самых основ. Для человека оказалось уже недостаточно оправдывать свои действия добрыми намерениями. Эти добрые намерения, даже если субъективно они

являлись абсолютно искренними, стали подвергаться дальнейшему внимательному исследованию; каждому стали задавать вопрос: «Что за этим кроется?» — или, точнее, *«Кто кроется за вами?»* Фактически, благодаря Фрейду вопрос: «Кто такой вы, и кто такой я?» — наполнился новым, более реалистическим содержанием.

Однако фрейдовской теоретической системе присуще глубокое противоречие. Тот Фрейд, который открыл путь к пониманию «ложного сознания» и человеческого самообмана, был радикальным мыслителем (хотя и не революционером), в чем-то вышедшим за рамки господствовавших в обществе той эпохи понятий. Он был до известной степени социальным критиком, особенно в работе «Будущее одной иллюзии». Тем не менее при этом он оставался человеком своего класса и своей исторической эпохи с соответствующим мировоззрением и предрассудками. Фрейдовское бессознательное является прежде всего вместилищем подавленной сексуальности, понятие «честности» у Фрейда связывалось главным образом со злоключениями либидо в детском возрасте, а его социальная критика сводилась к критике подавления сексуальности в обществе. Совершая свои великие открытия, Фрейд был смелым и радикальным мыслителем; применяя их на практике, он оказывался скован своей нерассуждающей верой в то, что общество, в котором он живет, ни в коей мере не будучи удовлетворительным, является тем не менее высшей точкой социального прогресса и внести в него какие-либо существенные улучшения невозможно.

В связи с этим внутренним противоречием, присущим и личности Фрейда, и его теории, главный вопрос состоял в том, какой из двух аспектов его учения будут развивать его ученики. Последуют ли они за тем Фрейдом, который продолжил труд Коперника, Дарвина и Маркса, или удовольствуются тем Фрейдом, чьи мысли и чувства были ограничены категориями буржуазной идеологии и жизненным опытом среднего буржуа? Разовьют ли они фрейдовскую *частную* теорию бессознательного, связанную с сексуальностью, в *общую* теорию, охватывающую весь спектр подавленных психических побуждений? Иными словами, будут ли они развивать наиболее глубокие и револю-

ционные идеи Фрейда или остановятся на тех его теориях, которые обществу потребления легче всего освоить?

За Фрейдом можно было пойти в обоих направлениях. Однако его ортодоксальные ученики последовали не за Фрейдом-радикалом, а за Фрейдом-реформатором. Они не смогли развить его теорию, преодолев ее обусловленную историческими условиями узость и расширив ее рамки, а следовательно, придав ей более радикальный характер. Они по-прежнему эксплуатировали то впечатление, которое производил психоанализ до первой мировой войны, когда обличение лицемерия в сексуальной сфере казалось чем-то необычайно смелым и радикальным.

Причиной преобладания учеников-конформистов в окружении Фрейда была отчасти специфическая черта его характера. Он был не только ученым и психиатром-практиком, но и «реформатором», верившим в свою особую миссию — основать движение за преобразование человеческого разума и этики. Будучи ученым, Фрейд придавал первостепенное значение теории, но при этом никогда не упускал из виду основанное им «движение» и его политику. Большинство людей, которых он поставил на посты лидеров этого движения, были начисто лишены способности к радикальной критике. Сам Фрейд не мог этого не замечать, однако он выбрал их, поскольку они обладали одним выдающимся качеством — нерассуждающей преданностью ему и движению; фактически они во многом были похожи на бюрократов любого политического движения. Поскольку под контролем фрейдовского движения находились и теория, и терапевтическая практика, такой подбор лидеров в значительной степени сказался на развитии психоанализа.

Другие ученики Фрейда изменили своему учителю: Юнг, помимо прочего, из-за того, что он был консервативным романтиком; а Адлер — поскольку он был скорее поверхностным, хотя и очень одаренным рационалистом. Ранк создал оригинальное учение, но его отлучение от фрейдизма было, возможно, обусловлено не столько догматизмом Фрейда, сколько завистью конкурентов. Ференци, возможно, самый обаятельный и одаренный наиболее богатым воображением из всех учеников Фрейда, не обладал ни честолюбием, необходимым для того, чтобы стать «вождем», ни мужеством для того, чтобы

порвать с Фрейдом; тем не менее он был безжалостно отвергнут, когда к концу жизни в некоторых важных пунктах отклонился от фрейдизма. Вильгельм Райх был исключен из Международной психоаналитической ассоциации, несмотря на то что — или, скорее, потому что — развил фрейдовскую теорию сексуальности до ее логического конца; его история представляет собой интереснейший пример страха, который испытывали бюрократы от фрейдизма (а в данном случае — и сам Фрейд) перед переходом с реформистских на радикальные позиции в той самой области, которую Фрейд сделал средоточием своей системы.

Победители в этой «придворной борьбе» сохраняли жесткий контроль над содержанием исследований, хотя между ними было немало конфликтов на почве зависти и ревности. Наиболее явное проявление этой закулисной борьбы между членами кружка Фрейда можно увидеть в «официальной биографии» Эрнста Джонса, в которой автор заявил, что два главных соперника Фрейда, Ференци и Ранк, в момент своего разрыва с фрейдизмом были невменяемыми.

Наиболее ортодоксальные приверженцы психоанализа подчинились контролю фрейдистской бюрократии или по крайней мере внешне продекларировали свою лояльность согласно установленным требованиям. Тем не менее, были и такие, кто, оставшись в рядах Психоаналитической ассоциации, внесли важный и оригинальный вклад в теорию и практику психоанализа, — это, например, Ш. Радо, Ф. Александр, Фрида Фромм-Райхман, супруги Балинт, Р. Шпиц, Э. Эриксон и многие другие. Подавляющее большинство психоаналитиков, входивших в Ассоциацию, были склонны видеть только то, что ожидали увидеть (и то, что ожидалось от них). Один из наиболее поразительных примеров этого заключается в том, что вся ортодоксальная психоаналитическая литература прошла мимо очевидного факта наличия тесной связи между младенцем и его матерью задолго до возникновения «Эдипова комплекса», причем эта первичная связь с матерью имеется и у мальчиков, и у девочек. Некоторые отличающиеся большей смелостью и более богатым воображением психоаналитики, например Ференци, увидели эту связь и упомянули о ней в описаниях своих

клинических наблюдений, однако в теоретических работах они повторяли формулировки Фрейда и не использовали собственных клинических наблюдений. Еще одним примером того, как сковывает мысль бюрократический контроль, может служить единодушие, с которым почти все ортодоксальные психоаналитики согласились с теорией, согласно которой женщины суть просто кастрированные мужчины, несмотря на очевидные результаты клинических наблюдений, а также биологические и антропологические данные. То же самое можно сказать и об исследованиях агрессивности. До тех пор, пока Фрейд не обращал внимания на человеческую агрессивность, авторы-психоаналитики ее также игнорировали, но после открытия Фрейдом инстинкта смерти стремление разрушать становится одной из центральных тем их исследований. Правда, многие не сразу приняли концепцию инстинкта смерти — как мне представляется, из-за того, что были слишком привержены механистической теории инстинкта, чтобы оценить всю глубину новой теории, но все же не решились возражать и постулировали наличие «инстинкта разрушения» в противоположность сексуальному инстинкту, тем самым отбросив старую антиномию между сексуальным инстинктом и инстинктом самосохранения и в то же время сохранив старую концепцию инстинкта.

Из приведенных выше наблюдений можно сделать вывод, что вся ответственность за оскудение ортодоксальной психоаналитической мысли лежит на Фрейде, однако это было бы неосновательное заключение. В конце концов, никто не принуждал психоаналитиков подчиняться диктату; они были вольны мыслить, как сочтут нужным. Самое худшее, что могло с ними случиться, — это исключение из организации; причем некоторые совершили этот «смелый» поступок без каких-либо вредных последствий для себя, кроме того, что бюрократы от фрейдизма заклеймили их как не-психоаналитиков. Что же помешало проявить такую же смелость другим?

Одна из причин этого вполне очевидна. Фрейд разработал систему, которая подвергалась нападкам и насмешкам со стороны почти всех «респектабельных» практиков и ученых, поскольку в то время она бросила вызов многим табу и устоявшимся представлениям. В такой обстановке враждебности

психоаналитики-одиночки чувствовали себя неуютно, и неудивительно, что им придавала уверенности в себе принадлежность к организации, где они были не одни и являлись членами некоей воинствующей секты, гарантировавшей им защиту, если они надлежащим образом пройдут «посвящение» и будут беспрекословно повиноваться организации. Нет ничего удивительного и в том, что вместе с верой в организацию развился и некий «культ личности».

Нужно также принять во внимание еще один фактор. Психоанализ претендовал на то, что он нашел ответ на загадку человеческого разума. Ему и в самом деле удалось найти некоторые «ответы», если в данной области мы вообще вправе говорить о такой возможности, касающиеся одного из аспектов этой загадки; однако, учитывая масштаб проблемы, объем еще не познанного гораздо больше. Если бы тот или иной психоаналитик и смог осознать фрагментарный характер своих познаний, как с теоретической, так и с практической точки зрения, — в той ситуации, когда даже то, что он знал наверняка, отвергалось и высмеивалось, он бы почувствовал себя весьма некомфортно. Поэтому разве не было для него вполне естественным поддержать вымысел, согласно которому Фрейд открыл истину во всей ее полноте, а он, психоаналитик, будучи членом основанной Фрейдом организации, магическим образом причастен к этой истине? Разумеется, он мог бы признать тот факт, что его познания имеют фрагментарный и неокончательный характер, однако на это требовалось бы не только немало мужества и самостоятельности, но и творческого мышления. Для этого каждому психоаналитику понадобилось бы обладать качествами пытливого исследователя, а не специалиста, который просто пытается использовать усвоенную им теорию для того, чтобы заработать на жизнь.

Само собой разумеется, тот процесс бюрократизации и отчуждения мысли, который происходит в рамках психоаналитического движения, наблюдается в истории многих политических, философских и религиозных течений. В истории науки подобное встречается относительно редко; иначе бы наиболее перспективные идеи увязли в трясине бюрократии и догматизма, и развитие науки остановилось бы. Я подробно остановился

на соответствующих процессах в психоаналитическом движении, поскольку это важный, хотя и недостаточно признанный фактор, обусловивший кризис психоанализа.

Описывая негативные последствия бюрократического перерождения психоаналитического движения, мы проанализировали только *один* из факторов, обусловивших кризис психоанализа. Более важное значение имеют перемены в обществе, происходившие со все возрастающей стремительностью после Первой мировой войны. Если в начале века в буржуазном либерализме еще имелись элементы радикальной критики и реформизма, то, по мере того как угроза стабильности общественной системы со стороны новых экономических и политических сил возрастала, основная масса среднего класса становилась все более консервативной. Кибернетизация, появление типа «функционера» с сопутствующей ему потерей индивидуальности, диктатуры в различных частях мира, угроза ядерной войны — таковы некоторые из наиболее важных факторов, против которых средний класс вынужден был «занять круговую оборону». Большинство психоаналитиков, разделяя тревоги среднего класса, стали столь же осторожными и бдительными.

В оппозиции к этому большинству находилось небольшое меньшинство радикальных психоаналитиков — «левые» психоаналитики, — которые пытались развить далее систему Фрейда-радикала и достичь гармонии между психоаналитическим учением Фрейда и социологическим и психологическим учением Маркса. Среди них С. Бернфельд и Вильгельм Райх, которые пытались достичь синтеза фрейдизма и марксизма. Те же проблемы анализировались и в моих трудах, начиная с Psychoanalyse und Soziologie («Психоанализ и социология») (1928) и кончая Das Christusdogma («Христианская догма») (1930). Позднее Р. Д. Лэнг, один из наиболее оригинальных и творческих мыслителей в современном психоанализе, произвел блестящий анализ проблем психоанализа с радикальных политических и гуманистических позиций.

Не менее важно и влияние психоанализа на радикальный художественный и литературный авангард. Очень интересным явлением представляется то, что радикальный потенциал теории Фрейда, будучи в значительной степени проигнорирован

профессиональными психоаналитиками, оказался весьма привлекательным для радикальных течений в совершенно иных сферах. Его влияние было особенно заметно среди сюрреалистов, хотя и не ограничивалось только ими.

В последние десять лет также стало заметно возрастающее внимание к психоанализу со стороны ряда философов радикальных политических взглядов. Жан-Поль Сартр внес в психоаналитическую мысль очень интересный вклад в рамках собственной экзистенциалистской философии. Помимо Сартра и Нормана О. Брауна, наиболее известен в этой группе Герберт Маркузе, который разделяет заинтересованность в соединении Маркса с Фрейдом с другими членами Франкфуртского института социальных исследований, например Максом Хоркхаймером и покойным Теодором В. Адорно. Имеется также ряд других авторов, главным образом марксистов и социалистов, которые в последние годы проявили серьезный интерес к этой проблеме и много о ней писали. К сожалению, эти новые работы зачастую страдают от того, что многие «философы психоанализа» недостаточно осведомлены о его клинической основе. Не обязательно быть психоаналитиком, чтобы понять теории Фрейда, однако необходимо знать их клиническую основу; в противном случае очень легко превратно истолковать фрейдовские концепции и просто надергать из контекста цитаты, которые приблизительно соответствуют вашей теории, не имея при этом достаточных знаний о системе Фрейда в целом.

У Маркузе, написавшего о психоанализе больше, чем кто-либо из философов, можно встретить хороший пример того, как «философия психоанализа» может извратить психоаналитическую теорию. Он заявляет, что его работа «остается исключительно в сфере теории и не затрагивает ту техническую дисциплину, в которую превратился психоанализ». Поразительное заявление! В нем содержится намек на то, что вначале психоанализ был теоретической системой, а затем стал «технической дисциплиной»; на самом же деле, как известно, метапсихология Фрейда основывается на его клинических исследованиях.

Что подразумевает Маркузе под «технической дисциплиной»? Порой кажется, что он имеет в виду только проблемы

терапии; но иногда слово «техническая» используется им для обозначения клинических, эмпирических данных. В науке, чьи концепции и теории невозможно понять вне связи с клиническими явлениями, на основе которых они были сформулированы, недопустимо проводить разграничительную линию между философией и аналитической теорией, с одной стороны, и психоаналитическими клиническими данными, с другой. Попытка сконструировать некую «философию психоанализа», игнорируя его эмпирическую основу, обязательно приведет к серьезным ошибкам в понимании этой теории. Мне хотелось бы еще раз повторить: я не считаю, будто для того, чтобы обсуждать проблемы психоанализа, нужно обязательно быть психоаналитиком; я даже не считаю, что для этого нужно подвергнуться психоанализу. Однако для того, чтобы уяснить себе смысл психоаналитических концепций, нужно иметь некоторый интерес к эмпирическим данным, индивидуальным или социальным, и обладать способностью их анализировать. Маркузе и другие считают себя вправе оперировать такими понятиями, как регрессия, нарциссизм, извращения и т. п., оставаясь в сфере чисто абстрактных спекуляций; они вольны изобретать любые фантастические конструкции именно потому, что у них отсутствуют какие бы то ни было эмпирические знания, с помощью которых можно было бы проверить их умопостроения. К сожалению, многие читатели получают информацию о Фрейде из таких ненадежных источников, не говоря уже о том, что всякое нечеткое мышление чревато для всех, кто подвергается его воздействию, весьма неприятными последствиями.

Недостаток места не позволяет дать здесь подробный анализ работ Маркузе, в которых речь идет о психоанализе, — «Эрос и цивилизация», «Одномерный человек» и «Опыт об освобождении». Ограничусь лишь некоторыми замечаниями. Прежде всего, Маркузе, будучи широко образованным человеком, тем не менее допускает элементарные ошибки в изложении фрейдовских концепций. Так, например, он неправильно понимает фрейдовские «принцип реальности» и «принцип удовольствия» (хотя в одном месте он приводит правильную ссылку), считая, что есть несколько «принципов реальности», и утверждая, что западная цивилизация управляется одним из

них, «принципом действия». Не разделяет ли Маркузе популярное заблуждение, будто «принцип удовольствия» якобы имеет отношение к гедонистической норме, согласно которой цель жизни состоит в получении удовольствия, а «принцип реальности» — к социальной норме, согласно которой все устремления человека должны быть направлены к труду и исполнению своего долга? Фрейд, разумеется, и в мыслях не имел ничего подобного; для него принцип реальности был «модификацией» принципа удовольствия, а не его противоположностью. Фрейдовская концепция принципа реальности состоит в том, что любое человеческое существо обладает способностью воспринимать реальность и склонностью защищаться от того вреда, который способно причинить ничем не сдерживаемое удовлетворение инстинктов. В таком понимании принцип реальности не имеет ничего общего с нормами той или иной социальной структуры: одно общество может подвергать сексуальные стремления и фантазии очень жесткой цензуре; исходя из этого принцип реальности будет склонен защищать индивидуума от причинения себе вреда, заставляя его подавлять такие фантазии. В другом обществе могут действовать прямо противоположные нормы, а следовательно, у принципа реальности не будет причин мобилизовать подавление сексуальности. «Принцип реальности», в том смысле, который придавал этому термину Фрейд, одинаков в обоих случаях; различны социальная структура и то, что я назвал *«социальным характером»* данной культуры или класса. (Например, в воинственном обществе будет формироваться социальный характер, в котором поощряются агрессивные побуждения, в то время как стремления к состраданию и любви подавляются; в обществе, где царят мир и сотрудничество, имеет место прямо противоположное. Аналогичным образом в западном среднем классе XIX века стремления к наслаждению и расточительству подавлялись, в то время как анально-накопительные тенденции, приводящие к сокращению потребления и получению удовольствия от накопления, поощрялись; сто лет спустя социальный характер отдает предпочтение расходованию денег и склонен подавлять склонность накапливать, «быть бережливым» как не соответствующие требованиям общества. В каждом обществе неспецифическая

человеческая энергия трансформируется в специфическую энергию, которую общество может использовать для своего надлежащего функционирования. То, какие именно импульсы подавляются, зависит от характера общественной системы, а не от различий в «принципах реальности».) Однако понятие характера в том динамическом смысле, в котором его использовал Фрейд, вообще не появляется в работах Маркузе; следует предположить — потому, что это понятие не «философское», а эмпирическое.

Не менее серьезно искажает Маркузе теорию Фрейда, используя фрейдовское понятие подавления. «Слова "подавление" и "репрессивный" в нетехническом смысле, — пишет он, — используются для обозначения как сознательных, так и бессознательных процессов сдерживания, принуждения и подавления, как внешних, так и внутренних». Однако основная категория системы Фрейда — это «подавление», в динамическом смысле, когда подавленное является *бессознательный.* При использовании термина «подавление» как для сознательной, так и для бессознательной информации все значение фрейдовской концепции подавления и бессознательного сводится на нет. И в самом деле, слово «подавлять» имеет два значения: первое из них является общепринятым и синонимично словам «угнетать» или «сдерживать»; второе, психологическое значение, используемое Фрейдом (хотя оно использовалось в психологии и до него), — означает «переставать что-либо осознавать». Сами по себе эти два значения не имеют между собой ничего общего. Из-за неточного использования понятия «подавление» у Маркузе искажается главный принцип психоанализа. Он обыгрывает двойное значение слова «подавление», делая вид, будто у этого слова не два значения, а только одно, и из-за этого теряется психоаналитическое содержание слова «подавление» — зато на свет появляется красивая формула, которая благодаря многозначности слова объединяет политическую и психологическую категории.

Еще одним примером трактовки теорий Фрейда у Маркузе является теоретический вопрос о консервативной природе Эроса и инстинкта жизни. Маркузе делает далеко идущие выводы из того «факта», что Фрейд приписывает одну и ту же

консервативную природу (возвращение к тому, что было раньше) как Эросу, так и инстинкту смерти. Он, по всей видимости, не подозревает, что после некоторых колебаний Фрейд в «Очерке психоанализа» пришел к прямо противоположному выводу, а именно — что природа Эроса не консервативна; Фрейд встал на эту точку зрения, несмотря на связанные с ней серьезные теоретические затруднения.

Если очистить «Эрос и цивилизацию» от словесной шелухи, то в нем мы обнаружим в качестве идеала для нового человека в нерепрессивном обществе — реактивацию его догенитальной сексуальности, в особенности садистских и копрофильских склонностей. Фактически, идеалом «нерепрессивного общества» по Маркузе является инфантильный рай, в котором любая работа — это игра и где отсутствуют серьезные конфликты или трагедии. (Маркузе так и не удается осознать проблему конфликта между этим идеалом и организацией автоматизированной индустрии.) Этот идеал регрессии к инфантильной структуре либидо соединен с нападками на доминирование генитальной сексуальности над догенитальными импульсами. Обрушиваясь на «доминирование» генитальной сексуальности, Маркузе игнорирует тот факт, что она отнюдь не обязательно связана с продолжением рода; мужчины и женщины всегда получали сексуальное удовольствие, не обязательно намереваясь продолжить свой род, а методы предотвращения зачатия известны с древнейших времен. По-видимому, Маркузе считает: поскольку половые извращения — например, садизм или копрофилия — не могут привести к продолжению рода, они более «свободны», нежели генитальная сексуальность. Однако за революционной риторикой Маркузе скрывается иррациональный и антиреволюционный характер его позиции. Подобно некоторым авангардистским художникам и писателям от де Сада и Маринетти до наших современников, он находит привлекательными регрессию инфантильности, сексуальные извращения и, на мой взгляд, разрушение и ненависть, хотя последнее и выражается не столь открыто. Показывать разложение общества в литературе и искусстве никому не возбраняется, однако если художник или писатель сам болеет теми же болезнями и воспевает патологичность общества, которое он желает изменить, это никак нельзя считать революционностью.

В связи с этим становится понятным, почему Маркузе превозносит Нарцисса и Орфея, в то время как Прометей (которого, кстати, Маркс назвал «благороднейшим святым и мучеником в философских святцах») низводится до уровня «архетипического героя принципа действия». Орфические и нарциссические образы «связаны с загробным миром и смертью». Орфей, согласно классической традиции, «ассоциируется с появлением гомосексуализма». Однако, говорит Маркузе, «подобно Нарциссу, он отвергает нормальный Эрос — не ради аскетического идеала, но ради более полного Эроса. Подобно Нарциссу, он протестует против подавления, заложенного в сексуальности, связанной с продолжением рода. Орфический и нарциссический Эрос представляет собой отрицание такого порядка — Великий Отказ». Этот Великий Отказ также определяется как «отказ согласиться с разлукой с объектом (или субъектом) либидо»; в конечном счете, это просто отказ взрослеть, разлучаться с матерью и почвой и испытывать полное сексуальное наслаждение (генитальное, а не анальное или садистское). (Как ни странно, в «Одномерном человеке» Великому Отказу придается, по-видимому, совершенно иной смысл, хотя это и не формулируется явным образом; новый смысл — это отказ использовать понятия, которые служат мостом через пропасть между настоящим и будущим.) Хорошо известно, что этот идеал прямо противоположен фрейдовской концепции развития человека и скорее соответствует его концепции невроза и психоза.

Разумеется, этот идеал освобождения от господства генитальной сексуальности также совершенно противоположен предложенному Райхом сексуальному освобождению, которое в настоящее время идет полным ходом.

Маркузе игнорирует тот факт, что для Фрейда эволюция либидо от первичного нарциссизма до орального и анального, а затем генитального уровня связана прежде всего не с увеличивающимся подавлением, а с биологическим процессом *взросления,* которое приводит к главенству генитальной сексуальности. Для Фрейда, здоровый человек — это человек, который достиг генитального уровня сексуальности и получает наслаждение от половых сношений; вся эволюционная схема Фрейда

основана на идее генитальности как высшего этапа развития либидо. Я возражаю здесь не против того, что Маркузе отклоняется от Фрейда, а против того, что он не только неправильно использует фрейдовские концепции, но и создает впечатление, будто он излагает позицию Фрейда лишь с небольшими исправлениями. Фактически он конструирует теорию, противоположную всему, что составляет суть идей Фрейда; это достигается благодаря цитированию вырванных из контекста фраз или высказываний Фрейда, от которых тот позднее отказался, а порой и из-за полного непонимания позиции Фрейда и/или ее смысла. Аналогичным образом Маркузе поступает не только с Фрейдом, но и с Марксом. Хотя Маркузе мягко критикует Маркса за то, что тот не открыл всей полноты истины о новом человеке, он пытается создать о себе впечатление, что в целом разделяет цель Маркса — построение социалистического общества. Однако Маркузе не обращает внимания на то, что его инфантильный идеал нового человека диаметрально противоположен марксову идеалу творческого, активного человека, способного любить и интересоваться всем, что его окружает. Невольно напрашивается вывод, что Маркузе использует популярность Маркса и Фрейда среди радикальной молодежи для того, чтобы сделать свою антифрейдистскую и антимарксистскую концепцию Нового Человека более привлекательной.

Как могло случиться, что такой высокоученый эрудит, как Маркузе, имеет такое искаженное представление о психоанализе? Мне кажется, ответ на этот вопрос заключается в характере интереса, который он, как и другие интеллектуалы, испытывает к психоанализу. Для него психоанализ является не эмпирическим методом обнаружения бессознательных стремлений личности, замаскированных рационализацией, теорией ad personam, которая занимается характером и демонстрирует бессознательные мотивации поступков, внешне кажущихся «рациональными». Для Маркузе психоанализ — это набор метапсихологических сентенций о смерти, инстинкте жизни, детской сексуальности и т. д. Великая заслуга Фрейда состоит в том, что он сумел сделать ряд проблем, которые до него пыталась абстрактно осмыслить только философия, предметом эмпирического исследования. Маркузе, по-видимому, поступил

как раз наоборот: он превратил эмпирические концепции Фрейда в предмет философской спекуляции — причем спекуляции довольно путаной.

Помимо группы левых психоаналитиков, а также тех членов фрейдовской организации, которые упоминались раньше, мне бы хотелось особо упомянуть четырех психоаналитиков, чей вклад в теорию психоанализа более систематичен и оказал на развитие теории большее влияние, чем вклад большинства остальных. (Я опускаю тех, кто отошел от фрейдизма в ранний период его развития, подобно Адлеру, Ранку и Юнгу.)

Карен Хорни первой произвела критический анализ фрейдовской концепции женской психологии, а позднее отказалась от теории либидо и поставила на первое место значение культурных факторов; такой подход оказался весьма плодотворным.

Гарри Стэк Салливен поддержал ее в том, что касается значения культурных факторов, и, выдвинув концепцию психоанализа как теории «межличностных отношений», также отверг теорию либидо. Хотя его теория человека, на мой взгляд, несколько сужена из-за того, что его модель относится прежде всего к современному отчужденному человеку, его главным достижением было проникновение в мир фантазий и процессов общения тяжелобольных, в особенности шизофреников.

Эрик Х. Эриксон внес значительный вклад в разработку теории детства и влияния общества на развитие человека в детском возрасте; он также обогатил психоаналитическую мысль исследованием проблем идентичности и принадлежащими его перу психоаналитическими биографиями Лютера и Ганди. На мой взгляд, он сделал из некоторых своих тезисов недостаточно радикальные выводы и поэтому развил их не в полной мере.

Великой заслугой Мелани Клейн и ее школы является обнаружение глубокой иррациональности человека, проявления которой они пытались продемонстрировать у младенцев. Хотя большинство психоаналитиков, включая и меня самого, сочли собранный ею фактический материал и ее логические построения недостаточно убедительными, ее теории, во всяком случае, послужили противоядием от рационалистических тенденций, которые все громче заявляют о себе в психоаналитическом движении.

Конформистские тенденции большинства психоаналитиков нашли свое основное выражение в школе, на которой я остановлюсь подробнее, поскольку она стала наиболее влиятельной и престижной в психоаналитическом движении, а именно в эго-психологии. Эта школа была основана и развита группой психоаналитиков, общими усилиями создавших систему, целью которой было дополнить классическую теорию, не отказываясь при этом от уже достигнутого.

Эго-психологи получили свое название постольку, поскольку они сфокусировали внимание своей теории на *эго* и перестали обращать внимание на *ид* — иррациональные страсти, которые мотивируют человека и в то же время не осознаются им. У этого интереса к эго достаточно давняя история. Понятие «эго» стало центральным в психоаналитической теории в особенности с тех пор, как фрейдовская классификация ид — эго — суперэго пришла на смену прежней дихотомии систем сознательного и бессознательного. Пересмотреть терминологию, а до некоторой степени — и саму теорию Фрейда заставило открытие бессознательных аспектов эго, в свете которого старая классификация стала казаться несколько устарелой. Работа Анны Фрейд «Эго и защитные механизмы» (1964) дала еще одно основание считать, что эго-психология органически вытекает из классической фрейдовской теории.

Эго-психологи подчеркивают, что работа Анны Фрейд отнюдь не была первой формулировкой их теории. Ее работа основывается на производившихся Фрейдом исследованиях бессознательных аспектов функционирования эго. Однако, несмотря на правильность приведенных цитат, дающих основание считать Фрейда отцом эго-психологии, его «отцовство» в этом вопросе далеко не так бесспорно, как кажется Хартману и его группе. Хотя интерес Фрейда к эго возрастал, его аналитическая психология по-прежнему была сосредоточена на бессознательных побуждениях, которые мотивируют человеческое поведение; поэтому он был и всегда оставался «психологом ид».

Эго-психология берет свое начало с работы, написанной ее основателем Хайнцем Хартманом и опубликованной в 1939 г., через год после смерти Фрейда. В этой работе, называющейся

«Эго-психология и проблема адаптации», Хартман заложил основы новой системы, сосредоточив свое внимание на проблеме адаптации. Он достаточно ясно излагает цель своей ревизии теорий Фрейда. Психоанализ, пишет Хартман, «начался с изучения патологии и явлений, находящихся на границе нормальной психологии и психопатологии. В то время в центре его внимания были ид и инстинктивные побуждения... В настоящее время мы уже не сомневаемся в том, что психоанализ вправе претендовать на то, чтобы считаться *общей* психологией в самом широком смысле этого слова, а наше понимание того, какие методы работы могут считаться психоаналитическими, стало шире, глубже и точнее».

Этот новый взгляд на психоанализ как на общую психологию привел к тому, что эго-психологи сосредоточили свое внимание на тех явлениях, которые психоанализ вначале игнорировал, а в дальнейшем уделял им лишь поверхностное внимание, а именно, на «тех процессах и методах деятельности психического аппарата, которые приводят к достижению адаптации». Тезис, положенный в основу дальнейшего развития эго-психологии, состоит в том, что не всякая адаптация к окружающей среде, не всякий процесс обучения и взросления является конфликтом; развитие восприятия, намерений, осознавания предметов развития, языка мыслей, воспоминаний, творчества, все, что происходит в фазах моторного развития, хватания, ползания, ходьбы и в процессах обучения и взросления — происходит бесконфликтно. Далее Хартман предложил рабочий термин *«бесконфликтная эго-сфера»* для обозначения той совокупности функций, которые в любой данный момент действуют вне области психических конфликтов. Эго-психология подчеркивает роль воли, а также «лишенной сексуальности» энергии либидо и «лишенной агрессии» деструктивной энергии, которые дают эго *энергию* для выполнения его функций, включая волевые. Эти концепции представляют собой сдвиг центра тяжести от фрейдовского преимущественного внимания к иррациональным силам, определяющим волю и ограничивающим действие эго, а их трактовка ид и эго представляет собой еще более серьезное отступление от концепций Фрейда. Фрейд рассматривал ид как неструктурированный «котел страстей»;

Б. Джилл, с одобрения большинства эго-психологов, предполагает, что сам ид имеет структуру если и не логическую, то во всяком случае протологическую. Эго и ид рассматриваются уже не как противоположности, а как континуумы. Из этого вытекает, что предполагавшиеся Фрейдом дихотомии между принципом удовольствия и принципом реальности, мобильными и связанными энергиями, а также первичными и вторичными процессами также представляются как континуумы. Подобно эго и ид, каждый из них представляется как иерархический континуум сил и структур, существующих на всех уровнях иерархии. Этим предположением о существовании континуума устраняется диалектический элемент в концепции Фрейда. Здесь, как и в других случаях, основное внимание Фрейда было прикована к *конфликту* противоположностей и к новым явлениям, порожденными этим конфликтом. Этот диалектический метод уступает место теории, в которой концепция конфликта противоположностей заменяется концепцией эволюционного роста в структурированной иерархии.

Конформистский характер эго-психологии проявляется более ясно в переоценке с ее позиций основных целей Фрейда, нежели в этих утонченных теоретических рассуждениях. Фрейд выражает тот факт, что его цель — терапия, а также развитие человека, в смелой и поэтической формуле: «Где был ид, там станет эго». В этой фразе нашла свое выражение вера Фрейда в разум; она является raison d'etre[1] его метода освобождения человека путем превращения бессознательного в осознанное. Тем не менее Хартман заявляет, что это высказывание Фрейда было «неправильно понято»: «Это не означает, что когда-либо существовал или может существовать совершенно рационалистичный человек; речь здесь идет лишь о культурно-исторической тенденции и терапевтической цели».

Такова позитивистская версия радикальных намерений. Слова о том, что *совершенно* рационалистичный человек никогда не существовал и не будет существовать впредь, — это определение тенденции, которое превращается в трюизм благодаря добавлению определения «совершенно». Для Фрейда главным

[1] Основным смыслом *(фр.)*.

было достижение *не максимальной* степени развития эго, но его *оптимальной* степени развития, которую человек в состоянии достигнуть. Он сформулировал *нормативный* принцип, основанный на его теории человека, а именно — что человеку *следует* в меру своих способностей пытаться заменить ид на эго, поскольку чем больше он в этом преуспеет, тем успешнее ему удастся избежать невротического и, что почти одно и то же, экзистенциально ненужного страдания. В этом-то и заключается различие между Фрейдом, постулирующим *норму* развития человека, и позитивистом, который, заявляя, будто девиз Фрейда указывает лишь некую «культурно-историческую тенденцию», отрицает радикальную *нормативную* сущность девиза Фрейда, в котором подразумевается «долженствование».

Та же конформистская тенденция просматривается в заявлении Хартмана относительно концепции психического здоровья. Хартман критикует тех, кто «делает поспешные заявления об атрибутах «идеального здоровья», и заявляет, что они «недооценивают как огромное разнообразие личностей, которые следует считать здоровыми с практической точки зрения, так и наличие множества типов личности, которые социально необходимы».

Что имеет в виду Хартман, говоря «с практической точки зрения»? Избегая четких формулировок, Хартман обходит стороной одну из самых значительных проблем в нашей области — проблему двух определений психического здоровья. В одном из этих определений речь идет о функционировании психики с точки зрения ее оптимального роста; я назвал эту концепцию «гуманистической», поскольку ее центром является человек. Формулировка Фрейда, согласно которой здоровье означает способность любить и трудиться, несколько расплывчата, однако она подразумевает, что личность, исполненную ненависти и духа разрушения и неспособную любить, нельзя назвать здоровой. Говоря конкретнее, Фрейд не назвал бы человека с более или менее полным регрессом до анально-садистского уровня «психически здоровым». Однако разве не смогла бы такая личность отлично функционировать при определенном общественном строе? Разве не преуспевали садисты в нацистском обществе, в то время как любящие люди оказывались

совершенно неприспособленными к жизни в нем? Не лучше ли приспособлен к нынешнему технологическому обществу отчужденный человек, у которого слабо выражены способность любить и индивидуальность, нежели человек ранимый и глубоко чувствующий? Следовательно, слова «с практической точки зрения» указывают на то, что если данная личность считается желательной с точки зрения общества, то с психоаналитической точки зрения она считается здоровой.

Хартман здесь лишил систему Фрейда самого важного — ее радикализма: критики нравов среднего класса и протеста против них во имя человека и его развития. Своим определением «человеческого» и «социального» здоровья и прямым отрицанием социальной патологии он противопоставил себя Фрейду, который говорил о «коллективных неврозах» и «патологии цивилизованных обществ». Хартман не видит, что подавление сексуальности в среднем классе викторианской эпохи было в известном смысле «здоровым», поскольку для накопления капитала в той форме, которую требовала экономика девятнадцатого века, среднему классу требовалось развивать у себя такие черты социального характера, как бережливость и отрицательное отношение к удовольствиям и трате денег. Фрейд выступал в защиту человека и критиковал обычную для той эпохи степень подавления сексуальности как способствующую возникновению душевных заболеваний.

В середине XX века проблема подавления сексуальности больше не стоит, поскольку по мере развития потребительского общества секс также стал предметом потребления, и тенденция к немедленному удовлетворению сексуальных инстинктов является частью стереотипа потребления, соответствующего экономическим потребностям кибернетизированного общества. В современном обществе подавляются совсем другие побуждения: это желания жить полной жизнью, быть свободным и любить. Более того, если бы люди сегодня были душевно здоровы в человеческом смысле этого слова, они были бы не более, а менее способны выполнять свою социальную роль; но при этом они протестовали бы против больного общества и требовали социально-экономических перемен, которые уменьшили бы разрыв между понятиями здоровья в социальном и гуманистическом плане.

Эго-психология представляет собой решительную ревизию системы Фрейда, ревизию не ее концепций (за некоторыми исключениями), а ее духа. Подобные ревизии — общая судьба всех радикальных, бросающих вызов привычным представлениям теорий и учений. Ортодоксы сохраняют такую доктрину в первоначальной форме, охраняют от нападок и критики, однако «по-новому истолковывают», смещают акценты или делают дополнения, заявляя при этом, что все это можно найти в словах учителя. Таким образом, оставаясь «ортодоксальной», ревизия изменяет дух первоначального учения. Ревизия другого типа, которую я назвал бы диалектической, пересматривает «классические» формулировки с целью сохранить их дух. Такая ревизия пытается сохранить изначальную суть учения, освободив его от теоретических ограничений, обусловленных требованиями эпохи; она пытается разрешить внутренние противоречия классической теории диалектически и изменить теорию, применяя ее к новым проблемам и реалиям.

Возможно, самая важная ревизия психоанализа — та, которую эго-психология *не* произвела. Она не разработала «ид-психологию», т. е. не попыталась внести свой вклад в развитие того, что составляет основу системы Фрейда — в «науку об иррациональном». Она не расширила наши знания о бессознательных процессах, конфликтах, о сопротивлении, рационализации, переносе. Но, что еще более важно, эго-психология отказалась от критического, освобождающего анализа даже в собственной сфере. Страшная угроза будущему человека во многом обусловлена тем, что он не способен признать ложность своего «здравого смысла». Большинство продолжает цепляться за устарелые и нереалистические тезисы и категории мышления; они считают, что их «здравый смысл» — это и есть разум. Будь эго-психология радикальной, она бы проанализировала феномен здравого смысла, причины его мощи и негибкости, способы его изменения. Короче говоря, она сделала бы одной из своих главных забот критический анализ общественного сознания. Однако эго-психология не решилась на столь радикальные исследования; она удовольствовалась довольно абстрактными и во многом метафизическими спекуляциями, которые ничем не обогащают наших знаний ни в области психиатрии, ни в сфере социальной психологии.

Эго-психология придает решающее значение рациональным аспектам адаптации, обучения, воли и т. д. (традиционный подход, который игнорирует тот факт, что современный человек страдает от неспособности изменить свое будущее своими силами и что «обучение» зачастую не открывает ему глаза на окружающий мир, а делает его еще большим слепцом). Заниматься исследованиями в этой области, разумеется, не только вполне допустимо, но и очень важно, и такие исследователи, как Ж. Пиаже, Л. С. Выготский, К. Бюлер и другие добились в ней выдающихся успехов, о которых эго-психологии не приходится и мечтать. Последняя «возвысила» психоанализ до академических высот, сказав: «мы тоже» знаем, что либидо — это еще не вся система, именуемая человеком. Тем самым эго-психологи исправили некоторые крайности психоаналитической теории, однако многие их идеи новы только для тех, кто раньше верил, будто теория либидо объясняет все.

Ревизия, производимая эго-психологией, началась не только с изучения психологии адаптации, само по себе это течение *нагнется* психологией адаптированного психоанализа, адаптированного к социальной науке двадцатого века и господствующему в западном обществе духу. В нашу эпоху тревоги и массового конформизма поиски прибежища в конформизме вполне извинительны; однако в развитии психоаналитической теории они являются не шагом вперед, а шагом назад. Можно даже сказать, что они лишают психоанализ той жизненной силы, которая некогда сделала его таким весомым фактором современной культуры.

Закономерно возникает вопрос: если мой анализ верен, почему лидеры психоаналитического движения не исключили эго-психологов из своих рядов, как сделали это с другими «ревизионистами»? Дело обстоит как раз наоборот: эго-психология стала в психоаналитическом движении лидирующей школой, что знаменует избрание в 1951 г. Хайнца Хартмана президентом Международной психоаналитической ассоциации.

На этот вопрос имеется два ответа. С одной стороны, эго-психологи страстно желали доказать, что они — «правоверные» фрейдисты, и войти в психоаналитическое движение на законных основаниях. С другой стороны, они, по-видимому, удовлетворили давнюю мечту официальных психоаналитиков адаптироваться

в обществе и стать респектабельными. Знания и способности эго-психологов были, по-видимому, просто находкой для движения, которое потеряло свое «дело», пренебрегло продуктивным развитием «ид-психологии», движения, которое искало теоретического признания и вместе с тем не желало беспокоиться о том, что идеи, которые оно исповедует, и терапевтические приемы, которыми оно пользуется, уже устарели. Эго-психология была идеальным ответом на кризис психоанализа — идеальным, если отбросить все надежды на радикальную, плодотворную ревизию, которая вернула бы психоанализу его первоначальную эффективность.

Тем не менее следует заметить, что среди ортодоксального большинства психоаналитиков не все приняли эго-анализ благосклонно. С. Нахт, один из наиболее выдающихся ортодоксальных психоаналитиков, выступил с критическим разбором эго-психологии, весьма сходным с моим анализом, сделанным выше. В докладе на симпозиуме «Взаимовлияния в развитии эго и ид» Нахт заявляет: «Попытка поднять психоанализ на высоту общей психологии... чего желали среди прочих Хартман, Одье и де Соссюр..., кажется мне по меньшей мере шагом назад, выхолащивающим суть психоанализа; ее цель — изменение нашей методологии». Будучи не согласен с Нахтом по многим вопросам, я разделяю его уверенность в том, что эго-психологическая школа является отступлением от самой сути психоанализа.

Несмотря на некоторые тревожные симптомы, психоанализ еще рано сбрасывать со счетов. И все же его гибель неминуема, если только он не сменит направление своего развития. Вот что имеется здесь в виду под «кризисом психоанализа». Подобно любому другому кризису, этот кризис также предполагает альтернативу: медленное гниение или творческое возрождение. Каким именно путем будет развиваться фрейдизм, сказать невозможно, хотя некоторые признаки внушают надежду. Становится все яснее, что нынешний кризис человечества — та проблема, для понимания и решения которой требуется глубокое знание человеческих реакций, и что психоанализ может оказать здесь важные услуги. Кроме того, для человека, склонного к научному исследованию, психоанализ является очень многообещающей, хотя и трудной областью, не менее перспективной,

чем биология или физика, особенно для того, кто сочетает способность проницательно и творчески мыслить с даром наблюдать трудноуловимые психические процессы, в которых наблюдателю самому необходимо принимать участие.

В заключение можно сказать следующее: творческое возрождение психоанализа возможно только в том случае, если он преодолеет свой позитивистский конформизм и снова станет исполненной социальной критики новаторской теорией в духе радикального гуманизма. Такой обновленный психоанализ сможет проникать еще глубже в преисподнюю бессознательного, он будет критически относиться ко всем социальным учреждениям, которые уродуют и деформируют человека, и будет заниматься процессами, которые могли бы привести к адаптации общества к нуждам человека, а не адаптации человека к обществу. В частности, он будет исследовать психологические явления, из-за которых современное общество следует считать патологическим: отчуждение, тревогу, одиночество, страх глубоких чувств, бездеятельность, отсутствие радости. Эти симптомы сегодня вышли на передний план, подобно тому, как во времена Фрейда на первом плане стояло подавление сексуальности, и психоаналитическая теория должна быть сформулирована таким образом, чтобы понять бессознательные аспекты этих симптомов и патогенные условия общества и семьи, которые их создают.

Таким образом, психоанализу предстоит изучить «патологию нормальности» — хроническую, слабо выраженную шизофрению, которую порождает кибернетизированное, технократическое общество нашего настоящего и будущего.

Психическое здоровье и общество[1]

То, как мы понимаем психическое здоровье, зависит от нашего представления о природе человека. В предыдущих главах я попытался показать, что потребности и страсти человека проистекают из особых условий его существования. Потребности, общие для человека и животных, — голод, жажда, потребность в сне и сексуальном удовлетворении — важны, поскольку они обусловлены внутренними химическими процессами организма; не находя удовлетворения, они способны стать всемогущими (конечно же, это относится в большей мере к еде и сну, чем к сексуальным потребностям, которые, будучи неудовлетворенными, никогда не достигают силы других потребностей, по крайней мере, по физиологическим причинам). Однако даже полное их удовлетворение не является достаточным условием здравомыслия и психического здоровья. Но и то и другое зависит от удовлетворения чисто человеческих потребностей и страстей, вытекающих из особенностей положения человека в мире: потребность в приобщенности, преодолении ограниченности собственного существования, чувстве укорененности, потребность в ощущении тождественности, а также в системе ориентации и поклонения. Великие человеческие страсти: жажда власти, тщеславие, поиски истины, жажда любви и братства, жажда разрушать, равно как и созидать, — каждое сильное желание, движущее поступками человека, берет начало в этом специфически человеческом источнике, а не в различных фазах развития либидо, как утверждала фрейдовская теория.

Удовлетворение естественных потребностей человека чрезвычайно просто с точки зрения физиологии, и если при этом возникают трудности, то исключительно социологического и экономического порядка. Удовлетворение специфически человеческих потребностей неизмеримо сложнее, оно зависит от многих факторов, из которых последним по порядку, но не по значению является способ организации общества, в котором живет человек, и то, как эта организация определяет человеческие отношения внутри общества.

[1] Раздел работы «Здоровое общество» (1955).Текст дан по изданию: *ФроммЭ.* Мужчина и женщина. - М., 1998. - С. 186-196.

Основные психические потребности, вытекающие из особенностей человеческого существования, должны быть тем или иным способом удовлетворены, в противном случае человеку грозит утрата душевного здоровья, точно так же как должны быть удовлетворены его физиологические потребности, иначе его ждет смерть. Однако *способы* удовлетворения психических потребностей весьма разнообразны, а разница между ними равносильна разнице между различными степенями душевного здоровья. Если одна из основных потребностей останется нереализованной, может возникнуть психическое заболевание; если такая потребность реализуется, но неудовлетворительным (с точки зрения природы человеческого существования) образом, то, как следствие этого, развивается невроз (либо явный, либо в виде социально заданной ущербности). Человеку необходима связь с другими людьми, однако если он достигает ее путем симбиоза или отчуждения, он лишается своей независимости и целостности; слабым, страдающим человеком овладевают озлобление или безразличие. Только в том случае, если человеку удается установить отношения с людьми на принципах любви, он обретает чувство единства с ними, сохраняя вместе с тем свою целостность. Лишь с помощью созидательного труда человек может соотносить себя с природой, становясь с ней единым целым, но не растворяясь при этом в ней бесследно. До тех пор, пока человек по-прежнему кровосмесительно укоренен в природе, в матери, в роде, его индивидуальность и разум не могут развиваться; он остается беспомощной жертвой природы и в то же время полностью лишен возможности почувствовать себя единым с ней. Только если человек развивает свой разум и способность любить, если он в состоянии по-человечески переживать мир природы и мир людей, он может обрести чувство дома, уверенности в себе, ощутить себя хозяином своей жизни. Едва ли стоит говорить о том, что из двух возможных способов преодоления ограниченности собственного существования один — разрушительность — ведет к страданиям, другой — созидательность — к счастью. Нетрудно также видеть, что силу может придавать только чувство тождественности, основанное на ощущении собственных возможностей, тогда как то же чувство, но опирающееся на группу, при всем разнообразии своих форм,

оставляет человека зависимым и, следовательно, слабым. В конечном итоге человек может сделать этот мир *своим* только в той мере, в какой он способен постигать действительность; но если он живет иллюзиями, ему ни за что не изменить условий, порождающих эти иллюзии.

Обобщая, можно сказать, что понятие психического здоровья вытекает из самих условий человеческого существования и едино для всех времен и всех культур. *Психическое здоровье характеризуется способностью к любви и созиданию, освобождением от кровосмесительной привязанности к роду и земле, чувством тождественности, основанным на переживании своего «Я» в качестве субъекта и реализатора собственных способностей, осознанием реальности вне нас и в нас самих, т. е. развитием объективности и разума.*

Такое представление о психическом здоровье в значительной мере соответствует заповедям великих духовных учителей человечества. С точки зрения некоторых современных психологов, такое совпадение служит доказательством того, что наши психологические посылки не «научны», что они представляют собой философские или религиозные «идеалы». Им, как видно, трудно примириться с выводом о том, что во всех обществах великие учения базировались на разумном проникновении в человеческую природу и на условиях, необходимых для полного развития человека. А ведь именно этот вывод, по всей видимости, больше соответствует тому обстоятельству, что в самых разных местах земного шара, в разные исторические периоды «пробудившиеся» проповедовали одни и те же нормы совершенно или почти независимо друг от друга. Эхнатон, Моисей, Конфуций, Лао-цзы, Будда, Исайя, Сократ, Иисус утверждали одни и те же нормы человеческой жизни лишь с небольшими, незначительными различиями.

Но есть особая трудность, которую многие психиатры и психологи должны преодолеть, чтобы принять идеи *гуманистического психоанализа.* Они все еще мыслят категориями материализма XIX в., полагавшего, что источником (и причиной) всех важных психических явлений должны быть соответствующие *физиологические,* соматические процессы. Так, Фрейд, чья основная философская направленность сформировалась под влиянием

материализма этого типа, считал, что в «либидо» он нашел именно такой физиологический субстрат человеческих страстей. Согласно излагаемой здесь теории, потребности в приобщенности, преодолении ограниченности собственного существования и т. д. не имеют соответствующей *физиологической* основы. В этом случае она образуется всей человеческой личностью в процессе ее взаимодействия с миром, природой и человеком; *основу составляет практическая жизнь человека, проистекающая из условий человеческого существования.* В философском плане мы исходим из иных посылок, нежели материализм XIX в.: в качестве главных эмпирических данных для изучения человека мы берем его деятельность и взаимодействие с людьми и природой.

Если мы примем во внимание, что представляет собой эволюция человека, то наша трактовка психического здоровья приведет к некоторым теоретическим затруднениям. Есть основания полагать, что человеческая история началась сотни тысяч лет назад с действительно «примитивной» культуры, когда разум человека еще находился в зачаточном состоянии, а система его ориентации весьма отдаленно отражала истину и действительность. Возникает вопрос: следует ли считать этого первобытного человека недостаточно здоровым психически, если у него просто отсутствовали те качества, которые он смог бы приобрести только в ходе дальнейшей эволюции? На этот вопрос наверняка можно было бы дать всего один ответ, открывающий простейший путь к решению проблемы. Он заключался бы в очевидной аналогии между эволюцией человеческого рода и развитием отдельного индивида. Если отношение к внешнему миру взрослого и его способность ориентироваться в нем находится на уровне развития месячного младенца, мы, несомненно, отнесем такого человека к разряду тяжелобольных, возможно, шизофренией. Однако для месячного ребенка то же самое отношение является совершенно нормальным и здоровым, так как оно соответствует его уровню психического развития. Таким образом, психические заболевания взрослых можно определить (и Фрейд это показал) как фиксацию на ориентации, свойственной более ранней стадии развития, или регрессию по отношению к этой ориентации, уже не соответствующей тому

уровню, которого должен был бы достичь данный человек. Аналогичной была бы мысль, что род человеческий подобно ребенку начинает свой путь с примитивной ориентации, и мы бы считали здоровыми все формы ориентации, адекватные соответствующему этапу эволюции человека. В то же время следовало бы расценивать как «болезненные» те виды «фиксации» и «регрессии», которые представляют более ранние стадии развития, уже пройденные человечеством. Однако сколь бы заманчивым ни казалось подобное решение, в нем не учтен один момент. У месячного младенца еще нет органической основы для взрослого отношения к окружающему миру. Он ни при каких обстоятельствах не может думать, чувствовать или действовать, как взрослый. Напротив, человек, существо родовое, на протяжении сотен тысяч лет уже имел в физиологическом плане все необходимое для зрелости: его мозг, телесная координация и физическая сила не претерпели изменений за все это время. Эволюция человека зависела исключительно от его способности передавать знания грядущим поколениям и таким образом накапливать их, и она есть результат культурного развития, а не органических изменений. Ребенок, из самой примитивной культуры перенесенный в культуру высокоразвитую, развивался бы в ней наравне со всеми другими детьми, так как единственное, что определяет его развитие, — это культурный фактор. Другими словами, в то время как для месячного ребенка вообще невозможно достичь духовной зрелости взрослого (вне зависимости от культурных условий), любой человек, начиная с первобытного, мог бы прийти к совершенству, обретаемому человечеством на вершине его эволюции, если бы у него были необходимые для этого культурные условия. Отсюда следует, что говорить о примитивности, неразумности и кровосмесительных наклонностях, присущих человеку на соответствующей стадии эволюции, и заявлять подобное относительно ребенка, — совсем не одно и то же. Однако, с другой стороны, развитие культуры — необходимое условие человеческого прогресса. В результате может показаться, что у этой проблемы нет вполне удовлетворительного решения: с одной стороны, мы можем говорить о недостатке психического здоровья, с другой — о раннем этапе развития. Однако это затруднение представляется

значительным только при рассмотрении проблемы в самых общих чертах; стоит лишь приступить к изучению более конкретных проблем нашего времени, как оказывается, что дело обстоит гораздо проще. Мы достигли такого уровня индивидуализации, при котором только вполне развитая, зрелая личность может полноценно пользоваться свободой; если индивид не развил в себе разум и способность любить, он, будучи не в состоянии вынести бремя свободы и индивидуальности, ищет спасения в искусственно созданных узах, дающих ему чувство принадлежности и укорененности. В наше время любой возврат от свободы к искусственной укорененности в государстве или расе есть признак психического заболевания, так как он не соответствует достигнутому этапу эволюции и, несомненно, ведет к патологическим явлениям.

Независимо от того, говорим ли мы о «психическом здоровье» или о «зрелом развитии» человечества, понятия психического здоровья или зрелости объективны, они получены в результате изучения «положения человека» и вытекающих из него человеческих нужд и потребностей. Следовательно, как я уже указывал в главе II, нельзя определять психическое здоровье через «приспособление» индивида к обществу, в котором он живет; как раз наоборот: *его следует определять с точки зрения приспособления общества к потребностям человека* исходя из того, способствует оно или препятствует развитию психического здоровья. Здоров индивид или нет — это в первую очередь зависит не от самого индивида, а от структуры данного общества. Здоровое общество развивает способность человека любить людей, стимулирует созидательный труд, развитие разума, объективности, обретение чувства собственного «Я», основанного на ощущении своих творческих сил. Нездоровое общество порождает взаимную вражду, недоверие, превращает человека в объект манипуляций и эксплуатации, лишает его чувства «Я», сохраняющегося лишь в той мере, в какой человек подчиняется другим или становится автоматом. Общество может выполнять обе функции: и способствовать здоровому развитию человека, и препятствовать ему. Практически в большинстве случаев оно делает и то и другое; вопрос заключается только в том, каковы степень и направленность положительного и отрицательного влияний.

Этот подход, согласно которому психическое здоровье должно определяться объективно (притом что общество оказывает как развивающее, так и деформирующее влияние на человека), противостоит не только рассмотренной выше позиции релятивизма в отношении данного вопроса, но и двум другим точкам зрения, которые я хотел бы здесь обсудить. В соответствии с одной из них — несомненно, самой популярной в наше время, — нас пытаются убедить в том, что современное западное общество и особенно «американский образ жизни» соответствуют глубочайшим потребностям человеческой природы, а приспособленность к этому образу жизни равнозначна психическому здоровью и зрелости. Таким образом, социальная психология вместо того, чтобы быть инструментом критики общества, становится апологетом существующего положения. При таком взгляде на вещи понятия «зрелость» и «психическое здоровье» соответствуют желательной жизненной позиции рабочего или служащего на производстве или в бизнесе. В качестве примера такого понимания «приспособленности» я приведу определение эмоциональной зрелости, данное доктором Штрекером. Он говорит: «Я определяю зрелость как способность быть преданным своей работе, в любом деле выполнять больше, чем требуется; как надежность, настойчивость при выполнении плана, невзирая на трудности; как способность работать с другими людьми, подчиняясь организации и руководству; как способность принимать решения, волю к жизни, гибкость, независимость и терпимость». Совершенно очевидно, что эти, по мнению Штрекера, отличительные черты зрелости — не что иное, как добродетели хорошего рабочего, служащего или солдата в современных крупных социальных организациях. Подобные характеристики часто можно встретить в объявлениях о приеме на работу мелких служащих. Для д-ра Штрекера, как и для многих его единомышленников, зрелость равнозначна приспособленности к нашему обществу, причем у них даже не возникает вопрос, о приспособленности к какому образу жизни — здоровому или патологическому — идет речь.

Этой точке зрения противостоит другая, в числе сторонников которой ученые от Гоббса до Фрейда, — точка зрения, предполагающая наличие фундаментального и неизменного

противоречия между человеческой природой и обществом, вытекающего из якобы внеобщественной сущности человека. По мнению Фрейда, человеком движут два побуждения биологического происхождения: стремление к сексуальному удовольствию и жажда разрушения. Его сексуальные желания направлены на достижение полной сексуальной свободы, т. е. на неограниченную доступность отношений с женщинами, которые могли бы показаться ему желанными. Посредством опыта, считал Фрейд, человек обнаружил, что «половая (генитальная) любовь представляет... сильнейшие переживания удовлетворенности, дает ему, собственно говоря, образец любого счастья». Поэтому он был вынужден «и дальше искать удовлетворения своего стремления к счастью в области половых отношений, помещать генитальную эротику в центр жизненных интересов».

Другое направление естественных сексуальных желаний — кровосмесительное влечение к матери, самая сущность которого порождает конфликт с отцом и враждебное отношение к нему. Фрейд показал важность этой стороны сексуальности, утверждая, что запрет на кровосмешение — это, возможно, «самое значительное увечье, испытанное человеческой любовной жизнью за все истекшие времена».

В полном соответствии с идеями Руссо, Фрейд считает, что первобытному человеку еще не приходилось или почти не приходилось справляться с ограничениями в удовлетворении этих основных желаний. Он мог не сдерживать свою агрессивность, а удовлетворение его сексуальных влечений было ограничено лишь незначительно. Действительно, первобытный человек «не знал никаких ограничений своих влечений... Культурный человек обменял часть возможности достигнуть счастья на частичку надежности».

Соглашаясь с идеей Руссо о «счастливом дикаре», Фрейд в то же время следует Гоббсу в его предположении о существовании изначальной враждебности между людьми. «"Homo homini lupus est"[1], найдется ли у кого мужество после горького опыта жизни и истории оспаривать это положение?» — вопрошает Фрейд. Он

[1] «Человек человеку волк» *(лат.).*

полагает, что существуют два источника человеческой агрессивности: один — врожденное стремление к разрушению (инстинкт смерти), другой — навязанные культурой препятствия на пути удовлетворения инстинктивных желаний. И хотя человек может посредством Супер-Эго направлять часть своей агрессивности против самого себя, а небольшая часть людей способна сублимировать свои сексуальные влечения в братскую любовь, агрессивность остается неискоренимой. Люди всегда будут соперничать между собой и нападать друг на друга, борясь если не за материальные блага, то за «преимущества в сексуальных отношениях, могущие стать источником сильнейшего недовольства и враждебности среди людей. Если полным освобождением сексуальной жизни уничтожить и эти преимущества, т. е. отменить семью — основную ячейку культуры, то в этом случае, разумеется, будет трудно предвидеть, какими новыми путями пойдет развитие культуры, но одно можно определенно ожидать: неискоренимая черта человеческой природы последует за ней и далее». Поскольку Фрейд считает любовь по существу сексуальным желанием, он вынужден предположить наличие противоречия между любовью и общественной сплоченностью. По его мнению, любовь по самой сути своей эгоцентрична и антиобщественна, а солидарность и братская любовь — это не первичные, коренящиеся в природе человека чувства, а отвлеченные от цели, заторможенные сексуальные влечения.

Исходя из своего понимания человека, согласно которому ему присущи стремление к неограниченному сексуальному удовлетворению и разрушительность, Фрейд с необходимостью приходит к представлению о неизбежности конфликта между цивилизацией, с одной стороны, и психическим здоровьем и счастьем — с другой. Первобытный человек здоров и счастлив, потому что ничто не мешает удовлетворению его основных инстинктов, однако он лишен благ цивилизации. Положение цивилизованного человека более надежно, он пользуется плодами науки и искусства, но обречен быть невротиком из-за постоянно навязываемого культурой сдерживания инстинктов.

С точки зрения Фрейда, общественная жизнь и культура изначально противоречат потребностям человеческой природы; человек, с одной стороны, стоит перед трагической необходимостью

выбора между счастьем, основанным на неограниченном удовлетворении своих инстинктов, а с другой — перед безопасностью и достижениями культуры, базирующимися на подавлении инстинктов и, следовательно, способствующими развитию неврозов и прочих форм психических заболевании. Для Фрейда цивилизация — это результат подавления инстинктов и вследствие этого — причина психического нездоровья.

Фрейдовское представление о том, что человеческой природе изначально присуще соперничество (и внеобщественный характер), аналогично тому, которое мы находим у большинства авторов, считающих, что черты, присущие человеку современного капиталистического общества, — это его естественные свойства. Фрейдовская теория «Эдипова комплекса» построена на предположении о существовании «естественного» антагонизма и соперничества между отцом и сыновьями, оспаривающими друг у друга материнскую любовь. Это соперничество принимается как неизбежное, поскольку считаются естественными кровосмесительные влечения, свойственные сыновьям. Фрейд всего лишь следует этому ходу мысли, полагая, что инстинкты каждого человека заставляют его стремиться к преимущественному праву в сексуальных отношениях и вызывают тем самым ожесточенную вражду между людьми. Нельзя не видеть, что вся фрейдовская теория секса построена на антропологической посылке, согласно которой человеческой природе присущи соперничество и взаимная вражда.

В области *биологии* этот принцип был выражен Дарвином в его теории конкурентной «борьбы за выживание». Такие экономисты, как Рикардо и представители манчестерской школы, перенесли его в сферу *экономики.* Позднее настал черед Фрейда — под влиянием все тех же антропологических посылок — заявить о нем применительно к области *сексуальных влечений.* Подобно тому как у экономистов главным было понятие «homo economicus»[1], так и у Фрейда главным становится понятие «homo sexualis»[2]. Оба — и «человек экономический», и «человек сексуальный» — очень удобное изоб-

[1] «Человек экономический» *(лат.).*

[2] «Человек сексуальный» *(лат.).*

ретение; приписываемая им сущность — изолированность, асоциальность, жадность и соперничество — придает капитализму видимость системы, в полной мере соответствующей человеческой природе, и делает его недосягаемым для критики.

Оба подхода, как идея «приспособления», так и представление Гоббса — Фрейда о неизбежном конфликте между природой человека и обществом, — наделе означают защиту современного общества и дают одностороннюю, искаженную картину действительности. Более того, оба этих подхода упускают из виду, что общество находится в конфликте не только с внеобщественными свойствами человека (частично порождаемыми самим же обществом), но часто и с самыми ценными человеческими качествами, которые оно скорее подавляет, нежели развивает.

Объективное изучение связи между обществом и человеческой природой должно учитывать как развивающее, так и сдерживающее влияние общества на человека, принимая во внимание природу человека и вытекающие из нее потребности. Поскольку большинство авторов неоднократно подчеркивали положительное воздействие современного общества на человека, в настоящей книге я уделю этой стороне вопроса меньше внимания и более подробно остановлюсь на порой упускаемой из виду болезнетворной роли современного общества.

Психоаналитик как «целитель души»[1]

В настоящее время существуют различные школы психоанализа — от более или менее строгих приверженцев теории Фрейда до «ревизионистов», различающихся между собой степенью трансформации фрейдовской концепции[2]. Однако для нас в данном случае все эти различия являются гораздо менее важными, чем различие между тем психоанализом, главной целью которого является достижение *«социальной адаптации»,* и психоанализом, цель которого — *«лечение души»*[3].

Вначале психоанализ был одним из разделов медицины, задачей которого являлось лечение болезней. Пациенты, приходившие к психоаналитику, страдали от некоторых симптомов, которые мешали их нормальной жизни. Такие симптомы выражались в ритуализованных навязчивых действиях и мыслях, фобиях, параноидальных системах мышления и т. д. Единственным отличием этих пациентов от тех, кто обращался к обычным психиатрам, было то, что причины их симптомов следовало искать не в их теле, а в душе, и лечение их поэтому было связано не с соматическими, а психическими феноменами. Однако цель психоаналитической терапии ничем не отличалась от цели медицинского лечения: она состояла в устранении симптомов. Если пациент избавлялся от кашля или рвоты психогенного характера, от навязчивых действий или мыслей, то считалось, что он вылечен.

В ходе своей работы Фрейд и его сотрудники стали все яснее понимать, что симптомы — это лишь самое явное и, так сказать, самое яркое выражение невротического нарушения и, чтобы достигнуть устойчивого, а не просто симптоматического улучшения, следует анализировать характер человека и помочь ему в процессе переориентации его характера. Этот вывод

[1] Текст дан по изданию: *Фромм Э.* Иметь или быть? - М., 1990. - С. 268-293.

[2] *Thompson C, Mullahy P.* Psychoanalysis: Evolution and Development. Hermitage House, Inc., 1950; *Mullahy P.* Oedipus-Myth and Complex. Hermitage House, Inc., 1948.

[3] Следует помнить, что «лечение» означает не только меры, принимаемые для восстановления здоровья, но — в более широком смысле — также и «заботу о человеке».

подтверждался появлением нового типа пациентов. Многие из обращавшихся за помощью к психоаналитикам не были больными в традиционном смысле и не имели ни одного из упомянутых выше внешних симптомов. Они вообще не были душевнобольными. Их не считали больными ни их родственники, ни друзья, и, однако, они страдали от «трудностей жизни», если воспользоваться выражением Гарри Салливена, что вынуждало их искать помощи у психоаналитика. Такие «трудности», конечно, не были чем-то новым. Во все времена были люди, которые испытывали чувство неуверенности или неполноценности, не находили счастья в браке, испытывали трудности в работе или не получали от нее удовольствия, страшно боялись других людей и т. д. Возможно, они искали помощи у священника, друга, философа или «просто жили» со своими проблемами, не пытаясь получить облегчения у какого-нибудь специалиста. Новым же было то, что Фрейд и его школа впервые предложили целостную теорию характера, дали объяснение трудностям жизни человека, обратившись к структуре его характера и дав надежду на изменение. Таким образом, психоанализ все больше сдвига'л центр своего внимания с терапии невротических *симптомов* на терапию трудностей жизни, причина которых коренится в невротическом *характере.*

Хотя довольно легко определить, в чем состоит цель терапии в случае истерической рвоты или навязчивых идей, но не так-то просто установить, какова она должна быть в случае невротического характера. Фактически нелегко даже сказать, что является причиной страданий такого больного.

Следующий пример может прояснить, что имеется в виду в данном случае[1]. Молодой двадцатичетырехлетний человек, придя на прием к психоаналитику, сообщил, что с тех пор, как два года назад он окончил колледж, он чувствует себя несчастным. Работает он в фирме отца, но работа не доставляет ему никакого удовольствия. У него постоянно плохое настроение, он часто ссорится с отцом, ему очень трудно принимать даже самые незначительные решения. По его словам, все это началось за

[1] Он, как и все другие клинические случаи, приводимые в этой книге, взят не из моей практики, а из материалов, с которыми работали студенты. Детали изменены настолько, чтобы сделать невозможным узнавание конкретного случая.

несколько месяцев до окончания колледжа. Он очень увлекался физикой, причем его преподаватель считал, что у него замечательные способности к теоретической физике, и юноша хотел поступить в аспирантуру и стать ученым. Его отец, преуспевающий бизнесмен, владелец крупной фабрики, настаивал на том, чтобы сын занялся бизнесом, снял бремя с его плеч и в конце концов стал его преемником. Отец аргументировал это тем, что у него нет других детей, что он создал фирму своими собственными руками, что врач рекомендует ему меньше работать и что сын был бы неблагодарным, если бы при таких обстоятельствах отказался выполнить волю отца. Результатом отцовских просьб, увещеваний и напоминаний о чувстве долга было согласие сына. Он начал работать в фирме. После этого начались описанные выше осложнения.

В чем же в данном случае состоит проблема и каково должно быть лечение? Эту ситуацию можно рассматривать по-разному. Можно считать, что точка зрения отца совершенно разумна, что сын спокойно последовал бы совету отца, если бы не иррациональное сопротивление, если бы не глубоко затаенный антагонизм с отцом, и что желание сына стать физиком основывалось не столько на его интересе к науке, сколько на этом антагонизме и бессознательном стремлении расстроить планы отца. Хотя сын последовал отцовскому совету, он не прекратил борьбы с отцом, фактически его антагонизм только усилился после этого. Все трудности молодого человека проистекали из этого неразрешенного антагонизма. Если бы этот антагонизм был разрешен — путем проникновения в его глубинные причины, — то у сына больше не было бы трудностей в принятии разумных решений, а его тревоги, сомнения и прочее исчезли бы сами собой.

Но если на эту ситуацию взглянуть по-другому, аргументация будет иной. Хотя отец, возможно, имеет основание желать, чтобы сын участвовал в делах его фирмы, и хотя он имеет право высказать свои пожелания, сын имеет право — а с точки зрения морали долг — поступать так, как подсказывает ему совесть. Если он чувствует, что профессия физика больше соответствует его способностям и стремлениям, он должен следовать своему призванию, а не пожеланиям отца. В таком случае действительно

существует некоторый антагонизм с отцом, но не иррациональный антагонизм, основанный на воображаемых причинах, которые исчезнут сразу же, как только они будут проанализированы, а вполне рациональный, который сформировался как реакция на авторитарно-собственническую установку отца. Если на проблемы пациента посмотреть с этой точки зрения, то болезнь и пути ее лечения будут сильно отличаться от тех, какими они представлялись в первой интерпретации. Симптомом теперь будет неспособность самоутвердиться и боязнь следовать собственным планам и желаниям. Пациент будет вылечен, если он перестанет бояться отца, а цель лечения заключается в том, чтобы помочь ему обрести мужество, утвердиться и освободить себя. В таком случае открылась бы огромная подавленная враждебность к отцу, однако эта враждебность должна быть понята не как причина, а как результат основного заболевания. Очевидно, что каждая из интерпретаций может быть истинной, а зная в деталях характеры как отца, так и сына, можно установить, какая из них верна в данном случае. Впрочем, на суждения аналитика будут оказывать влияние его философия и система ценностей. Если он склонен полагать, что «приспособление» к социальным моделям является первостепенной целью жизни, что практические соображения, такие, как процветание фирмы, высокий доход, благодарность родителям, являются основными, то он будет интерпретировать болезнь сына как его иррациональный антагонизм с отцом. Если же рассматривать такие понятия, как честность, независимость и работа по призванию, как высшие ценности, то аналитик будет склонен понимать неспособность сына самоутвердиться и страх перед отцом главными трудностями, на разрешение которых и должны быть направлены все усилия.

Это подтверждает и другой пример. Одаренный писатель обращается к аналитику с жалобами на головную боль и приступы головокружения, которые не имеют, согласно заключению врача, никаких органических причин. Он рассказывает аналитику историю своей жизни. Два года назад он взялся за одну работу, которая была чрезвычайно привлекательна и престижна, сулила большие деньги и уверенность в будущем. Само предложение такой работы было равносильно огромному

успеху. Однако это вынуждало его писать то, во что он не верил, что противоречило его убеждениям. Литератор затратил много сил, стараясь примирить свои действия со своей совестью, создавал ряд сложных конструкций, чтобы доказать, что его действия не противоречат интеллектуальной и нравственной честности. Вскоре начались головные боли и приступы головокружения. Нетрудно понять, что эти симптомы являются выражением неразрешенного конфликта между его стремлением к деньгам и престижу, с одной стороны, и угрызениями совести — с другой. Но если мы спросим, что является патологическим, невротическим элементом в этом конфликте, то два психоаналитика могут рассматривать ситуацию по-разному. Можно утверждать, что принятие подобного предложения является совершенно обычным делом, что это — свидетельство хорошего приспособления к нашей культуре и что решение, принятое писателем, одобрил бы любой нормальный, хорошо приспособленный человек. Невротическим элементом в такой ситуации является его неспособность согласиться со своим собственным решением. Возможно, при дальнейшем анализе мы обнаружим в этом случае проявление старого чувства вины, возникшего еще в детстве и связанного с Эдиповым комплексом, мастурбацией, детским воровством и так далее. Возможно также, что это — его внутреннее влечение к самонаказанию, под влиянием которого он чувствует себя плохо именно тогда, когда добивается успеха. Если принять данную точку зрения, то проблема состоит в неспособности согласиться со своим собственным, вполне разумным решением, и пациент считался бы выздоровевшим, если бы у него прекратились угрызения совести и он с удовлетворением воспринял бы существующее положение вещей.

Другой аналитик, возможно, взглянул бы на эту ситуацию совершенно иным образом, исходя из предположения, что нельзя поступаться интеллектуальной и нравственной честностью без ущерба для личности в целом. Тот факт, что пациент следует одобряемым его культурой образцам, не меняет этого основного принципа. Различие между этим человеком и многими другими состоит только в том, что голос его совести достаточно силен, чтобы вызвать острый конфликт там, где другие

даже и не подозревали бы о таковом и не имели бы столь ярких его симптомов. С этой точки зрения проблема, по-видимому, состоит в трудности для писателя следовать голосу совести, и он считался бы вылеченным, если бы смог покончить со сложившимся положением и вести жизнь, позволяющую чувствовать уважение к самому себе.

Третий случай освещает проблему несколько под другим углом. Бизнесмен — умный, энергичный, преуспевающий человек — начал много пить. Он обратился за помощью к психоаналитику. Жизнь пациента была всецело посвящена «деланию денег» и борьбе с конкурентами. Ничто другое его не интересовало, личная жизнь была подчинена тем же целям. Он добился успехов в искусстве приобретать друзей и оказывать влияние, но в глубине души ненавидел всех, с кем общался: своих конкурентов, клиентов и служащих своей фирмы. Он ненавидел даже вещи, которыми торговал. Они интересовали его лишь как средство, с помощью которого можно «делать деньги». Эту ненависть он не осознавал, однако постепенно, через толкование сновидений и свободных ассоциаций, он начал понимать, что чувствовал себя рабом бизнеса, товаров и всего, что с ними связано. Он не уважал себя и притуплял боль от чувства неполноценности и сознания своего ничтожества с помощью алкоголя. Он никогда никого не любил и просто удовлетворял свои половые потребности.

В чем же состоит его проблема? В его пьянстве? Или это пьянство — только симптом его реальной проблемы, его неспособности вести осмысленную жизнь? Может ли человек быть настолько отчужденным от самого себя, носить в душе столько ненависти и так мало любви и не чувствовать себя при этом неполноценным, не испытывать беспокойства? Конечно, есть множество людей, которые именно так и живут, не обнаруживая никаких симптомов заболевания и даже не испытывая никаких трудностей. Проблемы возникают тогда, когда они не поглощены работой, когда они остаются наедине с самими собой. Но они успешно овладели всеми возможными способами бегства от себя, которые предоставляет им наша культура, чтобы заглушить любое проявление своей неудовлетворенности. Те, у кого симптомы заболевания проявляются открыто, показывают,

что их человеческие способности подавлены не полностью. Что-то в них протестует и таким образом говорит о существовании конфликта. Они больны не так серьезно, как те, чье приспособление к данной культуре завершилось полным успехом. Напротив, в человеческом плане они являются гораздо более здоровыми. Поэтому мы смотрим на симптомы не как на врагов, которых следует побороть, а, наоборот, как на друзей,, говорящих нам о том, что не все в порядке. Пациент, хотя и бессознательно, стремится к более человечному образу жизни. Его проблема заключается не в пьянстве, а в его нравственном кризисе. И лечение не принесет результатов, если оно будет направлено на устранение симптомов. Если он перестанет пить, ничего не меняя в своей жизни, состояние тревоги и напряженности не покинет его, он все больше и больше будет отдаваться конкурентной борьбе и, возможно, рано или поздно у него возникнет другой симптом, выражающий его неудовлетворенность. Что ему необходимо в первую очередь, так это человек, способный помочь ему раскрыть причины, по которым он тратит попусту свои лучшие силы, и, таким образом, способный помочь ему найти им лучшее применение.

Мы видим, как непросто определить, что является болезнью и что, по нашему мнению, необходимо лечить. Окончательное решение зависит от того, как понимается цель психоанализа. Согласно одной концепции, целью аналитического лечения является *приспособление.* Под приспособлением понимается способность индивида вести себя так, как ведет себя большинство людей его культуры. Поэтому именно те модели поведения, которые одобряются обществом и данной культурой, являются критериями душевного здоровья. Они не подлежат критическому анализу с точки зрения общечеловеческих норм, а скорее служат выражением социального релятивизма, который признает их «правильность» как само собой разумеющуюся и рассматривает отклоняющееся от них поведение как неправильное, а следовательно, нездоровое. Лечение, ставящее своей целью не что иное, как социальное приспособление, может лишь уменьшить чрезмерные страдания невротика до среднего уровня страдания, внутренне присущего конформизму.

Согласно другой точке зрения, целью лечения является не столько приспособление, сколько оптимальное развитие способностей человека и реализация его индивидуальности. В этом случае психоаналитик является не наставником по приспособлению, а, пользуясь выражением Платона, «целителем души». Данная точка зрения основывается на той посылке, что существуют неизменные законы человеческой природы и человеческого поведения, которые действуют в любой культуре. Эти законы нельзя нарушать без серьезного ущерба для личности. Если человек поступает вопреки своему пониманию интеллектуальной и моральной честности, он ослабляет или даже парализует свою личность. Он несчастен и тяжело страдает. Если его образ жизни одобряется культурой, в которой он живет, страдание может быть неосознанным или ощущаться в связи с явлениями, весьма далекими от его реальной проблемы. Но несмотря на то, что думает человек, проблему душевного здоровья нельзя отделить от основной проблемы любого человека — проблемы достижения таких целей человеческой жизни, как независимость, честность и способность любить.

Проводя указанное различие между приспособлением и лечением души, я описал *принципы* терапии, но я отнюдь не хочу сказать, что можно провести столь же резкое разграничение на практике. Существует множество различных видов .психоаналитических процедур, в которых соединены оба принципа, причем ударение делается то на одном из них, то на другом. Важно, однако, ясно видеть различие между этими принципами, поскольку лишь тогда мы сможем понять их значение в каждом конкретном случае. Я не хочу также, чтобы создалось впечатление, будто каждому необходимо выбирать между приспособлением к обществу и заботой о собственной душе и что выбор пути, на котором человек остается честным, обязательно приводит его к социальному краху.

«Приспособившийся» в том смысле, в каком я использовал этот термин, — это человек, превративший себя в товар, лишенный всех устойчивых и определенных качеств, кроме потребности нравиться и готовности сколь угодно часто менять свои роли. Пока его усилия приносят успех, он в какой-то мере чувствует себя в безопасности, но утрата всего лучшего в себе,

отказ от всех человеческих ценностей приводят к внутренней пустоте и неуверенности, которые обнаруживаются при каждой его неудаче. И даже если никакие опасности ему не угрожают, он часто расплачивается за свою человеческую несостоятельность болезнью сердца, язвой или какими-то другими психогенными болезнями. Человек, который достиг внутренней силы и цельности, возможно, часто не преуспевает так, как его беспринципный сосед, но зато обретает уверенность в себе, способность здравого мышления и объективного суждения, что делает его гораздо менее зависимым от чужих мнений и изменчивых обстоятельств и увеличивает его способность к творческой деятельности в самых различных сферах.

Очевидно, что «терапия приспособления» может не выполнять никакой религиозной функции, если под «религиозной» мы понимаем установку, присущую первоначальным учениям гуманистических религий. Теперь я хотел бы показать, что психоанализ как лечение души, несомненно, выполняет религиозную функцию в упомянутом смысле, хотя он обычно приводит к более критическому отношению к теистическим догмам.

Пытаясь обрисовать человеческую установку, лежащую в основе мышления Лао-цзы, Будды, пророков, Сократа, Христа, Спинозы и философов Просвещения, поражаешься тому, что, несмотря на значительные различия, существует ряд идей и норм, общих для всех этих учений. Не претендуя на полноту и точность, следующая формулировка будет приблизительным описанием общей сущности всех этих учений: человек должен стремиться познать истину и он может стать в полном смысле человеком только в той степени, в какой преуспеет в решении этой задачи. Человек должен быть независимым и свободным, он должен быть целью, а не служить средством осуществления целей других людей. Человек должен с любовью относиться к своим ближним. Если он живет без любви, он — просто пустышка, даже если у него есть власть, богатство и ум. Человек должен знать, что такое добро и что такое зло, он должен научиться прислушиваться к голосу своей совести и быть способным следовать ему.

Следующие замечания должны показать, что цель психоаналитического лечения души состоит в том, чтобы помочь пациенту приобрести установку, которую я назвал религиозной.

Когда мы обсуждали взгляды Фрейда, я отметил, что осознание *истины* является основной целью психоаналитического процесса. Психоанализ дал понятию «истина» новое измерение. До появления психоанализа считалось, что человек говорит правду, если он верит в то, что говорит. Психоанализ показал, что субъективное убеждение ни в коей мере не является достаточным критерием искренности. Человек может считать, что он поступает так из чувства справедливости, хотя его действия могут быть мотивированы жестокостью. Он может считать, что его поведение мотивировано любовью, хотя на самом деле он движим мазохистским стремлением к зависимости. Человек может верить, что он руководствуется долгом, в то время как его главным мотивом является тщеславие. Фактически человек, прибегающий к таким рационализациям, считает их в большинстве случаев истинными. Он не только хочет, чтобы другие верили его рационализациям, он и сам верит в них, и чем больше он хочет защитить себя от осознания истинных мотивов своего поведения, тем сильнее он должен верить своим рационализациям. Более того, в процессе психоаналитического лечения человек учится понимать, какие из его идей связаны с подлинными чувствами, а какие являются только избитыми штампами, не имеющими корней в структуре характера, а следовательно, не имеющими для него никакого значения и содержания. Процесс психоаналитического лечения по сути своей является процессом поиска истины. Объект этого поиска — истина о явлении, которое не вне человека, а в нем самом. Психоанализ основывается на том принципе, что психическое здоровье и счастье не могут быть достигнуты до тех пор, пока мы не подвергнем тщательному анализу наше мышление и чувства, чтобы определить, производим ли мы рационализацию или наши убеждения коренятся в наших чувствах.

В древних буддийских документах получила прекрасное выражение мысль, что критическая самооценка и связанная с ней способность проводить различие между истинным и ложным являются существенными элементами религиозной установки. В Наставлениях тибетских учителей мы находим перечисление десяти возможных заблуждений:

«1. Желаемое может быть принято за веру.
2. Привязанность может быть принята за благожелательность и сострадание.
3. Прекращение раздумий может быть принято за покой безграничного духа, который и является истинной целью.
4. Чувственные восприятия (или феномены) могут быть приняты за откровения (или проблески) реальности.
5. Простой проблеск Реальности может быть принят за полное ее понимание.
6. Те, кто на людях проповедуют религию, но на практике не следуют ей, могут быть приняты за истинно верующих.
7. Рабы страстей могут быть приняты за мастеров йоги, освободивших себя от диктата всех обычных законов.
8. Действия, совершенные в корыстных целях, могут ошибочно рассматриваться как альтруистические.
9. Обманные методы можно ошибочно принять за осторожность.
10. Шарлатаны могут быть приняты за Мудрецов»[1].

Действительно, помочь человеку отделить истину от лжи в самом себе — вот основная цель психоанализа, терапевтического метода, который представляет собой эмпирическое воплощение тезиса «Истина сделает вас свободными».

Как в гуманистических религиях, так и в психоанализе способность человека к поискам истины неразрывно связана с достижением *свободы* и *независимости.*

Фрейд утверждает, что Эдипов комплекс является ядром всякого невроза. Его предположение состоит в том, что ребенок привязан к родителю противоположного пола и что психическое расстройство возникает в том случае, если ребенок не может преодолеть эту детскую фиксацию. Для Фрейда мысль, что инцестуозные влечения должны представлять собой глубоко укоренившуюся в человеке страсть, является неоспоримой. Такое впечатление сложилось у него при изучении клинических

[1] Tibetan Yoga and Secret Doctrines, W. У. Evans-Wentz, ed., Oxford University Press, 1935, p. 77. См. также: *Spiegelberg F.* The Religion of No-Religion, James Ladd Delkin, 1948, p. 52.

случаев, а всеобщее табу на инцест служило ему дополнительным доказательством этого предположения. Впрочем, как это часто бывает, все значение открытия Фрейда может быть понято только в том случае, если мы переведем его из области секса в сферу межличностных отношений. Сущность инцеста заключается не в сексуальном влечении к членам своей семьи. Такое влечение, как это было установлено, представляет собой только одно из проявлений гораздо более глубинного и фундаментального желания оставаться ребенком, привязанным к лицам, обеспечивающим ему надежную защиту, среди которых первым и наиболее влиятельным является мать. Утробный плод живет вместе с матерью и внутри нее, и акт рождения есть только первый шаг к свободе и независимости. После рождения младенец остается еще во многих отношениях частью матери, и его рождение как независимого существа является процессом, продолжающимся много лет — фактически всю жизнь. Стремление перерезать пуповину — не в физическом, а в психологическом смысле — является величайшим вызовом человеческому развитию, а также самой трудной его задачей. Пока человек связан этими первичными узами с матерью, отцом и своей семьей, он чувствует себя в безопасности. Он подобен утробному плоду, за него все еще кто-то отвечает. Он избегает тех жизненных ситуаций, которые заставляют его быть самостоятельной личностью, обремененной ответственностью за свои поступки, необходимостью принимать собственные решения, «взять жизнь в свои руки». Оставаясь ребенком, человек не только избавляется от глубокой тревоги, неизбежно связанной с полным осознанием самого себя как самостоятельного существа, но также наслаждается чувством своей защищенности, теплоты и бесспорной принадлежности кому-то — чувством, которым он когда-то уже наслаждался, будучи ребенком. Но за все это человек платит дорогой ценой. Он не может стать полноценным человеком, развить свои способности разума и любви, он остается зависимым и сохраняет чувство страха, которое обнаруживается всякий раз, когда эти первичные связи оказываются под угрозой. Вся его умственная и эмоциональная деятельность находится в зависимости от авторитета этой первичной группы; следовательно, его убеждения и мысли не являются его

собственными. Он может чувствовать привязанность, но это животная привязанность, радость теплу конюшни, а не человеческая любовь, непременными условиями которой являются свобода и самостоятельность. Инцестно ориентированный человек способен сильно привязаться к тем, кого он хорошо знает, но он не способен сближаться с «чужаком», то есть с другим человеком как таковым. При такой ориентации все свои чувства и представления человек рассматривает не с точки зрения добра и зла, истины или лжи, но в связи с тем, свой человек или чужой. Когда Иисус сказал: «Ибо я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (Матфей, X, 35), он не имел в виду учить ненависти к родителям, но хотел выразить в самой ясной и резкой форме ту мысль, что для того, чтобы стать человеком, следует порвать кровные связи и стать свободным.

Привязанность к родителям — это лишь одна из многих, хотя и наиболее важная форма инцеста. В процессе социальной эволюции другие привязанности частично заменили ее. Племя, нация, раса, государство, класс, политические партии и многие другие институты и организации стали для человека домом и семьей. Здесь лежат корни национализма и расизма, которые в свою очередь являются признаками неспособности человека воспринимать себя и других как свободных людей. Можно сказать, что развитие человечества представляет собой постепенный переход от инцеста к свободе. В этом состоит объяснение всеобщности табу на кровосмешение. Возможно, человечество не совершило бы никакого прогресса, если бы оно не руководствовалось потребностью в единении с другими, помимо привязанности к матери, отцу, братьям и сестрам. Любовь к жене связана с преодолением инцестуозных влечений, «потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей». Но значение табу на инцест гораздо шире. Развитие разума и всех рациональных ценностных суждений *требует,* чтобы человек преодолел инцестуозную фиксацию, при которой критерий правильности и неправильности основывается на понятиях родственности.

Объединение малых групп в более крупные и его биологические последствия были бы невозможны без табу на инцест.

Нет ничего удивительного в том, что цель, столь важная с точки зрения общественного развития, была защищена могущественным и всеобщим табу. Но хотя мы прошли длинный путь для преодоления инцеста, человечество окончательно еще его не преодолело. Группы, с которыми человек чувствует себя инцестуозно связанным, стали больше, область свободы обширнее, но связи с теми более крупными группами, которые заменяют клан или страну, остаются все еще сильными и прочными. Только полное искоренение инцестуозной фиксации позволит создать подлинное братство людей.

Подводя итоги, можно сказать, что утверждение Фрейда, согласно которому Эдипов комплекс, инцестуозная фиксация, есть «ядро невроза», является одним из самых важных вкладов в решение проблемы психического здоровья, если мы откажемся от его узкого понимания, связанного лишь с областью секса, и будем рассматривать его с точки зрения значения для межличностных отношений. Сам Фрейд подчеркивал, что он имеет в виду нечто, выходящее за пределы сферы секса[1]. Фактически его мысль о том, что человек должен покинуть отца и мать и стать взрослым настолько, чтобы смело смотреть в лицо реальности, является главным аргументом против религии в книге «Будущее одной иллюзии», где Фрейд критикует религию за то, что она обрекает человека на рабство и зависимость и, таким образом, препятствует выполнению первостепенной задачи человеческого существования — достижению свободы и независимости.

Было бы ошибочным, конечно, считать, будто это значит, что только «невротики» не смогли решить задачу своего собственного освобождения, тогда как средний, хорошо приспособленный человек преуспел в этом. Напротив, подавляющее большинство людей в нашей культуре хорошо приспособлены к ней именно потому, что они отказались от борьбы за свою независимость быстрее и радикальнее, чем невротическая личность. Они настолько приняли установки большинства, что сумели избежать острой боли от конфликта со средой, которую

[1] Юнг в своих ранних работах ясно и убедительно указывал на необходимость такой ревизии фрейдовской концепции инцеста.

испытывает невротическая личность. Хотя они здоровы с точки зрения «приспособленности», они в гораздо большей степени, чем невротик, больны, ибо еще более далеки от реализации своих целей как человеческие личности. Можно ли считать это прекрасным решением проблемы? Это было бы так, если бы можно было игнорировать фундаментальные законы человеческого существования без всякого ущерба. Но это невозможно. «Приспособленный» человек, который живет в разладе с правдой и который не испытывает подлинной любви, защищен только от внешних конфликтов. Если он не поглощен работой, ему необходимо использовать многие другие способы бегства, которые предлагает ему наша культура для защиты от угрожающего пребывания наедине с самим собой и созерцания собственного бессилия и человеческого оскудения.

Все великие религии в своих учениях следуют от негативной формулировки табу на инцест к более позитивным описаниям свободы. Будда пытался найти решения в одиночестве. Он решительно требовал, чтобы человек освободился от всех «родственных и дружеских» уз для того, чтобы найти себя и обрести подлинную силу. Иудео-христианская религия в этом отношений не столь радикальна, как буддизм, но не менее ясна. В мифе о садах Эдема человеческое существование описывается как состояние полной безопасности. Человек лишен знания о добре и зле. История человека начинается с акта неповиновения, который является одновременно началом его свободы и развития его разума. Иудейская и особенно христианская традиции подчеркивают элемент греховности, но игнорируют тот факт, что именно утрата безопасности, предоставляемой раем, является основой подлинного развития человека. Требование порвать кровные узы и связи со своей землей проходит через весь Ветхий Завет. Аврааму говорят, чтобы он покинул свою страну и стал странником. Моисей воспитывался в чуждой среде, вдали от своей семьи и даже своего народа. Условием богоизбранности народа Израилева является его избавление от египетского рабства и странствие по пустыне в течение 40 лет. Однако после обоснования в своей стране народ Израиля снова вернулся к поклонению родной земле, идолам и государству. Центральной идеей учения пророков является борьба против

этого инцестуозного поклонения. Вместо него они проповедуют ценности, общие для всего человечества, такие, как истина, любовь и справедливость. Они критикуют государство и другие светские институты, которые не могут осуществить эти идеалы. Государство должно быть уничтожено, если человек становится настолько связанным с ним, что процветание государства, его мощь и слава превращаются в критерий добра и зла. Мысль, что народ должен вновь уйти в изгнание и вернуться на свою землю только тогда, когда он станет свободным и прекратит поклоняться, как идолу, родной земле и своему государству, является логическим завершением этой идеи, лежащей в основе Ветхого Завета и, в особенности, в основе мессианской концепции пророков.

Только в том случае, если будут порваны инцестуозные связи, можно критически оценивать свою собственную группу, только тогда вообще возникнет способность критического мышления. Большинство групп, будь то первобытные племена, нации или же религиозные объединения, озабочено проблемами выживания и укрепления власти своих лидеров. Они эксплуатируют присущее их членам нравственное чувство, чтобы настроить их против чужаков, с которыми группа находится в конфликте. Они используют инцестуозные связи, которые держат человека в моральной зависимости у группы, стремятся притупить его нравственное чувство и способность критического мышления настолько, чтобы он не критиковал свою группу за нарушение принципов морали и яростно протестовал, если бы это было совершено другими группами.

В том-то и состоит трагедия всех великих религий, что, как только они становятся массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией, они нарушают и извращают сами принципы свободы. Религиозная организация и люди, представляющие ее, заменяют в какой-то степени семью, племя и государство. Они берут человека в рабство, вместо того чтобы оставить его свободным. Поклоняются уже не богу, а группе, которая претендует на то, чтобы говорить от его имени. Так было со всеми религиями. Их основатели вели человека через пустыню прочь от рабства Египта, а позднее другие приводили его в новый Египет, правда называя его Землей Обетованной

Заповедь «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» представляет собой, с незначительными вариациями в форме изложения, основной принцип всех гуманистических религий. Но что действительно трудно понять, так это то, почему великие духовные учители человечества *требовали,* чтобы человек любил, ведь любовь, как это кажется большинству людей, является столь легкой добродетелью. Что называется любовью? Зависимость, подчинение и неспособность покинуть привычное «стойло»; власть, обладание и стремление управлять принимаются за любовь; половое влечение и неспособность переносить одиночество воспринимаются как доказательство сильной способности любви. Люди считают, что *любить* просто, но что *быть любимым* гораздо труднее. В нашем обществе с его рыночной ориентацией люди думают, что они нелюбимы, потому что не обладают достаточной «привлекательностью», которая связывается, по их мнению, с хорошей внешностью, одеждой, умом, деньгами или социальным положением и престижем. Они не подозревают, что подлинная проблема заключается не в трудности быть любимым, а в трудности уметь любить; что человека любят только в том случае, если он может любить сам, если его способность любить пробуждает любовь в другом человеке; что способность к любви, а не имитация ее, является очень трудным делом.

Едва ли найдется другая такая ситуация, в которой феномен любви и множества ее деформаций можно было бы изучить столь глубоко и тщательно, как во время психоаналитической беседы. Нет более убедительного доказательства, что заповедь «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» является самым важным правилом жизни и что нарушение ее служит главной причиной несчастья и психической болезни, чем свидетельства, собранные психоаналитиком. Каковы бы ни были жалобы невротика или его симптомы, все его проблемы коренятся в неспособности любить, если под любовью понимать способность заботиться о другом человеке, чувствовать ответственность за него, уважение к нему, а также понимание этого человека и сильное желание способствовать его личностному развитию. *Аналитическое лечение является, в сущности, попыткой помочь пациенту приобрести или восстановить его способность*

к любви. Если эта цель не достигается, ничего, кроме поверхностных изменений, не может произойти.

Психоанализ показывает также, что любовь по самой своей природе не может быть ограничена только одним человеком. Тот, кто любит только одного человека и не любит «ближнего своего», демонстрирует, таким образом, что его любовь к этому человеку является скорее привязанностью на основе подчинения или господства, а не настоящей любовью. Более того, тот, кто любит своего ближнего, но не любит себя, показывает, что его любовь к ближнему неискренна. Любовь основывается на отношениях утверждения и уважения, и если человек не испытывает таких чувств к самому себе — ведь он тоже человеческое существо и тоже ближний, значит, ее не существует вообще. Человеческая реальность, стоящая за понятием человеческой любви к богу в гуманистической религии, есть способность человека любить плодотворно, любить без алчности, без подчинения и господства, любить от полноты своей личности, так же как любовь божья является символом любви от сознания собственной силы, а не слабости.

Существование норм, постулирующих, как человек должен жить, подразумевает их нарушение, подразумевает понятия *греха* и *вины.* Нет ни одной религии, в которой в том или ином виде не было бы понятия греха, представления о способах его распознания и путях искупления. Конечно, понятие греха различно в разных типах религий. В примитивных религиях грех обычно понимается как нарушение табу и не имеет большого этического значения. В авторитарной религии грех состоит прежде всего в неподчинении властям, а нарушение этических норм здесь имеет второстепенное значение. В гуманистической религии совесть — это не интернализованныи голос власти, а собственный голос человека, страж нашей честности, который возвращает нас к самим себе, когда перед нами возникает угроза утраты самих себя. Грех здесь — это грех не в отношении бога, а прежде всего в отношении самих себя[1].

Реакция на содеянный грех зависит от того, как понимается грех. В авторитарной религии признание греховности является

[1] См. обсуждение авторитарного и гуманистического понимания совести в: *Fromm E.* Man for Himself, p. 141 ff.

ужасающим, поскольку согрешить — значит пойти наперекор могущественным властям, которые обязательно накажут согрешившего. Нарушения морали являются актами настоящего бунта, которые могут быть искуплены только ценой еще более жестокого подчинения. Испытывая чувство вины, грешник считает себя порочным и бессильным, полностью отдается на милость властей, и только в таком случае он может надеяться на прощение. Настроение раскаяния в этом случае — это настроение страха и трепета.

В результате такого раскаяния грешник, испытывая чувство собственного ничтожества, морально слабеет, преисполняется ненавистью и презрением к самому себе, а значит, становится готовым к совершению нового греха, после того как закончится безудержное самобичевание. Реакция будет не столь сильной, если религия предлагает ему возможность обратиться к специальным обрядам искупления или за утешением к священнику, которому предоставлено право отпущения грехов. Но за такое облегчение боли, вызванной чувством вины, грешник платит зависимостью от тех, кто наделен правом отпускать грехи.

В гуманистических направлениях религии мы видим совершенно иную реакцию на грех. Ввиду отсутствия духа ненависти и нетерпимости, который как компенсация за подчинение всегда присутствует в авторитарных системах, склонность людей нарушать нормы жизни рассматривается здесь с пониманием и любовью к человеку, а не с презрением и неуважением к нему. Реакцией на осознание вины является не ненависть к самому себе, а активное стремление стать лучше. Некоторые христианские и иудейские мистики даже рассматривали грех как необходимое условие достижения добродетели. Они учат, что только в том случае, если мы согрешим и реакцией на грех будет не страх, а забота о спасении души, мы сможем стать полноценными людьми. Согласно их учениям, ставящим в центр внимания утверждение силы человека, его богоподобие, чувство радости, а не печали, осознание греха означает признание сил человека, а не его бессилия.

Два примера могут проиллюстрировать это гуманистическое отношение к греху. Первый — это слова Иисуса: «Кто из вас без греха, первым брось камень...» (Иоанн, VIII, 7). Другой — рассуждение, характерное для учения мистиков: «Кто бы ни

говорил и ни размышлял о зле, совершенном им, мысли его в этот момент будут посвящены подлости, которую он сделал. О чем думает человек, в то он и втянут, и вся его душа тоже втянута в то, о чем он думает, и поэтому весь он еще заражен грехом. И он никак не сможет от него избавиться, потому что душа его грубеет, и сердце его черствеет, и, кроме того, сам он может впасть в уныние. Что же делать? Меси грязь так и этак — все равно это будет грязь. Согрешить или нет — какая нам будет от этого польза на небесах? Пока я размышляю обо всем этом, я мог бы нанизать жемчуга на радость небу. Вот почему записано: "Уклоняйся от зла и твори добро" — отвернись от зла полностью, не думай о нем и твори добро. Ты поступил плохо? Тогда уравновесь это хорошим поступком»[1].

Проблема вины играет в психоанализе не меньшую роль, чем в религии. Иногда пациент считает ее одной из главнейших своих проблем. Он испытывает чувство вины, потому что не любит своих родителей, как должен их любить. Он испытывает чувство вины, потому что не может удовлетворительно делать свое дело. потому что ранил чьи-то чувства. Чувство вины настолько овладевает душами некоторых больных, что вызывает у них чувстве собственной неполноценности, порочности, а часто и осознанное или бессознательное желание быть наказанным. Обычно нетрудно установить, что такая извращенная реакция на чувство вины происходит при авторитарной ориентации пациентов. Они точнее выразили бы свои чувства, если бы вместо того, чтобы говорить, что они чувствуют вину, сказали бы, что они боятся - боятся наказания или — чаще — боятся лишиться любви тех авторитетов, кому они перестали повиноваться. В процессе психоаналитического лечения такой пациент будет постепенно осознавать, что за авторитарным чувством вины скрывается другое чувство вины, которое является голосом его собственной совести в гуманистическом смысле. Предположим, пациент чувствует себя виновным потому, что он ведет беспорядочную жизнь. При анализе такого чувства вины первым шагом будет открытие того, что в действительности он испытывает страх - страх быть разоблаченным и подвергнуться критике со сторонь

[1] *Isaac MeirofGer,* in: Time and Eternity, N N. Glatzer.ed., Schocken Books, 1946 p. 111.

своих родителей, жены, соседей, друзей, церкви — короче, тех, кто имеет вес в его глазах. Только после этого он будет способен осознать, что за авторитарным чувством вины скрывается иное чувство. Он осознает, что его «любовные» истории в действительности являются не чем иным, как проявлением страха любви, проявлением его неспособности любить, установить с кем-нибудь тесные и серьезные отношения. Он поймет, что грешит против самого себя, что его грех состоит в том, что он тратит попусту свою способность любить.

Многие пациенты вообще не испытывают чувства вины. Они жалуются на симптомы психогенного характера, депрессивное состояние, неспособность работать или отсутствие счастья в семейной жизни. Но психоаналитик и здесь обнаруживает скрытое чувство вины. Пациент начинает понимать, что невротические симптомы не являются изолированным явлением, которое якобы никак не связано с моральными проблемами. Он начинает осознавать свою совесть и прислушиваться к ее голосу.

Назначение аналитика — помочь пациенту прийти к такому осознанию, не выступая в роли некоего авторитета или судьи, который наделен правом призвать его к ответу. Аналитик руководствуется только интересами решения проблем пациента, заботой о нем и своей собственной совестью.

Как только пациент преодолевает авторитарную реакцию на чувство вины или перестает игнорировать моральные проблемы, возникает новая реакция, сильно напоминающая ту, которую я описал выше как типичную для гуманистических религиозных переживаний. Роль аналитика в этом процессе весьма ограниченна. Он может задавать вопросы, которые делают все более трудным для пациента защищать свое одиночество, находя убежище в жалости к себе или на каких-нибудь других путях бегства. Он может своим участием ободрять пациента и выполнить для него ту функцию, которую выполняет для человека, пораженного страхом, присутствие близкого и симпатичного ему человека. Он может оказывать помощь пациенту, проясняя для него некоторые связи и переводя символический язык сновидений на язык обыденной жизни. Однако ничто — ни помощь аналитика или другого человека — не может заменить труднейший процесс анализа пациентом собственных ощуще-

ний и переживаний, происходящих в его душе. Действительно такое глубочайшее исследование человеком своей души не нуждается в психоаналитике. Каждый, кто чувствует хоть не которую уверенность в своих силах и готов вытерпеть боль способен сделать это. Большинству людей удается проснуться утром в назначенное время, если накануне они твердо скажу себе, что хотят проснуться именно в это время. Пробудиться в том смысле, чтобы открыть глаза на то, что было сокрыто о них, гораздо труднее, хотя и возможно, при условии если мы всерьез захотим этого. Одно должно быть совершенно ясно для нас. Не существует никаких рецептов, которые можно было бы найти в каких-нибудь книгах относительно того, что надо делать, чтобы жить правильно или чтобы достичь счастья. Научиться прислушиваться к голосу своей совести и действовать в согласии с ней — не значит прийти к безоблачному и безмятежному «спокойствию духа» или «покою души». Это ведет не к пассивному состоянию блаженной умиротворенности удовлетворенности, а к миру со своей совестью и постоянно готовности действовать в соответствии с ее требованиями.

В этой главе я пытался показать, что психоаналитическое лечение души направлено на то, чтобы помочь пациенту приобрести определенную установку, которая может быть названа религиозной в гуманистическом, а не в авторитарном смысле. Оно должно пробудить в человеке способность смотреть правде в глаза, любить, стать свободным и ответственным прислушиваться к голосу своей совести. Но читатель вправе спросить меня, не описываю ли я здесь установку, которая может быть названа скорее этической, чем религиозной? Не упустил ли я из виду тот признак, который отличает область этики от области религии? Я полагаю, что различие религиозного и этического в значительной мере, хотя и не полностью чисто эпистемологическое. Действительно, есть какая-то особенность, общая определенным видам религиозных переживаний, которая выводит их за рамки просто этического-

[1] В данном случае я имею в виду религиозные переживания, характерно для индийской религии, христианского и иудейского мистицизма, а также пантеизма Спинозы. Я хотел бы отметить, что вопреки распространенным представлениям, согласно которым мистицизм есть иррациональны

своих родителей, жены, соседей, друзей, церкви — короче, тех, кто имеет вес в его глазах. Только после этого он будет способен осознать, что за авторитарным чувством вины скрывается иное чувство. Он осознает, что его «любовные» истории в действительности являются не чем иным, как проявлением страха любви, проявлением его неспособности любить, установить с кем-нибудь тесные и серьезные отношения. Он поймет, что грешит против самого себя, что его грех состоит в том, что он тратит попусту свою способность любить.

Многие пациенты вообще не испытывают чувства вины. Они жалуются на симптомы психогенного характера, депрессивное состояние, неспособность работать или отсутствие счастья в семейной жизни. Но психоаналитик и здесь обнаруживает скрытое чувство вины. Пациент начинает понимать, что невротические симптомы не являются изолированным явлением, которое якобы никак не связано с моральными проблемами. Он начинает осознавать свою совесть и прислушиваться к ее голосу.

Назначение аналитика — помочь пациенту прийти к такому осознанию, не выступая в роли некоего авторитета или судьи, который наделен правом призвать его к ответу. Аналитик руководствуется только интересами решения проблем пациента, заботой о нем и своей собственной совестью.

Как только пациент преодолевает авторитарную реакцию на чувство вины или перестает игнорировать моральные проблемы, возникает новая реакция, сильно напоминающая ту, которую я описал выше как типичную для гуманистических религиозных переживаний. Роль аналитика в этом процессе весьма ограниченна. Он может задавать вопросы, которые делают все более трудным для пациента защищать свое одиночество, находя убежище в жалости к себе или на каких-нибудь других путях бегства. Он может своим участием ободрять пациента и выполнить для него ту функцию, которую выполняет для человека, пораженного страхом, присутствие близкого и симпатичного ему человека. Он может оказывать помощь пациенту, проясняя для него некоторые связи и переводя символический язык сновидений на язык обыденной жизни. Однако ничто — ни помощь аналитика или другого человека — не может заменить труднейший процесс анализа пациентом собственных ощуще-

ний и переживаний, происходящих в его душе. Действительно, такое глубочайшее исследование человеком своей души не нуждается в психоаналитике. Каждый, кто чувствует хоть некоторую уверенность в своих силах и готов вытерпеть боль, способен сделать это. Большинству людей удается проснуться утром в назначенное время, если накануне они твердо скажут себе, что хотят проснуться именно в это время. Пробудиться в том смысле, чтобы открыть глаза на то, что было сокрыто от них, гораздо труднее, хотя и возможно, при условии если мы всерьез захотим этого. Одно должно быть совершенно ясно для нас. Не существует никаких рецептов, которые можно было бы найти в каких-нибудь книгах относительно того, что надо делать, чтобы жить правильно или чтобы достичь счастья. Научиться прислушиваться к голосу своей совести и действовать в согласии с ней — не значит прийти к безоблачному и безмятежному «спокойствию духа» или «покою души». Это ведет не к пассивному состоянию блаженной умиротворенности и удовлетворенности, а к миру со своей совестью и постоянной готовности действовать в соответствии с ее требованиями.

В этой главе я пытался показать, что психоаналитическое лечение души направлено на то, чтобы помочь пациенту приобрести определенную установку, которая может быть названа религиозной в гуманистическом, а не в авторитарном смысле. Оно должно пробудить в человеке способность смотреть правде в глаза, любить, стать свободным и ответственным и прислушиваться к голосу своей совести. Но читатель вправе спросить меня, не описываю ли я здесь установку, которая может быть названа скорее этической, чем религиозной? Не упустил ли я из виду тот признак, который отличает область этики от области религии? Я полагаю, что различие религиозного и этического в значительной мере, хотя и не полностью, чисто эпистемологическое. Действительно, есть какая-то особенность, общая определенным видам религиозных переживаний, которая выводит их за рамки просто этического[1].

[1] В данном случае я имею в виду религиозные переживания, характерные для индийской религии, христианского и иудейского мистицизма, а также пантеизма Спинозы. Я хотел бы отметить, что вопреки распространенным представлениям, согласно которым мистицизм есть иррациональный

Но чрезвычайно трудно, если вообще возможно, четко выразить в словах эту особенность. Только те, кто чувствует ее, поймут ее описание, но они-то как раз и меньше всего нуждаются в нем. Хотя трудность ее описания велика, по своему характеру она не отличается от выражения любых эмоциональных переживаний с помощью словесных символов, и я хотел бы попытаться показать, что я имею в виду под этим специфически религиозным переживанием и каково его отношение к психоаналитическому процессу.

Первой особенностью религиозного переживания являются удивление, изумление, осознание жизни и своего собственного существования и загадочная проблема своей связи с миром. Существование, свое собственное существование, как и существование своих собратьев, не воспринимается как нечто само собой разумеющееся, а предстает как проблема — не как ответ, но как вопрос. Утверждение Сократа, что удивление является началом всякой мудрости, справедливо и для религиозных переживаний. Тот, кто никогда не смотрел на жизнь и собственное существование как на феномены, требующие ответов, даже если, как это ни парадоксально, единственными ответами будут новые вопросы, тот едва ли способен понять, что такое религиозное переживание.

Другой характерной особенностью религиозных переживаний является то, что Пауль Тиллих[1] назвал «крайней озабоченностью и интересом». Это не страстная заинтересованность в исполнении своих желаний, а интерес, связанный с удивлением, которое я уже описал: чрезвычайный интерес к смыслу жизни, самореализации человека, выполнению задачи, поставленной жизнью перед нами. Этот интерес придает всем желаниям и целям, которые не способствуют обогащению души и реализации личности, второстепенное значение; в сущности, они вообще не имеют значения в сравнении с тем, что является объектом этого

тип религиозного опыта, он, подобно индуизму, буддизму и учению Спинозы, является высочайшим развитием рационализма в религиозном мышлении. Как сказал Альберт Швейцер: «Рациональное мышление, свободное от предположений, находит своё завершение в мистицизме» *(Schweitzer A.* Philosophy of Civilization, Macmillan Company, 1949, p. 79).

Пауль Тиллих (1886-1965) немецко-американский протестантский теолог и философ, представитель диалектической теологии. — *Примеч. ред.*

интереса. Он не признает деления на божественное и земное, поскольку последнее подчинено ему и сформировано им.

Помимо установки удивления и интереса, в религиозном переживании есть третий элемент, который наиболее ясно выявлен и описан мистиками. Это установка единства не только с самим собой, не только со своими ближними, но со всем живым, и более того — со всем миром. Некоторым, возможно, покажется, что такая установка отрицает уникальность и индивидуальность личности и ослабляет опыт своего «я». В том, что это не так, и состоит парадоксальный характер этой установки. Она включает в себя и острое, даже болезненное осознание себя как отдельного и уникального существа, и страстное желание преодолеть ограниченность такой индивидуальности, стать единым со Всем сущим. Религиозная установка в этом смысле является наиболее полным переживанием человеком своей индивидуальности и в то же время того, что ей противостоит. Это не столько соединение двух ощущений, сколько их поляризация, придающая напряженность религиозному переживанию. Это установка гордости и честности и в то же время — смирения, связанного с тем, что человек ощущает самого себя лишь крошечной песчинкой Вселенной.

Имеет ли психоаналитический процесс какое-нибудь отношение к этому виду религиозных переживаний?

То, что он включает в себя установку крайней озабоченности, я уже показал. Не менее справедливо и то, что он стремится пробудить у пациента чувство удивления и сомнения. Как только это чувство проснется, пациент найдет свои собственные ответы. Если же это чувство не будет пробуждено в человеке, никакой ответ психоаналитика, даже самый лучший и самый верный, не принесет никакой пользы. Удивление является самым важным фактором психоаналитического лечения. Пациент обычно воспринимает свои реакции, желания и тревоги как нечто само собой разумеющееся, он объясняет свои затруднения действиями других, невезением, своим характером, чем угодно. Если психоанализ эффективен, то это происходит не потому, что пациент соглашается с новыми объяснениями причин своих затруднений, а потому, что он приобретает способность по-настоящему испытывать удивление и смятение. Он удивляется, открывая в себе то, о чем он никогда даже и не подозревал.

Именно этот процесс преодоления ограниченности своего организованного «я» — эго — и установления контакта с исключенной и отдельной частью самого себя — бессознательным — очень близок к религиозному преодолению индивидуализированности и чувству единения со Всем сущим. Однако понятие бессознательного, которым я пользуюсь здесь, не соответствует аналогичному понятию Фрейда или Юнга.

В учении Фрейда бессознательное — это, в сущности, то в нас, что является плохим, подавленным, что несовместимо с требованиями нашей культуры и нашего высшего «я». В системе Юнга бессознательное становится источником откровения, символом того, что на религиозном языке называют богом. Согласно Юнгу, тот факт, что мы подвергаемся диктату бессознательного, есть сам по себе религиозный феномен. Я полагаю, что обе эти концепции являются односторонними искажениями истины. Наше бессознательное — то есть та часть нас, которая исключена из организованного эго, идентифицируемого нами с нашим «я», — включает в себя как самое низменное, так и самое возвышенное, как самое худшее, так и самое лучшее. Мы должны относиться к бессознательному не так, будто это бог, которому следует поклоняться, или дракон, которого необходимо убить, но смиренно, с чувством юмора, отдавая себе отчет в том, что это — просто другая часть нас самих, воспринимая ее без ужаса и без благоговения. Мы открываем в себе желания, страхи, мысли, озарения, которые были исключены из нашего сознания и замечались нами в других людях, но не в самих себе. Правда, по необходимости мы можем реализовать лишь незначительную часть всех наших потенций. Многое мы вынуждены исключить, поскольку без таких исключений мы не смогли бы прожить свою короткую и ограниченную жизнь. Но за пределами специфической организации эго оказываются все человеческие способности, фактически вся человечность. Когда мы вступаем в контакт с этой отдельной частью, мы сохраняем индивидуальность структуры нашего эго, но начинаем воспринимать это уникальное индивидуальное эго как всего лишь один из бесчисленных вариантов жизни. Так капля в океане отличается от других капель, будучи в то же время их точным подобием, а сами капли являются лишь специфическими формами того же самого океана.

Вступая в контакт с этим отдельным миром бессознательного, человек заменяет принцип подавления принципом проникновения и интеграции. Подавление есть акт силы, отсечения, проявление «закона и порядка». Оно разрушает связи нашего эго с неорганизованной жизнью, из которой оно возникает, и делает наше «я» чем-то законченным, не развивающимся и мертвым. Отказываясь от подавления, мы получаем возможность почувствовать биение жизни и возможность обрести веру в жизнь, а не в порядок.

Я не могу закончить обсуждение религиозной функции психоанализа, каким бы неполным оно ни было, не упомянув еще об одном очень важном факторе. Я имею в виду то обстоятельство, которое часто считают величайшим недостатком метода Фрейда, а именно что на одного человека тратится так много времени и сил. Я думаю, что ничто так ярко не свидетельствует о гениальности Фрейда, как его совет тратить время — даже, если потребуется, многие годы — для того, чтобы помочь одному-единственному человеку достичь свободы и счастья. Эта идея рождена духом эпохи Просвещения, которое, наиболее полно выразив гуманистическую тенденцию западной цивилизации, подчеркнуло достоинство и уникальность человеческой личности. Но хотя такая идея и в самом деле согласуется с этими принципами, она противоречит во многом интеллектуальному климату нашего времени. Мы привыкли мыслить в терминах массового производства. Что касается производства товаров, то такое мышление чрезвычайно плодотворно. Однако, если идея поклонения массовому производству переносится в область проблем человека и психиатрии, она подрывает самые основы, на которых зиждется производство все большего количества все более качественных вещей.

Литература

1. *Соколов Э. В.* Введение в психоанализ. Социокультурный аспект. СПб., 1999. Разд. 5. С. 286-316.
2. *Фрейджер Р., ФейдименДж.* Личность: теории, упражнения, эксперименты. СПб.; М., 2001. С. 647-664.
3. *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э. и др. Сумерки богов. М., 1989. С. 143-221.
4. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 271 (М., 1995. С. 256).
5. *Фромм Э.* Искусство любить. Исследование природы любви. М., 1990. С. 159.
6. *Фромм Э.* Иметь или быть? М,, 1990. С. 336.
7. *Фромм Э.* Из плена иллюзий (Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом). М., 1991. С. 148.
8. *Фромм Э.* Некрофилы и Адольф Гитлер // Вопросы философии, 1991. №9. С. 69-160.
9. *Фромм Э.* Человек для себя. Минск, 1992. С. 253.
10. *Фромм Э.* Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии. М., 1992. С. 143.
11. *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. С. 430.
12. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М., 1993. С. 415.
13. *ФрЬмм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 447.
14. *Фромм Э.* Человеческая ситуация. М., 1995. С. 239.
15. *Фромм Э.* Здоровое общество // Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995. С. 273-596.
16. *Фромм Э.* Миссия Зигмунда Фрейда. М., 1996. С. 141.
17. *Фромм Э.* Любимые женщины Зигмунда Фрейда // Архетип, 1996. № 3-4. С. 70-74.
18. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для себя. Минск, 1998. С. 672.
19. *Фромм Э.* Догмат Христа. М., 1998. С. 416.
20. *Фромм Э.* Кризис психоанализа. СПб., 2000. С. 215.
21. *Функ Р.* Эрих Фромм: страницы документальной биографии // Э. Фромм. Мужчина и женщина. М., 1998. С. 7-110.

Гуманистический психоанализ

СОСТАВИТЕЛЬ:
В. М. ЛЕЙБИН, действительный член Академии педагогических и социальных наук, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института системного анализа РАН.

В предлагаемой хрестоматии представлены лучшие работы известного немецко-американского психоаналитика Эриха Фромма (1900–1980), который подверг критике конформистские взгляды З. Фрейда и выступил за развитие гуманистического психоанализа. Включенные в хрестоматию тексты дают представление о понимании с этих позиций сновидений, нарциссизма, Эдипова комплекса, агрессии, деструктивности, индивидуального и социального характера нравственности, религии, этики.
Хрестоматия адресована как студентам, аспирантам, преподавателям гуманитарных вузов, так и всем тем, кто самостоятельно пытается понять природу, мотивы и механизмы бессознательной деятельности человека, патологические и продуктивных проявлений любви, психических расстройств и здоровья.

Книги издательства «ПИТЕР»







ISBN 5-94723-079-8





Посетите наш web-магазин:
www.piter.com
Заказ наложенным платежом:
197198, Санкт-Петербург, а/я 619
e-mail: postbook@piter.com
для жителей России

61093, Харьков-93, а/я 9130,
Piter@tender.kharkov.ua
для жителей Украины

ПИТЕР®
WWW.PITER.COM