

Эрих Фромм

Человек для себя

MAN FOR HIMSELF

AN INQUIRY INTO THE PSYCHOLOGY OF ETHICS by Erich Fromm

HOLT, RINEHART AND WINSTON • NEW YORK ЭРИХ ФРОММ

ЧЕЛОВЕК ДЛЯ СЕБЯ

ИССЛЕДОВАНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ ЭТИКИ

Перевод с английского Л. А. Чернышевой

Перевод с английского и послесловие Л. А. Чернышевой Перевод выполнен по изданию:

Fromm Erich. Man For Himself.

An inquiry into the psychology of ethics.

Holt, Rinehart and Winston. New York, 1964

СОДЕРЖАНИЕ Предисловие.... Глава I.... Проблема.... Глава II.... Гуманистическая этика: прикладная наука искусства жить.... 1. Гуманистическая и авторитарная этика.... 2. Субъективная и объективная этика..... 3. Наука о человеке..... 4. Традиция гуманистической этики..... 5. Этика и психоанализ..... Глава III.... Человеческая природа и характер.... 1. Человеческая ситуация.... А. Биологическая слабость человека..... Б. Экзистенциальные и исторические дихотомии человека.... 2. Личность..... А. Темперамент.... Б. Характер..... 1) Динамическая концепция характера..... 2) Типы характера: неплодотворные ориентации.... а) Рецептивная ориентация..... б) Эксплуататорская ориентация..... в) Стяжательская ориентация..... г) Рыночная ориентация..... 3) Плодотворная ориентация..... а) Общая характеристика..... б) Плодотворная любовь и мышление.... 4) Ориентация в процессе социализации.... 5) Сочетание различных ориентаций..... Глава IV.... Проблемы гуманистической этики.... 1. Себялюбие, любовь к себе и личный интерес.... 2. Совесть. Осознание человеком самого себя.... А. Авторитарная совесть..... Б. Гуманистическая совесть.... 3. Удовольствие и счастье.... А. Удовольствие как критерий ценности.... Б. Типы удовольствия..... В. Проблема средств и целей..... 4. Вера как черта характера.... 5. Моральные силы человека.... А. Человек, добр он или зол?.... Б. Вытеснение и плодотворность.... В. Характер и моральная оценка.... 6. Абсолютная и относительная, универсальная и социально имманентная этика.... Глава V.... Моральная проблема нашего времени.... Разумность добра.... Послесловие.... Именной указатель....

ЧЕЛОВЕК ДЛЯ СЕБЯ

Будьте светочами себе, Будьте себе опорой. Храните истину в себе Как единственный светоч.

Будда

Истинные слова всегда кажутся парадоксальными, но никакая другая форма учения не может заменить их.

Лао-цзы

Кто же тогда истинные философы?

Те, кто любят зреть истину.

Платон

Истреблен будет народ Мой за недостаток ведения; Так как ты отверг ведение, То и я отвергну тебя.

Осия

Если же путь, который, как я показал, ведет к этому, и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло быть найдено без особенного труда, так как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко.

Спиноза

Предисловие

Эта книга во многих отношениях является продолжением «Бегства от свободы»*, где я пытался проанализировать бегство современного человека от самого себя и от своей свободы; теперь я рассматриваю проблемы этики, норм и ценностей, ведущих к реализации человеком своего Я и своих возможностей. Некоторые идеи, выраженные в «Бегстве от свободы», неизбежно повторяются и в этой книге, и хотя я пытался, насколько возможно, сократить рассмотрение частично совпадающих вопросов, но не смог полностью избежать этого. В главе «Человеческая природа и характер» я рассматриваю вопросы характерологии, которые не затрагивались в предыдущей книге, и лишь вкратце касаюсь уже рассмотренных проблем. Читатель, желающий иметь полную картину моей характерологии, должен прочесть обе книги, хотя предыдущая и не обязательна для понимания нынешней работы.

Многих читателей может удивить, что психоаналитик берется за проблемы этики и, в частности, утверждает, что психология должна не только разоблачать ложные этические оценки, но и может, сверх того, быть основой для построения объективных и правильных норм поведения. Такая позиция находится в противоречии с преобладающим в современной психологии направлением, которое придает большее значение «приспособлению», чем «добродетели», и ориентируется на этический релятивизм. Мой опыт как практикующего психоаналитика подтверждает мое убеждение, что проблемы этики нельзя исключать из изучения личности, как в плане теоретическом, так и в терапевтическом. Наши ценностные суждения определяют наши действия, на их правильности покоится наше духовное здоровье и счастье. Рассмотрение оценок лишь как рационализаций бессознательных, иррациональных желаний – хотя они могут быть и ими тоже – сужает и искажает нашу картину целостной личности. Сами неврозы, в конечном счете, являются симптомами морального

поражения (однако «приспособление» ни в коем случае не является симптомом моральной победы). Во многих случаях невротический симптом – это конкретное выражение морального конфликта, и успешность терапевтического усилия зависит от понимания и решения моральной проблемы человека.

Отделение психологии от этики – явление сравнительно недавнее. Великие гуманисты, этические мыслители прошлого, на чьих трудах основана данная работа, были и философами, и психологами; они считали, что понимание человеческой природы и понимание ценностей и норм человеческой жизни взаимозависимо. Фрейд же и его школа, хотя и внесли неоценимый вклад в прогресс этической мысли благодаря разоблачению иррациональных ценностных суждений, заняли релятивистскую позицию относительно ценностей, позицию, имевшую отрицательное воздействие не только на развитие этической теории, но также и на прогресс самой психологии.

Наиболее выдающимся исключением из этого направления психоанализа является К. Г. Юнг. Он признал, что психология и психотерапия тесно связаны с философскими и моральными проблемами человека. Но хотя это признание само по себе чрезвычайно важно, философская ориентация Юнга привела лишь к противостоянию Фрейду, а не к философски ориентированной психологии, идущей дальше Фрейда. Для Юнга «бессознательное» и миф стали новыми источниками откровения, которые должны быть выше рационального мышления только потому, что их происхождение внерационально. Сила монотеистических религий Запада, как и великих религий Индии и Китая, состояла в сосредоточении внимания на истине и в утверждении, что эти религии и были истинной верой. Хотя эта убежденность часто служила причиной фанатичной нетерпимости по отношению к другим религиям, в то же время она внушала приверженцам и оппонентам одинаковое уважение к истине. Эклектически восхищаясь всякой религией, Юнг в своей теории отказался от поиска истины. Любая система, если только она внерациональна, любой миф или символ имеют для него равную ценность. Он релятивист в отношении религии – негативный и не чуждый рационального релятивизма, с которым он так горячо сражается. Такой иррационализм, прикрытый психологическими, философскими, этническими и политическими терминами, это не прогресс, а реакция. Поражение рационализма восемнадцатого и девятнадцатого столетий было обусловлено не его верой в разум, а узостью его понятий. Ошибки одностороннего рационализма может исправить не ослабление, а усиление разума и неотступный поиск истины – но не псевдорелигиозный обскурантизм.

Психологию нельзя отделять ни от философии и этики, ни от социологии и экономики. Тот факт, что в этой книге я уделил особое внимание философским проблемам, не означает, что я пришел к убеждению, будто социально-экономические факторы менее важны; этот односторонний акцент всецело обусловлен задачами изложения. Я надеюсь опубликовать еще работу по социальной психологии, посвященную взаимодействию психических и социально-экономических факторов.

Может показаться, что психоаналитик, наблюдавший стойкость и упорство иррациональных влечений, станет пессимистически оценивать человеческую способность управлять собой и освобождаться от рабства у иррациональных страстей. Должен признаться, что в течение моей аналитической работы я все больше поражался противоположному феномену: силе стремлений к счастью и здоровью, стремлений, данных человеку от природы. «Лечение» означает устранение помех, мешающих успешности этих стремлений. На деле более озадачивает не то, что среди людей так много невротиков, а то, что большинство людей все же относительно здоровы, несмотря на множество вредных влияний, которым они подвергаются.

Вероятно, надо все же сказать и слово предостережения. Многие люди сегодня ждут, что книги по психологии дадут им предписания, как достичь «счастья» или «душевного мира». Эта книга не содержит подобных советов. Это теоретическая попытка уяснить проблемы этики и психологии; ее цель – побудить читателя обратиться с вопросом к самому себе, а не успокоить его.

Мое чувство благодарности друзьям, коллегам и ученым, чье поощрение и советы помогли мне в написании данной книги, не уместается в те слова, какими можно выразить благодарность. Однако я хочу особенно поблагодарить тех, кто прямо содействовал завершению этой работы. Особенно бесценной была помощь господина Патрика Малэхи. Он и доктор Альфред Сейдемманн сделали много ценных предложений и критических замечаний в отношении философских вопросов, поднимаемых в этой книге. Я глубоко благодарен профессору Дэвиду Рисмену за многие конструктивные советы и господину Дональду Слесинджеру, который сделал данную рукопись более удобочитаемой. В высшей степени я благодарен моей жене, которая помогла выверить рукопись и внесла много существенных предложений по структуре и содержанию книги, в частности концепция позитивного и негативного аспектов непродуктивной ориентации многим обязана ее предложениям.

Я хочу поблагодарить редакторов журнала «Психиатрия» и «Американского социологического журнала» за разрешение использовать в данной книге мои статьи «Себялюбие и любовь к себе», «Вера как черта характера» и «Индивидуальные и социальные источники невроза»...

Э.Ф.

ГЛАВА I Проблема «Разумеется, душа питается знаниями,— сказал я.— Только бы, друг мой, не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как тот купец или разносчик, что торгует телесною пищею. Потому что и эти сами не знают, что в развозимых ими товарах полезно, а что вредно для тела, но расхваливают все ради продажи, и покупающие у них этого не знают, разве случится кто-нибудь сведущий в гимнастике или врач. Также и те, что развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу всем желающим, хоть они и выхваляют все, чем торгуют, но, может быть, друг мой, и из них некоторые совсем не знают толком, хорошо ли то, что они продают, или плохо для души; и точно так же не знают и покупающие у них,— разве опять-таки случится кто-

нибудь сведущий во врачевании души. Так вот, если ты точно знаешь, что здесь полезно, а что нет, тогда тебе не опасно приобретать знания у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то смотри, друг мой, как бы не проиграть самого для тебя дорогого. Потому что ведь гораздо больше риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного...»

Платон. «Протагор» *

В течение последних столетий западную культуру отличал дух гордости и оптимизма: гордости за разум как инструмент познания человеком самого себя и овладения природой; оптимистической веры в исполнение самых сокровенных надежд человечества, в достижение величайшего счастья для огромного числа людей.

Гордость человека была оправданной. Силой своего разума он построил материальный мир, реальность которого превосходила даже мечты и образы волшебных сказок и утопий. Человек подчиняет себе физические энергии, способные обеспечить роду человеческому материальные условия, необходимые для достойного и плодотворного существования, и хотя многие из человеческих целей еще так и не достигнуты, едва ли кто-либо сомневается, что они в пределах досягаемости, и проблема производства, которая была проблемой прошлого, в принципе решена. Теперь, впервые за всю свою историю, человек может ощутить, что идея единства рода человеческого и завоевание природы на благо человека – это больше не мечта, а реальная возможность. Разве это не основание для гордости и уверенности в себе и в будущем человечества?

Тем не менее, современный человек обеспокоен и все более и более приходит в замешательство. Он упорно трудится, но смутно осознает чувство тщетности всех своих трудов. Хотя его власть над материей растет, он чувствует бессилие в своей индивидуальной и общественной жизни.

Создавая новые и лучшие средства для овладения природой, человек оказался пойманным в сети этих средств и потерял из виду цель, которая одна только и дает этим средствам смысл, – самого человека. Завоевывая природу, человек стал рабом машины, которую создал собственными руками. При всем своем знании о материи он невежествен в отношении самых важных и фундаментальных вопросов человеческого существования: что такое человек, как он должен жить, как огромные энергии, заключенные в самом человеке, можно высвободить и плодотворно использовать.

Современный кризис человечности привел к отказу от надежд и идей Просвещения, под знаком которых начался наш политический и экономический прогресс. Сама идея прогресса названа детской иллюзией, и вместо него проповедуется «реализм», новое слово для окончательной утраты веры в человека. Идее достоинства и силы человека, наделявшей его мощью и мужеством для огромных достижений несколько последних столетий, брошен вызов предложением вернуться к признанию полного бессилия и ничтожности человека. Такой подход грозит разрушить сами корни, из которых выросла наша культура.

Идеи Просвещения учили человека, что он может полагаться на собственный разум, как на ориентир в утверждении правильных этических норм, может полагаться на самого себя, не нуждаясь ни в откровении, ни в авторитете церкви, чтобы отличить добро от зла. Девиз Просвещения «дерзай знать», что значит – «доверяй своему знанию», стал стимулом для усилий и достижений современного человека. Растущее сомнение в человеческой автономии и разуме породило моральное смятение, и человек остался без руководства и откровения, и разума. Результат – признание релятивистской точки зрения, предлагающей ценностные суждения и этические нормы считать исключительно делом вкуса и произвольного предпочтения, так как в этой области невозможно никакое объективно правильное утверждение. Но поскольку человек не может жить без ценностей и норм, этот

релятивизм превращает его в легкую добычу систем иррациональных ценностей. Он возвращает к позиции, которую греческое просвещение, христианство, Ренессанс и Просвещение восемнадцатого столетия уже преодолели. Требования государства, энтузиазм по поводу магических свойств могущественных лидеров, могущество машин и материальный успех становятся источниками норм и ценностных суждений человека.

Должны ли мы оставить все, как есть? Должны ли мы согласиться на то, что альтернатива религии – релятивизм? Должны ли мы допустить отказ от разума в вопросах этики? Должны ли мы счесть, что выбор между свободой и рабством, между любовью и ненавистью, между истиной и ложью, между честностью и оппортунизмом, между жизнью и смертью – это лишь результат простого субъективного предпочтения? Нет, есть другая альтернатива. Правильные этические нормы может сформулировать только разум человека, и только он один. Человек способен различать добро и зло и совершать этические оценки столь же правильные, как и все прочие оценки, совершаемые разумом. Великая традиция гуманистической этической мысли заложила фундамент систем ценностей, основанных на человеческой автономии и разуме. Эти системы строились на предпосылке, что для того, чтобы знать, что хорошо или плохо для человека, надо знать природу человека. Следовательно, они по сути своей были также и психологическими исследованиями.

Раз гуманистическая этика основана на знании природы человека, то современная психология, и в частности психоанализ, должны были послужить одним из наиболее мощных стимулов к развитию гуманистической этики. Однако, хотя психоанализ в огромной степени умножил наше знание о человеке, он не увеличил наше знание о том, как человеку надлежит жить и что ему надлежит делать. Его основной функцией была функция «разоблачения», доказательства, что ценностные суждения и этические нормы являются рационализированными выражениями иррациональных – и часто бессознательных – желаний и страхов, и поэтому они не могут претендовать на объективную правильность. Хотя это разоблачение само по себе было чрезвычайно важным, оно становилось все более бесплодным, поскольку не вышло за пределы простой критики.

Психоанализ, пытаясь утвердить психологию как естественную науку, совершил ошибку, отделив ее от проблем философии и этики. Он игнорировал тот факт, что человеческую личность нельзя понять, если мы не рассматриваем человека во всей целостности, включая потребность найти ответ на вопрос о смысле его существования и отыскать нормы, в согласии с которыми ему надлежит жить. Фрейдовский «*homo psychologicus*» – это такая же нереалистическая конструкция, какой был «*homo economicus*» классической экономики. Невозможно понять человека в его эмоциональных и ментальных нарушениях без понимания природы ценностных и моральных конфликтов. Прогресс психологии не в том, чтобы отделить сферу якобы «естественного» от сферы якобы «духовного» и сосредоточить внимание на первой, а в том, чтобы вернуться к великой традиции гуманистической этики, рассматривавшей человека в его телесно-духовной целостности, веря, что цель человека – быть самим собой, а условие достижения этой цели – быть человеком для себя.

Я написал эту книгу с намерением снова подтвердить правоту гуманистической этики, показать, что наше знание человеческой природы ведет не к этическому релятивизму, а напротив, – к убеждению, что источники норм этического поведения следует искать в самой человеческой природе; что моральные нормы основаны на присущих человеку свойствах, и грубое их попрание ведет к душевному и эмоциональному разладу. Я попытаюсь показать, что склад характера зрелой и цельной личности, плодотворный характер – это источник и основа «добродетели», а «порок» – это, в конечном счете, безразличие к своему Я и самовредительство. Не самоотречение и себялюбие – а любовь к себе, не отрицание индивидуального – а утверждение своего истинно человеческого Я: вот высшие ценности гуманистической этики. Чтобы доверять ценностям, человеку нужно знать себя, свою естественную способность к добру и плодотворности.

ГЛАВА II ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА: ПРИКЛАДНАЯ НАУКА ИСКУССТВА

ЖИТЬ Однажды Зусия молил Бога: «Господи, я так сильно люблю тебя, но недостаточно тебя страшусь. Господи, я так сильно люблю тебя, но недостаточно тебя страшусь. Дай мне испытать благоговейный страх пред тобой, как одному из твоих ангелов, в которых проникает твое устрашающее имя.

Господь услышал его мольбу, и имя Его проникло в закрытое сердце Зусии, как это происходит с ангелами. Но Зусия уполз под кровать, как щенок, и животный страх сотрясал его, пока он не возопил: «Господи, позволь мне опять любить тебя, как любил».

И Бог и на этот раз услышал его *note 1*.

1. ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ И АВТОРИТАРНАЯ ЭТИКА Если мы не отказываемся, как это делает этический релятивизм, от поиска объективно правильных норм поведения, какой критерий для таких норм можем мы найти? Вид критерия зависит от типа этической системы, нормы которой мы исследуем. По необходимости критерии авторитарной этики существенно отличаются от критериев этики гуманистической.

В авторитарной этике авторитет определяет, в чем благо человека, и он же устанавливает законы и нормы поведения; в гуманистической этике человек сам и творец норм, и их исполнитель, он их создает, он их регулирует и он их соблюдает.

Использование термина «авторитарный» с необходимостью требует прояснить понятие авторитета. С этим понятием связана огромная путаница, поскольку широко распространено мнение, будто мы стоим перед альтернативой: диктаторский, иррациональный авторитет или вообще никакого авторитета. Но эта альтернатива ошибочна. Реальная же проблема в том, какой вид авторитета следует нам признать. Говоря об авторитете, имеем ли мы в виду рациональный авторитет или иррациональный? Рациональный авторитет имеет своим источником компетентность. Человек, чей авторитет уважается, компетентно справляется с задачей, возложенной на него теми, кто ему доверяет. Ему не нужно запугивать их или возбуждать в них восхищение его магическими свойствами; до той поры, пока он способен компетентно помогать, а не эксплуатировать, его авторитет базируется на рациональных основаниях и не взывает к иррациональному благоговению. Рациональный авторитет не только допускает, но и требует постоянного внимательного разбора и критики со стороны тех, кто его признает; он всегда временен, его признание зависит от его действительности. Источником же иррационального авторитета, напротив, всегда служит власть над людьми. Эта власть может быть физической или ментальной, она может быть реальной или условной, порожденной лишь тревогой и беспомощностью человека, подпавшего под влияние этого авторитета. Власть – с одной стороны, страх – с другой, всегда служат опорой иррационального авторитета. Такой авторитет не только не нуждается в критике, но и запрещает ее. Рациональный авторитет основывается на равенстве между авторитетом и субъектом, которые различаются только уровнем знания и умения в той или иной области. Иррациональный же авторитет по самой своей природе строится на неравенстве, предполагающем различие в ценности. Когда речь идет об «авторитарной этике», имеется в виду иррациональный авторитет, так как термин «авторитарная» обычно считают синонимом тоталитарной и антидемократической систем. Читатель вскоре убедится, что гуманистическая этика совместима лишь с рациональным авторитетом.

Авторитарную этику можно отличить от гуманистической по двум критериям

– формальному и материальному. Формально авторитарная этика отрицает у человека способность знать, что хорошо, а что плохо; здесь норму всегда устанавливает авторитет, стоящий над индивидом. Такая система основывается не на разуме и знании, а на благоговейном страхе перед авторитетом и субъективном чувстве слабости и зависимости; на отказе от решений, предоставляющем авторитету право принимать их, руководствуясь своей магической властью; его решения не могут и не должны подвергаться сомнению. Материально, или в смысле содержания, авторитарная этика отвечает на вопрос, что хорошо,

Note1

а что плохо, исходя в первую очередь из интересов авторитета, а не интересов субъекта; она – эксплуататорская, хотя субъект может извлекать из нее значительные психические или материальные выгоды.

Как формальный, так и материальный аспекты авторитарной этики проявляются в развитии этической оценки у ребенка и неререфлективного ценностного суждения у взрослого. Основы нашей способности отличать добро от зла закладываются в детстве: сначала в отношении физиологических функций, затем в отношении более сложных форм поведения. Ребенок ощущает различие между хорошим и плохим прежде, чем научится такому различению посредством разума. Его субъективные оценки формируются в результате дружелюбных или недружелюбных реакций со стороны значимых в его жизни людей. Учитывая его полную зависимость от заботы и любви взрослых, неудивительно, что одобрительного или неодобрительного выражения на материнском лице достаточно, чтобы «научить» ребенка отличать хорошее от плохого. В школе и в обществе действуют сходные факторы. «Хорошо» – то, за что награждают, «плохо» – то, за что социальные авторитеты или большинство ближних относятся с неодобрением или наказывают. Да, страх неодобрения и потребность в одобрении представляются наиболее сильными и почти исключительными мотивами этической оценки. Это интенсивное эмоциональное давление мешает ребенку, а позднее и взрослому, задаться критическим вопросом: «хорошее» хорошо для него самого или для авторитета? Альтернативы здесь становятся очевидны, если принять во внимание ценностные суждения по поводу вещей. Если я говорю, что этот автомобиль «лучше», чем тот, само собой разумеется, что я называю этот автомобиль «лучшим», потому что он служит мне лучше, чем тот; хороша вещь или плоха, зависит от ее полезности мне. Если владелец собаки считает ее «хорошей», он имеет в виду определенные качества этой собаки, полезные ему; например, они удовлетворяют потребность владельца в смотровой или в охотничьей собаке или в ласковой комнатной собачке. Вещь называется хорошей, если она хороша для человека, ею пользующегося. Подобный критерий ценности может быть применен и к человеку. Наниматель считает работника хорошим, если тот ему полезен. Учитель может назвать ученика хорошим, если ученик послушен, не причиняет хлопот и является гордостью учителя. Так и ребенка могут называть хорошим, если он понятлив и послушен. «Хороший» ребенок может быть запуганным, неуверенным, желающим лишь угодить своим родителям, покоряясь их воле, в то время как «плохой» ребенок может обладать собственной волей и иметь достойные интересы, но неудобные, однако, его родителям.

Ясно, что формальный и материальный аспекты авторитарной этики нераздельны. Если бы авторитет не желал эксплуатации субъекта, ему не нужно было бы управлять при помощи страха и эмоционального подавления; он мог бы поощрять рациональное суждение и критику, рискуя при этом, что его некомпетентность будет обнаружена. Но так как на карту поставлены его собственные интересы, авторитет отводит послушанию роль главной добродетели, а непослушанию – роль главного греха. Непростительный грех в авторитарной этике – это открытое неповиновение, сомнение в праве авторитета на установление норм, сомнение в аксиоме, что установленные авторитетом нормы

– самые лучшие.

Даже если человек грешит, его готовность принять наказание и чувство вины восстанавливают его «добродетель», поскольку он таким образом выражает признание превосходства авторитета.

Ветхий Завет, излагая начала человеческой истории, дает пример авторитарной этики. Грех Адама и Евы объясняется не самим их поступком: вкушание с древа познания добра и зла не было плохим само по себе; фактически, и иудейская, и христианская религии согласны, что способность отличать добро от зла – одна из основных добродетелей. Грехом было ослушание, вызов авторитету Бога, который испугался, что человек уже «став как один из Нас, познав добро и зло» может «простереть руку свою еще и на древо жизни и жить вечно».

Гуманистическую этику, хотя она и противоположна авторитарной, можно также охарактеризовать по формальному и материальному критериям. Формально она основывается на принципе, что только сам человек может определить критерий добродетели и греха, а не трансцендентный ему авторитет. Материально она основывается на принципе, что «благо» – то, что хорошо для человека, а «зло» – то, что человеку вредит; единственный критерий этической оценки – благополучие человека.

Различие между гуманистической и авторитарной этикой видно на примере различных значений, придаваемых слову «добродетель». Аристотель использует «добродетель» в значении «совершенство» – совершенство деятельности, в которой реализуются присущие человеку способности. Парацельс употребляет «добродетель» как синоним индивидуальных свойств каждой вещи – т. е. как ее особенность. И камень, и цветок – все имеет свою добродетель, свою комбинацию конкретных свойств. Человеческая добродетель – это тоже определенный набор свойств, присущий человеческому роду, притом, что добродетель каждого человека – в его уникальной индивидуальности. Человек «добродетелен», если он раскрывает свою «добродетель». Противоположный смысл «добродетель» обрела в авторитарной этике. Быть добродетельным значит быть самоотверженным и послушным, подавить свою индивидуальность, а не полнее ее раскрыть.

Гуманистическая этика антропоцентрична; разумеется, не в том смысле, что человек – центр Вселенной, а в том, что его ценностные суждения, подобно всем другим суждениям и даже ощущениям, коренятся в особенностях его существования и значимы лишь в контексте его существования; и в самом деле человек – «мера всех вещей». С гуманистической точки зрения нет ничего выше и достойнее, чем человеческое существование. Высказывалось возражение, что по самой своей природе этическое поведение – это отношение человека к чему-то трансцендентному, и, следовательно, система, признающая лишь человека и его интересы, не может быть подлинно моральной, а ее объектом был бы просто обособленный, эгоистичный индивид.

Этот аргумент, обычно выдвигаемый для опровержения человеческой способности – и права – устанавливать и оценивать нормы правильного поведения, основан на заблуждении, ибо признание блага тем, что хорошо для человека, не предполагает, будто человеческая природа такова, что эгоизм или обособленность хороши для человека. Это не означает, что человеческая цель может быть достигнута в отрыве от окружающего мира. На самом деле, как убеждали многие защитники гуманистической этики, одна из характерных особенностей человеческой природы в том, что человек обретает себя и свое счастье только в родстве и солидарности с людьми. Однако любовь к ближнему

– не сверхчеловеческий феномен; это нечто врожденное человеку и излучаемое им. Любовь – не высшая сила, нисходящая на человека, и не возложенный на него долг: это его собственная сила, благодаря которой он роднится с миром и делает мир по-настоящему своим.

2. СУБЪЕКТИВНАЯ И ОБЪЕКТИВНАЯ ЭТИКА Если мы признаем этот принцип гуманистической этики, что мы должны ответить тем, кто отрицает способность человека формулировать объективно верные нормативные принципы?

Одна школа гуманистической этики разделяет эту точку зрения и соглашается, что ценностные суждения не обладают объективной достоверностью и представляют собой не что иное, как произвольные предпочтения и антипатии индивида. Например, утверждение, что «свобода лучше рабства», указывает лишь на различие во вкусе, но не обладает объективной достоверностью. Ценность в этом случае определяется как «всякое желательное благо», и желание оказывается мерилom ценности, а не ценность мерилom желания. Такой крайний субъективизм по самой своей природе несовместим с идеей, что этические нормы должны быть универсальными и применимыми ко всем людям. Если бы такой субъективизм был единственной формой гуманистической этики, тогда, в самом деле, мы были бы поставлены перед выбором между этическим авторитаризмом и отказом от всех притязаний на всеобщие правильные нормы.

Этический гедонизм – первая уступка принципу объективности; в допущении, что удовольствие – благо для человека, а страдание – зло, обретает силу принцип, согласно которому желания определяют оценку: только те желания, исполнение которых приносит удовольствие, – ценны, а все прочие

– нет. Однако, вопреки утверждению Герберта Спенсера, что удовольствие выполняет объективную функцию в процессе биологической эволюции, оно не может быть критерием ценности. Ибо есть люди, наслаждающиеся повиновением, а не свободой, извлекающие удовольствие из ненависти, а не из любви, из эксплуатации, а не из плодотворного труда. Этот феномен удовольствия, извлекаемого из того, что объективно пагубно, типичен для невротического характера и широко изучался психоанализом. Мы вернемся к этой проблеме при обсуждении склада характера и в главе, где речь идет о счастье и удовольствии.

Важным шагом в направлении более объективного критерия ценности была модификация гедонистического принципа, введенная Эпикуром, который попытался разрешить задачу, разделив удовольствия на «высшие» и «низшие». Однако, хотя таким образом были признаны внутренние затруднения гедонизма, предложенное решение оставалось абстрактным и догматическим. Тем не менее, гедонизм имеет одно великое достоинство: делая собственный человеческий опыт удовольствия и счастья единственным критерием ценности, он кладет предел всяким попыткам отдать авторитету право решать, «что для человека всего лучше», предоставляя человеку возможность самому разобраться, что он чувствует по поводу того, что называют для него наилучшим. Поэтому неудивительно, что в Греции, Риме и в современной европейской и американской культуре гедонистическая этика находилась под защитой прогрессивных мыслителей, искренне и горячо заинтересованных в счастье человека. Но, несмотря на свои достоинства, гедонизм не смог сформулировать основания для объективно правильных этических оценок. Так должны ли мы отказаться от объективности, если мы выбираем гуманизм? Или есть возможность формулировать нормы поведения и ценностные суждения, объективно правильные для всех людей и при этом определяемые самим человеком, а не превосходящим его авторитетом? Я действительно считаю это возможным и сейчас попытаюсь это доказать.

Вначале давайте не забывать, что «объективно правильное» не идентично «абсолютному». Например, определение вероятности, приблизительной точности или любая гипотеза могут быть правильными и в то же время «относительными» в том смысле, что они основываются на ограниченной очевидности и подлежат последующему уточнению, если факты или процедуры это позволяют. Вся концепция относительности и абсолютности берет начало в теологической мысли, где сфера божественного, как «абсолютного», отделена от несовершенной сферы человеческого. Вне этого теологического контекста понятие абсолюта не имеет смысла и занимает незначительное место в этике и научном мышлении вообще.

Но даже если мы придем к согласию в этом пункте, остается ответить на главное возражение касательно возможности объективно правильных утверждений в этике: на возражение, что «факты» должны быть строго отделены от «ценностей». Со времен Канта было широко признано, что объективно правильные утверждения возможны только о фактах, а не о ценностях, и что одним из мерил научности является недопущение ценностных утверждений.

Однако в искусстве мы привыкли формулировать объективно правильные нормы, выводя их из научных принципов, которые установлены путем наблюдения фактов и/или обширных математико-дедуктивных процедур. Чистые или «теоретические» науки имеют дело с открытием фактов и принципов, хотя даже в физической и биологической науках заключен нормативный элемент, что не лишает их объективности. Прикладные науки в первую очередь имеют дело с практическими нормами, в соответствии с которыми надлежит действовать, и здесь норма задается научным знанием фактов и принципов. Искусства – это виды деятельности, требующие специального знания и умения. В то время как некоторые из них требуют лишь общих представлений, другие, такие, как инженерное искусство или медицина, требуют обширных теоретических знаний. Если, например, я хочу построить

железнодорожный путь, я должен строить его в соответствии с определенными законами физики. Во всех искусствах система объективно правильных норм составляет теорию практики (прикладные науки), основанную на теоретическом знании. Хотя возможны различные пути достижения наилучших результатов в том или ином искусстве, нормы ни в коем случае не произвольны; их нарушение ведет к плачевным результатам или даже к полному краху на пути к желаемой цели.

Но не только медицина, инженерия и живопись являются искусствами; сама жизнь есть искусство note 2 – поистине самое важное и в то же время самое трудное и сложное из всех практикуемых человечеством искусств. Его предметом является не та или иная конкретная деятельность, а сама жизнедеятельность, процесс развития того, что заложено потенциально. В искусстве жить человек – и творец, и предмет своего искусства; он – и скульптор, и мрамор; и врач, и пациент.

Гуманистическая этика, для которой «хорошее» синоним хорошего для человека, а «плохое» синоним плохого для человека, предполагает, что чтобы знать, что хорошо для человека, мы должны знать его природу. Гуманистическая этика – это прикладная наука «искусства жить», основанная на теоретической «науке о человеке». Здесь, как и в других искусствах, совершенство («добродетель») пропорционально знанию науки о человеке, а также умению и опыту. Но выводить нормы из теорий можно только при условии, что уже избрана некая определенная форма деятельности и желаемая некая определенная цель. Так, предпосылкой медицинской науки служит желание излечить болезнь и продлить жизнь; если эта предпосылка отсутствует, все правила медицинской науки будут бесполезны. Всякая прикладная наука покоится на аксиоме, предполагающей акт выбора, на аксиоме, что цель деятельности желаемая. Есть, однако, разница между аксиомой, лежащей в основании этики, и аксиомой других искусств. Мы можем вообразить гипотетическую культуру, где люди не хотят картин или мостов, но не такую культуру, где люди не хотят жить. Желание жить врождено каждому организму, и человек не может не хотеть жить,

независимо от того, что ему нравится думать об этом note 3. Выбор между жизнью и смертью скорее мнимый, чем реальный; реальный же человеческий выбор – между хорошей жизнью и плохой.

Интересно теперь задать вопрос, почему наше время утратило представление о жизни, как об искусстве. Похоже, современный человек считает, что читать и писать – это искусства, которым следует учиться, что стать архитектором, инженером или квалифицированным рабочим можно лишь благодаря серьезному обучению, но жить – это нечто настолько простое, что не требуется никаких особых усилий, чтобы этому научиться. Просто потому, что каждый «живет» по-своему, жизнь считается делом, в котором каждый – знаток. Но дело здесь не в том, что человек до такой степени овладел искусством жить, что утратил представление о его трудности. Распространенное отсутствие подлинной радости и счастья совершенно исключает такое объяснение. Современное общество, несмотря на все то значение, какое оно придает счастью, индивидуальности и личным интересам, научило человека чувствовать, что не его счастье (или, если воспользоваться теологическим термином, не его спасение) является целью жизни, а его долг трудиться или его успех. Деньги, престиж и власть стали его побудительными мотивами и целями. Человек пребывает в иллюзии, что он действует в своих личных интересах, а на самом деле он служит чему угодно, но только не интересам своего реального «я». Все что угодно важно для него, за исключением его жизни и искусства жить. Он существует для чего угодно, только не для самого себя.

Note2

2

Note3

3

Если этика составляет свод норм для достижения совершенства в искусстве жить, ее наиболее общие принципы должны соответствовать природе жизни вообще и человеческого существования в частности. В самом общем виде природа всякой жизни – сохранять и утверждать собственное существование. Все организмы обладают врожденной склонностью сохранять свое существование: этот факт позволяет психологам постулировать «инстинкт» самосохранения. Первая «обязанность» организма – быть живым.

«Быть живым» – это динамическое, а не статическое понятие. Существование и развертывание специфических сил организма – это одно и то же. Все организмы обладают врожденной склонностью актуализировать свои потенциальные свойства. Поэтому целью человеческой жизни следует считать развертывание сил человека согласно законам его природы.

Человек, однако, не существует «вообще». Обладая набором свойств, общих всем членам человеческого рода, он всегда – индивидуальность, уникальное существо, отличное от кого бы то ни было. Его отличает особое сочетание характера, темперамента, талантов, склонностей так же, как его отличают отпечатки пальцев. Он может утверждать свои человеческие возможности, только реализуя свою индивидуальность. Обязанность быть живым – это то же, что и обязанность стать самим собой, развить то, что в индивиде заложено потенциально.

Суммируем: благо в гуманистической этике – это утверждение жизни, развертывание человеком своих сил. Добродетель – это ответственность за собственное существование. Зло лишает человека сил; порок – это безответственность по отношению к самому себе.

Таковы первые принципы объективной гуманистической этики. Мы не можем разъяснять их здесь и вернемся к ним в главе IV. Теперь, однако, мы должны задать вопрос: возможна ли «наука о человеке» – как теоретическая основа прикладной науки этики.

3. НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ *note 4* Понятие науки о человеке покоится на предпосылке, что ее предмет, человек, существует и что существует человеческая природа, характерная для человеческого рода. На этом спорном вопросе история мысли демонстрирует свою особую иронию и противоречия.

Авторитарные мыслители с готовностью признавали существование человеческой природы, которую они считали постоянной и неизменной. Это признание использовалось для доказательства, что их этические системы и социальные институты необходимы и неизменны, будучи построенными якобы на природе человека. Однако то, что они считали человеческой природой, было отражением их норм – и интересов, – а не результатом объективного исследования. Поэтому понятно, что сторонники прогресса должны были приветствовать открытия антропологии и психологии, которые, напротив, утверждали, казалось, безграничную изменчивость человеческой природы. Ибо изменчивость означала, что нормы и институты – признанные скорее причиной человеческой природы, чем ее следствием – также могут быть изменены. Но, выступая против ошибочного представления, что определенные исторические культурные системы являются выражением постоянной и вечной человеческой природы, приверженцы теории безграничной изменчивости пришли к равно несостоятельной позиции. Прежде всего, концепция безграничной изменчивости человеческой природы легко ведет к заключениям столь же неудовлетворительным, как и концепция постоянной и неизменной человеческой природы. Если бы человек был безгранично податлив, тогда, действительно, нормы и институты, неблагоприятные для человеческого благополучия, имели бы возможность заковать человека навсегда в свои системы, лишив человеческую природу возможности мобилизовать свои внутренние силы и направить их на изменение этих систем. Человек был бы только марионеткой социальных порядков, а не – как он доказал это исторически – активным деятелем, чьи внутренние силы энергично противодействуют мощному давлению неблагоприятных социальных и

культурных систем. В самом деле, если бы человек был лишь творением культурных систем, невозможно было бы критиковать или оценить ни один социальный строй с точки зрения человеческого благополучия, поскольку здесь не было бы места понятию «человек».

Политические и моральные следствия теории изменчивости так же важны, как и ее теоретические положения. Если мы допустим, что нет никакой человеческой природы (кроме той, что задана основными физиологическими потребностями), единственной возможной психологией будет радикальный бихевиоризм, довольствующийся описанием бесконечного числа поведенческих моделей, или психология, занятая измерением количественных показателей человеческого поведения. Психологии и антропологии осталось бы описание различных путей, какими социальные институты и культурные системы формируют человека, и поскольку специфическими проявлениями человека были бы лишь штампы, заданные ему социальными структурами, возможной оказалась бы только одна наука о человеке – сравнительная социология. Однако, если психология и антропология способны сделать правильные предположения о законах, управляющих человеческим поведением, то они должны начать с предпосылки, что нечто, скажем X, реагирует на воздействие среды установленным образом, сообразно своим свойствам. Человеческая природа не неизменна, и, следовательно, культуру нельзя объяснить как результат неизменных человеческих инстинктов; не является культура и постоянным фактором. Верно, что человек может адаптироваться даже к неудовлетворительным условиям, но в процессе такой адаптации он вырабатывает определенные ментальные и эмоциональные реакции, сообразно специфическим свойствам своей природы.

Человек может адаптироваться к рабству, но он реагирует на него снижением своих интеллектуальных и моральных качеств; он может адаптироваться к культуре, проникнутой всеобщим недоверием и враждебностью, но он реагирует на такую адаптацию ослаблением своих сил и бесплодностью. Человек может адаптироваться к культурным условиям, требующим подавления сексуальных влечений, но при такой адаптации, как показал Фрейд, у него развиваются невротические симптомы. Человек может адаптироваться почти к любой культурной системе, но в той мере, в какой эти системы противоречат его природе, у него развиваются ментальные и эмоциональные нарушения, принуждающие его, в конце концов, к изменению этих условий, так как он не может изменить свою природу.

Человек – не чистый лист бумаги, на котором культура может писать свой текст; он – существо, заряженное энергией и структурированное определенным образом, существо, которое, адаптируясь, реагирует специфическим и установленным образом на внешние условия. Если бы человек адаптировался к внешним условиям, гибко изменяя свою природу, подобно животному, и был способен к жизни только при определенных условиях, к которым он развил специальную адаптацию, он достиг бы тупика специализации, которая является судьбой всякого животного вида, а значит, и прекращения истории. Если бы, с другой стороны, человек мог адаптироваться ко всем условиям, не сопротивляясь тем, которые противны его природе, он никогда не имел бы никакой истории вообще. Человеческая эволюция обусловлена человеческой адаптируемостью и определенными неразрушимыми свойствами природы человека, которые заставляют его никогда не прекращать поиск условий, более соответствующих его внутренним потребностям.

Предмет науки о человеке – человеческая природа. Но эта наука начинается не с полной и адекватной картины того, чем является человеческая природа; удовлетворительным определением ее предмета являются ее цели, а не предпосылки. Ее метод состоит в том, чтобы наблюдать реакции человека на различные индивидуальные и социальные условия, и из наблюдения за этими реакциями делать выводы о природе человека. История и антропология изучают реакции человека на культурные и социальные условия, отличные от современных; социальная психология изучает реакции на различные социальные установки внутри нашей собственной культуры. Детская психология изучает реакции ребенка на различные ситуации; психопатология пытается делать выводы о человеческой природе, изучая ее искажения в патогенных условиях. Человеческую природу никогда нельзя

наблюдать как таковую, а только в ее конкретных проявлениях, в конкретных ситуациях. Это теоретическая конструкция, которую можно вывести из эмпирического изучения поведения человека. В этом отношении наука о человеке, конструируя «модель человеческой природы», не отличается от прочих наук, оперирующих понятиями сущностей, построенными на выводах из данных наблюдения или контролируемых такими выводами, но не прямо наблюдаемых, как таковые.

Несмотря на изобилие данных, предложенных антропологией и психологией, мы имеем только гипотетическую картину человеческой природы. А за эмпирическим и объективным изображением того, что являет собой «человеческая природа», мы все еще можем обращаться к Шейлоку, если поймем его слова об иудеях и христианах в расширительном смысле, как свидетельствующие за все человечество.

«Я иудей! Разве у иудея нет глаз? Разве у иудея нет рук, органов, размеров тела, чувств, привязанностей, страстей? Разве он не ест ту же пищу, не получает ран от того же оружия, не болеет теми же болезнями, не лечится теми же средствами, не так же согревается летом, и не так же мерзнет зимой, как и христианин? Когда вы пронзаете нас, разве мы не истекаем кровью? Когда вы веселите нас, разве мы не смеемся? Когда вы отравляете нас, разве мы не умираем? И когда вы бесчестите нас, разве мы не отомстим? Если мы похожи на вас в остальном, мы будем походить на вас и в этом». * 4. ТРАДИЦИЯ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ В традиции гуманистической этики преобладает идея, что наука о человеке является основой установления норм и ценностей. Работы по этике Аристотеля, Спинозы и Дьюи, – мыслителей, чьи идеи будут кратко изложены в данной главе, – представляют собой одновременно и работы по психологии. У меня нет намерения обозреть историю гуманистической этики, я лишь укажу принципы, выраженные некоторыми из ее величайших представителей.

У Аристотеля этика строится на науке о человеке. Психология исследует природу человека, и поэтому этика – это прикладная психология. Подобно изучающему политику, изучающему этику «нужно в известном смысле знать то, что относится к душе, точно так, как, вознамерившись лечить глаза, нужно

знать все тело... а выдающиеся врачи много занимаются познанием тела"note 5. Из природы человека Аристотель выводит норму, что «добродетель» (прекрасное) – это «деятельность», под которой он понимает совершенствование функций и способностей, присущих человеку. Счастье, которое является целью человека, – это результат «деятельности» и «опыта», а не безмятежное обладание или состояние ума. Для объяснения своего понятия деятельности Аристотель использовал в качестве аналогии Олимпийские игры. «Подобно тому, как на Олимпийских состязаниях, – говорит он, – венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так и в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки"note 6.

Свободный, разумный и активный (созерцательный) человек – это человек хороший и соответственно счастливый. Здесь мы имеем, таким образом, объективные ценностные утверждения, которые в центр ставят человека – и потому гуманистичны – и в то же время исходят из понимания природы и назначения человека.

Спиноза, подобно Аристотелю, исследует назначение человека. Он начинает с того, что полагает наличие назначения и цели у всего в природе и говорит, что «каждая вещь, поскольку это в ее природе, стремится пребывать в своем существовании"note 7. Цель

Note5

5

Note6

6

Note7

человека не может быть иной, чем цель любой другой вещи: сохранять себя и пребывать в своем существовании. Спиноза приходит к такому понятию добродетели, которое является лишь применением общей нормы к существованию человека. «Действовать в полном согласии с добродетелью – это для нас не что иное, как действовать, жить и сохранять свое существование (эти три выражения обозначают одно и то же), под руководством разума на основании стремления к собственной пользе"*note 8*.

Сохранять свое существование, означает для Спинозы, стать тем, чем ты являешься потенциально. Это остается истинным для всех вещей. «Лошадь,– говорит Спиноза,– перестала бы существовать, если бы превратилась как в человека, так и в насекомое»; и мы могли бы добавить, что, согласно Спинозе, человек перестал бы существовать, если бы стал ангелом или лошадью. Добродетель – это развертывание специфических возможностей каждого организма; для человека это состояние, в котором он наиболее человечен. Под благом, таким образом, Спиноза понимает «то, что составляет для нас, как мы точно знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нам образцу человеческой природы» (курсив мой – Э. Ф.). Под злом он понимает «то, что, как мы точно знаем, препятствует нам достичь такого образца"*note 9*. Итак, добродетель тождественна реализации человеческой природы; а наука о человеке – это теоретическая наука, на которой основывается этика.

Если разум указывает человеку, что он должен делать, чтобы поистине быть самим собой, и таким образом учит человека тому, что есть благо, то путь достижения добродетели состоит в активном использовании человеком своих способностей. Значит, сила – это то же, что и добродетель; бессилие – то же, что и порок. Счастье не самоцель, но оно то, что сопутствует переживанию возрастания силы, в то время как бессилие сопровождается депрессией; силой или бессилием характеризуются все человеческие проявления. Ценностные суждения характеризуют только сферу человеческих интересов. Однако такие ценностные суждения – это не просто выражение индивидуальных симпатий и антипатий, ибо человек несет в себе свойства, присущие всему человеческому роду, и, значит, общие всем людям. Объективный характер спинозовской этики основывается на объективном характере человеческой природы, которая, допуская множество индивидуальных вариаций, в основе своей сходна у всех людей. Спиноза радикально противостоит авторитарной этике. Для него человек и есть сам себе цель, а не средство для трансцендентного ему авторитета. Ценность можно определить только с учетом его реальных интересов, которыми являются свобода и плодотворное использование человеком своих сил*note 10*.

Наиболее значительным современным представителем научной этики является Джон Дьюи, чьи взгляды противостоят и авторитаризму, и релятивизму в этике. Что касается авторитаризма, то Дьюи считает, что общая черта апелляций к откровению, богоизбранным правителям, государству, обычаю, традиции и так далее, «состоит в том, что существует некий голос, настолько авторитетный,

чтобы заглушить потребность в самостоятельном рассмотрении"*note 11*. Относительно

7

Note8

8

Note9

9

Note10

10

Note11

11

релятивизма он заявляет, что тот факт, что нечто доставляет удовольствие, не является сам по себе

«оценкой ценности того, что доставляет удовольствие"note 12. Удовольствие – это исходное данное,

но оно должно быть «верифицировано посредством очевидных фактов"note 13. Подобно Спинозе, он проводит идею, что к объективно правильным ценностным утверждениям можно прийти только посредством усилия человеческого разума; согласно Дьюи, цель человеческой жизни также заключается в росте и развитии человека в границах его природы и жизнеустройства. Но возражение Дьюи против любых неизменных целей ведет его к отказу от важного положения, высказанного Спинозой; положения о «человеческой природе» как научном понятии. Дьюи делает основной акцент на отношениях между средствами и целями (или следствиями), как эмпирической основе правильности норм. Оценка, по Дьюи, имеет место, «только когда возникает какая-нибудь проблема, когда есть некое затруднение, которое требует разрешения, некая потребность, неудача или нужда, которую надо устранить, некий конфликт стремлений, который можно прекратить посредством изменения существующих условий. Это в свою очередь доказывает наличие интеллектуального фактора – фактора рассмотрения – всякий раз, когда происходит оценка, ибо целеполагание задает и проектирует то, что, осуществляясь, удовлетворит существующую потребность или нужду и разрешит существующий конфликт» note 14.

Цель, по Дьюи, «это просто ряд актов, видимых в отдалении, а средства

– это просто ряд актов, видимых с более близкого расстояния. Разделение средств и целей возникает в процессе обозрения направленности предполагаемой линии поведения, располагающей ряд актов во времени. «Цель» – это конечный из умополагаемых актов; средства – это акты, предшествующие конечному времени исполнения. ...Средства и цели – это два названия для одной и той же реальности. Эти термины обозначают не различие в реальности, а разграничение в оценке» note 15.

Акцент, который делает Дьюи на взаимоотношении средств и целей, несомненно, является значительной вехой в развитии теории рациональной этики, особенно благодаря предостережению против теорий, которые, разводя цели и средства, становятся неприменимыми. Но вряд ли верно, что «мы не знаем, что нам в действительности нужно, пока мысленно не выработана линия поведения"note 16. Цели можно уяснить путем эмпирического анализа целостного феномена – человека, даже если мы пока не знаем средств их достижения. Есть цели, о которых возможны правильные суждения, хотя в данный момент им не хватает, так сказать, рук и ног. Наука о человеке может дать нам картину «человеческой природы», из

которой можно вывести цели до того, как найдены средства их достижения note 17.

Note12

12

Note13

13

Note14

14

Note15

15

Note16

16

Note17

17

5. ЭТИКА И ПСИХОАНАЛИЗ Из вышеизложенного, я думаю, ясно, что развитие гуманистически-объективной этики, как прикладной науки, зависит от развития психологии, как науки теоретической. Прогресс от аристотелевской этики к этике Спинозы многим обязан превосходству динамической психологии Спинозы над статической психологией Аристотеля. Спиноза открыл бессознательную мотивацию, законы ассоциации, стойкое воздействие детских переживаний на всю жизнь человека. Его концепция желания динамична и превосходит аристотелевскую концепцию «склонности». Но спинозовская психология, подобно всем психологиям вплоть до девятнадцатого века, оставалась абстрактной и не указала метода для проверки теорий путем эмпирического исследования и изыскания новых данных относительно человека.

Эмпирическое исследование – это ключевое понятие этики и психологии Дьюи. Он признает бессознательную мотивацию, а его понятие «склонность» отлично от описательного понятия склонности традиционного бихевиоризма. Его утверждение *note 18*, что современная клиническая психология «обнаруживает чувство реальности в своем настойчивом признании глубокого значения бессознательных сил, определяющих не только видимое поведение, но и желания, оценки, веру, идеализацию», указывает, какое значение он придавал бессознательным факторам, пусть даже и не исчерпав все возможности этого нового метода в своей теории этики. Как с философской, так и с психологической стороны, было мало попыток использовать

открытия психоанализа для развития этической теории *note 19*, что само по себе заслуживает удивления, поскольку психоаналитическая теория добилась существенных результатов, имеющих непосредственное значение для теории этики.

Самое важное достижение, вероятно, то, что психоаналитическая теория – это первая современная психологическая система, занимающаяся не изолированными аспектами человека, а всей личностью в целом. Вместо метода конвенциональной психологии, вынужденной ограничиваться изучением таких феноменов, которые можно достаточно изолировать, чтобы наблюдать их в эксперименте, Фрейд открыл новый метод, позволивший ему изучать личность в ее целостности и понять, что заставляет человека действовать так, как он действует. Этот метод, анализ свободных ассоциаций, слов, ошибок, перенесений представляет собой подход, посредством которого «личные» факты, открытые до этого только самосознанию и интроспекции, становились «публичными» и наблюдаемыми в контакте между пациентом и аналитиком. Так психоаналитический метод открыл доступ к феноменам, которые иначе не открывались наблюдению. В то же время он обнаружил множество эмоциональных переживаний, недоступных осознанию даже в интроспекции, поскольку они были подавлены, вытеснены из сознания *note 20*.

Вначале Фрейда интересовали, в основном, невротические симптомы. Но чем дальше продвигался психоанализ, тем яснее становилось, что невротический симптом можно понять только при понимании склада характера, в котором симптом нашел пристанище. Невротический характер, а не симптом стал основным предметом психоаналитической теории и терапии. Своим способом изучения невротического характера Фрейд заложил новые основы науки о характере (характерологии), которой психология в последние века пренебрегла, оставляя романистам и драматургам. Психоаналитическая характерология, хотя она еще находится на ранней своей стадии, необходима для развития этической теории. Все добродетели и пороки, с которыми имеет дело традиционная этика, лишены однозначности,

Note18
18

Note19
19

Note20
20

поскольку зачастую одним и тем же словом обозначаются разные и порой противоположные человеческие установки; они лишь тогда утрачивают свою неопределенность, если их понять в связи со складом характера того человека, которому приписывается некая добродетель или порок. В добродетели, рассмотренной в контексте характера, может не оказаться ничего ценного (как, например, в смирении, вызванном страхом или компенсирующем подавленное высокомерие); или порок предстанет в другом свете, если будет понят в контексте всего характера (например, высокомерие как выражение неуверенности и самоуничужения). Такое рассмотрение чрезвычайно необходимо в этике; недостаточно и неверно обособлять добродетели и пороки, как отдельные черты характера. Предметом этики является характер, и только с учетом склада характера в целом можно давать окончательные оценки отдельным характерным чертам или поступкам. Добродетельный или порочный характер, а не единичные добродетели или пороки – вот подлинный предмет этического исследования.

Не менее важным для этики является психоаналитическое понятие бессознательной мотивации. Хотя это понятие в его общем виде восходит к Лейбницу и Спинозе, Фрейд был первым, кто эмпирически и с большой тщательностью изучил бессознательные влечения и тем самым заложил основы теории человеческой мотивации. Эволюцию этической мысли характеризует то, что человеческое поведение стали оценивать с учетом мотиваций, обуславливающих поступок, не ограничиваясь самим поступком. Поэтому понимание бессознательной мотивации открыло новое измерение этического исследования.

Не только «низшее,– как заметил Фрейд,– но и высшее в Я может быть бессознательным"note 21 и сильнейшим мотивом действия, который этическое исследование не может позволить себе игнорировать.

Несмотря на огромные возможности психоанализа для научного изучения ценностей, Фрейд и его школа не смогли наиболее плодотворно применить свой метод к исследованию этических проблем; более того, они внесли огромную путаницу в этические вопросы. Это является следствием релятивистской позиции Фрейда, признающей, что психология может помочь нам понять мотивацию ценностных суждений, но не может помочь установить правильность самих ценностных суждений.

Фрейдовский релятивизм наиболее отчетливо проявился в его теории сверх-Я (совести). Согласно этой теории нечто может стать вопросом совести, только если ему случится быть частью системы приказаний и запретов, воплощенной в отцовском сверх-Я и культурной традиции. Совесть в таком понимании – это лишь интернализированный авторитет. Фрейдовский анализ сверх-Я – это анализ только «авторитарной совести"note 22.

Хорошей иллюстрацией этой релятивистской точки зрения является статья

Г. Шредера, озаглавленная «Установка одного психолога не-моралиста"note 23. Автор приходит к заключению, что «всякая моральная оценка это продукт эмоционального нездоровья – напряженных конфликтующих импульсов,– возникших из прошлых эмоциональных переживаний», и психиатр не-моралист «заменит моральные нормы, ценности и оценки психиатрической и психозволюционной классификацией моралистских импульсов и интеллектуальными методами». Затем автор продолжает запутывать вопрос, утверждая, что «не морализующие психологи-эволюционисты не имеют абсолютных и вечных законов правильности или неправильности чего бы то ни было», и это выглядит так, как если бы наука давала «абсолютные и вечные» формулировки.

От теории сверх-Я у Фрейда мало отличается его идея, что мораль – это, по существу,

Note21

21

Note22

22

Note23

23

реактивное образование в ответ на заключенное в человеке зло. Фрейд полагает, что детские сексуальные влечения направлены на родителя противоположного пола; что вследствие этого ребенок ненавидит родителя-соперника одного с ним пола, и враждебность, страх, вина, таким образом, с необходимостью возникают из этой ранней ситуации (Эдипов комплекс). Эта теория – секуляризованная версия концепции «первородного греха». Считая эти кровосмесительные и смертоносные влечения интегральной частью человеческой природы, Фрейд пришел к заключению, что человеку пришлось выработать этические нормы, чтобы сделать возможной социальную жизнь. На примитивном уровне в системе табу, и позднее, в менее примитивных этических системах, человек установил нормы социального поведения, чтобы защитить индивида и группу от опасности этих влечений.

Однако фрейдовская позиция ни в коей мере не является законченно релятивистской. Фрейд демонстрирует горячую веру в истину как цель, к которой должен стремиться человек, и верит в человеческую способность к такому стремлению, поскольку человек от природы наделен разумом. Эта

антирелятивистская установка ярко выражена им в вопросах «философии жизни» *note 24*. Он высказывается против идеи, что истина – «всего лишь продукт наших потребностей и желаний, сформированных различными внешними условиями»; по его мнению, такая «анархистская» идея «рухнет от первого соприкосновения с практической жизнью». Его вера в силу и способность разума объединить человечество и освободить человека от оков суеверия проникнута пафосом, свойственным философии Просвещения. Эта вера в истину лежит в основе его концепции психоаналитического лечения. Психоанализ – это попытка раскрыть правду о самом себе. В этом отношении Фрейд продолжает традицию мысли, со времен Будды и Сократа полагавшей истину силой, делающей человека добродетельным и свободным, или – по фрейдовской терминологии – «здоровым». Цель аналитического лечения в том, чтоб заместить иррациональное (Оно) разумным (Я). Аналитическую ситуацию можно с этой точки зрения определить как ситуацию, где два человека – аналитик и пациент – посвящают себя поиску истины. Цель лечения – в восстановлении здоровья, а лечебными средствами служат истина и разум. Вводить ситуацию, основанную на полной правдивости, в культуре, где такая искренность редка, это, возможно, самое великое проявление гения Фрейда.

В своей характерологии Фрейд также демонстрирует нерелятивистскую позицию, хотя всего лишь косвенно. Он полагает, что либидо проходит развитие от оральной через анальную к генитальной стадии, и у здоровой личности генитальная ориентация становится преобладающей. Хотя Фрейд прямо не упоминал этические ценности, здесь наличествует скрытая связь: прегенитальные ориентации, характерные для установок на зависимость, алчность и жадность, этически стоят ниже генитальных ориентаций, свойственных плодотворному зрелому характеру. Таким образом, фрейдовская характерология подразумевает, что добродетель – это естественная цель человеческого развития. Такое развитие может блокироваться специфическими и, по большей части, внешними обстоятельствами и вести к формированию невротического характера. Нормальное же развитие сформирует зрелый, независимый, плодотворный характер, способный к любви и труду; следовательно, в конечном счете, по Фрейду, здоровье и добродетель – одно и то же.

Но эта связь между характером и этикой не выявлена открыто. Она должна была остаться непроясненной отчасти из-за противоречия между релятивизмом Фрейда и скрытым признанием гуманистических этических ценностей, и отчасти потому, что, имея, в основном, дело с невротическим характером, Фрейд уделял мало внимания анализу и описанию генитального и зрелого характера.

В следующей главе, после обзора «человеческой ситуации» и ее значения для развития характера, дается детальный анализ эквивалента генитального характера – «плодотворной

ориентации».

ГЛАВА III ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И ХАРАКТЕР

Что я – человек, эту долю я делю с другими людьми.

Что я вижу, и слышу, и ем, и пью – так это же делают и все животные.

Но то, что есмь я – это только мое и принадлежит мне и никому другому, ни другому человеку, ни ангелу, ни Богу.

Наедине с Ним – я только то, что есмь я.

Мейстер Экхарт Фрагменты 1. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В одном индивиде представлен весь род человеческий. Он – единственный особенный образец человеческого рода. Он – это «он» и он – это «все»; он

– индивид со своими особенностями и в этом смысле уникален; и в то же время он носитель всех характерных свойств человеческого рода. Его индивидуальная личность определяется особенностями человеческого существования, общими всем людям. Поэтому рассмотрение человеческой ситуации должно предшествовать рассмотрению личности.

А. БИОЛОГИЧЕСКАЯ СЛАБОСТЬ ЧЕЛОВЕКА Первый элемент, отличающий человеческое существование от животного, это элемент негативный: относительный недостаток у человека инстинктивной регуляции в процессе адаптации к окружающему миру. Способ адаптации животных к их миру остается одним и тем же на протяжении всего времени; если инстинкты более не в состоянии успешно справляться с изменением окружающей среды, вид гибнет. Животные могут адаптироваться к изменяющимся условиям, изменяя самих себя, – автопластически, а не изменяя свою среду обитания – аллопластически. Это их способ жить гармонично, не в смысле отсутствия борьбы, а в том смысле, что прирожденные свойства делают их постоянной и неизменной частью их мира; животное или приспосабливается, или гибнет.

Чем менее сложны и неизменны инстинкты животных, тем более развит мозг, а значит, и способность к обучению. Появление человека можно определить как возникновение той точки в процессе эволюции, где инстинктивная адаптация свелась к минимуму. Но человек появился с новыми свойствами, отличающими его от животного: осознанием себя как отдельного существа; способностью помнить прошлое, предвидеть будущее и обозначать предметы и действия символами; разумом для постижения и понимания мира; и воображением, благодаря которому он выходит далеко за пределы своих ощущений. Человек самое беспомощное из всех животных, но сама эта биологическая слабость служит основой его силы, первой причиной развития его специфически человеческих свойств.

Б. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ДИХОТОМИИ ЧЕЛОВЕКА Самосознание, разум и воображение разрушили «гармонию», свойственную животному существованию. Их появление превратило человека в аномалию, в причуду Вселенной. Он часть природы, субъект ее физических законов, неспособный изменить их, и все же он выходит за пределы остальной природы. Он обособлен, будучи в то же время и частью; он бездомен и при этом прикован к дому, который он делит с другими творениями. Зброшенный в этот мир, в место и время, которых не выбирал, он оказывается выброшенным из мира опять же не по своей воле. Осознавая себя, он ясно понимает свою беспомощность и ограниченность своего существования.

Он предвидит свой собственный конец: смерть. Никогда он не бывает свободен от дихотомии своего существования: он не может избавиться от своего ума, даже если б и захотел; он не может избавиться от своего тела, пока жив, – и это тело заставляет его хотеть жить.

Разум, счастливый дар человека – и его проклятие; он заставляет его вечно трудиться над разрешением неразрешимой дихотомии. В этом отношении человеческое существование отлично от существования всех других организмов; оно полно постоянной и неустранимой неустойчивости. Человеческая жизнь не может «проживаться» по образцу, заданному родом: человек должен жить сам. Человек – единственное животное, которое может скучать, быть недовольным, чувствовать себя изгнанным из рая. Человек – единственное животное, для

которого собственное существование составляет проблему, которую он должен разрешить и которой он не может избежать. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой; он должен продолжать развивать свой разум, пока не станет хозяином природы и хозяином самому себе.

Возникновение разума породило для человека дихотомию, принуждающую его вечно стремиться к новым решениям. Динамизм человеческой истории порожден наличием разума, побуждающего человека развиваться и тем самым творить собственный мир, в котором он может чувствовать себя в согласии с собой и со своими ближними. Каждая достигнутая им стадия оставляет его неудовлетворенным и озадаченным, и сама эта озадаченность вынуждает его к новым решениям. У человека нет врожденного «стремления к прогрессу»; противоречивость его существования – вот что заставляет человека продолжать путь, на который он вступил. Утратив рай, единство с природой, он стал вечным странником (Одиссей, Эдип, Авраам, Фауст); он вынужден идти вперед и вечно стараться сделать неизвестное известным, ответами заполняя пробелы в своем знании. Он должен давать себе отчет о самом себе и о смысле своего существования. Он вынужден преодолевать свой внутренний разлад, мучимый жаждой «абсолюта», другого вида гармонии, способной снять проклятие, отделившее человека от природы, от ближних, от самого себя.

Этот разлад в человеческой природе ведет к дихотомиям, которые я называю экзистенциальными *note 25*, потому что они коренятся в самом существовании человека; это противоречия, которые человек не может устранить, но на которые он может реагировать различными способами, соответственно своему характеру и культуре.

Основная экзистенциальная дихотомия – дихотомия жизни и смерти. Тот факт, что предстоит умереть, – неотменим для человека. Человек осознает этот факт, и само это осознание глубоко влияет на его жизнь. Но смерть остается абсолютной противоположностью жизни, чуждой и несовместимой с переживанием жизни. Все знание о смерти не отменит того, что смерть – не составная часть жизни, и нам ничего не остается, как принять сам факт смерти; сколько бы мы ни беспокоились о нашей жизни, она закончится уничтожением. «Все, что человек имеет, он отдаст за свою жизнь», и «мудрый человек, – как говорит Спиноза, – думает не о смерти, а о жизни». Человек пытался отрицать эту дихотомию путем идеологий, например путем христианской концепции бессмертия, которая, приписывая душе бессмертие, отрицает трагический факт, что человеческая жизнь кончается смертью.

Смертность человека ведет к другой дихотомии: хотя каждое человеческое существо является носителем всех человеческих возможностей, короткая протяженность жизни человека не допускает полной их реализации даже при самых благоприятных обстоятельствах. Только если бы время жизни индивида было тождественно времени жизни человечества, он мог бы участвовать в человеческом развитии, происходящем в историческом процессе. Человеческая жизнь, начинаясь и заканчиваясь некоей случайной точкой в процессе эволюции рода, вступает в трагический конфликт с индивидуальным требованием реализации всех возможностей. Человек имеет, мягко говоря, смутное представление о противоречии между тем, что он мог бы реализовать, и тем, что он действительно реализует. И здесь идеологии опять же стремятся примирить или отрицать данное противоречие, внушая, что жизнь продолжается и после смерти или что данный исторический период и является окончательным и венчающим достижением человечества. А есть идеология, утверждающая, что смысл жизни нужно искать не в полнейшей ее реализации, а в социальном служении и социальных обязанностях; что развитие, свобода и счастье индивида подчинены или даже не идут в сравнение с благополучием государства, общности или как там еще можно символизировать вечную власть, трансцендентную индивиду.

Человек одинок и в то же время связан с другими. Он одинок в той мере, в какой он уникальное существо, не тождественное никому и осознающее себя отдельной особью. Он одинок, когда ему предстоит что-то оценить или принять какие-то решения самостоятельно, силой своего разума. И все же он не может перенести одиночества, обособленности от близких. Его счастье зависит от чувства солидарности с ближними, с прошлыми и будущими поколениями.

От экзистенциальных дихотомий коренным образом отличаются многочисленные исторические противоречия индивидуальной и социальной жизни, не являющиеся необходимой частью человеческого существования, а созданные человеком и разрешимые или в тот же период, когда возникли, или в более поздний период человеческой истории. Современное противоречие между избытком технических средств материального обеспечения и невозможностью использовать их исключительно для мира и благополучия людей – разрешимо; это противоречие не необходимое, а обусловленное недостатком у человека мужества и мудрости. Институт рабства в Древней Греции может служить примером условно неразрешимого противоречия, разрешение которого оказалось достигнуто только в более поздний период истории, когда была создана материальная основа для равенства людей.

Различение экзистенциальных и исторических дихотомий имеет большое значение, так как их смешение ведет к далеко идущим последствиям. Те, кто был заинтересован в сохранении исторических противоречий, горячо доказывали, что это экзистенциальные и, значит, неотменимые дихотомии. Они пытались уверить человека, что «чему быть, того не миновать», и человек, мол, должен смириться со своей трагической судьбой. Но этой попытке смешать два данных типа противоречий было недостаточно, чтобы удержать человека от стремления разрешить их. Одно из характерных свойств человеческого ума в том, что, сталкиваясь с противоречием, он не может оставаться пассивным. Ум приходит в движение с целью разрешить противоречие. Всем своим прогрессом человек обязан этому факту. Чтобы помешать человеку действительно реагировать на осознанные им противоречия, нужно отрицать само наличие этих противоречий. Примирять и таким образом отрицать противоречия – это в индивидуальной жизни функция рационализаций, а в социальной жизни функция идеологий (социально заданных рационализаций). Однако если бы человеческий ум мог удовлетворяться только рациональными ответами, истиной, такие идеологии остались бы неэффективными. Но это еще одно из характерных свойств ума – признавать истиной идеи, разделяемые большинством членов данной культуры или постулируемые могущественными авторитетами. Если примирительные идеологии поддержаны единомыслием или авторитетом, человеческий ум поддается им, хотя сам человек и не обретает полного покоя.

Человек может реагировать на исторические противоречия, устраняя их своей собственной деятельностью, но он не может устранить экзистенциальные противоречия, притом, что он может реагировать на них по-разному. Он может умиротворять свой ум утешительными и примирительными идеологиями. Он может пытаться бежать от своего внутреннего беспокойства, погружаясь без остатка в удовольствия или дела. Он может пытаться отменить свою свободу и превратить себя в инструмент внешних сил, топя в них свое Я. Но он остается неудовлетворенным, тревожным и беспокойным. Есть только одно решение проблемы: посмотреть в лицо истине, осознать свое полное одиночество и предоставленность самому себе во Вселенной, безразличной к судьбе человека, признать, что вне человека нет силы, способной за него разрешить его проблемы. Человек должен принять на себя ответственность за самого себя и признать, что только собственными силами он может придать смысл своей жизни. Но смысл не означает успокоенности: более того, тяга к успокоенности препятствует поиску смысла. Неуспокоенность является тем самым условием, которое побуждает человека раскрывать свои силы. Если он посмотрит в лицо истине без паники, то поймет, что в жизни нет иного смысла, кроме того, какой человек сам придает ей, раскрывая свои силы, живя плодотворно; и только постоянная включенность,

активность и настойчивость могут уберечь нас от неудачи в единственной стоящей перед нами задаче – задаче полного развития наших сил в пределах, заданных законами нашего существования. Человек никогда не перестанет озадачиваться, хотеть знать и ставить новые вопросы. Только если он осознает человеческую ситуацию, дихотомии, присущие его существованию, и свою способность раскрыть свои силы, он будет в состоянии успешно решить эту свою задачу: быть самим собой и для себя, и достичь счастья путем полной реализации дара, составляющего его особенность, – дара разума, любви и плодотворного труда.

Рассмотрев экзистенциальные дихотомии, свойственные человеческому существованию, мы можем вернуться к сделанному в начале этой главы заявлению, что рассмотрение человеческой ситуации должно предшествовать рассмотрению личности. Смысл этого заявления может быть прояснен, если сказать, что психология должна основываться на антропологическо-философской концепции человеческого существования.

Самой поразительной особенностью человеческого поведения является демонстрируемая человеком огромная глубина страстей и влечений. Фрейд глубже кого бы то ни было осознавал этот факт и пытался объяснить его в терминах механистически-натуралистского мышления своего времени. Он полагал, что и те страсти, в которых отсутствует явное выражение инстинкта самосохранения и сексуального инстинкта (или в позднейшей его формулировке – инстинкта Эроса и инстинкта Смерти), являются, тем не менее, всего лишь более скрытыми и усложненными проявлениями именно этих инстинктивно-биологических влечений. Но, будучи блестящими, эти доводы недостаточно убедительны, чтобы опровергнуть тот факт, что большую часть человеческих страстных влечений невозможно объяснить силой инстинктов. Даже при полном удовлетворении голода, жажды и сексуальных влечений «он», человек, не удовлетворен. В противоположность животному, у человека самые непреодолимые проблемы этим не разрешаются, а с этого только начинаются. Он стремится к власти, или к любви, или к разрушению, он рискует своей жизнью ради религиозных, политических или гуманистических идеалов, и эти стремления как раз и составляют то, что определяет и характеризует особенность человеческой жизни. И правда, «не хлебом единым жив человек». Эта истина, кроме фрейдовского механистически-натуралистского объяснения, имеет и другое толкование: что человеку врождены религиозные потребности, которые невозможно объяснить из его естественного существования, а нужно объяснить чем-то трансцендентным, ибо они имеют сверхъестественное происхождение. Однако в таком допущении нет нужды, поскольку данный феномен вполне объясним, если полностью понять человеческую ситуацию.

Дисгармония человеческого существования порождает потребности, выходящие далеко за пределы животных потребностей человека. Эти потребности выражаются в настойчивом стремлении восстановить единство и равновесие между человеком и остальной природой. Человек делает попытку восстановить это единство и равновесие прежде всего мысленно, конструируя всеобъемлющую ментальную картину мира, служащую системой координат, из которой он может извлечь ответ на вопрос, где его место и что ему делать. Но такой мысленной системы недостаточно. Если бы человек был только лишенным телесности интеллектом, его цель достигалась бы созданием исчерпывающей мысленной системы. Но поскольку он существо, наделенное не только умом, но и телом, ему приходится реагировать на дихотомию своего существования не только мыслью, но и жизнью, чувствами и действиями. Ему приходится стремиться к переживанию единства и общности во всех сферах бытия, чтобы найти новое равновесие. Поэтому всякая удовлетворительная система ориентации подразумевает, что во всех сферах человеческих усилий действия слагаются не только из интеллектуальных элементов, но и из элементов чувств и ощущений. Ревностное служение цели или идее, или трансцендентной человеку силе, такой, как Бог, является выражением этой потребности в полноте бытия.

Ответы на человеческую потребность в ориентации и поклонении значительно разнятся

по содержанию и форме. Существуют примитивные системы, такие, как анимизм и тотемизм, в которых ответы на человеческие поиски смысла представлены предметами природы или предками. Существуют нетеистические системы, подобные буддизму, которые обычно называют религиозными, хотя в своей первоначальной форме они не имели понятия Бога. Существуют философские системы, подобные стоицизму, и монотеистические религиозные системы, которые дают ответ на человеческие поиски смысла при помощи понятия Бога. При рассмотрении этих различных систем мы сталкиваемся с терминологическими проблемами. Можно было бы назвать все эти системы религиозными, если бы не тот факт, что по историческим причинам слово «религиозная» отождествляется с теистической системой, системой, ставящей в центр Бога, и мы попросту не имеем в нашем языке слова, общего и для теистических и для нетеистических систем, т. е. для всех систем мысли, пытающихся дать ответ на человеческие поиски смысла и на стремление человека придать смысл своему существованию. За отсутствием лучшего слова я поэтому называю такие системы «системами ориентации и поклонения».

Однако я хочу особо подчеркнуть, что существует много других влечений, считающихся вполне светскими, но, тем не менее, берущих начало в той же потребности, из которой возникают религиозные и философские системы. Давайте посмотрим, что мы наблюдаем в наше время. Мы видим в нашей культуре миллионы людей, поклоняющихся успеху и престижу. Мы уже видели и все еще видим в других культурах фанатичную преданность диктаторским системам захватничества и господства. Мы изумляемся силе таких страстей, которые зачастую даже сильнее стремления к самосохранению. Нас легко вводит в обман светское содержание их целей, и мы объясняем их как следствия сексуальных или других квази-биологических влечений. Но разве не ясно, что сила и фанатизм, с какими люди добиваются этих светских целей, это те же сила и фанатизм, какие мы обнаруживаем в религиях; что все эти светские системы ориентации и поклонения отличаются содержанием, но не основной потребностью, на которую они пытаются предложить ответы? В нашей культуре картина особенно обманчива, потому что большинство людей «верят» в монотеизм, а на деле привержены системам, по существу, более близким тотемизму и идолопоклонству, чем любая из форм христианства.

Но мы должны сделать вперед еще один шаг. Понимание «религиозной» природы этих смоделированных культурой светских влечений дает ключ к пониманию неврозов и иррациональных влечений. Мы должны признать последние ответами – индивидуальными ответами – на человеческие поиски ориентации и поклонения. Человек, «зацикленный на своей семье», неспособный действовать независимо, фактически поклоняется примитивному культу предков, и единственное отличие между ним и миллионами людей, поклоняющихся предкам, состоит в том, что его система – частная, а не культурно смоделированная. Фрейд признавал связь между религией и неврозом и считал религию формой невроза, а мы приходим к заключению, что невроз следует считать частной формой религии, формой, отличающейся, главным образом, своими индивидуальными, не-моделированными характеристиками. Заключение, к которому мы пришли относительно общей проблемы человеческой мотивации, состоит в том, что, хотя потребность в системе ориентации и поклонения присуща всем людям, частное содержание систем, удовлетворяющих эту потребность, различно. Эти различия являются различиями в ценности; зрелая, плодотворная, разумная личность выберет систему, позволяющую ей быть зрелой, плодотворной и разумной. Личность, чье развитие было заблокировано, вынуждена обратиться к примитивным и иррациональным системам, которые в свою очередь продлевают и усиливают ее зависимость и иррациональность. Такая личность остается на том уровне, который человечество в лице его лучших представителей уже миновало тысячи лет назад.

Поскольку потребность в системе ориентации и поклонения – это одна из основных составляющих человеческого существования, мы можем понять силу этой потребности. Да, в человеке нет другого такого могущественного источника энергии. Человек не волен выбирать – иметь или не иметь «идеалы», но он волен выбирать между различными видами

идеалов, между поклонением идола власти и разрушения и поклонением разуму и любви. Все люди – «идеалисты» и стремятся к чему-то еще кроме физического удовлетворения. Они различаются видами идеалов, в которые верят. На самые лучшие, но также и на самые сатанинские проявления ума человека вдохновляет не плоть, а его «идеализм», его дух. Поэтому релятивистская точка зрения, что само по себе ценно иметь какой-то идеал или какое-то религиозное чувство, – опасна и ошибочна. Мы должны понять, что всякие идеалы, включая и идеалы светских идеологий, служат выражениями одной и той же человеческой потребности, и мы должны оценивать их по их отношению к истине, по степени их способствования раскрытию человеческих сил и по уровню реальности их ответов на потребность человека в равновесии и гармонии с миром. Итак, повторим, что понимание человеческой мотивации должно проистекать из понимания человеческой ситуации.

2. ЛИЧНОСТЬ Люди похожи, ибо всем нам досталась одна человеческая ситуация с ее экзистенциальными дихотомиями; люди уникальны, ибо каждый по-своему разрешает свою человеческую проблему. Само бесконечное разнообразие личностей характерно для человеческого существования.

Под личностью я понимаю целостность врожденных и приобретенных психических свойств, характеризующих индивида и делающих его уникальным. Различие между врожденными и приобретенными свойствами, в целом, синонимично различию между темпераментом, талантами и всеми конституционно заданными психическими свойствами, с одной стороны, и характером – с другой. В то время как различия в темпераменте не имеют этического значения, различия в характере образуют реальную проблему этики; они свидетельствуют об уровне, достигнутом индивидом в искусстве жить. Чтобы избежать путаницы, распространенной при употреблении терминов «темперамент» и «характер», мы начнем с краткого рассмотрения темперамента.

А. ТЕМПЕРАМЕНТ Гиппократ выделил четыре темперамента: холерический, сангвинический, меланхолический и флегматический. Сангвинический и холерический темпераменты

– это виды реакций, характеризующиеся легкой возбудимостью и быстрой сменой интереса; интересы слабы у первого и сильны у второго. Флегматический и меланхолический темпераменты, напротив, характеризуются стойкой, но низкой возбудимостью интереса; у флегматиков интересы слабы, а у меланхоликов сильны *note 26*. По мнению Гиппократа, эти различные виды реакций были связаны с различными соматическими источниками. (Интересно отметить, что в обычном употреблении упоминаются только негативные стороны этих темпераментов. Холерический ныне означает легко гневающийся; меланхолический – подавленный; сангвинический

– сверхоптимистичный; флегматический – слишком медлительный.) Эти категории темпераментов употреблялись большинством ученых, изучающих темперамент, вплоть до времени Вундта. Наиболее значительные современные

концепции типов темперамента – это концепции Юнга, Кречмера и Шелдона *note 27*.

Важность последующих изысканий в этой области, особенно касательно корреляции темперамента и соматических процессов, здесь не может подвергаться сомнению. Но было бы необходимо провести четкое разграничение между характером и темпераментом, поскольку смешение двух этих понятий препятствовало прогрессу характерологии, как и изучению темперамента.

Темперамент относится к способу реакции, он конституционален и неизменяем; характер же, по существу, формируется личными переживаниями, особенно переживаниями

Note26
26

Note27
27

раннего периода жизни, и изменяем, в известной мере, посредством новых видов переживаний. Если человек, например, обладает холерическим темпераментом, его способ реакции – «быстрый и сильный». Но в чем он быстр и силен, это зависит от вида его отношений с миром, от его характера. Если человек плодотворная, справедливая, любящая личность, он будет реагировать быстро и сильно, когда любит, когда разгневан несправедливостью и когда увлечен новой идеей. Если это деструктивный или садистский характер, он будет быстр и силен в своей деструктивности или в своей жестокости.

Смешение темперамента и характера чревато серьезными последствиями для этической теории. Предпочтения того или иного темперамента – это всего лишь дело вкуса. Но различия в области характера – это с этической точки зрения вопрос огромной важности. Пример поможет прояснить, что я имею в виду. Геринг и Гиммлер были людьми различного темперамента – первый был циклотимиком, второй – шизотимиком. Таким образом, с точки зрения субъективного предпочтения, индивиду, которого привлекает циклотимичный темперамент, Геринг «понравился» бы больше, чем Гиммлер, и наоборот. Однако с точки зрения характера, оба этих человека имеют одно общее свойство: они честолюбивые садисты. И поэтому с этической точки зрения оба равно злы. Среди плодотворных характеров можно субъективно предпочитать холерический темперамент сангвиническому; но такая оценка не включает в себе оценки соответственной ценности двух людей^{note 28}.

При использовании введенных К. Г. Юнгом определений темперамента – «интроверт» и «экстраверт», мы часто обнаруживаем ту же путаницу. Те, кто предпочитает экстравертов, стремятся изображать интровертов как замкнутых и невротиков; те, кто предпочитает интровертов, изображают экстравертов поверхностными и лишенными серьезности и глубины. Ошибочно – сравнивать «хорошего» человека одного темперамента с «плохим» человеком другого темперамента и приписывать различие в ценности различию в темпераменте.

Я думаю, ясно, как такое смешение темперамента и характера вредило этике. Ибо кроме того, что это вело к осуждению целых рас, чьи преобладающие темпераменты отличны от наших собственных, это также поддерживало релятивизм посредством допущения, что с характерами дело обстоит так же, как и с темпераментами.

Теперь в целях рассмотрения этической теории мы должны обратиться к понятию характера, который является и предметом этической оценки, и целью этического развития человека. И здесь опять мы должны сначала устранить традиционную путаницу, на этот раз возникшую относительно различий между динамической и бихевиористской концепциями характера.

Б. ХАРАКТЕР 1) Динамическая концепция характера Черты характера считались и считаются в среде бихевиористски ориентированных психологов синонимами свойств поведения. С этой точки зрения характер определяется как «модель поведения, характерная для данного индивидуана^{note 29}, в то время как другие авторы, подобно Вильяму Мак-Дугаллу, Р. Г. Гордону и Кречмеру, придавали особое значение волевому и динамичному элементам черт характера.

Фрейд развил не только первую, но также и наиболее последовательную и глубокую теорию характера, как системы влечений, обуславливающих поведение, но не тождественных ему. Чтобы понять ценность фрейдовской динамической концепции характера, будет полезно сравнить поведенческие свойства с чертами

характера. Поведенческие свойства описываются как ту в поступках, что доступно наблюдению третьего лица. Так, например, поведенческое свойство «смелость»

Note28
28

Note29
29

определялось бы как поведение, направленное на достижение определенной цели, когда человек не считается с риском утраты собственного комфорта, свободы или жизни. Или бережливость, как поведенческое свойство, определялось бы как поведение, нацеленное на сбережение денег или других материальных вещей. Однако, если мы исследуем мотивацию, и особенно бессознательную мотивацию, таких поведенческих свойств, мы обнаружим, что за поведенческим свойством кроются многочисленные и совершенно различные черты характера. Смелое поведение может быть мотивировано честолюбием, и тогда человек будет рисковать своей жизнью в определенных ситуациях ради того, чтоб удовлетворить свою страстную жажду быть предметом восхищения; оно может быть мотивировано влечением к самоубийству, которое побуждает человека искать опасности, ибо сознательно или бессознательно он не ценит свою жизнь или желает самоуничтожения; оно может быть мотивировано полнейшим отсутствием воображения, и тогда человек действует смело, потому что не осознает подстерегающей его опасности; наконец, оно может быть обусловлено искренней преданностью идее или цели, ради которых человек действует, и эта мотивация общепризнана в качестве источника смелости. Внешне поведение во всех этих примерах одно и то же, хотя мотивации различны. Я говорю «внешне» потому, что если бы можно было пронаблюдать такое поведение в деталях, обнаружилось бы, что различия в мотивации приводят к трудно уловимым различиям в поведении. Например, офицер в сражении будет вести себя совершенно иначе в ситуации, где его отвага мотивирована преданностью идее, чем в ситуации, где она мотивирована честолюбием. В первом случае он не пойдет в атаку, когда риск не пропорционален достижению тактических целей. Если же, наоборот, им движет тщеславие, эта страсть может сделать его слепым по отношению к опасностям, угрожающим ему и его солдатам. В последнем случае его поведенческое свойство «смелость» – это, как ясно, то самое честолюбие. Другой пример – бережливость. Человек может быть экономным, потому что этого требует его материальное положение; или он может быть бережливым потому, что обладает скупым характером, который побуждает к экономии ради самой экономии безотносительно к реальной необходимости. Здесь также мотивация несколько отлична от самого поведения. В первом случае человек способен очень хорошо отличить ситуацию, где разумно – экономить, от ситуации, в которой разумнее – тратить деньги. Во втором случае он будет экономить, не считаясь с объективной необходимостью. Другой фактор, обусловленный различием мотивации, касается предсказуемости поведения. В случае со «смелым» солдатом, мотивом которого является честолюбие, мы можем предсказать, что он будет вести себя смело, только если смелость может быть вознаграждена. В случае с солдатом, который смел из-за преданности своему делу, мы обнаружим, что одобрение будет иметь мало влияния на его поведение.

У Фрейда концепция бессознательной мотивации тесно связана с его теорией волевой природы черт характера. Он признал то, что великие романисты и драматурги знали всегда: изучение характера, как показал это Бальзак, имеет дело с «силами, мотивирующими человека»; как личность действует, чувствует и мыслит – это в большой степени обусловлено особенностями ее характера, а не просто результат рациональных ответов на реальные ситуации; «судьба человека – это его характер». Фрейд признал динамичность черт характера и то, что склад характера человека представляет особую форму, служащую проводником жизненной энергии.

Фрейд пытался объяснить эту динамическую природу свойств характера, комбинируя свою характерологию со своей теорией либидо. В согласии с материалистическим мышлением того типа, какой преобладал в естественных науках в конце девятнадцатого века, когда энергия природных и психических явлений считалась субстанциальной, а не порождаемой в процессе взаимодействий, Фрейд считал сексуальное влечение источником энергии характера. Привлекая множество сложных и блестящих доводов, он объяснял различные черты характера, как «сублимации» или «реактивные образования» в ответ на различные формы сексуального влечения. Он истолковал динамическую природу черт характера как действие их либидозного источника.

Прогресс психоаналитической теории наряду с прогрессом естественных и социальных наук привел к новой концепции, основанной не на идее изначально обособленного индивида, а на идее взаимоотношений человека с другими людьми, с природой, с самим собой. Была высказана мысль, что именно взаимоотношения направляют и регулируют проявление энергии в страстных влечениях человека. Г. С. Салливэн, один из первых, кто высказал такую точку зрения, определил психоанализ как «изучение межличностных отношений».

Теория, представленная на следующих страницах, согласуется с фрейдовской характерологией в таких основных пунктах: признание того, что черты характера обуславливают поведение, и о них нужно судить по поведению; что черты характера конституируют силы, которые личность, несмотря на их могущество, может совершенно не осознавать. Эта теория также следует Фрейду в признании того, что фундаментальная сущность характера строится не на единичном его свойстве, а является целостной структурой, из которой вытекает некое множество единичных свойств. Черты характера следует понимать как синдром, являющийся следствием этой особой структуры, которую я буду называть ориентацией характера. Я коснусь только ограниченного числа черт характера, вытекающих непосредственно из основополагающей ориентации. С множеством других черт характера можно было бы поступить сходным образом и показать, что они также являются прямыми следствиями основных ориентаций или смесью этих первичных черт характера со свойствами темперамента. Однако большое число других свойств, обычно причисляемых к чертам характера, следовало бы отнести не к чертам характера в нашем понимании, а к свойствам темперамента или особенностям поведения.

Главное отличие предложенной здесь теории от теории Фрейда состоит в том, что фундаментальная основа характера мне видится не в различного типа либидозной организации, а в специфического вида отношениях личности с миром. В процессе жизни человек вступает в отношения с миром 1) посредством овладения вещами и их ассимиляции и 2) посредством отношений с людьми (и с самим собой). Первое я называю процессом ассимиляции; второе – процессом социализации. Обе формы отношений «открыты», а не инстинктивно заданы, как у животного. Человек может овладевать вещами, получая или беря их из внешних источников или производя их посредством своих усилий. Но он должен овладевать ими и каким-то образом ассимилировать их, чтобы удовлетворить свои потребности. К тому же человек не может жить один, без связи с другими людьми. Он должен объединяться с другими для защиты, для труда, для сексуального удовлетворения, для игры, для воспитания потомства, для передачи знаний и материальной собственности. Но, кроме того, он по необходимости связан с другими, как один из них, как часть некоей группы. Полная обособленность непереносима и несовместима с нормальным психическим состоянием. И опять же человек может вступать в отношения с другими людьми по-разному: он может любить или ненавидеть, он может соперничать или сотрудничать; он может построить социальную систему, основанную на равенстве или авторитете, на свободе или насилии, но он должен так или иначе вступать в отношения, и форма этих отношений зависит от его характера.

Ориентации, посредством которых индивид вступает в отношения с миром, определяют суть его характера; характер можно определить, как (относительно перманентную) форму, служащую проводником человеческой энергии в процессе ассимиляции и социализации. Это проведение психической энергии выполняет очень важную биологическую функцию. Поскольку действия человека не обусловлены врожденными инстинктами, жизнь была бы в опасности, если б человеку приходилось обдумывать каждое действие, каждый шаг. Но многие действия должны совершаться намного быстрее, чем позволяет процесс сознательного обдумывания. Более того, если бы все поведение строилось на обдуманых решениях, в поступках было бы намного больше противоречий, чем допустимо при надлежащем функционировании. Согласно бихевиоризму, человек научается реагировать полуавтоматически, развивая навыки действия и мышления, которые можно понимать аналогично условным рефлексам. Хотя эта точка зрения в

известной мере верна, она не учитывает, что большинство характерных для человека и устойчивых к изменениям глубинных навыков и мнений обусловлены складом характера; через них выражена особая форма, которая является проводником энергии при данном складе характера. Систему характера у человека можно считать заместителем системы инстинктов у животного. Раз энергия проводится определенным способом, в поступке непосредственно выражается характер. Некий характер может быть нежелателен с этической точки зрения, но он, по крайней мере, позволяет человеку действовать вполне последовательно и освобождаться от бремени принятия всякий раз новых и обдуманных решений. Человек может устроить свою жизнь сообразно своему характеру и таким образом достичь определенного уровня соответствия между внутренней и внешней ситуациями. Более того, характер выполняет также функцию отбора идей и ценностей. Так как большинству людей кажется, что идеи независимы от их эмоций и желаний и являются результатом логической дедукции, им представляется, что их жизненную позицию подтверждают их идеи и оценки, в то время как на самом деле последние являются таким же результатом их характера, как и их поступки. Такое подтверждение в свою очередь способствует закреплению сложившегося склада характера, так как позволяет ему казаться правильным и благоразумным.

Это не единственная функция характера – позволять индивиду действовать последовательно и «разумно»; характер также дает основу для приспособления индивида к обществу. Характер ребенка – это слепок с характера родителей, он развивается в ответ на их характер. Родители и их методы воспитания ребенка в свою очередь зависят от социальной структуры их культуры. Обычная семья – это «психический посредник» общества, и, приспособившись к своей семье, ребенок обретает характер, позднее делающий его приспособленным к задачам, предстоящим ему в социальной жизни. Он обретает такой характер, какой заставляет его хотеть делать то, что он должен делать, и суть этого характера та же, что и у большинства членов данного социального класса или культуры. Тот факт, что большинство членов некоего социального класса или культуры обладают сходством значимых элементов характера, и что можно говорить о «социальном характере», репрезентирующем суть склада характера, общую большинству членов данной культуры, указывает на степень участия в формировании характера социальных и культурных моделей. Но от социального характера мы должны отличить индивидуальный характер, благодаря которому внутри одной и той же культуры одна личность отличается от другой. Эти отличия отчасти обусловлены особенностями личностей родителей, а также психическими и материальными особенностями, свойственными социальным среде, в которой растет ребенок. Но они также обусловлены особенностями конституции каждого индивида, в частности, особенностями темперамента. Формирование индивидуального характера определяется столкновением экзистенциальных переживаний, индивидуальных переживаний и тех, что обусловлены культурой, с темпераментом и физической конституцией индивида. Для двух людей среда никогда не бывает одной и той же, ибо особенности конституции заставляют их более или менее различно воспринимать одну и ту же среду. Лишь навыки действия и мышления, развившиеся в результате приспособления индивида к культурным моделям и не укорененные в характере личности, легко изменяются под воздействием новых социальных моделей. Если же поведение человека коренится в его характере, оно заряжено устойчивой энергией и изменяется только в том случае, если в характере происходят функциональные изменения.

В предлагаемом анализе неплодотворные ориентации и плодотворная ориентация разграничены note 30. Следует отметить, что данные понятия являются «идеальными типами»*, а не описаниями характера некоего данного индивида. Далее, хотя в дидактических целях они рассматриваются здесь раздельно, обычно

Note30

характер каждой личности представляет собой сочетание всех или некоторых из этих ориентаций, однако одна из них доминирует. И наконец, я хочу заявить здесь, что при описании неплодотворных ориентаций представлены лишь их отрицательные стороны, а положительные стороны – кратко рассмотрены в последней части данной главы *note 31*.

2) Типы характера: неплодотворные ориентации а) Рецептивная ориентация При рецептивной ориентации человеку представляется, что «источник всех благ» лежит вовне, и он считает, что единственный способ обрести желаемое – будь то нечто материальное или привязанность, любовь, знание, удовольствие

– это получить его из этого внешнего источника. При такой ориентации проблема любви состоит почти исключительно в том, чтоб «быть любимым», а не в том, чтоб любить. Такие люди склонны к неразборчивости в выборе предмета любви, потому что быть любимыми кем-то – это для них такое захватывающее переживание, что они «бросаются» за всеми, кто предлагает им любовь или то, что похоже на любовь. Они чрезвычайно чувствительны ко всякому отдалению или отпору со стороны любимого человека. Такова же их ориентация и в сфере мышления: если это интеллигенты, то они становятся самыми лучшими слушателями, поскольку ориентированы на восприятие идей, а не на их создание; предоставленные самим себе, они чувствуют себя парализованными. Для этих людей характерно, что их первая мысль – найти кого-то другого, кто даст им нужную информацию, вместо того, чтобы самим сделать хоть малейшее усилие. Если это люди религиозные, то их понятие о Боге таково, что они ждут всего от него, и ничего от собственной активности. Не будучи религиозными, они относятся к людям и институтам совершенно так же: всегда ищут «магического помощника». Они демонстрируют своеобразный вид верности, в основе которой благодарность к тому, кто питает их, и страх потерять его. Поскольку они нуждаются во множестве тех, кто обеспечивает их безопасность, они вынуждены быть верными многим людям. Им трудно сказать «нет», и они легко попадают в конфликт между верностью и обещанием. Раз они не могут сказать «нет», они любят говорить «да» всему и всем, и в результате паралич их критических способностей делает их слишком зависимыми от других.

Они зависят не только от авторитетов, дающих им знания, помощь, но вообще от людей, способных оказать какую бы то ни было поддержку. Они чувствуют себя потерянными, будучи предоставленными самим себе, поскольку считают, что ничего неспособны делать без посторонней помощи. Эта беспомощность имеет решающее значение в тех действиях, которые по самой своей природе могут совершаться только самостоятельно – принятие решения или принятие ответственности. В личных отношениях, например, они спрашивают совета у того самого человека, относительно которого они должны принять решение.

Люди рецептивного типа очень любят поесть и выпить. Они стремятся преодолеть тревожность и подавленность путем поедания пищи и выпивкой. Рот у них очень характерен, зачастую он очень выразителен: губы приоткрыты, как будто постоянно ждут кормежки. В их снах поедание пищи – это частый символ любви, а чувство голода – выражение фрустрации и разочарования.

Вообще, мироощущение у людей рецептивной ориентации оптимистичное и дружелюбное; у них есть определенное доверие к жизни и ее дарам, но они становятся тревожными и приходят в смятение, когда им грозит утрата «источника питания». У них часто есть искренняя сердечность и желание помочь другим, но делают они что-то для других также ради того, чтоб добиться их расположения.

б) Эксплуататорская ориентация Эксплуататорская ориентация, подобно рецептивной, имеет в качестве основной предпосылки ощущение, что источник всех благ находится вовне и ничего нельзя создать самому. Отличие между двумя этими ориентациями, однако, в том,

что эксплуататорский тип не надеется получить что-либо от других в дар, а отнимает у них желаемое силой или хитростью. Такая ориентация распространяется на все сферы действий.

В области любви и чувств такие люди склонны присваивать и красть. Они испытывают влечение только к тем людям, которых они могут отнять у кого-то другого. Условием привлекательности для них служит привязанность человека к кому-то другому; они не склонны влюбляться в непривязанного ни к кому человека.

Мы обнаруживаем ту же установку и в области мышления и интеллектуальной деятельности. Такие люди будут склонны не создавать идеи, а красть их. Это может проявляться прямо в форме плагиата, или более скрыто, в форме парафразы идей, высказанных другими людьми, и настаивании, что эти идеи новы и являются их собственными. Поразительно, что зачастую люди больших умственных способностей следуют этим путем, притом, что если бы они положились на собственные таланты, они вполне могли бы сами создавать свои идеи. Отсутствие оригинальных идей или независимого творчества у иных одаренных людей часто объясняется ориентацией их характера, а не каким-то врожденным отсутствием оригинальности. Это положение сохраняется и в ориентации в сфере материальных вещей. Вещи, которые они могут отобрать у других, всегда кажутся им лучше тех, какие они могут создать сами. Они используют и эксплуатируют все и всякого, из чего или из кого они могут что-то выжать. Их девиз: «Краденый плод – самый сладкий». Поскольку они хотят использовать и эксплуатировать людей, они «любят» тех, кто прямо или косвенно может стать объектом эксплуатации, и им «наскучивают» те, из кого они уже выжали все. Крайний пример – клептоман, который наслаждается только теми вещами, какие можно украсть, хотя у него достаточно денег, чтоб купить их. Символом этой ориентации, кажется, может служить язвительная гримаса, которая часто бывает отличительной чертой таких людей. Не ради игры слов стоит отметить, что они часто делают «язвительные» замечания в адрес других людей. Их установка окрашена смесью враждебности и манипуляции. Каждый человек рассматривается как объект эксплуатации и оценивается по его полезности. Вместо доверчивости и оптимизма, свойственных рецептивному типу, здесь мы обнаруживаем подозрительность и цинизм, зависть и ревность. Поскольку они удовлетворяются только вещами, которые могут отнять у других, они склонны переоценивать то, что принадлежит другим, и недооценивать свое собственное.

в) Стяжательская ориентация Стяжательская ориентация совершенно отлична от рецептивного и эксплуататорского типов, сходных в том, что оба надеются получить вещи из внешнего мира. Данная же ориентация дает людей, мало верящих в то, что они могут получить из внешнего мира что-то новое; их безопасность основывается на стяжательстве и экономии, а траты они воспринимают как угрозу. Они окружают себя как бы защитной стеной, и их главная цель – как можно больше в свое укрытие приносить и как можно меньше из него отдавать. Их скупость распространяется как на деньги и материальные вещи, так и на чувства и мысли. Любовь для них – это, по существу, обладание: сами они не дают любви, но стараются получить ее, завладевая «любимым». Ориентированный на стяжательство человек часто демонстрирует особый вид верности людям и даже воспоминаниям. Его сентиментальность превращает прошлое в золотой век; он держится за прошлое и предается воспоминаниям о прежних чувствах и переживаниях. Такие люди все знают, но они бесплодны и неспособны к плодотворному мышлению.

Их также можно узнать по выражению лица и жестикуляции. У них плотно сжаты губы; у них характерные жесты погруженных в себя людей. Если у рецептивного типа жесты как бы манящие и плавные, у эксплуататорского – агрессивные и резкие, то у стяжательского – жесты чопорные, как будто эти люди хотят обозначить границы между собой и внешним миром. Другой характерный элемент их установки – педантичная аккуратность. У стяжателя всегда упорядочены вещи, мысли и чувства, но опять же, как и в случае с памятью, его аккуратность бесплодна и ригидна. Он терпеть не может, если вещи не на своем месте, и будет автоматически приводить их в порядок. Внешний мир для него – это угроза вторжения

в его оборонную позицию; аккуратность означает подчинение себе внешнего мира путем водворения его и удержания на надлежащем месте, чтоб избежать опасности вторжения. Его маниакальная чистоплотность – это еще одно выражение потребности устраниваться от контакта с внешним миром. Вещи за пределами его собственного мира воспринимаются как опасные и «нечистые»; он аннулирует угрожающий контакт путем маниакального омовения, похожего на религиозный ритуал омовения, предписанный после контакта с нечистыми вещами и людьми. Вещи нужно класть не только на надлежащее место, но и в надлежащее время: навязчивая пунктуальность – это характерная черта стяжательского типа; это еще одна форма подчинения себе внешнего мира. Раз внешний мир воспринимается как угроза оборонной позиции, то логической реакцией будет упрямство. Постоянное «нет» – это почти автоматическая защита от вторжения; упрямо стоять на своем – вот ответ на угрозу атаки извне. Такие люди склонны считать, что обладают только неким ограниченным запасом силы, энергии и ментальных способностей, и этот запас тает, исчерпывается и никогда не пополнится. Они не могут понять, что все жизненные субстанции обладают функцией самовосполнения, и активность и трата сил увеличивают энергию, в то время как инертность ее парализует; для них смерть и разрушение обладают большей реальностью, чем жизнь и развитие. Акт творчества – это чудо, о котором они слышали, но в которое не верят. Их высшие ценности – порядок и безопасность; их девиз: «Нет ничего нового под солнцем». В отношениях с другими людьми близость для них – угроза: или отстраненность, или обладание людьми – вот в чем безопасность. Стяжатель склонен к подозрительности и имеет особое чувство справедливости, выражаемое так: «Мое – это мое, а твое – это твое».

г) Рыночная ориентация Рыночная ориентация развилась в качестве доминирующей только в современную эпоху. Чтобы понять ее природу, нужно принять во внимание экономическую функцию рынка в современном обществе, не только задающего модель данной ориентации характера, но и являющегося основой и главным условием ее развития у современного человека.

Товарообмен – один из старейших экономических механизмов. Традиционный локальный рынок, однако, существенным образом отличается от рынка, каким он стал при современном капитализме. Товарообмен на локальном рынке давал возможность встретиться для обмена товарами. Производители и потребители были знакомы; они представляли собой сравнительно небольшие группы; спрос был более-менее известен, так что производитель мог производить товары, ориентируясь на этот определенный спрос.

Современный рынок note 32 уже не место встречи, а механизм, отличительная черта которого – абстрактный и безличный спрос. Производитель работает на этот рынок, а не на известный круг потребителей; вердикт рынка основывается на законах спроса и предложения: и рынок определяет, какой из товаров может быть продан и за какую цену. Независимо от того, какова полезная ценность, например, пары ботинок, если предложение превышает спрос, эти ботинки будут обречены на экономическую смерть; их вообще можно было бы не производить. Рыночный день

– это «судный день» для меновой ценности товаров.

Читатель может возразить, что такое описание рынка грешит упрощенностью. Производитель пытается определить спрос заранее, а при монопольных условиях даже обретает некую степень контроля над ним. И тем не менее, регулирующая функция рынка была и все еще остается достаточно властной, чтоб иметь глубокое влияние на формирование характера городского среднего класса, а благодаря социальному и культурному влиянию последнего – на все население. Рыночное понятие ценности, превосходство меновой ценности над полезной привело к сходному понятию ценности в отношении людей и, в частности, в отношении человека к самому себе. Ориентацию

характера, коренящуюся в восприятии себя как товара, а собственной ценности как меновой, я называю рыночной ориентацией.

В наше время рыночная ориентация получила ускоренное развитие с развитием нового – «личностного рынка», который является феноменом последних десятилетий. Клерки и продавцы, администраторы и врачи, адвокаты и художники – все представлены на этом рынке. Правда, их правовой статус и экономическое положение различны: одни – независимы, взимая плату за свои услуги; другие работают по найму, получая жалование. Но материальный успех у всех зависит от признания их личности теми, кто платит за их услуги или нанимает на работу за жалованье.

Принцип оценки и на личностном рынке, и на товарном один и тот же: на первом на продажу предлагаются личности, на втором – товары. Ценностью в обоих случаях является меновая ценность, для которой полезная ценность необходимое, но не достаточное условие. Правда, наша экономическая система не могла бы функционировать, если бы люди не были искусны в том деле, какое им надлежит исполнять, и обладали лишь приятной личностью. Даже самые изысканные манеры в обращении с больными и самый красиво обставленный офис на Парк-авеню не принесут успеха нью-йоркскому врачу, если он не обладает минимумом знаний и опыта. Какой бы обаятельной личностью ни была секретарша, это не спасет ее от потери места, если она не умеет быстро и грамотно печатать на машинке. Однако, если мы зададимся вопросом, каков удельный вес мастерства и личностной ценности как условий успеха, мы обнаружим, что только в исключительных случаях успех оказывается преимущественно результатом мастерства и каких-то других человеческих качеств, вроде искренности, порядочности и честности. Хотя соотношение мастерства и человеческих качеств, с одной стороны, и «личности» – с другой, как необходимых условий успеха, изменчиво, «личностный фактор» всегда играет решающую роль. Успех зависит, по большей части, от того, насколько хорошо человек умеет продать себя на рынке, насколько хорошо он умеет подать себя, насколько привлекательна его «упаковка»; насколько он «бодр», «крепок», «энергичен», «надежен», «честолюбив»; к тому же, каково его семейное положение, к какому клубу он принадлежит, знает ли он с нужными людьми. Тип желательной личности зависит от достигнутого человеком уровня в той специальной области, где он работает. Биржевой маклер, продавец, секретарша, железнодорожный служащий, преподаватель колледжа или управляющий отелем – каждый должен предложить требуемый тип личности, который, вне зависимости от его особенностей, должен удовлетворять одному условию: пользоваться спросом.

Тот факт, что чтобы добиться успеха, недостаточно обладать умением и умственным багажом для выполнения поставленной задачи, но нужно еще быть способным вступить в состязание со многими другими, формирует у человека определенную установку по отношению к самому себе. Если бы для достижения жизненных целей было достаточно полагаться на то, что ты знаешь и умеешь делать, самооценка была бы пропорциональна собственным способностям, т. е. собственной полезной ценности; но поскольку успех зависит, по большей части, от того, как ты умеешь продать свою личность, то ты воспринимаешь себя как товар, или, вернее, и как продавца, и как товар одновременно. Человек заботится не о своей жизни и счастье, а о том, чтоб стать ходким товаром. Это чувство можно было бы сравнить с чувством товара, например, с чувством сумок на прилавке, если бы они могли чувствовать и мыслить. Каждая сумка старалась бы быть как можно «привлекательнее», чтобы привлечь покупателей, и выглядеть как можно дороже, чтоб получить цену выше, чем ее соперницы. Сумка, проданная по самой высокой цене, чувствовала бы себя избранницей, поскольку это означало бы, что она самая «ценная» из сумок; а та, которая не была продана, чувствовала бы себя печальной и прониклась бы сознанием собственной никчемности. Такая судьба могла бы выпасть сумке, которая, несмотря на свой отличный вид и удобство, имела несчастье выйти из моды.

Подобно сумке, человек должен быть в моде – на личностном рынке, а чтобы быть в моде, ему нужно знать, какой вид личности пользуется повышенным спросом. Это знание

сообщается в общем виде на протяжении всего процесса воспитания, от детского сада до колледжа, и восполняется в семье. Однако знания, полученного на этой ранней стадии, недостаточно; оно подчеркивает только некоторые общие качества, такие, как приспособляемость, честолюбие и чуткость к меняющимся ожиданиям других людей. Более точную картину моделей успеха дают другие источники. Иллюстрированные журналы, газеты, кинохроника на разный лад демонстрируют портреты и жизненные истории преуспевающих людей. Ту же функцию выполняет и реклама. Преуспевающий служащий, чей портрет помещен в рекламе мужской одежды, это образец того, как нужно выглядеть и каким быть, если хочешь заработать «большие деньги» на современном личном рынке.

Самое важное средство передачи обычному человеку образа желательной личности – это кино. Молодая девушка старается в выражении лица, в прическе, в жестах подражать высокооплачиваемой звезде, считая все это самым многообещающим путем к успеху. Молодой человек старается быть похожим на героя, которого видит на экране. Хотя обычный человек имеет мало контактов с жизнью самых преуспевающих людей, его отношения со звездами кино – дело другого рода. Да, он не имеет реального контакта и с ними, но он может снова и снова видеть их на экране, может написать им и получить их карточку с автографом. В отличие от тех времен, когда актер был социально унижен, но, тем не менее, передавал своей аудитории творения великих поэтов, наши кинозвезды не служат передаче великих творений или идей, их функция – служить как бы связующей нитью между обычным человеком и миром «великих». Даже если обычный человек и не может надеяться стать таким же преуспевающим, как они, он может стараться подражать им: они его святые, и благодаря своему успеху они воплощают определенные нормы жизни.

Поскольку современный человек воспринимает себя и как продавца, и как товар для продажи на рынке, его самооценка зависит от условий, ему неподвластных. Если он «преуспевает» – он ценен; если нет – он лишен ценности. Степень неуверенности, являющейся результатом данной ориентации, трудно переоценить. Если человек чувствует, что его ценность определяется не его человеческими качествами, а успехом в рыночной конкуренции с ее постоянно меняющимися условиями, его самооценка непременно будет шаткой и постоянно будет нуждаться в подтверждении со стороны других людей. Если человек вынужден неуклонно пробиваться к успеху, и любая неудача являет жестокую угрозу его самооценке, то результатом будет чувство беспомощности, неуверенности и неполноценности. Если превратности рынка выступают мерилем ценности человека, чувства собственного достоинства и самоуважения разрушаются.

Проблема не только в самоуважении и самооценке, но и в восприятии себя как независимого существа, в идентичности самому себе. Как мы увидим позднее, зрелый и плодотворный индивид черпает свое чувство идентичности в ощущении себя творцом, когда он сам и его силы – это нечто единое; такое самоощущение можно выразить короткой фразой: «я – то, что я делаю». При рыночной ориентации человек сталкивается со своими собственными силами, как с товаром, отчужденным от него. Он не един с ними, и они скрыты от него, потому что значение имеет не его самореализация в процессе их использования, а его успех в процессе их продажи. И его силы, и то, что ими создано, отчуждается от него, становится чем-то от него отличным, чем-то, что другие будут оценивать и использовать; в результате его чувство идентичности становится таким же неустойчивым, как и самооценка; заключительная реплика во всех возможных здесь ролях: «я – то, чего изволите». Такое самоощущение Ибсен выразил в Пер Гюнте: Пер Гюнт пытается открыть свое Я и обнаруживает, что оно подобно луковице – можно снимать слой за слоем, а сердцевины так и не найдешь. Поскольку человек не может жить, сомневаясь в своей идентичности, он должен, при рыночной ориентации, черпать чувство идентичности не в самом себе и в своих силах, а в мнении других о себе. Его престиж, положение, успех, известность другим как некоего определенного лица становятся замещением подлинного чувства идентичности. Такая ситуация ставит его в полную зависимость от того, как другие воспринимают его, и вынуждает придерживаться роли, однажды уже принесшей ему успех.

Раз я и мои силы отделены друг от друга, то, конечно, мое Я определяется ценой, какую за меня дали.

Способ, каким человек воспринимает других, не отличается от способа самовосприятия *note 33*. Других, как и самого себя, воспринимаешь как товар; они тоже представляют не себя, а ту свою часть, которая идет на продажу. Различие между людьми сводится к простому количественному показателю большей или меньшей успешности, привлекательности, и так и оценивается. Этот процесс не отличается от того, что происходит с товарами на рынке. Произведение живописи и пара ботинок могут быть выражены в их меновой стоимости и сведены к их цене; множество пар ботинок будет «равно» одному произведению живописи. Так же и различие между людьми подводится под один общий знаменатель, их цену на рынке. Их индивидуальность, то, что в них своеобразно и уникально, лишается ценности, это – балласт. Значение, каким наделяется слово «своеобразие», служит явным показателем такой установки. Вместо определения величайших достижений человека, достижений, развивших его индивидуальность, оно стало почти синонимом слова «странность». Слово «равенство» тоже изменило свое значение. Идея, что все люди сотворены равными, подразумевает, что все люди имеют одно и то же неотъемлемое право считаться целями, а не средствами. Сегодня равенство стало эквивалентом взаимозаменяемости, а это уже прямое отрицание индивидуальности. Равенство вместо того, чтоб быть условием развития своеобразия каждого человека, означает изжитие индивидуальности, «самоотказ», характерный для рыночной ориентации. Равенство связывалось с различием, а стало синонимом «без-различия»; и в самом деле, безразличие это как раз то, что характеризует отношение современного человека к самому себе и к другим.

Такая ситуация по необходимости окрашивает все человеческие отношения. Когда индивидуальным «я» пренебрегают, отношения между людьми по необходимости должны стать поверхностными, потому что в отношения вступают не сами люди, а взаимозаменяемые товары. Люди не в состоянии, да и не могут позволить себе считаться с тем, что в каждом из них уникально и «своеобразно». Однако рынок порождает своего рода товарищество. Каждый вовлечен в одну и ту же конкурентную борьбу, участвует в одной и той же погоне за успехом; все встречаются с одними и теми же требованиями рынка (или по крайней мере верят, что это так). Каждый знает, что чувствуют другие, потому что все в одной лодке: предоставленные самим себе, страшась неудачи, жаждущие угодить; в этой борьбе не шадят и не ждут пощады.

Поверхностный характер человеческих отношений побуждает многих надеяться, что они могут обрести глубину и силу чувств в индивидуальной любви. Но любовь к одному человеку и любовь к ближнему неразделимы; в любой из культур любовные отношения – это только более сильное выражение формы родства со всеми людьми, преобладающей в данной культуре. И потому иллюзия

– ожидать, что одиночество человека с рыночной ориентацией можно излечить индивидуальной любовью.

Мышление так же, как чувство, определяется рыночной ориентацией. Мышление берет на себя функцию быстро схватывать ситуацию, чтобы иметь возможность успешно ею манипулировать. При широком и эффективном образовании

это ведет к высокому уровню сообразительности, но не разуман *note 34*. Для манипуляции необходимо знать лишь поверхностные свойства вещей, верхи. Истина, добываемая проникновением в сущность явления, становится вышедшим из употребления

Note33
33

Note34
34

понятием, – истина не только в донаучном смысле «абсолютной» истины, догматически сохраняемая без учета эмпирических данных, но также и истина, добытая человеческим разумом в результате наблюдений и открытая проверкам. Большинство тестов на сообразительность ориентированы на этот вид мышления; они проверяют не столько способности разума и понимания, сколько способность быстрой ментальной адаптации к поставленной задаче; «тесты ментального приспособления» – вот самое подходящее для них название *note 35*.

Этому мышлению свойственно оперирование категориями сравнения и количественного измерения, а не тщательный анализ того или иного феномена и его качеств. Все проблемы равно «интересны», и нет смысла углубляться в разграничение их по степени важности. Само знание становится товаром. И здесь человек отчужден от своих сил; мышление и знание воспринимаются как инструмент для производства результатов. Познание человеком самого себя, психология, которая в великой традиции западного мышления считалась условием добродетели, правильной жизни, счастья, выродилась в инструмент для лучшего манипулирования другими и самим собой в рыночных изысканиях, в политической пропаганде, в рекламе и т. д.

Наконец, этот тип мышления имеет глубокое влияние на нашу систему образования. От начальной до высшей шкалы цель обучения состоит в том, чтоб накопить как можно больше информации, главным образом полезной для целей рынка. Студентам положено изучить столь многое, что у них едва ли остается время и силы думать. Не интерес к изучаемым предметам или к познанию и постижению как таковым, а знание того, что повышает меновую стоимость – вот побудительный мотив получения более широкого образования. Мы обнаруживаем довольно большой энтузиазм к познанию и образованию, но вместе с тем скептическое и презрительное отношение к якобы непрактичному и беспомощному мышлению, которое имеет дело «только» с истиной и не имеет меновой ценности на рынке.

Хотя я представил рыночную ориентацию как одну из неплодотворных, она настолько отличается от других, что ее следует выделить в особую категорию. Рецептивная, эксплуататорская и стяжательская ориентации имеют одно общее свойство: каждая из них представляет одну из форм человеческих установок, которая, доминируя в человеке, является специфичной для него и его характеризует. (Позднее будет показано, что четыре эти ориентации не

обязательно обладают уже описанными отрицательными качествами *note 36*). Рыночная же ориентация не развивает что-то, уже потенциально наличествующее в человеке (если мы не сделаем абсурдного заявления, что «ничто» – это тоже часть человека); сама ее природа в том, что не развивается никакого специфического и перманентного вида отношений, но сама изменчивость установок и составляет единственное перманентное свойство такой ориентации. При этой ориентации развиваются те свойства, которые можно пустить на продажу. Доминирует не какая-то одна частная установка, а пустота, которую можно скорейшим образом наполнить желательным свойством. Но такое свойство перестает быть свойством в истинном значении этого слова; оно только роль, претензия на свойство, готовое тут же замениться другим, более желательным. Так, например, иногда желательна респектабельность. Служащий в определенных сферах предпринимательства должен впечатлять публику той надежностью, степенностью и респектабельностью, какие в самом деле отличали многих предпринимателей девятнадцатого века. Подыскивается человек, способный внушать доверие, поскольку он выглядит так, как если бы и в самом деле обладал указанными свойствами; что этот человек продает на личном рынке, так это свою

Note35
35

Note36
36

способность соответствовать желательному образу; что он представляет собой вне этой роли – не имеет значения и никого не касается. Его самого интересует не собственное достоинство, а то, что он сможет за себя выручить на рынке. Предпосылкой рыночной ориентации является пустота, отсутствие всякого специфического свойства, которое не может быть предметом обмена, поскольку любая устойчивая черта характера в один прекрасный день может вступить в конфликт с требованиями рынка. Какие-то роли могут не согласовываться с особенностями человека; следовательно, нужно расстаться с ними – не с ролями, а с особенностями. Рыночная личность должна быть свободна, свободна от всякой индивидуальности.

Описанные ориентации характера ни в коем случае не следует отделять друг от друга, как может показаться возможным из этого краткого обзора. Например, у человека может преобладать рецептивная ориентация, но обычно она соединяется с какой-то другой или со всеми вместе. Хотя позднее я рассмотрю различные сочетания ориентаций, в данный момент я хочу подчеркнуть, что все ориентации имеют свою долю в человеческом жизнеустройстве, а доминирующее положение той или иной специфической ориентации в большой степени зависит от особенностей культуры, в которой живет индивид. Хотя более подробный анализ связи различных ориентаций с социальными моделями следует оставить исследованию, предметом которого станут проблемы социальной психологии, я хотел бы высказать здесь предварительную гипотезу касательно того, как социальные условия способствуют преобладанию того или иного из четырех неплодотворных типов. Следует отметить, что значение анализа взаимосвязи ориентации характера с социальной структурой не только в том, что он помогает нам понять некоторые из наиболее важных факторов формирования характера, но также и в том, что он раскрывает роль специфических ориентаций (в той мере, в какой они присущи большинству членов некоей культуры или социального класса), как мощных эмоциональных факторов, действие которых мы должны знать, чтобы понять функционирование общества. Учитывая общепризнанность воздействия культуры на личность, я хотел бы отметить, что взаимоотношение между обществом и индивидом не следует понимать в том смысле, что культурные модели и социальные институты просто «воздействуют» на индивида. Взаимодействие идет глубже; вся личность обычного индивида штампуется по образцу отношений, принятых меж людьми, и здесь настолько велика решающая роль социально-экономической и политической структуры общества, что, в принципе, из анализа одного индивида можно вывести представление о всей социальной структуре, в которой он живет.

Рецептивную ориентацию можно часто обнаружить в обществах, где за одной группой закреплено право эксплуатировать другую. Поскольку эксплуатируемая группа не имеет ни сил изменить ситуацию, ни идеи об изменении, она будет склонна почтительно взирать на эксплуататоров, как на своих благодетелей, от которых она получает все, что может дать жизнь. Независимо от того, как мало раб получает, он считает, что собственными силами не мог бы добиться и меньшего, поскольку структура этого общества внушила ему, что он неспособен что-то организовать и действовать активно и разумно. Что касается современной американской культуры, то на первый взгляд кажется, что рецептивная установка здесь полностью отсутствует. Вся наша культура с ее идеями и практикой отвергает рецептивную ориентацию и делает акцент на том, что каждый должен сам о себе заботиться, отвечать за самого себя и полагаться на собственную инициативу, если он хочет «чего-то достичь». Однако, хотя рецептивная ориентация не поощряется, она вовсе не отсутствует. Необходимость приспособляться и угождать, рассмотренная на предыдущих страницах, ведет к чувству неуверенности, которое служит источником изощенной рецептивности у современного человека. Она особенно проявляется в отношении к «экспертам» и к общественному мнению. Люди надеются, что в каждой сфере деятельности есть эксперт, который может сказать им, как обстоят дела и как нужно действовать, а все, что требуется от них, – это слушаться эксперта и довериться его идеям. Есть эксперты по науке, эксперты по счастью, а писатели становятся экспертами в искусстве жить уже лишь потому, что они

авторы бестселлеров. Эта трудно различимая, но довольно распространенная рецептивность принимает несколько гротескные формы в современном «фольклоре», развивающемся при активном содействии рекламы. Хотя каждый знает, что в реальности схемы «быстрого обогащения» не работают, множество людей предается мечтам о легкой жизни. Рецептивность проявляется и в отношении к техническим новинкам; автомобиль, не требующий переключения скоростей, авторучка, с которой не нужно возиться, чтобы снять колпачок, – вот наугад выбранные примеры такой фантазии. Более всего рецептивность преобладает в схемах, касающихся счастья. Вот характерная цитата: «Эта книга, – говорит автор, – расскажет тебе, как стать вдвое счастливее, здоровее, энергичнее, увереннее, способнее и беззаботнее, чем ты был прежде. Тебе не нужно следовать трудоемкой ментальной или физической программе; тут все намного проще... Предложенный здесь путь к обещанной выгоде может показаться странным, поскольку мало кто из нас может вообразить достижение,

не требующее усилий... И все же это так, в чем ты скоро убедишься» *note 37*.

Эксплуататорский характер с его девизом: «Я беру то, что мне нужно», заставляет нас вспомнить о предках, пиратах и феодалах, а затем о магнатах-грабителях девятнадцатого века, эксплуатировавших природные ресурсы континента. «Парии» и «авантюристы», по терминологии Макса Вебера, капиталисты, скитающиеся по земле в поисках наживы, были людьми такого сорта, чьей целью было купить подешевле, а продать подороже, кто безоглядно добивался власти и богатства. Свободный рынок, как он сложился на основах конкуренции в восемнадцатом и девятнадцатом веках, взрастил этот тип людей. Наш век увидел возрождение голой эксплуатации в авторитарных системах, которые пытались эксплуатировать природные и человеческие ресурсы не только в своей стране, но и в любой другой, куда у них хватало силы вторгнуться. Они провозгласили право силы и рационализировали его указанием на закон природы, заставляющий выживать сильнейшего; любовь и порядочность были названы слабостью, размышление – занятием трусов и дегенератов.

Стяжательская ориентация существовала бок о бок с эксплуататорской в восемнадцатом и девятнадцатом веках. Стяжатель был более консервативен, менее заинтересован в безоглядном добывании, чем в методическом решении экономических задач, основанном на крепких принципах и сохранении добытого. Для него собственность была символом его «я», а ее защита – высшей ценностью. Эта ориентация в значительной мере обеспечивала ему безопасность; собственность и семья, защищенные относительно стабильной ситуацией девятнадцатого века составляли безопасный и управляемый мир. Пуританская этика, с ее акцентом на труде и успехе, как несомненных благах, укрепляла чувство безопасности и стремилась придать жизненный смысл и религиозное значение человеческой деятельности. Такая комбинация стабильного мира, стабильной собственности и стабильной этики обеспечивала представителям среднего класса чувство общности, уверенности в себе и гордости.

Рыночная ориентация не имеет истоков в восемнадцатом и девятнадцатом столетиях; она вполне современный продукт. Лишь с недавнего времени упаковка, ярлык и фирменная марка стали важны как для товаров, так и для людей. Проповедь труда утрачивает силу, первостепенной становится проповедь продажи. В феодальное время социальная мобильность была крайне ограничена, и человек не мог задействовать свою личность на то, чтобы преуспеть. Во времена конкурентного рынка социальная мобильность стала довольно значительной, особенно в Соединенных Штатах; если ты «выполнил взятые обязательства», ты можешь преуспеть. Ныне возможности отдельного индивида, способного сделать карьеру самостоятельно, без посторонней помощи, в сравнении с предшествующим периодом сильно уменьшились. Тот, кто хочет преуспеть, должен влиться в большие организации, а его

способность играть роль, которой от него ждут,— одно из главных его достоинств.

Обезличивание, бессодержательность, утрата смысла жизни, автоматизация индивида ведут к растущей неудовлетворенности и потребности искать более адекватный образ жизни и нормы, которые могли бы привести к этой цели. Плодотворная ориентация, которую я собираюсь теперь рассмотреть, демонстрирует такой тип характера, при котором рост и развитие всех возможностей человека является целью, которой подчинены все остальные действия.

3) Плодотворная ориентация а) Общая характеристика Со времени классической и средневековой литературы вплоть до конца девятнадцатого века было потрачено много усилий на описание образа достойного человека и достойного общества, какими они должны быть. Такие идеи находили выражение отчасти в форме философских и теологических произведений, отчасти в форме утопий. Двадцатый век блистает отсутствием таких образов. Внимание сосредоточилось на критическом анализе человека и общества, в котором положительные образы человека, каким он должен быть, лишь подразумеваются. Хотя нет сомнения, что этот критицизм имеет огромное значение и служит условием всякого совершенствования общества, отсутствие образов, рисующих «лучшего» человека и «лучшее» общество, парализующе действует на веру человека в самого себя и в свое будущее (и в то же время само отсутствие таких образов является результатом этого парализующего действия).

Современная психология, и в особенности психоанализ, в этом отношении не исключение. Фрейд и его последователи дали блестящий анализ невротического характера. Их клиническое описание неплодотворного характера (в терминах Фрейда — прегенитального характера) является исчерпывающим и точным, несмотря на то, что используемые ими теоретические концепции нуждаются в пересмотре. Но характеру нормальной, зрелой, здоровой личности не было уделено почти никакого внимания. Этот характер, названный Фрейдом генитальным характером, остался довольно смутным и отвлеченным понятием. Фрейд определил его как склад характера личности, у которой оральное и анальное либидо утратило свое доминирующее положение и функции в результате превосходства генитальной сексуальности, цель которой — сексуальный союз с представителем противоположного пола. Описание генитального характера не выходит далеко за пределы утверждения, что это склад характера индивида, способного исправно выполнять сексуальные и социальные функции.

При рассмотрении плодотворного характера я пытаюсь выйти за рамки критического анализа и исследовать природу вполне развитого характера, являющегося целью человеческого развития и одновременно идеалом гуманистической этики. Первым приближением к понятию плодотворной ориентации может послужить указание на ее связь с фрейдовским генитальным характером. Действительно, если мы применим фрейдовский термин не буквально, в контексте его теории либидо, а символически, он вполне точно обозначит смысл плодотворности. Ибо стадия сексуальной зрелости — это стадия, когда человек обретает способность естественной плодотворности: от слияния спермы с яйцеклеткой зарождается новая жизнь. В то время как этот тип плодотворности одинаков у человека и животного, способность к материальному производству — специфическая способность человека. Человек не только рациональное и социальное животное. Его можно также определить как животное производящее, способное трансформировать доступную ему материю, используя свой разум и воображение. Он не только может производить, он должен производить, чтобы жить. Однако материальное производство — это лишь самый общий символ

плодотворности, как аспекта характера. «Плодотворная ориентация»^{note 38} личности означает фундаментальную установку, способ отношений во всех сферах человеческого

Note38

опыта. Она включает ментальную, эмоциональную и сенсорную реакции на других людей, на самого себя и на вещи. Плодотворность – это человеческая способность использовать свои силы и реализовать заложенные в человеке возможности. Если мы говорим, что он должен использовать свои силы, мы подразумеваем, что он должен быть свободен и независим от кого-то, кто контролирует его силы. Мы подразумеваем, следовательно, что он руководствуется разумом, поскольку можно использовать свои силы, только если знаешь, каковы они, как и для чего их использовать. Плодотворность означает, что человек воспринимает себя как воплощение своих сил и как «творца»; что он ощущает себя единым со своими силами и в то же время что они не скрыты и не отчуждены от него.

Чтобы избежать ложного понимания, к которому может склонить употребление термина «плодотворность», стоит кратко рассмотреть, что не следует считать плодотворностью.

Обычно слово «плодотворность» ассоциируется с творчеством, особенно с художественным творчеством. Подлинный художник, конечно, дает самый убедительный пример плодотворности. Но не все художники плодотворны: посредственная живопись, например, может демонстрировать всего лишь техническое умение воспроизвести на холсте фотографическое сходство. Но человек может воспринимать, видеть, чувствовать и думать плодотворно, не обладая даром творить что-то видимое или информативное. Плодотворность – это установка, к которой способно каждое человеческое существо, не искаженное ментально и эмоционально.

Термин «плодотворный» также, бывает, смешивают с термином «активный», а «плодотворность» – с «активностью». Хотя оба этих термина могут быть синонимами (например, в аристотелевской концепции деятельности) активность в современном смысле часто означает прямую противоположность плодотворности. Активность обычно определяют как поведение, вызывающее изменение существующей ситуации путем затраты энергии. И, напротив, человека считают пассивным, если он не в состоянии изменить существующую ситуацию или явно повлиять на нее, и подвергается влиянию или движим силами, внешними по отношению к нему. Это общепринятое понятие активности принимает в расчет только фактическую затрату энергии и вызванное ею изменение. Но не делает различия между основополагающими психическими факторами, управляющими активностью.

Примером, хотя и крайним, неплодотворной активности служит активность человека, действующего под гипнозом. У человека в глубоком гипнотическом трансе могут быть открыты глаза, он может ходить и что-то делать, он «действует». Общее определение активности вполне применимо к нему, поскольку происходит затрата энергии и изменения имеют место. Но если мы примем во внимание особый характер и качество этой активности, то обнаружим, что вовсе не загипнотизированный человек является действующим лицом, а гипнотизер, который, благодаря своим актам внушения, действует через него. Хотя гипнотический транс – это искусственное состояние, он дает крайний, но характерный пример ситуации, в которой человек может быть активен, и все же не он подлинный автор своей активности, к которой его принуждают силы, неподвластные ему.

Распространенным видом неплодотворной активности является реакция на тревогу, острую или хроническую, сознаваемую или бессознательную, которая часто лежит в основе безумной занятости людей в наше время. От этой активности, мотивированной тревогой, отличается активность, основанная на подчинении или зависимости от авторитета, хотя часто они идут в паре. Авторитета могут страшиться, восхищаться им или «любить» его – обычно все три вида смешаны – но причиной активности, как по форме, так и по содержанию, является приказ авторитета. Человек активен, потому что этого хочет авторитет, и он делает то, чего хочет авторитет. Этот вид активности проявляется в авторитарном характере. Для него быть активным значит действовать во имя чего-то более высокого, чем собственное Я. Он может действовать во имя Бога, во имя прошлого или во имя долга, но не во имя себя. Авторитарный характер получает импульс к действию от

высшей силы, неуязвимой и неизменной, и, следовательно, он не в состоянии прислушаться к спонтанным импульсам, идущим изнутри его самого *note 39*.

Покорная активность сходна с активностью автомата. Здесь мы обнаруживаем зависимость скорее не от явного авторитета, а от авторитета анонимного, как он представлен в общественном мнении, в культурных моделях, в здравом смысле или в «науке». Человек чувствует или делает то, что ему полагается чувствовать или делать; его активность лишена непосредственности в том смысле, что она зависит не от его собственного ментального или эмоционального состояния, а от внешнего источника.

Иррациональные влечения входят в число самых мощных источников активности. Человек, движимый жадностью, мазохизмом, завистью, ревностью и всеми другими формами алчности, находится в подчинении у своих влечений; его действия не свободны и не разумны, они противоположны разуму и интересам этого человека, как человеческого существа. Человек, одержимый этими влечениями, повторяет себя, становясь все более негибким, все более стереотипным. Он активен, но он не плодотворен.

Хотя источник этих действий иррационален, а действующий человек не свободен и не рационален, здесь возможны значительные практические результаты, часто приводящие к материальному успеху. Под понятием плодотворности мы имеем в виду не активность, необходимо приводящую к практическим результатам, а установку, способ реакции и ориентации в отношении мира и самого человека в процессе жизни. Мы имеем в виду характер человека, а не его успех *note 40*.

Плодотворность – это реализация человеком присущих ему возможностей, использование своих сил. Но что такое «сила»? Ирония заключается в том, что это слово обозначает два противоположных понятия: силу – способность и силу

– господство. Однако эта противоположность особого рода. Сила-господство действует, если парализована сила-способность. «Сила-господство» – это извращенная форма «силы-способности». Способность человека плодотворно использовать свои силы – это его потенция; неспособность – его бессилие. Силой своего разума он может проникнуть в глубь явлений и понять их сущность. Силой своей любви он может разрушить стену, отделяющую одного человека от другого. Силой своего воображения он может сделать зримыми вещи, еще не существующие; он может планировать и так начинает творить. Когда потенция отсутствует, человеческое отношение к миру извращается в желание господствовать, проявлять свою силу над другими, обращаться с ними, как с вещами. Господство идет в паре со смертью, потенция – с жизнью. Господство проистекает из бессилия и в свою очередь развивает это бессилие, ибо если индивид может заставить кого-то другого служить ему, все более и более парализуется его собственная потребность быть плодотворным.

Как человек относится к миру, когда использует свои силы плодотворно?

Внешний мир можно воспринимать двояко: репродуктивно, воспринимая реальность так же, как пленка воспроизводит сфотографированные вещи (хотя даже простое репродуктивное восприятие требует активного участия ума); и созидательно, постигая реальность, оживляя ее и воссоздавая этот новый материал посредством спонтанной активности своих ментальных и эмоциональных сил. Хотя до известной степени каждый человек реагирует и репродуктивно, и созидательно, удельный вес каждого вида восприятия далеко не одинаков. Иногда один из видов восприятия атрофируется, и изучение тех крайних случаев, в которых репродуктивный или созидательный способ восприятия почти отсутствует, дает наилучшую возможность понимания каждого из этих феноменов.

Note39
39

Note40
40

Относительная атрофия созидательной способности наиболее часто встречается в нашей культуре. Человек может осознавать вещи как они есть (или какими их принято считать в его культуре), но он не в состоянии оживить свое восприятие изнутри. Такой человек – совершенный «реалист», который видит все, что видимо на поверхности, но совершенно неспособен проникнуть вглубь, в сущность, и мысленно представить то, что еще не вышло на поверхность. Он видит детали, но не целое, видит деревья, но не лес. Реальность для него это только общая сумма того, что уже материализовалось. Такой человек не лишен воображения, но его воображение лишь переносит в будущее результаты перечисления и комбинирования уже известных и уже существующих факторов.

Человек, утративший способность репродуктивного восприятия действительности, – безумен. Психотик строит в своем внутреннем мире реальность, к которой он питает полное доверие; он живет в своем мире, а всеобщие факторы реальности, воспринимаемые всеми остальными людьми, для него нереальны. Когда человек видит предметы, не существующие реально, а целиком являющиеся продуктом его воображения, у него случаются галлюцинации; он интерпретирует события, полагаясь лишь на собственные чувства, не считаясь с тем или, по крайней мере, не осознавая разумно то, что происходит в реальности. Параноик может считать, что его преследуют, и в случайном замечании он может усмотреть намерение унизить его или погубить. Он убежден, что отсутствие какого бы то ни было достаточно очевидного или открытого проявления такого намерения ничего не доказывает; хотя замечание может казаться безобидным на поверхности, его истинный смысл становится ясным, если заглянуть «глубже». Для психотика актуальная реальность стерлась, и ее место заняла внутренняя реальность.

«Реалист» видит только поверхность вещей; он видит лишь проявленный мир, он может фотографически воспроизвести его в своем уме, он может действовать путем манипуляции вещами и людьми, как они предстают в этой картине. Безумец не в состоянии видеть реальность, как она есть; он воспринимает реальность только как символ и отражение его внутреннего мира. Оба – больны. Болезнь психотика, утратившего контакт с реальностью, такова, что он не может функционировать социально. Болезнь «реалиста» обедняет его как человека. Хотя он не лишен дееспособности в своем социальном функционировании, его взгляд на реальность так искажен из-за отсутствия глубины и перспективы, что он впадает в заблуждение, когда дело касается чего-то большего, чем манипуляция непосредственными данными и достижение близлежащих целей. «Реализм» кажется прямой противоположностью безумию, и все же он лишь его дополнение.

Подлинная противоположность и «реализму», и безумию – это плодотворность. Нормальное человеческое существо в состоянии относиться к миру одновременно и воспринимая его данность, и постигая мир, оживив и обогатив его собственной энергией. Если одна из этих способностей атрофирована, человек болен; но нормальный человек обладает обеими способностями, хотя их удельный вес и различен. Наличие и репродуктивной, и созидательной способностей является исходным условием плодотворности; это противоположные полюса, взаимодействие которых является источником плодотворности. Последним утверждением я хочу подчеркнуть, что плодотворность это не сумма или комбинация обеих способностей, а нечто новое, порожденное их взаимодействием.

Мы описали плодотворность, как особый способ отношения к миру. Возникает вопрос, существует ли нечто, что плодотворная личность создает, и если да, то что это? Хотя плодотворный человек может создавать материальные вещи, произведения искусства и системы мысли, но куда более важным предметом плодотворности является сам человек.

Рождение – это всего лишь одна частная точка в континууме, который начинается зачатием и заканчивается смертью. Все, что заключено между двумя этими полюсами, составляет процесс рождения собственных возможностей, привнесение в жизнь всего, что потенциально заключено в двух клетках. Но если физический рост происходит сам по себе, разумеется, при наличии надлежащих условий, то процесс рождения на ментальном уровне,

напротив, не происходит автоматически. Нужна плодотворная деятельность, чтобы дать жизнь эмоциональным и интеллектуальным возможностям, дать жизнь своему Я. Трагедия человеческой ситуации отчасти в том, что развитие Я никогда не бывает полным; даже при самых лучших условиях реализуется только часть человеческих возможностей. Человек всегда умирает прежде, чем успевает полностью родиться.

Не претендуя на изложение истории концепций плодотворности, я хочу дать несколько пояснений, которые могут помочь в дальнейшей работе с этим понятием. Плодотворность – одно из ключевых понятий аристотелевской системы этики. Добродетель можно определить, говорит Аристотель, принимая во внимание назначение человека. Как для флейтиста, скульптора или любого мастера благом считается наличие определенного назначения, которое отличает этих людей от других, и делает их тем, что они есть, благо человека вообще заключается в определенном назначении, которое отличает его от других существ и делает его тем, что он есть. Такое назначение – «деятельность

души, согласованная с суждением, или не без участия суждения"note 41. «И может быть, немаловажно следующее различие,– говорит он, – понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души или деятельность. Ибо может быть так, что имеющийся склад note 42 не исполняет никакого благого дела – скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует,– а при деятельности это note 43 невозможно, ибо она с

необходимостью предполагает действие, причем успешное"note 44. Добродетельный человек, по Аристотелю,– это человек, своей деятельностью под руководством разума дающий жизнь присущим человеку возможностям.

«Под добродетелью и силой,– говорит Спиноза,– я понимаю одно и то же"note 45. Свобода и блаженство состоят в понимании человеком себя и в его усилении стать тем, чем он является потенциально, приближаясь «все ближе и ближе к образцу человеческой природы"note 46. Добродетель у Спинозы идентична использованию человеком своих сил, а порок

– пренебрежению своими силами; сущность зла, согласно Спинозе, это бессилие note 47.

В поэтической форме концепция плодотворной деятельности была великолепно выражена Гете и Ибсеном. Фауст – символ вечного поиска человеком смысла жизни. Ни наука, ни удовольствия, ни власть, ни даже красота не дают ответа на фаустовский вопрос. Гете предлагает единственный ответ на поиски человека – плодотворную деятельность,

Note41
41

Note42
души

Note43
бездействие

Note44
42

Note45
43

Note46
44

Note47
45

которая идентична благу.

В «Прологе на небесах» Господь говорит:

Слаб человек, покорствуя уделу, Он рад искать покоя,— потому Дам беспокойного я спутника ему:

Как бес, дразня его, пусть возбуждает к делу:

А вы, сыны небес и рая,— Пусть вечно радует вас красота святая, И ко всему, что есть и будет вновь, Пусть проникает вас священная любовь.

И все, что временно, изменчиво, туманно, Обнимет ваша мысль, спокойно-постоянна *note 48*.

В конце второй части Фауст выиграл пари, заключенное с Мефистофелем. Он заблуждался и грешил, но он не совершил смертного греха – греха неплототворности. Последние слова Фауста вполне ясно выражают его идею, символизированную в акте отвоевания у моря земли под пашню:

Мильоны я стяну сюда На девственную землю нашу.

Я жизнь их не обезопасу, Но благодатностью труда И вольной волею украшу.

Стада и люди, нивы, села Раскинутся на целине, К которой дедов труд тяжелый Подвел высокий вал извне.

Внутри по-райски заживется, Пусть точит вал морской прилив, Народ, умеющий бороться, Всегда заделает прорыв.

Вот мысль, которой весь я предан, Итог всего, что ум скопил, Лишь тот, кем бой за жизнь изведен, Жизнь и свободу заслужил.

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.

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». *note 49* В то время как Фауст Гете выражает веру в человека, присущую прогрессивным мыслителям восемнадцатого и девятнадцатого веков, «Пер Гюнт» Ибсена, написанный во второй половине девятнадцатого века, представляет собой критический анализ современного человека и его неплототворности. Подзаголовком этой пьесы вполне мог бы быть такой: «Современный человек в поисках своего Я». Пер Гюнт считает, что он действует во имя своего Я, когда употребляет всю энергию на то, чтоб сделать деньги и стать преуспевающим. Он живет по принципу троллей: «Будь доволен собой», а не по человеческому принципу: «Будь самим собой». В конце жизни он обнаруживает, что его эксплуататорство и эгоизм помешали ему стать самим собой, а реализация Я возможна, лишь если ты продуктивен, если можешь дать жизнь своим возможностям. Нереализованные возможности Пер Гюнта являются, чтобы уличить его в «грехе» и указать действительную причину его неудачи – отсутствие продуктивности:

Клубки (на земле) Мы – твои мысли; но нас до конца Ты не трудился продумать.

Жизнь не вдохнул в нас и в свет не пустил, Вот и свились мы клубками!

...Крыльями воли снабдил бы ты нас,— Мы бы взвились, полетели, А не катались клубками в пыли, Путаясь между ногами.

Сухие листья (гонимые ветром) Лозунги мы,— те, которые ты Провозгласить был обязан!

Note48

Note49

Видишь, от спячки мы высохли все, Лениности червь источил нас; Не довелось нам венком вокруг 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 мы – те, что могли бы Теплою влагой своей растопить Сердца кору ледяную, Если б ты заплакал нас!

А теперь Сердце твоё омертвело; Нет больше силы целительной в нас!

Сломанные соломинки Мы – те дела, за которые ты С юности должен был взяться.

Нас загубило сомнение твоё.

Против тебя мы в день судный С жалобой выступим – и обвиним!^{note 50} До сих пор мы занимались исследованием общих свойств плодотворной ориентации. Теперь мы должны попытаться рассмотреть плодотворность, проявляющуюся в отдельных формах деятельности, так как только через конкретное и особенное можно полностью понять общее.

б) Плодотворная любовь и мышление Человеческое существование характеризует тот факт, что человек одинок и обособлен от мира; не будучи в состоянии вынести обособленности, он вынужден искать родства и общности. Есть много способов реализовать эту потребность, но только один из них не приносит вреда человеку как уникальному существу; только один из них позволяет ему раскрыть свои силы в самом процессе отношений. Парадокс человеческого существования в том, что человек должен одновременно искать и близости, и независимости; общности с другими – и в

то же время сохранения своей уникальности и особенности^{note 51}. Как мы показали, ответ на этот парадокс – и на моральную проблему человека – даёт плодотворность.

Плодотворные отношения с миром могут осуществляться посредством деятельности и посредством постижения. Человек производит вещи, и в процессе созидания он применяет свои силы к материи. Человек постигает мир, ментально и эмоционально, при помощи любви и разума. Сила разума даёт ему возможность проникать вглубь и постигать сущность предмета, вступая в активные отношения с ним. Сила его любви даёт ему возможность разрушить стену, отделяющую одного человека от другого. Хотя любовь и разум – это всего лишь две различные формы постижения мира, и одна невозможна без другого, они являются выражениями различных сил, силы чувства и силы мышления, и, следовательно,

Note50
48

Note51
49

их нужно рассматривать по-отдельности.

Понятие плодотворной любви имеет мало общего с тем, что часто принято называть любовью. Вряд ли какое-нибудь другое слово окружено такой двусмысленностью и путаницей, как слово «любовь». Его используют для обозначения почти каждого чувства, не сопряженного с ненавистью и отвращением. Оно включает все: от любви к мороженому до любви к симфонии, от легкой симпатии до самого глубокого чувства близости. Люди чувствуют себя любящими, если они «увлечены» кем-то. Они также называют любовью свою зависимость и свое собственничество. Они, в самом деле, считают, что нет ничего легче, чем любить, трудность лишь в том, чтоб найти достойный предмет, а неудачу в обретении счастья и любви они приписывают своему невезению в выборе достойного партнера. Но вопреки всей этой путанице и принятию желаемого за должное, любовь представляет собой весьма специфическое чувство; и хотя каждое человеческое существо обладает способностью любить, осуществление ее – одна из труднейших задач. Подлинная любовь коренится в плодотворности, и поэтому собственно может быть названа «плодотворной любовью». Сущность ее одна и та же, будь это любовь матери к ребенку, любовь к людям или эротическая любовь между двумя индивидами. (Что сущность ее та же и в любви к другим, и в любви к себе, это мы рассмотрим позднее). *note 52* Хотя предметы любви различны, и соответственно различны глубина и качество любви к ним, определенные основные элементы присутствуют во всех формах плодотворной любви. Это – забота, ответственность, уважение и знание.

Забота и ответственность означают, что любовь – это деятельность, а не страсть, кого-то обуявшая, и не аффект, кого-то «захвативший». Элемент заботы и ответственности в плодотворной любви замечательно описан в книге Ионы. Бог повелел Ионе пойти в Ниневию предостеречь ее жителей, что они будут наказаны, если не исправят своих несправедливых путей. Иона уклонился от своей миссии из боязни, что люди в Ниневии раскаются, и Бог простит их. Он был человеком с развитым чувством порядка и закона, но без любви. Однако его попытка к бегству привела его во чрево кита, символизирующее состояние изоляции и заточения, которое он навлек на себя отсутствием любви и солидарности. Бог спас его, и Иона пошел в Ниневию. Он проповедовал ее жителям то, что Бог велел ему; чего он опасался, то и случилось. Люди Ниневии раскаялись в своих грехах, исправили пути свои, и Бог простил их и решил не разрушать город. Иона был разгневан и разочарован; он хотел, чтоб восторжествовала «справедливость», а не милосердие. Наконец, он обрел некоторое успокоение в тени дерева, которое Бог взрастил, чтоб защитить Иону от солнца. Но когда Бог иссушил дерево. Иона впал в уныние и гневно выражал Богу свое недовольство. Бог отвечал: «Ты сожалеешь о дереве, над которым ты не трудился и которого не растил; которое в одну ночь выросло и в одну же ночь пропало. Мне ли не жалеть Ниневии, города

великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» Ответ Бога Ионе следует понимать символически. Бог объясняет Ионе, что сущность любви – «трудиться» ради чего-нибудь и «взрастить» что-нибудь, что любовь и труд – нераздельны. Человек любит то, ради чего он трудится, и человек трудится ради того, что он любит.

История с Ионой дает понять, что любовь нельзя отделить от ответственности. Иона не чувствовал себя ответственным за жизнь братьев своих. Он, как и Каин, мог бы спросить: «Разве сторож я брату моему?» Ответственность – это не обязанность, наложенная на меня извне, она – мой ответ на чью-то надобность, небезразличную мне. Ответственность и ответ имеют один корень; быть ответственным – значит быть готовым к ответу.

Материнская любовь – самый общераспространенный и самый общепонятный пример продуктивной любви; сама ее сущность – забота и ответственность. Рождая ребенка, материнское тело «трудится» ради него, а после рождения материнская любовь состоит в напряженных усилиях взрастить дитя. Материнская любовь не зависит от того, удовлетворяет ли ребенок определенным требованиям, чтоб быть любимым; материнская любовь безусловна, основана

только на материнском отклике на надобности ребенка^{note 53}. Неудивительно, что материнская любовь была в искусстве и религии символом высшей формы любви. На иврите любовь Бога к человеку и любовь человека к ближнему обозначается словом рахамим, корень которого рэхэм означает материнское лоно.

Но связь заботы и ответственности в любви между индивидами не столь очевидна; принято считать, что влюбленность – это уже вершина любви, в то время как на самом деле – это начало и только возможность обретения любви. Принято считать, что любовь – это результат таинственного влечения двух людей друг к другу, некое событие, совершающееся само собой. Да, одиночество и сексуальные желания делают влюбленность легким делом, и здесь нет ничего таинственного, но это тот успех, который так же быстро уходит, как и пришел. Случайно любимыми не становятся; твоя собственная способность любить вызывает любовь так же, как и заинтересованность делает человека интересным. Людей беспокоит вопрос, привлекательны ли они, при этом забывается, что суть привлекательности – в их собственной способности любить. Любить человека плодотворно значит заботиться о нем и чувствовать ответственность за его жизнь, не только за его физическое существование, но и за развитие всех его человеческих сил. Плодотворная любовь несовместима с пассивностью, со сторонним наблюдением за жизнью любимого человека; она означает труд, заботу и ответственность за его развитие.

Несмотря на универсалистский дух монотеистических западных религий и прогрессивные политические концепции, обобщенные в идее, что «все люди сотворены равными», любовь к

человечеству еще не стала привычным делом. На любовь к человечеству смотрят, как на достижение, в лучшем случае, следующее за любовью к индивиду, или как на абстрактное понятие, осуществимое лишь в будущем. Любить одного человека – значит быть связанным с его человеческой сутью, с ним, как с представителем человечества. Любовь к одному индивиду, если она отделена от любви к людям, можно отнести лишь к чему-то поверхностному и случайному; она непременно остается чем-то мелким. Хотя можно сказать, что любовь к взрослому человеку отличается от материнской любви настолько же, насколько взрослый человек отличается от беспомощного ребенка, все же следует сказать, что это отличие носит лишь условный характер. Все люди нуждаются в помощи и зависят друг от друга. Человеческая солидарность – это необходимое условие раскрытия любой единичной индивидуальности.

Забота и ответственность – составные элементы любви, но без уважения и знания любимого человека любовь вырождается в господство и собственничество. Уважение – это не страх и не благоговение; оно обозначает в соответствии с корнем этого слова* /respicere – зн. вглядываться/, способность видеть человека таким, каков он есть, понимать его индивидуальность и уникальность. Нельзя уважать человека, не зная его; забота и ответственность были бы слепы, если бы их не направляло знание индивидуальности человека.

=с. 101= Для понимания плодотворного мышления предварительно следует уточнить различие между разумом и сообразительностью.

Сообразительность – это человеческий инструмент достижения практических целей, дающий возможность раскрыть те стороны вещей, знание которых необходимо для манипуляции вещами. Сама цель или, – что то же самое, – предпосылки, на которых покоится «сообразительное» мышление, не подлежат сомнению, признаются само собой разумеющимися и как таковые могут быть или не быть рациональными. Это частное свойство понимания особенно ясно видно в его крайнем проявлении, в случае параноика. Например, его исходная посылка, что все люди в заговоре против него, – иррациональна и ложна, но его мыслительные процессы, построенные на этой предпосылке, могут сами по себе демонстрировать замечательную сообразительность. В своей попытке доказать этот параноидальный тезис он приводит в связь факты наблюдений и делает логические заключения, зачастую столь убедительные, что трудно доказать иррациональность его исходной посылки. Использование обычной сообразительности при решении проблем, конечно, несводимо к таким патологическим феноменам. По большей части наше мышление необходимо связано с достижением практических результатов, с количественными и «поверхностными» аспектами явлений, оно не вдается в проблему правильности полагаемых целей и предпосылок и не пытается понять природу и качество явления.

Разум имеет третье измерение – глубину, благодаря которой он проникает в суть вещей и процессов. Не будучи оторванным от практических жизненных целей (и я покажу сейчас, в каком смысле

это верно), он представляет собой не просто инструмент непосредственного действия. Его назначение – познавать, понимать, схватывать суть, вступать в отношения с вещами путем постижения их. Он проникает вглубь вещей, чтобы раскрыть их сущность, их скрытые связи и не лежащие на поверхности значения, их «смысл». Он не двумерен, а, так сказать, «перспективен», по выражению Ницше; то есть, он схватывает все возможные перспективы и измерения, а не только практически уместные. Иметь дело с сущностью вещей – значит иметь дело не с чем-то «за» вещами, а с существенным, родовым и всеобщим, с наиболее общими и распространенными чертами явлений, освобожденными от всего поверхностного и случайного (не поддающегося логическому учету).

Теперь мы можем приступить к рассмотрению некоторых более специфических свойств плодотворного мышления. При плодотворном мышлении субъект не безразличен к предмету, а находится под его воздействием и заинтересован в нем. Предмет не воспринимается как что-то мертвое и отчужденное от тебя и твоей жизни, как что-то, о чем ты думаешь только отстраненно; напротив, субъект глубоко заинтересован в своем предмете, и чем теснее они связаны, тем плодотворнее работает мышление субъекта. Именно взаимосвязь между субъектом и объектом стимулирует мышление сильнее всего. Для субъекта человек или любое явление становятся объектом мышления потому, что они ему интересны, с точки зрения его индивидуальной жизни или с точки зрения его человеческого существования. Прекрасной иллюстрацией этому служит история о том, как Будда открыл «четыре истины». Он увидел мертвеца, больного человека и старика. Он, юноша, был глубоко поражен неотвратимостью человеческой судьбы, и его реакция на это наблюдение оказалась стимулом для размышления, в результате которого Будда создал свою теорию природы жизни и путей спасения человека. Такая реакция не была единственно возможной. Современный врач в такой же ситуации начинает думать о том, как бороться со смертью, болезнью и старостью, но его мышление также задано его общей реакцией на предмет.

В процессе плодотворного мышления думающий мотивирован своим интересом к объекту; он захвачен им и взаимодействует с ним; он заботится о нем и отвечает за него. Но плодотворное мышление характеризуется еще и объективностью, уважением думающего к своему объекту, способностью видеть объект таким, каков он в действительности, а не таким, каким хотелось бы думающему. Эта полярность между объективностью и субъективностью характерна для плодотворного мышления, как и для плодотворности вообще.

Быть объективным можно, только если мы уважаем вещи, которые наблюдаем; т. е., если мы способны видеть их в их уникальности и взаимосвязи. Такое уважение по существу не отличается от уважения, которое мы рассматривали в связи с любовью; в той мере, в какой я хочу понять нечто, я должен уметь видеть его таким, каково оно по своей природе; хотя это верно в отношении всех объектов мысли, это особенно важно при исследовании человеческой природы.

Другой аспект объективности дает о себе знать, когда плодотворное мышление имеет дело с живыми и неживыми объектами: речь идет о видении целостности феномена. Если наблюдатель изолированно рассматривает один аспект объекта, не видя целого, он не сумеет надлежащим образом понять даже один этот аспект. На это, как на наиболее важный элемент плодотворного мышления, указал Вертхеймер. «Природа плодотворных процессов,— пишет он,— часто такова: сбор данных и исследование начинается с желания достичь действительного понимания. Определенная область в зоне рассмотрения становится решающей, на ней сосредотачивается внимание; но она не изолируется от других областей. Развивается новый, углубленный структурный подход к ситуации, включающий изменение значения функций, классификацию данных и т. д. Руководствуясь тем, чего требует структура ситуации в решающей области, разум вырабатывает приемлемый прогноз, который — как и другие части структуры — нуждается в прямой или не прямой верификации. Имеют место два направления: получение логичной картины целого и уяснение того, какие требования структура целого предъявляет к его частям"note 54.

Объективность требует не только видеть объект таким, каков он есть, но и видеть себя, каков ты есть, т. е. осознавать, каким образом ты, как изучающий, связан с объектом своего изучения. Плодотворное мышление, следовательно, определяется природой объекта и природой субъекта, вступающего во взаимоотношения с объектом в процессе мышления. Эта двойная детерминация и составляет объективность, в отличие от ложной субъективности, когда мыслящий не контролирует себя соотносительностью с объектом, и в результате мышление вырождается в предвзятое мнение, в принятие желаемого за должное, в фантазию. Но объективность не является, как это часто подразумевается в связи с ложной идеей «научной» объективности, синонимом абстрактности, отсутствия интереса и заботы. Как можно проникнуть сквозь поверхностную оболочку вещей в их причины и взаимосвязи, не имея живого и достаточно сильного интереса к такой трудной задаче? Как могут цели исследования формулироваться без учета интересов человека? Объективность означает не отстраненность, а уважение, т. е. способность не исказить и не фальсифицировать вещи, людей, себя. Но не субъективный ли подход наблюдателя, не его ли интересы служат причиной искажения мышления во имя получения желаемых результатов? Разве не отсутствие личного интереса служит условием научного исследования? Идея, что отсутствие заинтересованности

является условием достижения истины, это ложная идеяnote 55. Вряд ли найдется какое-либо значительное открытие или

Note54
52

Note55
53

изобретение, на которое мыслителя не вдохновил его интерес. В самом деле, без заинтересованности мышление становится бесплодным и бессодержательным. Дело здесь даже не в том, имеет место интерес или нет, а в том, какого он сорта и какова его связь с истиной. Всякое плодотворное мышление стимулируется интересом изучающего. Не интерес сам по себе извращает идеи, а лишь те интересы, которые несовместимы с истиной, с раскрытием природы объекта в результате изучения.

Утверждение, что плодотворность – это внутренне присущая человеку способность, вступает в противоречие с идеей, что человек от природы ленив, и к активности его нужно понуждать. Это старая мысль. Когда Моисей просил фараона позволить евреям уйти, чтоб они могли «в пустыне принести жертву Господу», фараон ответил: «Вы праздны, всего лишь праздны». По мысли фараона, рабский труд – это дело; а поклонение Богу – безделье. Ту же идею поддерживали все, кто хотел получать прибыль от активности других людей и не видели пользы в плодотворности, которую они не могли бы эксплуатировать.

Наша культура, кажется, дает наглядный пример прямо противоположного. В течение последних столетий человек Запада был одержим идеей труда, потребностью в постоянной деятельности. Он почти не способен оставаться без дела хоть на короткое время. Однако это лишь видимость. Лень и вынужденная активность являются не противоположностями, а двумя симптомами нарушения правильного функционирования человека. У невротика мы часто обнаруживаем в качестве основного симптома неспособность выполнять работу; а у так называемого заорганизованного человека – неспособность наслаждаться досугом и покоем. Вынужденная активность не противоположна лени, а является ее дополнением, и обе противоположны плодотворности.

Если плодотворная активность парализована, это ведет к неактивности и сверхактивности. Голод и принуждение никогда не бывают условиями плодотворной деятельности. И напротив, свобода, материальная обеспеченность и организация общества, в котором труд может быть полным смыслом проявлением способностей человека, составляют факторы, способствующие проявлению естественного человеческого стремления плодотворно употребить свои силы. Плодотворная деятельность характеризуется ритмичной сменой активности и покоя. Плодотворный труд, любовь и мышление возможны, только если человек может, когда необходимо, оставаться в покое и наедине с самим собой. Возможность прислушаться к самому себе – это предпосылка возможности услышать других; быть в мире с самим собой – это необходимое условие взаимоотношений с другими людьми.

4) Ориентация в процессе социализации Как отмечалось в начале данной главы, жизненный процесс предполагает два вида отношений с внешним миром – ассимиляцию и социализацию.

Первая

была подробно рассмотрена в данной главе, *note 56* а о второй

речь шла в «Бегстве от свободы», и потому я ограничусь здесь лишь кратким резюме.

Мы можем выделить следующие виды межличностных отношений: симбиотический союз, отстраненность-деструктивность; любовь.

В симбиотическом союзе человек соединен с другими, но утрачивает или никогда не обретает своей независимости; он убегает от опасности одиночества, становясь частью другого человека, «поглощаясь» этим человеком, или «поглощая» его сам. Первый случай описывается в клинической практике как мазохизм. Мазохизм – это попытка человека избавиться от своего индивидуального Я, убежать от свободы и обрести безопасность, привязывая себя к другому человеку. Формы, какие принимает такая зависимость, многочисленны. Она может рационализироваться, как жертва, долг или любовь, особенно когда система культуры узаконивает такой вид рационализации. Иногда мазохистские устремления так сильно конфликтуют с теми частями личности, которые устремляются к независимости и свободе, что последние воспринимаются как причиняющие боль и мучения.

Стремление поглотить других, садизм, активная форма симбиотической зависимости, выступает во всех видах рационализаций как любовь, сверхпокровительство, «оправданное» превосходство, «оправданная» месть и т. д.; она также выступает в соединении с сексуальными влечениями как сексуальный садизм. Все формы садистского побуждения восходят к стремлению обрести полное господство над другим человеком, «поглотить» его и сделать беспомощным объектом чужой воли. Полное господство над бессильным человеком

– это сущность активного симбиотического союза. Человек, над которым властвуют, воспринимается и рассматривается как вещь для использования и эксплуатации, а не как человеческое существо, являющееся целью само по себе. Чем более эта жажда господства соединена с деструктивностью, тем более она жестока; но и благосклонное господство, часто выступающее под маской «любви», – это тоже проявление садизма. Хотя благосклонный садист хочет, чтоб его объект был богатым, сильным, преуспевающим, есть одна вещь, которой он всеми силами старается помешать: чтобы его объект стал свободным и независимым и, следовательно, перестал принадлежать садисту.

Бальзак в «Утраченных иллюзиях» дает поразительный пример благосклонного садиста. Он описывает взаимоотношения между юным Люсьеном и каторжником Ветреном, который выступает под личиной аббата. Вскоре после знакомства с молодым человеком, который только что пытался совершить самоубийство, аббат говорит: «Я подобрал тебя, я дал тебе жизнь, и ты принадлежишь мне, как творение принадлежит творцу, как – в сказках Востока

– ифрит принадлежит духу, как тело принадлежит душе. Властной рукой я поведу тебя по пути к власти; и тем не менее, я обещаю тебе жизнь, полную удовольствий, почестей, нескончаемых праздников. Ты никогда не будешь нуждаться в деньгах, ты будешь сверкать, ты будешь блистать; тогда как я, опустившись до низости покровительства, буду охранять здание твоего успеха. Я люблю власть ради власти! Я всегда буду наслаждаться твоими наслаждениями, хотя я должен буду отказаться от них. Итак, я и ты будем одним существом... Я хочу любить свое творение, создать его по образу и подобию своему, короче

– любить его, как отец любит сына. Я буду мысленно разъезжать в твоём тильбюри, мой мальчик, буду радоваться твоим успехам у женщин, буду говорить: «Этот молодой

красавец – я сам».

В то время как симбиотические отношения демонстрируют тесную связь и близость с объектом, хотя и за счет свободы и целостности, отношения второго вида основаны на дистанции, отстраненности и деструктивности. Чувство индивидуального бессилия может быть преодолено посредством отстраненности от других людей, воспринимаемых как угроза. В известной мере отстраненность является частью нормального ритма во всех отношениях человека с миром, она необходима для сосредоточения, для умственной работы, для обработки материалов, мыслей, установок. Но в описанном здесь феномене отстраненность становится главной формой связи с другими людьми, так сказать, отрицающей связью. Ее эмоциональный эквивалент – чувство безразличия к другим, часто сопровождающееся компенсаторным чувством непомерного самомнения. Отстраненность и безразличие могут быть, но не обязательно бывают, осознанными; как правило, в нашей культуре они в большинстве случаев скрываются за поверхностным интересом и общительностью.

Деструктивность – это активная форма отстраненности; импульс к разрушению других проистекает из страха быть разрушенным ими. Поскольку отстраненность и деструктивность соответственно представляют пассивную и активную формы одного и того же отношения, они часто в различных пропорциях смешаны вместе. Однако различия между ними больше, чем между активной и пассивной формами симбиотического союза. Деструктивность является результатом более интенсивной и более полной блокировки плодотворности, чем отстраненность. Это извращение жизненного импульса, энергия неизжитой жизни, трансформированная в энергию, направленную на разрушение жизни.

Любовь представляет собой плодотворную форму отношения к другим и к самому себе. Она предполагает заботу, ответственность, уважение и знание, а также желание, чтобы другой человек рос и развивался. Это проявление близости между двумя человеческими существами при условии сохранения целостности каждым из них.

Как явствует из вышеизложенного, должно существовать определенное средство между различными формами ориентаций соответственно в процессах ассимиляции и социализации. Предложенная схема представляет картину рассмотренных ориентаций и средства между ними. note 57

Ассимиляция Социализация

I. Неблагоприятная ориентация: а) Рецептивная Мазохистская (берущая) (преданность) | | Симбиоз б) Эксплуаторская Садистская |

(овладевающая) (авторитет) /

в) Стяжательская Деструктивная (сберегающая) (настойчивость) | | Отстраненность г) Рыночная Безразличная |

(обменивающая) (честность) /

II. Благоприятная ориентация:

Деятельная Любящая Разумная

Ограничусь кратким комментарием. Рецептивная и эксплуататорская установки по виду межличностных связей отличаются от стяжательской. И рецептивная и эксплуататорская установки предполагают определенный вид близости и тесного контакта с людьми, от которых надеются получить нужное или мирным путем, или агрессивно. При

рецептивной установке доминирующее отношение – подчиненность, мазохистское отношение: если я подчиняюсь более сильному человеку, он дает мне все, что мне нужно. Другой человек воспринимается как податель всех благ, и в симбиотическом союзе один получает все необходимое от другого. Эксплуататорская же установка подразумевает обычно садистский тип отношений: если я силой отбираю у другого человека то, что нужно мне, я должен управлять им и сделать его бессильным объектом моей власти.

В отличие от обеих этих установок стяжательское отношение предполагает отстраненность от других людей. Оно основывается не на ожидании получить вещи из внешнего источника всех благ, а на ожидании, что их можно накопить, не расходуя. Любой тесный контакт с внешним миром представляет угрозу для этого вида самодостаточной системы безопасности. Стяжательский характер будет склонен разрешать проблему взаимоотношений с другими путем отстраненности или – если внешний мир кажется слитком огромным и грозным – путем разрушения.

Рыночная ориентация также основывается на отдаленности от других людей, но в отличие от стяжательской ориентации, отдаленность здесь принимает скорее дружественную, а не деструктивную форму. Сам принцип рыночной ориентации предполагает легкость контактов, поверхностность связей, а отдаленность от других существует лишь в более глубокой эмоциональной сфере.

5) Сочетание различных ориентаций. Описывая различные виды неплодотворных ориентаций и плодотворную ориентацию, я подходил к ним как к обособленным явлениям ради того, чтоб яснее указать на их отличие друг от друга. Такая трактовка представляется необходимой из дидактических соображений, поскольку нам надо понять природу каждой ориентации, прежде чем мы сможем приступить к пониманию их сочетаний, ведь характер никогда не являет какую-нибудь одну из неплодотворных ориентаций или исключительно плодотворную ориентацию.

=стр. 112= Среди комбинаций различных ориентаций нам нужно ввести разграничение между сочетанием неплодотворных ориентаций между собой и сочетанием неплодотворной ориентации с плодотворной. Некоторые из первых имеют определенное сродство друг с другом; например, рецептивная чаще соединяется с эксплуататорской, чем со стяжательской. Рецептивную и эксплуататорскую ориентации объединяет тесный контакт с объектом, в то время как стяжательской ориентации свойственна отстраненность от объекта. Тем не менее, часто вступают в сочетание и менее сходные ориентации. Если мы хотим охарактеризовать человека, нужно, как правило, определить, какая ориентация у него доминирует.

Сочетание неплодотворной и плодотворной ориентаций требует более тщательного рассмотрения. Нет человека, чья ориентация целиком плодотворна, и нет человека, полностью лишённого плодотворности. Но удельный вес плодотворной и неплодотворной ориентации в характере каждого человека варьируется и определяется качеством неплодотворных ориентаций. В вышеизложенном описании неплодотворных ориентаций мы исходили из того, что они доминируют в характере. Теперь мы должны дополнить это описание, признав, что определенные качества неплодотворных ориентаций имеют место и в характере, где доминирует плодотворная ориентация. Здесь неплодотворные ориентации не имеют негативного значения, как при их доминировании в характере, а различаются по их конструктивным качествам. Фактически, описанные неплодотворные ориентации можно рассматривать как искажения ориентаций, которые являются сами по себе нормальной и необходимой частью жизни. Каждое человеческое существо, чтобы выжить, должно обладать способностью брать вещи от других людей, овладевать вещами, сберегать их и обменивать. Человек должен также обладать способностью следовать авторитету, руководить другими людьми, оставаться в одиночестве и отстаивать себя. Только если его способ обретения вещей и взаимоотношений с другими людьми по существу неплодотворен, то способность брать, овладевать, сберегать и обменивать превращается в жажду потреблять, эксплуатировать, стяжать, торговать, и это становится доминирующим способом жизни. Формы социальных установок у человека, по преимуществу ориентированного

плодотворно,– преданность, авторитетность, честность, настойчивость превращаются в подчиненность, господство, отстраненность, деструктивность у человека с преимущественной неплодотворной ориентацией. Всякая неплодотворная ориентация, следовательно, имеет положительную и отрицательную стороны, в соответствии с уровнем плодотворности в целостной структуре характера. Предложенный перечень положительных и отрицательных сторон различных ориентаций может служить иллюстрацией данного принципа.

=*note 58*= =*note 59*= РЕЦЕПТИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ (берущая)

Положительная сторона

Отрицательная сторона

берущая

пассивная, безынициативная

ответственная

бездумная, бесхарактерная

почтительная

подчиненная

скромная

лишенная гордости

обаятельная

паразитическая

сговорчивая

беспринципная

социально приспособленная

рабская, лишенная уверенности в себе

идеалистичная

нереалистичная

восприимчивая

трусливая

вежливая

бесхребетная

оптимистичная

принимающая желаемое за должное

доверчивая

легковерная

нежная

сентиментальная

ЭКСПЛУАТАТОРСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ (овладевающая)

Положительная сторона

Отрицательная сторона

активная

эксплуатирующая

способная взять инициативу

агрессивная

способная предъявить требование

эгоцентричная

горделивая

самодовольная

импульсивная

безрассудная

пленяющая

обольщающая

СТЯЖАТЕЛЬСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ (овладевающая)

Положительная сторона

Отрицательная сторона

практичная

без воображения

экономная

жадная

осторожная

подозрительная

сдержанная

холодная

терпеливая

заторможенная

внимательная

тревожная

стойкая, упорная

упрямая

невозмутимая

ленивая

устойчивая к стрессу

инертная

аккуратная

педантичная

методичная

вязкая

преданная

собственническая

РЫНОЧНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ (обменивающаяся)

Положительная сторона

Отрицательная сторона

целеустремленная

пользующаяся случаем

готовая к обмену

непоследовательная

моложавая

ребячливая

устремленная вперед

не считающаяся с будущим или прошлым

свободомыслящая
без принципов и ценностей

общительная

неспособная к уединению
экспериментирующая

бесцельная

недогматичная
релятивистская

действенная

сверхактивная
любопытная

бестактная

понятливая
умничающая

контактная

неразборчивая
терпимая

безразличная

остроумная
глуповатая

щедрая

расточительная

Положительная и отрицательная стороны не являются двумя отдельными классами синдромов. Каждую из этих черт можно представить превалирующей в данный момент точкой в континууме, который задан уровнем плодотворной ориентации; рациональная систематическая аккуратность, например, имеет место при высоком уровне плодотворности, а если плодотворность снижается, эта черта характера все более вырождается в иррациональную, педантическую навязчивую «аккуратность», которая фактически отрицает сама себя. То же самое и с молоджавостью, превращающейся в ребячливость, и с горделивостью, превращающейся в самодовольство. Если учитывать только основные ориентации, мы видим колеблющийся итог вариабельности, вызванный тем, что 1) неплодотворные ориентации соединяются в различные комбинации, в зависимости от удельного веса каждой из них; 2) каждая из них качественно изменяется соответственно уровню наличествующей плодотворности; 3) различные ориентации могут действовать с разной силой в материальной, эмоциональной или интеллектуальной сферах деятельности. Если мы добавим к этой картине личности различие в темпераменте и одаренности, то можем легко понять, что конфигурация этих основных элементов в личности может проявляться в бесконечном числе вариаций.

ГЛАВА IV ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

Самый очевидный аргумент против принципа гуманистической этики – что добродетель равнозначна исполнению человеком обязанностей перед самим собой, а порок – небрежению самим собой – состоит в том, что мы делаем эгоизм или себялюбие нормой человеческого поведения, когда в действительности целью этики должна быть победа над эгоизмом, и, далее, что мы не замечаем врожденного человеку зла, которое можно обуздать только страхом наказания и почтением к авторитетам. Или, если человек от природы не зол, и этот аргумент отпадает, то не стремится ли человек постоянно к удовольствию, а оно само по себе не противоположно ли принципам этики или, по крайней мере, не безразлично ли к ним? Не сознание ли – единственная сила в человеке, побуждающая его жить добродетельно, и не утратило ли сознание свою роль в гуманистической этике? Похоже, в ней нет места вере; но не вера ли составляет необходимую основу этического поведения?

Эти вопросы предполагают определенную трактовку человеческой природы и становятся предметом внимания всякого психолога, задумывающегося над проблемой счастья и развития человека и соответственно над моральными нормами, способствующими достижению этой цели. В данной главе я попытаюсь рассмотреть эти проблемы в свете психоаналитических данных, теоретическое основание для рассмотрения которых было заложено в главе «Человеческая природа и характер».

1. СЕБЯЛЮБИЕ, ЛЮБОВЬ К СЕБЕ И ЛИЧНЫЙ ИНТЕРЕС *note 60* Люби ближнего своего как самого себя.

Библия Современная культура насквозь пронизана запретом на себялюбие. Нас учат, что быть себялюбивым грешно, а любить других – добродетельно. Конечно, это учение находится в вопиющем противоречии с практическим положением дел в современном обществе, признающем, что себялюбие – самый мощный и оправданный стимул человека, и, следуя этому повелительному стимулу, индивид вносит самый большой вклад в общее благо. Но учение, объявляющее себялюбие страшным грехом, а любовь к другим – величайшей добродетелью, все еще сильно. Себялюбие употребляется здесь почти как синоним любви к себе. Альтернатива такова: или любовь к другим, что добродетельно, – или любовь к себе, что грешно.

Этот принцип нашел свое классическое выражение в теологии Кальвина, согласно которой человек по природе своей зол и бессилён. Человек не может достичь абсолютно

никакого блага своими силами или заслугами. «Мы не себе принадлежим,— говорит Кальвин.— Потому ни разум наш, ни воля наша да не возобладают в размышлениях наших и поступках. Мы не себе принадлежим, потому давайте не ставить себе целью искать того, что может быть выгодно нам в плотскости нашей. Мы не себе принадлежим, потому давайте, сколь возможно, забудем себя и все, что не наше. Лишь Богу принадлежим мы; а потому для Него давайте жить и умирать. Ибо как самая опустошительная зараза, что губит людей,— это когда они себя самих слушаются, так единственное прибежище спасения — это ничего не ведать и не хотеть самим, но положиться на Бога, который ведет нас"note 61. Человек не только должен знать о полном своем ничтожестве, но он еще и должен делать все, чтоб смирить себя. «Ибо я не называю то смирением, если вы полагаете, что у вас осталось еще нечто..., о чем мы не можем думать, как должны бы, с полным презрением, как обо всем, что нам могло казаться в себе совершенным. Истинное смирение — это непритворное покорство ума, сокрушенного тяжким чувством своего ничтожества и убогости; ибо такой образ его начертан словом Божиим"note 62.

Этот акцент на ничтожестве и греховности человека означает, что в человеке нет ничего достойного уважения и любви. Эта доктрина основана на самоунижении и самоненавистничестве. Кальвин прямо указывает на это; он

называет любовь к себе «чумой».note 63 Если человек обнаруживает в себе нечто, что «доставляет ему удовлетворение самим собой», он предается этой грешной любви к себе. Это пристрастие к самому себе заставляет его осуждать других и презирать их. Следовательно, любить себя или любить что-то в себе — это

один из величайших грехов. Считается, что это исключает любовь к другимnote 64 и тождественно себялюбию.note 65 Образ человека в трактовке Кальвина и Лютера оказал огромное влияние на развитие современного западного общества. Они заложили основание установки, которой свойственно не признавать счастье человека целью жизни, и где он стал средством, придатком целей, внеположных ему,— всемогущего Бога или не менее могущественных светских авторитетов и норм, государства, бизнеса, успеха. Кант, который, возможно, оказался самым влиятельным этическим мыслителем периода Просвещения благодаря его идее, что человек должен быть лишь целью и ни в коем случае не средством, тем не менее, с таким же осуждением относился к любви к себе. Согласно Канту, добродетель — хотеть счастья другим людям, но желание собственного счастья — морально безразлично, поскольку собственное счастье — это то, к чему человек стремится по своей природе, а естественное стремление не может обладать

положительной этической ценностью note 66. Кант признает, что человек имеет право на счастье: при определенных обстоятельствах его долг даже может состоять в том, чтоб позаботиться о своем счастье отчасти потому, что здоровье, богатство и тому подобное

Note61

57

Note62

58

Note63

59

Note64

60

Note65

61

Note66

62

могут быть средствами для исполнения человеком своего долга; отчасти потому, что отсутствие счастья – нищета – может

помешать человеку в исполнении его долга note 67. Но любовь к себе, стремление к собственному счастью никогда не могут быть добродетелью. Как этический принцип, принцип собственного счастья «более всего неприемлем не только потому, что это ложный принцип.., но потому, что он подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер» note 68 Кант разграничивает эгоизм себялюбия (*philautia* – благоволение к самому себе) и эгоизм самодовольства, удовлетворенность самим собой. Но даже «разумное себялюбие» должно быть ограничено этическими принципами, а самодовольство вообще должно быть сокрушено, и индивид должен прийти к

чувству смирения, сопоставляя себя со святостью морального закона note 69. Человек должен находить высшее счастье в исполнении своего долга. Осуществление моральных принципов

– и, следовательно, индивидуальное счастье – возможно лишь во всеобщем, в нации, в государстве. Но «под благом государства подразумевается не

благополучие граждан и их счастье..." note 70 *Salus rei publicae suprema lex est.** Несмотря на то, что Кант демонстрирует намного больше уважения к целостности индивида, чем это делали Кальвин или Лютер, он отказывает индивиду в праве на протест даже против самого тиранического правления; мятежник должен быть наказан не иначе как смертью, если он угрожает правителю note 71. Кант делает

акцент на врожденной склонности человека ко злу note 72, для подавления которой необходим моральный закон, категорический императив, чтобы человек не стал скотом, и человеческое общество не превратилось в дикую анархию.

В философии периода Просвещения человеческому праву на счастье другими мыслителями, например Гельвецием, придавалось намного больше значения, чем Кантом. Это направление в философии Нового времени нашло самое радикальное

выражение у Штирнера и Ницше note 73. Хотя в оценке себялюбия они занимают позицию, противоположную позиции Кальвина и Канта, они согласны с ними в том, что любовь к другим составляет альтернативу любви к себе. Они осуждают любовь к другим как слабость и самоотречение и объявляют эгоизм, себялюбие и любовь к себе добродетелью. При этом они тоже запутывают проблему, не проводя четкого разграничения между последними понятиями. Так, Штирнер говорит: «Здесь решающим должен быть эгоизм,

Note67
63

Note68
64

Note69
65

Note70
66

Note71
67

Note72
68

Note73
69

себялюбие, а не принцип любви, не мотивы вроде милосердия, благородства, добродушия или даже справедливости и равенства – ибо справедливость (*iustitia*) – это тоже феномен любви; любовь знает только жертву и требует самоотречения"*note 74*.

Осуждаемая Штирнером любовь – это мазохистская зависимость, делающая индивида средством для достижения чьих-то целей. Выступая против такой любви, Штирнер не смог избежать преувеличения в своих остро полемических

формулировках. Предлагаемый им позитивный принцип*note 75* противоположен установке, на века утвердившейся в христианской теологии и сохранявшейся в немецком идеализме времен Штирнера: заставить индивида покориться и полностью отдать себя во власть некоей силе и некоей норме вне его. Штирнер не был философом, равным Канту или Гегелю, но он имел смелость восстать против той части идеалистической философии, которая отвергала права конкретного индивида и тем самым помогала самовластному государству оставаться силой, подавляющей индивида.

Несмотря на множество различий между Ницше и Штирнером, их идеи в этом отношении имеют много общего. Ницше также объявлял любовь и альтруизм проявлением слабости и самоотрицания. По Ницше, потребность в любви типична для рабских душ, неспособных бороться за свои желания и пытающихся получить желаемое через любовь. Альтруизм и любовь к людям, таким образом, стали признаком вырождения*note 76*. Согласно Ницше, в хорошей и здоровой аристократии существенна ее готовность приносить в жертву своим интересам массы людей, не испытывая чувства вины. Общество должно быть «фундаментом и помостом, могущим служить подножием некоему виду избранных существ для выполнения их высшей задачи и вообще для высшего бытия"*note 77*. Можно привести множество цитат, чтоб засвидетельствовать этот дух презрения и эгоизма. Эти идеи часто понимают как философию Ницше. Однако они не дают представления об истинной сути его философии*note 78*.

Существует несколько причин, почему Ницше выразил себя так, а не иначе. Прежде всего, как и у Штирнера, его философия была реакцией – протестом – против философской традиции подчинения эмпирического индивида силам и принципам, существующим вне его. Склонность Ницше к преувеличениям указывает на это реактивное качество. Во-вторых, в личности Ницше наличествовали чувства неуверенности и тревожности, которые заставляли его особенное внимание уделять «сильному человеку», как реактивному образованию. Наконец, Ницше находился под впечатлением теории эволюции с ее акцентом на «выживании сильнейшего». Такая интерпретация не отменяет того факта, что Ницше считал, будто существует противоречие между любовью к другим и любовью к себе; и все же в его идеях есть ядро, благодаря которому эта ложная дихотомия может быть преодолена. «Любовь», на которую он обрушивается, коренится не в силе человека, а в его слабости. «Ваша любовь к ближнему есть ваша дурная любовь к самим себе. Вы бежите к ближнему от самих себя и хотели бы из этого сделать себе добродетель, но я насквозь вижу ваше

Note74

70

Note75

71

Note76

72

Note77

73

Note78

74

бескорыстие». Он прямо

заявляет: «Вы не выносите самих себя и недостаточно себя любите"note 79. По Ницше, индивид имеет

«невероятно огромное значение"note 80. «Сильный» индивид тот, кто обладает «истинной добротой, благородством, величием духа, кто дает не для того, чтобы брать, кто не хочет выделяться своей добротой, – «расточительство» как

вид истинной доброты, богатство человека как предпосылка"note 81. Ту же мысль он выражает и в книге «Так говорил Заратустра»: «Один идет к ближнему, потому что ищет себя, а другой

– потому что хотел бы потерять себя"note 82.

Смысл этой идеи таков: любовь – феномен избытка; ее предпосылкой служит сила человека, способного отдавать. Любовь – это утверждение и

плодотворность, «...ибо то, что она любит, она еще хочет – создать"note 83. Любить другого человека

– это добродетель, если любовь проистекает из внутренней силы, но она –

порок, если проистекает из неспособности человека быть самим собой"note 84. Тем не менее, факт остается фактом: Ницше оставил проблему отношения между любовью к себе и любовью к другим неразрешимой антиномией.

Учение, что себялюбие – высшее зло, и любовь к себе исключает любовь к другим, ни в коей мере не ограничивается теологией и философией. Оно стало одной из избитых идей, пропагандируемых в семье, школе, кино, книгах; да вдобавок еще всеми инструментами социального внушения. «Не будь себялюбцем», – вот сентенция, внедрявшаяся в сознание миллионов детей поколение за поколением. Смысл ее смутен. Большинство людей сказали бы, что это значит не быть эгоистичным, не считающимся с другими, невнимательным к другим. В действительности же, эта сентенция обычно означает нечто большее. Не быть себялюбивым значит не делать то, что хочешь, отказаться от своих желаний во имя желаний авторитета. «Не будь себялюбивым» – в конечном счете, эта сентенция несет в себе ту же двусмысленность, что и в кальвинизме. Помимо своего явного значения, она еще означает «не люби себя», «не будь собой», а подчини себя чему-то более важному, чем ты сам, внешней силе или ее интериоризации – «долгу». «Не будь себялюбивым» – эта формула становится одним из самых мощных идеологических орудий подавления спонтанности и свободного развития личности. Под давлением этого лозунга человек идет на жертву и полное подчинение; «бескорыстны» только те действия, которые служат не индивиду, а кому-то или чему-то вне его.

Нужно повторить, что данная картина в известном смысле односторонняя. Ибо наряду с учением, что не следует быть себялюбивым, в современном обществе пропагандируется и

Note79

75

Note80

76

Note81

77

Note82

78

Note83

79

Note84

80

противоположное учение: помни о своей выгоде, действуй так, как лучше для тебя; поступая так, ты к тому же приносишь величайшую пользу всем другим. Фактически, идея, что эгоизм – это основа всеобщего благополучия, оказалась тем принципом, на котором построено общество конкуренции. Странно, что два таких, казалось бы, противоречивых принципа могут уживаться в одной культуре; однако, на деле это так. Одно из следствий такого противоречивого положения – дезориентация индивида. Метание между двумя этими догмами серьезно вредит процессу интеграции личности. Эта дезориентация является одним из главных источников душевного разлада и беспомощности современного человека^{note 85}.

Догма, что любовь к себе тождественна «себялюбию» и альтернативна любви к другим, заполонила теологию, философию и общественную мысль; эта же догма нашла научное выражение во фрейдовской теории нарциссизма. Фрейдовская концепция исходит из представления об устойчивой величине либидо. В младенчестве вся энергия либидо замкнута на самом ребенке, это стадия «первичного нарциссизма», как называет ее Фрейд. В процессе индивидуального развития либидо перемещается с его носителя на другие объекты. Если отношения человека к объектам блокируются, то либидо перестает устремляться на объекты и обращается на своего носителя; это называется «вторичным нарциссизмом». Согласно Фрейду, чем больше любви я отдаю миру вне меня, тем меньше мне остается любви к самому себе, и наоборот. Таким образом, он объясняет феномен любви истощением любви к себе, когда все либидо обращено на некий внешний объект.

Возникают такие вопросы: подтверждает ли психологическое наблюдение тезис, что существует исходное противоречие и альтернатива между любовью к себе и любовью к другим? Является ли любовь к себе тем же феноменом, что и себялюбие, или они противоположны? Далее, является ли себялюбие современного человека в самом деле вниманием к себе, к своим индивидуальным интеллектуальным, эмоциональным и чувственным возможностям? Не стал ли человек придатком своей социально-экономической роли? Тожественно ли его себялюбие его любви к себе или оно обусловлено именно отсутствием любви к себе?

Прежде чем приступить к рассмотрению психологического аспекта себялюбия и любви к себе, следует указать на логическую ошибку в утверждении, что любовь к другим и любовь к себе взаимоисключаемы. Если добродетельно – любить ближнего как человеческое существо, то добродетельной, а не порочной должна быть и моя любовь к самому себе, раз я тоже человеческое существо. Нет такого понятия человека, которое не включало бы и меня. Учение, требующее такого исключения, доказывает свою внутреннюю противоречивость. Идея, выраженная в библейской заповеди «люби ближнего как самого себя», подразумевает, что уважение к своей собственной целостности и уникальности, любовь к себе и понимание своего Я неотделимы от уважения, любви и понимания другого человека. Любовь к моему Я нераздельно связана с любовью ко всякому другому Я.

Мы подошли теперь к исходным психологическим предпосылкам, на которых строятся наши выводы. В общем виде эти предпосылки таковы: не только другие люди, но и мы сами являемся «объектами» наших чувств и установок. Установки по отношению к другим и по отношению к себе не только не противоположны, но коренным образом взаимообусловлены. Относительно обсуждаемой проблемы это означает следующее: любовь к другим и любовь к себе не альтернативны. Напротив, установка на любовь к себе обнаруживается у всех, кто способен любить других. Любовь, в принципе, неделима в том, что касается связи между «объектами» и моим Я. Подлинная любовь – это проявление плодотворности, и она предполагает заботу, уважение, ответственность и знание. Это не «аффект», не увлеченность, а активное содействие росту и счастью любимого человека, коренящееся в собственной способности любить.

Любить – значит проявлять собственную силу любви, любить кого-то – это

актуализация и сосредоточение этой силы на одном человеке. Неверно, как представляет это идея романтической любви, что в мире существует лишь один человек, которого можно любить, и величайшая удача всей жизни – найти этого единственного человека. Неверно, что если такой человек найдется, то любовь к нему (или к ней) требует отказа от любви к другим людям. Любовь, испытываемая только к одному человеку, самим своим фактом доказывает, что это не любовь, а симбиотический союз. Утверждающая сила любви в том, что в любимом человеке мы видим воплощение истинно человеческих качеств. Любовь к одному человеку предполагает любовь к человеку, как таковому. То, что Уильям Джемс называет «разделением труда», когда человек любит свою семью, а остальных воспринимает как «чужих», – это признак глубинной неспособности любить. Любовь к людям – не абстракция, как часто полагают, следующая за любовью к отдельному человеку, а предпосылка такой индивидуальной любви, хотя она и достигается любовью к отдельным индивидам.

Из этого следует, что мое Я, в принципе, должно быть таким же объектом моей любви, как и Я другого человека. Утверждение моей собственной жизни, счастья, развития, свободы коренится в моей способности любить, т. е. в заботе, уважении, ответственности и знании. Если человек способен к плодотворной любви, он любит также и себя, если он может любить только других, он вообще неспособен любить.

Признавая, что любовь к себе и к другим в принципе взаимосвязаны, как мы объясним себялюбие, которое очевидно исключает какой-либо искренний интерес к другим людям? Себялюбивый человек интересуется только собой, желает всего только для себя, чувствует удовольствие не в том, чтоб отдавать, а только в том, чтоб брать. Внешний мир воспринимается только с точки зрения того, что от него можно получить; у себялюбца нет интереса к нуждам других людей и уважения к их достоинству и целостности. Он может видеть лишь себя; он оценивает все и вся с точки зрения полезности ему; он вообще неспособен любить. Не доказывает ли это, что интерес к другим и интерес к себе составляют неизбежную альтернативу? Это было бы так, если бы себялюбие и любовь к себе были тождественны. Но такое допущение и является тем самым заблуждением, которое привело к стольким ошибочным выводам относительно нашей проблемы. Себялюбие и любовь к себе не только не тождественны, но и прямо противоположны. Себялюбец любит себя не слишком сильно, а слишком слабо; а в действительности, он ненавидит себя. Это отсутствие любви к себе и заботы о себе, которое составляет лишь одно из проявлений отсутствия плодотворности, делает его опустошенным и фрустрированным. Он по необходимости несчастен и тревожно сосредоточен на том, чтоб урвать от жизни те удовольствия, которые он сам же себе мешает получить. Кажется, что он слишком заботится о себе, но в действительности он лишь делает безуспешные попытки скрыть и компенсировать отсутствие заботы о своем реальном «я». Фрейд признает, что себялюбивый человек – нарциссист, раз он отказывается в любви другим людям и обращает ее на самого себя. Верно, что себялюбивые люди неспособны любить других, но они неспособны любить и самих себя.

Себялюбие легче понять, если сравнить его с жадной сосредоточенностью на других людях, которую мы обнаруживаем, например, у чрезмерно опекающей, властной матери. Искренне считая, что она всеми силами любит свое дитя, в действительности она испытывает глубоко подавленную враждебность к объекту своего внимания. Она сверхвнимательна не потому, что слишком сильно любит ребенка, а потому, что вынуждена компенсировать свою полную неспособность любить его.

Данная теория природы себялюбия родилась из психоаналитической практики наблюдения невротического «бескорыстия», симптома невроза, наблюдаемого у немалого числа людей, обычно жалующихся не на этот симптом, а на другие, с ним связанные, вроде депрессии, утомляемости, упадка работоспособности, неудач в любовных отношениях и так далее. Это бескорыстие не только не воспринимается как «симптом», но им, как одной из самых достойных черт характера, такие люди часто даже гордятся. «Бескорыстный» человек «ничего не хочет для себя»; он «живет только для других», гордясь тем, что не считается с собой. Он приходит в недоумение, обнаруживая, что, несмотря на свое бескорыстие, он

несчастен и его взаимоотношения с самыми близкими людьми не ладятся. Он хочет, чтоб его избавили от того, что он считает своими симптомами,— но не от его бескорыстия. Аналитическая работа показывает, что это бескорыстие не есть нечто побочное по отношению к другим его симптомам, а является одним из них, а на деле зачастую и самым важным из них; у него парализована способность любить или наслаждаться чем-либо; он находится во власти враждебности к жизни, и за фасадом бескорыстия скрывается утонченная, но от этого не менее сильная заикленность на самом себе. Такого человека можно вылечить, только если проинтерпретировать его бескорыстие как симптом в ряду других симптомов с тем, чтобы откорректировать у него дефицит плодотворности, являющейся источником и его бескорыстия и других затруднений.

Природа бескорыстия становится особенно очевидной в его воздействии на других людей, и, что особенно часто встречается в нашей культуре, в воздействии «бескорыстной» матери на своих детей. Она считает, что благодаря ее бескорыстию дети узнают, что значит быть любимыми, и научатся, в свою очередь, как надо любить. Однако результат ее бескорыстия совершенно не соответствует ее ожиданиям. Дети не обнаруживают признаков счастья, свойственных людям, убежденным в том, что они любимы; они тревожны, напряжены, боятся материнского неодобрения и обеспокоены тем, что не оправдывают ее ожиданий. Как правило, они находятся под воздействием скрытой материнской враждебности к жизни, которую они скорее чувствуют, чем осознают, и в итоге они сами проникаются этой враждебностью. В целом воздействие «бескорыстной» матери не слишком отличается от воздействия матери-эгоистки; а в действительности оно зачастую даже хуже, потому что бескорыстие матери не позволяет детям критически относиться к ней. На них лежит бремя обязанности не разочаровать ее; их учат, под маской добродетели, нелюбви к жизни. Если исследовать воздействие матери, по-настоящему любящей себя, можно убедиться, что нет более подходящего способа передать ребенку опыт любви, радости и счастья, чем любовь матери, умеющей любить себя.

Проанализировав себялюбие и любовь к себе, мы можем теперь обратиться к рассмотрению понятия личного интереса, которое стало одним из ключевых символов современного общества. Оно еще более двусмысленно, чем себялюбие или любовь к себе, и эту двусмысленность можно до конца понять только с учетом исторического развития понятия личного интереса. Проблема в том, что считать личным интересом и как его определить.

Есть два совершенно различных подхода к этой проблеме. Один — с позиций объективизма — наиболее четко сформулирован Спинозой. Для него личный интерес или «поиски собственной пользы» тождественны добродетели. «Чем более,— говорит он,— кто-либо стремится искать для себя полезного, т. е. сохранять свое существование, и может это, тем более он добродетелен; и наоборот, поскольку кто-либо небрежит собственной пользой, т. е. сохранением

своего существования, постольку он бессилён"note 86. Согласно этой точке зрения личный интерес человека состоит в том, чтоб сохранять свое существование, что тождественно реализации им своих природенных возможностей. Такая концепция личного интереса является объективной, поскольку «интерес» понимается не как субъективное восприятие того, что представляет интерес для данного индивида, а с точки зрения природы человека, объективно. Человек имеет только один реальный интерес — полное развитие своих возможностей, самого себя как человеческого существа. Как нужно знать другого человека и его реальные потребности, чтобы любить его, так нужно знать самого себя, чтобы понять, каковы интересы собственного Я и как их можно удовлетворить. Из этого следует, что человек может обманываться относительно своих реальных личных интересов, если он не знает самого себя и своих реальных потребностей, а знание человеком самого себя является

основой для определения того, что составляет его личный интерес.

В течение трех последних столетий понятие личного интереса все более сужалось, пока не обрело значения, почти противоположного тому, какое оно имело у Спинозы. Оно стало тождественно себялюбию, материальной наживе, власти, успеху; и вместо того, чтоб быть синонимом добродетели, стало этической заповедью.

Такое вырождение понятия сделалось возможным в результате замены объективного подхода к личному интересу ошибочным субъективным подходом. Личный интерес уже больше не выводился из природы человека и его потребностей; соответственно представление о том, что человек может заблуждаться насчет своих личных интересов, утратило силу и было заменено идеей, что то, что человек считает представляющим интересы его Я, то по необходимости и является его подлинным личным интересом.

Современная концепция личного интереса представляет собой странную смесь двух противоположных концепций: кальвиновской и лютеровской – с одной стороны, и концепции прогрессивных мыслителей, начиная со Спинозы. Кальвин и Лютер учили, что человек должен подавлять свои личные интересы и считать себя лишь орудием Божьего промысла. Прогрессивные мыслители, напротив, учили, что он должен быть лишь самоцелью, а не средством для неких трансцендентных ему целей. Случилось так, что человек воспринял содержание кальвинистской доктрины, отвергнув ее религиозную форму. Он сделался орудием

– не Божьей воли, а экономической машины и государства. Он взял на себя роль орудия – но не Бога, а индустриального прогресса; он работал и копил деньги – но по существу не для наслаждения их тратой и не для наслаждения жизнью, а чтобы накопить их, вкладывать в собственность, преуспевать. Монашеский аскетизм, как отметил Макс Вебер, был заменен аскетизмом внутреннего мира, где личное счастье и наслаждение не составляют больше реальных целей жизни. Но эта установка все более и более расходилась с установкой, выраженной в концепции Кальвина, и сближалась с установкой, выраженной прогрессивной концепцией личного интереса, учащей, что человек имеет право – и обязанность – сделать удовлетворение своих личных интересов высшей нормой жизни. В результате современный человек живет по принципу самоотречения, а мыслит с точки зрения личного интереса. Он считает, что действует в своих личных интересах, в то время как в действительности его первостепенным интересом являются деньги и успех; он не отдает себе отчета в том, что его самые важные человеческие возможности остаются нереализованными, и он утрачивает себя в процессе поисков того, что кажется ему наилучшим для него.

Вырождение смысла понятия личного интереса тесно связано с изменением концепции Я. В средние века человек ощущал себя необходимой частью социальной и религиозной общности, в причастности к которой он обретал свое Я, притом как индивид он все еще полностью не выделился из своей группы. С началом Нового времени, когда человек как индивид столкнулся с задачей восприятия себя независимым существом, встала проблема его идентичности. В восемнадцатом и девятнадцатом веках понятие Я все более и более сужалось; Я стало восприниматься как нечто определяемое собственностью, которой владеешь. Формула понятия Я – «я – то, что я думаю» сменилась формулой «я

– то, что я имею», «я – то, чем я владею"note 87.

За несколько последних поколений под все возрастающим влиянием рынка понятие Я изменило значение с «я – то, что я имею» на значение «я – то, чего от меня хотят"note 88. Человек, живущий при рыночной экономике, чувствует себя товаром. Он не един с собой, как продавец товара не един с тем, что он хочет продать. Конечно, он заинтересован в самом

Note87

Note88

себе, непосредственно заинтересован в своем успехе на рынке, но «он» – и управляющий, и служащий, и продавец – является в то же время и товаром. Его личным интересом оказывается интерес к «себе», как к субъекту, которого он нанимает на службу «себе», как к товару, который должен иметь оптимальную цену на личном рынке.

«Ошибочность личных интересов» у современного человека никогда не была описана лучше, чем в «Пер Гюнте» Ибсена. Пер Гюнт считает, что вся его жизнь посвящена удовлетворению интересов его Я. Он так представляет свое Я:

Да, гюнтское «я сам» есть легион Желаний, и влечений, и страстей; Есть море замыслов, порывов к цели Потребностей... ну, словом, то чем я Дышу, живу – таким, каков я есмь^{note 89}.

В конце жизни он осознает, что обманывался; следуя принципу «личных интересов», он не сумел осознать, в чем состоят интересы его реального Я, и утратил само это Я, которое тщился сохранить. Ему сказано, что он никогда не был собой и потому ему предстоит отправиться в переплавку и с ним обойдутся как с сырьем. Он обнаруживает, что жил по принципу троллей: «Будь доволен собой», который противоположен человеческому принципу: «Будь самим собой». Он охвачен ужасом небытия, перед которым он, не имеющий своего Я, не может устоять, когда у него отобрано или подвергнуто сомнению все, чем он владел: псевдо-Я, успех, собственность. Он вынужден осознать, что, стараясь добыть все богатства мира, безостановочно гонясь за тем, что, казалось ему, было в его интересах, он утратил свою душу или, как я предпочел бы сказать, свое Я.

Искаженное значение понятия личного интереса, которым проникнуто современное общество, дало повод для нападков на демократию со стороны тоталитарных идеологий различного типа. Они заявляют, что капитализм морально порочен, поскольку руководствуется принципом эгоизма, и восхваляют моральное превосходство своих систем, ссылаясь на их принцип бескорыстного подчинения индивида «высшим» целям государства, «народа» или «социалистического отечества». Немалое число людей находятся под впечатлением этой критики, потому что многие чувствуют, что нет счастья в погоне за эгоистическими интересами, и испытывают стремление, хотя и смутное, может быть, к большей солидарности и взаимной ответственности людей.

Нет необходимости тратить много времени на споры с тоталитарными претензиями. В первую очередь, они неискренни, поскольку лишь маскируют крайний эгоизм «элиты», стремящейся подчинить своей власти большинство населения и сохранить власть над ним. Эта идеология бескорыстия имеет целью обмануть тех, кто подвластен этой элите и облегчить ей эксплуатацию и манипуляцию ими. К тому же тоталитарные идеологии запутывают дело, прикрываясь приверженностью принципу бескорыстия, когда позволяют государству, как целому, осуществлять принцип безжалостного эгоизма. Каждый гражданин обязан приносить себя в жертву общему благу, а государству дозволено преследовать собственные интересы, не считаясь с благом других наций. Но помимо того, что доктрины тоталитаризма служат маскировкой самого крайнего эгоизма, они еще и воскрешают – в светской фразеологии – религиозную идею прирожденного человеческого бессилия и слабости и проистекающей из этого потребности в подчинении, идею, преодоление которой было сутью современного духовного и политического прогресса. Авторитарные идеологии не только угрожают самому ценному достижению западной культуры, уважению к уникальности и достоинству индивида; они к тому же стремятся преградить путь конструктивной критике современного общества, а следовательно, и необходимым переменам. Несостоятельность современной культуры кроется не в ее принципе индивидуализма, не в идее, что моральная добродетель состоит в удовлетворении личных интересов, а в искажении смысла личного интереса; не в том, что люди слишком сосредоточены на своем личном интересе, а в том, что они недостаточно сосредоточены на

интересах своего реального Я; не в том, что они слишком себялюбивы, а в том, что они не любят себя.

Если причины упорного сохранения фиктивной идеи личного интереса столь глубоко коренятся в современной социальной структуре, как указано выше, то шансы на изменение смысла личного интереса, в самом деле, были бы малы, если бы не некоторые особые факторы, содействующие изменению.

Вероятно самый важный фактор – это внутренняя неудовлетворенность современного человека результатами погони за «личным интересом». Религия успеха рушится, остается лишь ее фасад. Социальные «открытые пространства» сузились; крах надежд на лучший мир после первой мировой войны, депрессия конца двадцатых, угроза новой и небывало разрушительной войны вскоре после второй мировой, безграничная ненадежность, порожденная этой угрозой, ослабили веру в такую форму личного интереса. Помимо данных факторов, само поклонение успеху оказалось неспособно удовлетворить неискоренимое стремление человека быть самим собой. Подобно столь многим фантазиям и грезам, оно тоже выполняло свое назначение только пока было чем-то новым, пока связанное с ним возбуждение было достаточно сильным, чтобы удержать человека от трезвой оценки. Все большему числу людей все, что они делают, представляется тщетным. Они все еще находятся под чарующим воздействием лозунгов, проповедующих веру в светский рай успеха и волшебства. Но сомнение, могучий двигатель всякого прогресса, стало посещать их, и они уже готовы задаться вопросом, а в чем же их подлинный личный интерес.

Внутреннее разочарование и готовность к переоценке смысла личного интереса едва ли могут стать эффективными факторами, пока этого не позволяют экономические условия нашей культуры. Я уже указывал, что хотя отдача всей человеческой энергии работе и стремление к успеху были необходимыми условиями огромных достижений современного капитализма, наступила стадия развития, когда проблема производства фактически решена, и первостепенной задачей для человечества стала проблема организации социальной жизни. Человек создал такие источники механической энергии, что смог освободиться от необходимости вкладывать всю свою человеческую энергию в работу для производства материальных условий жизни. Он смог отдавать значительную часть своей энергии проблеме самой жизни.

Только если наличествуют два данных условия – субъективная неудовлетворенность культурно-смоделированными целями и социально-экономическая основа для изменений, может стать эффективным третий необходимый фактор – рациональное постижение. Оно необходимо и в плане социальных и психологических изменений вообще, и в плане изменения смысла личного интереса в частности. Настало время пробуждения усыпленного стремления к удовлетворению подлинного интереса человека. Раз человек знает, в чем его личный интерес, этим уже сделан первый и самый трудный шаг к его реализации.

2. СОВЕСТЬ. ОСОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКОМ САМОГО СЕБЯ Всякий, кто говорит и вспоминает о совершенном им злом деле, думает о мерзости, им содеянной, а о чем человек думает, у того он в плену, вся его душа в плену того, о чем он думает и так он продолжает оставаться в плену мерзости. И он не сможет ничего изменить, ибо дух его огрубеет и сердце зачухнет и, кроме того, печаль может овладеть им. Как же быть? Что ни делай с грязью она все грязь. По своей воле грешил или не по своей – зачтется ли нам это на небесах? За время, пока я грустно размышляю об этом, я мог бы низать жемчужины для радости небесной. Вот почему написано: «Оставь злое и твори доброе» – всей душой отвратись от зла, не предавайся в мыслях злему, твори добро. Ты творил несправедные дела? Теперь уравнивай их праведными.

Исаак Мейер из Геры *note 90* Нет более гордого заявления, чем сказать: «Я буду поступать по совести». На протяжении всей истории люди отстаивали принципы

справедливости, любви и правды наперекор всем видам давления, оказываемого на них, чтоб заставить отказаться от того, что они знали и во что верили. Пророки поступали по совести, когда обличали свой народ и предрекали ему гибель за развращенность его и несправедливость. Сократ предпочел смерть жизни, которая потребовала бы от него поступиться своей совестью, пойдя на сделку с истиной. Не будь совести, род человеческий уже давно бы застрял на своем полном опасностей пути.

Были и другие люди, тоже заявлявшие, что ими движут побуждения совести: инквизиторы, сжигавшие совестливых людей на кострах, заявлявшие, что они это делают во имя своей совести; хищные поджигатели войны, заявлявшие, что они поступают так по велению своей совести, когда на самом деле выше всех других соображений для них была жажда власти. Да, вряд ли сыщется какой-нибудь акт жестокости или безразличия человека по отношению к другим или по отношению к самому себе, который не рационализировался бы как веление совести, и эта потребность в успокоении совести свидетельствует о ее силе.

Совесть в ее различных эмпирических проявлениях – дело весьма запутанное. Различаются ли всевозможные виды совести только по их содержанию, а в остальном они сходны? Являются ли они различными феноменами, имеющими просто общее название «совесть»? Или допущение существования совести становится неправомерным, когда мы исследуем феномен эмпирически, как проблему человеческой мотивации?

Философская литература содержит множество различных ответов на эти вопросы. Цицерон и Сенека говорят о совести, как о внутреннем голосе, осуждающем или защищающем наше поведение в зависимости от его этических качеств. Стоицистская философия связывает совесть с самосохранением (заботой человека о самом себе), и у Хризиппа она определена как осознание человеком собственной гармоничности. В схоластической философии совесть считают законом разума (*lex rationis*), внушенным человеку Богом. Схоластика разграничивает совесть и «синдерезис»: если последняя является умением (или способностью) оценивать и направлять волю к справедливости, то первая прилагает общий принцип к частным деяниям. Хотя современные авторы отбросили термин «синдерезис», термин «совесть» часто применяется в тех случаях, для которых схоластическая философия использовала термин синдерезис – как внутреннее осознание моральных принципов. Эмоциональный элемент этого осознания был подчеркнут английскими авторами. Шефтсбери, например, допускает наличие у человека «морального чувства», чувства справедливости и несправедливости, эмоциональной реакции, основанной на том, что разум человека сам по себе пребывает в гармонии с космическим порядком. Батлер предполагает, что моральные принципы врождены человеку как часть его конституции, и в частности, отождествляет совесть с врожденным стремлением к благим деяниям. Согласно Адаму Смиту, наши чувства к другим людям и наша реакция на их одобрение или неодобрение являются сущностью совести. Кант абстрагировал совесть от всякого специфического содержания и отождествил ее с чувством долга, как таковым. Ницше, яростный критик религиозной «нечистой совести», видел подлинную совесть укорененной в самоутверждении, в способности «сказать «да» своему Я». Макс Шелер считал совесть проявлением рациональной оценки, но оценки, основанной на чувстве, а не на мысли.

Но без ответа и без внимания остались такие важные проблемы, как проблема мотивации, на которую могут пролить свет данные психоаналитических исследований. В данном случае мы будем разграничивать «авторитарную» и «гуманистическую» совесть, в соответствии с общим разграничением авторитарной и гуманистической этики.

А. АВТОРИТАРНАЯ СОВЕСТЬ Авторитарная совесть – это голос интериоризованного внешнего авторитета, авторитета родителей, государства или кого бы то ни было, кто окажется авторитетом в той или иной культуре. Если отношения людей к авторитетам остаются внешними, не имеющими этической санкции, мы едва ли можем говорить о совести; такое поведение просто соотносится с требованиями момента, регулируется страхом наказания и надеждой на вознаграждение, всегда зависит от внушительности

данных авторитетов, от их осведомленности и мнимой или реальной возможности наказывать и награждать. Зачастую переживание, которое люди принимают за чувство вины, порожденное их совестью, фактически является не чем иным, как страхом перед такими авторитетами. Собственно говоря, люди в таких обстоятельствах испытывают не чувство вины, а страх. Совестью же такие авторитеты, как родители, церковь, государство, общественное мнение, сознательно или бессознательно воспринимаются как этические и моральные законодатели, чьи законы и санкции человек усваивает, интериоризируя их. Законы и санкции внешнего авторитета становятся как бы частью человеческого Я, и вместо чувства ответственности перед чем-то внешним этому Я, человек чувствует ответственность перед чем-то внутри себя самого: перед своей совестью. Совесть представляет собой более эффективный регулятор поведения, чем страх перед внешними авторитетами; ибо, будучи в состоянии уклониться от последних, человек не может убежать от себя и, следовательно, от интериоризованного авторитета, который стал частью его Я. Авторитарная совесть – это то, что Фрейд описал как сверх-Я; но, как я покажу позднее, это только одна форма совести или, возможно, первоначальная стадия в развитии совести.

Хотя авторитарная совесть отличается от страха наказания и надежды на вознаграждение, когда отношение к авторитету уже стало интериоризованным, она не слишком отличается от них в других существенных аспектах. Самое важное сходство заключается в том, что предписания авторитарной совести определяются не ценностными суждениями самого человека, а исключительно тем фактом, что ее повеления и запреты заданы авторитетами. Если эти нормы окажутся хорошими, совесть будет направлять человеческие поступки к добру. Однако, эти нормы становятся нормами совести не потому, что они хороши, а потому, что они даны авторитетом. Будучи плохими, они все равно становятся частью совести. Тот, кто веровал в Гитлера, например, считал, что он поступает по своей совести, когда совершал действия, противные человеческой природе.

Но даже несмотря на то, что отношения к авторитету становятся интериоризованными, эту интериоризацию не следует считать настолько полной, чтобы отделить совесть от внешних авторитетов. Такое полное отделение совести, какое мы можем наблюдать в случаях навязчивых неврозов, является скорее исключением, чем правилом; обычно человек с авторитарной совестью привязан к внешним авторитетам и к их интериоризованному отражению. Фактически между ними существует постоянное взаимодействие. Наличие внешних авторитетов, по отношению к которым человек испытывает благоговейный страх, является источником, постоянно питающим интериоризованный авторитет, совесть. Если авторитеты не существуют в реальности, т. е., если у человека нет оснований бояться их, то авторитарная совесть ослабнет и утратит силу. Одновременно совесть оказывает влияние на сложившийся у человека образ внешних авторитетов. Потому что такая совесть всегда окрашена человеческой

потребностью в восхищении, в каком-либо идеале *note 91*, в стремлении к некоему совершенству, и этот образ совершенства проецируется на внешние авторитеты. В результате образ этих авторитетов, в свою очередь, окрашен «идеальным» аспектом совести. Это очень важно, так как представление человека о свойствах авторитетов отлично от их реальных свойств; это представление все более и

более идеализируется и, таким образом, все более служит реинтериоризации *note 92*. Очень часто такое взаимодействие интериоризации и проекции приводит к непоколебимой уверенности в идеальном характере авторитета, уверенности, непроницаемой для всех противоречащих ей эмпирически очевидных фактов.

Note91
87

Note92
88

Свое содержание авторитарная совесть получает из повелений и запретов авторитета; ее сила коренится в эмоциях страха перед авторитетом или восхищения им. Чистая совесть – это сознание, что авторитет (внешний и интериоризованный) доволен тобой; виноватая совесть – это сознание, что он тобой недоволен. Чистая (авторитарная) совесть порождает чувство благополучности и безопасности, ибо она подразумевает одобрение авторитета и достаточную близость к нему; виноватая совесть порождает страх и ненадежность, потому что действия наперекор воле авторитета чреваты опасностью наказания и – что еще хуже – опасностью отверженности.

Чтобы понять последнее утверждение во всей его полноте, мы должны вспомнить склад характера авторитарной личности. Она обретает внутреннюю безопасность, становясь симбиотической частью авторитета, воспринимаемого как нечто большее и сильнее, чем сам человек. Будучи частью этого авторитета – за счет собственной целостности – человек чувствует себя причастным к силе авторитета. Его чувство уверенности и идентичности зависит от этого симбиоза; быть оторгнутым от авторитета значит быть низвергнутым в пустоту, столкнуться с ужасом небытия. Что угодно для авторитарного характера лучше, чем это. Конечно, любовь и одобрение авторитета приносит такому человеку величайшее удовольствие; но уж лучше наказание, чем отверженность. Наказывая, авторитет все-таки остается с ним, и, если человек «согрешил», наказание по крайней мере доказывает, что авторитет продолжает о нем заботиться. После того как кара принята, грех искуплен и восстановлена безопасная причастность к авторитету.

Библейский рассказ о преступлении Каина и его наказании дает классическую иллюстрацию того факта, что человек больше всего боится не наказания, а отверженности. Безо всякого повода Бог учинил с Каином худшее, что можно сделать человеку, неспособному жить без одобрения авторитета. Бог отверг его жертву и тем самым отверг его самого. Отверженность была непереносима для Каина, и он убил соперника, который лишил его того, без чего Каин не мог обойтись. Какова была кара Каину? Он не был убит, и ему даже не было причинено вреда; более того, Бог запретил кому бы то ни было убивать его (на Каине было знамение, означавшее, что его нельзя убивать). Его наказание было в том, что он сделался отверженным; после того как Бог отверг его, Каин сделался чужим среди своих ближних. Эта кара в самом деле была такой, что Каину было отчего сказать: «Наказание мое больше, нежели снести можно».

До сих пор я вел речь о формальной структуре авторитарной совести, указав, что чистая совесть – это сознание, что авторитеты (внешний и интериоризованный) довольны тобой; а виноватая совесть – это сознание, что они тобой недовольны. Теперь мы обратимся к вопросу о том, каково содержание чистой и виноватой авторитарной совести. Хотя очевидно, что любое нарушение позитивных норм, постулированных авторитетом, являет собой неповиновение, а значит, и вину (независимо от того, хороши или плохи эти нормы сами по себе), есть действия, расцениваемые как проступки, в любой авторитарной ситуации. Первый такой проступок – это бунт против установленного авторитетом порядка. Неповиновение становится «главным грехом», а послушание

– главной добродетелью. Послушание предполагает признание за авторитетом верховной власти и мудрости, признание его права приказывать, награждать и карать по своему усмотрению. Авторитету подчиняются не только из-за страха перед его властью, но и из-за убежденности в его моральном превосходстве и правоте.

Уважению к авторитету сопутствует запрет на критическое отношение к нему. Авторитет может снизить до объяснения своих приказов и запрещений, наград и наказаний или может воздержаться от этого; но индивид не имеет никакого права задавать вопросы и критиковать. Если индивиду кажется, что есть какие-то основания для критики в адрес авторитета, то виноват в этом подчиненный авторитету индивид; и уже сам тот факт, что некий индивид отваживается на критику, является доказательством его виновности.

Долг признания превосходства авторитета влечет за собой определенные запреты. Самым главным из них является табу на чувство равенства или на способность стать когда-

либо равным авторитету, поскольку это противоречило бы безоговорочному его превосходству и уникальности. Действительным грехом Адама и Евы, как уже указывалось, была попытка уподобиться Богу; и в наказание за это притязание и одновременно для устранения возможности его

повторения они были изгнаны из Эдемского сада *note 93*. В авторитарных системах авторитет поставлен в положение, принципиально отличное от положения подчиненных ему людей. Он обладатель качеств, не достижимых для кого бы то ни было: магической власти, мудрости, силы, в чем ни один из людей не может с ним даже сравниться. Каковы бы ни были прерогативы авторитета, будь он владыкой Вселенной или единственным вождем, посланным судьбой, принципиальное неравенство между ним и любым из людей – это основной догмат авторитарной совести. Один особенно важный аспект уникальности авторитета составляет его привилегия быть тем единственным, кто не подчиняется чужой воле, а кто сам волит; кто является не средством, а самоцелью: кто творит, а не сотворен.

При авторитарной ориентации волеизъявление и творение – это привилегия авторитета. Те, кто подчинен ему, служат средствами для его целей и, соответственно, они – его собственность, которой он пользуется в своих целях. Верховная власть авторитета ставится под сомнение при попытке творения перестать быть вещью и стать творцом.

Но человек никогда не переставал стремиться к созиданию и творчеству, потому что созидательность, плодотворность – это источник силы, свободы и счастья. Однако в той мере, в какой он чувствует зависимость от трансцендентных ему сил, сама его плодотворность, его волеизъявление заставляют его испытывать чувство вины. Вавилоняне были наказаны за попытку совместными усилиями рода человеческого построить башню, достигающую небес. Прометей был прикован к скале за то, что выдал людям секрет огня, символизирующего плодотворность. Гордость человека за свое могущество и силу была осуждена Лютером и Кальвином как грех гордыни; а политическими диктаторами – как преступный индивидуализм. Человек старался умиловить богов жертвами за преступление плодотворности, отдавая им лучшее из своего урожая или стада. Обрезание – еще одна попытка такого умиловления; часть фаллоса, символа мужской созидательной силы, посвящается Богу с тем, чтобы человек мог оставить за собой право пользоваться этой силой. В придачу к жертвоприношениям, в которых человек отдает богам дань признания – пусть только символически – их монополии на плодотворность, он подавляет свои силы чувством вины, питаемым авторитарной убежденностью в том, что полагаться на свою волю и творческую силу – значит бунтовать против привилегии авторитета быть единственным творцом и обязанности человека быть его «вещью». Это чувство вины, в свою очередь, ослабляет человека, обессиливает его и увеличивает его подвластность, такова расплата за попытку быть самому «творцом и созидателем». Парадоксально, что авторитарная виноватая совесть – это результат чувства силы, независимости, плодотворности и гордости, а авторитарная чистая совесть – порождение чувства покорности, зависимости, бессилия и греховности. Св. Павел, Августин, Лютер и Кальвин безошибочно описали такую чистую совесть. Признание собственного бессилия, самоуничижение, отягощенность чувством собственной греховности и порочности – вот признаки благодати. Само наличие виноватой совести служит знаком добродетельности, потому что виноватая совесть – это симптом «страха и трепета» человека перед авторитетом. Парадокс в том, что (авторитарная) виноватая совесть оказывается основой для «чистой» совести, а чистая совесть у того, кто обладает ею, должна порождать чувство вины.

Интерииоризация авторитета имеет два значения: первое, которое мы только что рассмотрели, где человек покоряется авторитету; другое, где он берет на себя роль авторитета, относясь к себе с такой же суровостью и жестокостью. Таким образом, человек оказывается не только послушным рабом, но также и суровым надсмотрщиком, который

относится к себе, как к своему рабу. Это второе значение очень важно для понимания психологического механизма авторитарной совести. В авторитарном характере при более или менее подавленной плодотворности развиваются определенные признаки садизма и деструктивности^{note 94}. Эта деструктивная энергия находит выход, когда человек берет на себя роль авторитета и распоряжается собой, как своим слугой. Анализируя сверх-Я, Фрейд дал описание его деструктивных составляющих, вполне подтвержденное клиническими данными других исследователей. Здесь неважно, из какого допущения исходить: признать корнем агрессивности, главным образом, фрустрацию в области инстинктов, как делал это Фрейд в своих ранних произведениях, или «инстинкт смерти», как он признал позднее. Важно то, что авторитарная совесть питается деструктивностью человека, направленной на его собственное Я, и, таким образом, деструктивные устремления получают возможность действовать под личиной добродетели. Психоаналитические исследования, особенно в области навязчивых состояний, обнаружили, каким уровнем жестокости и деструктивности иногда обладает совесть, и как она дает выход задержкам ненависти, обращая ее на самого человека. Фрейд убедительно доказал правильность тезиса Ницше, что сдерживание свободы обернуло инстинкты человека «вспять, против самого человека. Вражда, жестокость, радость преследования, нападения, перемены, разрушения – все это повернутое

на обладателя самих инстинктов: таково происхождение «нечистой совести»^{note 95}.

Большинство религиозных и политических систем в истории человечества могли бы служить иллюстрациями авторитарной совести. Поскольку я анализировал с этой точки зрения протестантизм и фашизм в «Бегстве от свободы», я не буду здесь приводить исторические примеры, а ограничусь рассмотрением некоторых аспектов авторитарной совести, наблюдаемых во взаимоотношениях родителей и детей в нашей культуре.

Употребление термина «авторитарная совесть» применительно к нашей культуре может удивить читателя, поскольку мы привыкли считать авторитарную установку характерной лишь для авторитарных недемократических культур; но такой взгляд недооценивает силу авторитарных элементов, особенно роль

анонимного авторитета, действующего в современной семье и обществе.^{note 96} Психоаналитическая беседа дает достаточно возможностей для исследования авторитарной совести у представителей городского среднего класса. Здесь родительский авторитет и способ, каким дети справляются с ним, предстают в числе главных источников невроза.

Аналитик обнаруживает, что многие пациенты вообще неспособны критически относиться к родителям; других же, в некоторых вопросах критически относясь к родителям, оставляют вне критики те их свойства, от которых сами страдали; и есть такие, кто чувствует вину и тревогу, когда им случается выразить уместную критику или гнев в адрес кого-либо из родителей. Зачастую требуется значительная аналитическая работа, чтобы помочь человеку даже вспомнить инциденты, вызвавшие его гнев и критику.^{note 97} Более трудно уловимы и еще более скрыты чувства вины, возникшие в результате переживания недовольства со стороны родителей. Иногда чувство вины у ребенка связано с тем, что он, якобы недостаточно любит родителей, особенно когда родители надеются быть средоточием его чувств. Иногда оно возникает из страха не оправдать родительских ожиданий. Последний

Note94

90

Note95

91

Note96

92

Note97

93

случай особенно важен, поскольку он указывает на один из решающих элементов родительской установки в авторитарной семье. Несмотря на огромное различие между отцом семейства в Древнем Риме, чья семья была его собственностью, и современным отцом, все еще широко распространено представление, что дети являются на свет для того, чтобы доставлять удовольствие родителям и компенсировать им разочарование в собственной жизни. Такая установка нашла свое классическое выражение в софокловской «Антигоне», где Креонт произносит свой знаменитый монолог о родительском авторитете:

Ты прав, мой милый.

Пред отцовской волей Все остальное отступить должно.

Затем и молим мы богов о детях, Чтоб супостатов наших отражали И другу честь умели воздавать.

А кто и в сыне не нашел опоры – Что скажем мы о нем? Не ясно ль всем, Что для себя он лишь кручину создал И смех злорадный для врагов своих?^{note 98} Даже в нашей неавторитарной культуре случается, что родители хотят, чтоб дети были «послушными», чтобы возместить родителям то, что они упустили в жизни. Если родители не преуспевают, ребенок должен добиться успеха, чтобы доставить им замещающее удовлетворение. Если они не любимы (в частности, когда родители не любят друг друга), детям предстоит возместить эту нехватку любви; если они оказались бессильны в своей социальной жизни, они хотят обрести удовлетворение, контролируя своих детей и властвуя над ними. Даже если дети удовлетворяют этим ожиданиям, они все же чувствуют вину, что не делают все возможное и значит разочаровывают своих родителей.

Одна, особенно трудно уловимая форма, в которую часто облекается чувство причинения разочарования родителям, бывает обусловлена чувством несходства с ними. Властные родители хотят, чтобы у их детей был тот же темперамент и характер, что и у них. Отец-холерик, например, не испытывает симпатии к сыну-флегматику; отец, заинтересованный в практических достижениях, бывает разочарован сыном, заинтересованным идеями и теоретическими проблемами, и наоборот. Если у отца собственническая установка, он считает неполноценностью сыновнее отличие от него; сын чувствует себя виноватым и плохим из-за своего отличия и старается сделаться таким, каким его хочет видеть отец; но он лишь чинит препятствия собственному развитию и становится весьма несовершенной копией своего отца. Поскольку он считает, что должен походить на своего отца, неудача наделяет его виноватой совестью. Сын, пытающийся освободиться от таких понятий о долге и стать «самим собой», часто бывает так тяжело обременен этим чувством вины за свое «преступление», что теряет силы прежде, чем достигнет желанной свободы. Бремя это так тяжело потому, что он должен справиться не только со своими родителями, их разочарованием, обвинениями, жалобами, но еще и со всей культурой, ожидающей от детей «любви» к родителям. Вышеизложенное, будучи уместным в отношении авторитарной семьи, кажется не имеющим отношения к современной американской, особенно городской, семье, в которой мы обнаруживаем не так уж много явного авторитета. И, тем не менее, предложенная мной картина в существенных чертах верна. Вместо явного мы обнаруживаем анонимный авторитет, проявляющийся вместо прямых команд в форме эмоционально насыщенных ожиданий. Более того, не считая себя авторитетами, родители, тем не менее, являются представителями анонимного авторитета рынка и ожидают, чтоб дети жили по стандартам, которым подчинены и родители, и дети.

Не только зависимость от иррационального авторитета порождает чувство вины и обязанность угождать этому авторитету, но и чувство вины в свою очередь подкрепляет эту зависимость. Чувство вины доказало свою способность быть самым эффективным средством формирования и укрепления зависимости, а в этом как раз и состоит одна из социальных функций авторитарной этики на протяжении всей истории. Авторитет как законодатель

заставляет подчиненных ему людей чувствовать себя виновными за свои многочисленные и неизбежные проступки. Вина за неизбежные проступки перед авторитетом и потребность в их прощении, таким образом, порождает бесконечную цепь прегрешения, чувства вины, потребности в отпущении грехов, которая держит человека в кабале, а благодарность за прощение сильнее критичности по отношению к требованиям авторитета. Именно это взаимодействие между чувством вины и зависимостью укрепляет прочность и силу авторитарных отношений. Зависимость от иррационального авторитета ведет к слабости воли у зависимого человека, и в то же время то, что парализует волю, усиливает зависимость. Так образуется замкнутый круг.

Самый эффективный способ ослабить волю ребенка – это вызвать в нем чувство вины. В раннем возрасте это достигается тем, что ребенка заставляют воспринимать свои сексуальные влечения и их проявления как что-то «плохое». Поскольку ребенок не может удержаться от сексуальных влечений, этот способ вызвать в нем чувство вины, как правило, оказывается беспроигрышным. Раз родители (и общество в их лице) успешно связывают секс и вину в одну перманентную ассоциацию, то чувство вины возрастает в той же мере и с той же неуклонностью, с какой заявляют о себе сексуальные импульсы. В придачу, по «моральным» соображениям подавляются и прочие физические функции. Если ребенок не умеет справиться нужду так, как должно, если он не соблюдает чистоту так, как от него требуют, если он ест не так, как положено, – он плохой. В возрасте пяти или шести лет ребенок обретает всепроникающее чувство вины, поскольку конфликт между его естественными влечениями и их моральной оценкой со стороны родителей превращается в постоянно действующий источник чувства вины.

Либеральные и «прогрессивные» системы воспитания не сумели изменить эту ситуацию в такой мере, как принято думать. Явный авторитет был заменен анонимным, явное приказание – «научно» обоснованными формулами; вместо «не делай этого» теперь говорят «тебе не понравится делать это». Фактически, анонимный авторитет во многих отношениях может быть даже более подавляющим, чем авторитет явный. Ребенок больше не осознает, что им распоряжаются (а родители не осознают, что они отдают приказания), ребенок не может сопротивляться и тем самым развивать в себе чувство независимости. Его уговаривают и убеждают от имени науки, здравого смысла и сотрудничества – а кто же может выступить против таких объективных принципов?

Когда воля ребенка подавлена, его чувство вины подкрепляется еще и иным способом. Он смутно осознает свою подчиненность и поражение, и должен выработать к ним какое-то отношение. Он не может испытывать приводящие его в замешательство и причиняющие боль переживания, не пытаясь объяснить их. Рационализация в данном случае в принципе та же, что и у индийского неприкасаемого или христианского страдальца – его поражение и слабость «объясняется» наказанием за его грехи. Факт утраты свободы рационализируется как доказательство собственной вины, а эта убежденность усиливает чувство вины, порожденное давлением культурных и родительских систем ценностей.

Естественной реакцией ребенка на подавляющее воздействие родительского авторитета будет протест, по сути фрейдовский «эдипов комплекс». Фрейд считал, что, скажем, маленький мальчик из-за своего сексуального влечения к матери становится соперником своего отца, и невротическое развитие заключается в невозможности удовлетворительно справиться с тревогой, вызванной этим соперничеством. Указав на конфликт между ребенком и родительским авторитетом и на неспособность ребенка удовлетворительно разрешить этот конфликт, Фрейд затронул корни невроза; однако, по моему мнению, этот конфликт порождается в первую очередь не сексуальным соперничеством, а возникает в результате реакции ребенка на подавляющее воздействие родительского авторитета, являющегося по существу составной частью патриархального общества.

Поскольку социальный и родительский авторитет стремятся подавить его волю, спонтанность и независимость, ребенок, чтобы спастись от этого подавления, борется с авторитетом, представленным в лице родителей; он борется не только за свою свободу от

подавления, но также за свободу быть самим собой, полноправным человеческим существом, а не автоматом. Для некоторых детей эта борьба за свободу более успешна, чем для других, но лишь немногие добиваются полного успеха. Раны, оставшиеся в душе ребенка от поражения в борьбе с родительским авторитетом, можно обнаружить в глубине всякого невроза. Они формируют синдром, самые главные черты которого – слабость или парализованность индивидуального своеобразия и спонтанности; слабость Я и замещение его псевдо-Я, в котором чувство принадлежности себе притупляется и заменяется восприятием себя как суммы того, чего от тебя ждут другие; замещение автономии гетерономией; неясность, или, если употребить термин Г. С. Салливэна, паратаксическое качество всех межличностных отношений. Самым важным симптомом поражения в борьбе за самого себя является виноватая совесть. Если человеку не удалось вырваться из авторитарных сетей, безуспешная попытка к бегству оказывается доказательством вины, и только вернувшись к покорности, можно вновь обрести чистую совесть.

Б. ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ СОВЕСТЬ Гуманистическая совесть – это не интериоризованный голос авторитета, которому мы жаждем угодить и чьего неудовольствия страшимся; это наш собственный голос, данный каждому человеческому существу и не зависимый от внешних санкций и поощрений. Какова природа этого голоса? Почему мы слышим его и почему можем стать глухи к нему?

Гуманистическая совесть – это реакция всей нашей личности на ее правильное функционирование или на нарушение такового; реакция не на функционирование той или иной способности, а на всю совокупность способностей, определяющих наше человеческое и индивидуальное существование. Совесть оценивает исполнение нами человеческого назначения; она является (на что указывает корень слова со-весть) вестью в нас, вестью о нашем относительном успехе или о поражении в искусстве жизни. Но хотя совесть и является вестью, знанием, она нечто большее, чем просто знание в сфере абстрактного мышления. Она обладает эмоциональной силой, поскольку является реакцией всей нашей личности в целом, а не реакцией одного лишь ума. Более того, нам нет необходимости осознавать то, что говорит нам наша совесть, чтобы следовать ее велениям.

Поступки, мысли и чувства, способствующие надлежащему функционированию и раскрытию всей нашей личности, рождают чувство внутреннего одобрения, «подлинности», свойственное гуманистической «чистой совести». И наоборот, поступки, мысли и чувства, губительные для нашей личности, рождают чувство беспокойства и дискомфорта, свойственное «виноватой совести». Итак, совесть

– это наша ре-акция на самих себя. Это голос нашего подлинного Я, требующего от нас жить плодотворно, развиваться полно и гармонически – то есть, стать тем, чем мы потенциально являемся. Это страж нашей честности; это «способность ручаться за себя и с гордостью, стало быть, сметь также

говорить «Да» самому себе». *note 99* Если любовь можно определить как утверждение потенциальных возможностей, заботу и уважение уникальности любимого человека, то гуманистическую совесть вполне можно назвать голосом нашей любовной заботы о самих себе.

Гуманистическая совесть представляет не только выражение нашего подлинного Я; она вмещает также суть нашего морального опыта жизни. В ней заключено знание о цели нашей жизни и о принципах, посредством которых мы добиваемся ее; о тех принципах, которые мы открыли сами, и о тех, которым научились у других людей и признали истинными.

Гуманистическая совесть – это выражение личного интереса и целостности человека, тогда как авторитарная совесть имеет дело с человеческим послушанием, самопожертвованием, долгом или «социальной приспособленностью» человека. Цель гуманистической совести – плодотворность, а, значит, и счастье, поскольку счастье

необходимо сопутствует плодотворной жизни. Подавлять себя, становясь орудием других, какими бы величественными ни пытались они казаться, быть «самоотверженным», несчастным, смирившимся, унылым – все это противоречит требованиям собственной совести; всякое нарушение собственной целостности и надлежащего функционирования своей личности, как в мышлении, так и в поведении, и даже в таких вещах, как ощущение вкуса пищи или сексуальное поведение, действует против нашей совести.

Но не вступает ли наш анализ совести в противоречие с тем фактом, что у многих людей этот голос слишком слаб, чтоб быть услышанным и указать им путь? Да, этот факт дает основания для моральных опасений за человеческую ситуацию. Если бы совесть всегда говорила громко и вполне внятно, только немногие обманулись бы насчет своих моральных задач. Один ответ дает сама природа совести: поскольку ее назначение в том, чтобы быть стражем подлинного личного интереса человека, она действительна в той мере, в какой человек не утратил себя полностью и не стал жертвой своего безразличия и деструктивности по отношению к себе. Совесть находится во взаимодействии с плодотворностью человека. Чем плодотворнее он живет, тем сильнее его совесть, и тем больше она, в свою очередь, содействует плодотворности. Чем менее плодотворно живет человек, тем слабее становится его совесть; парадоксальность – и трагизм – ситуации человека в том, что его совесть слабее всего тогда, когда он более всего нуждается в ней.

Другим ответом на вопрос об относительной неэффективности совести является наше нежелание слушать и – что еще важнее – наше незнание, как слушать. Людьюми часто владеет иллюзия, что их совесть будет говорить громким голосом и ее откровение будет ясным и отчетливым; ожидая такого голоса, они не слышат ничего. Но когда голос совести тих, он трудно различим; и нужно научиться слушать и понимать то, что он говорит, чтобы действовать в согласии с ним.

Однако научиться понимать, что говорит собственная совесть, чрезвычайно трудно, главным образом, по двум причинам. Чтобы услышать голос собственной совести, мы должны уметь слушать себя, а большинству людей нашей культуры это удастся с огромным трудом. Мы прислушиваемся к каким угодно голосам, но только не к самим себе. Мы постоянно окружены шумом мнений и идей, вдалбливаемых нам кино, газетами, радио, пустой болтовней. Если бы мы решили всеми силами помешать прислушаться к себе, мы не могли бы придумать ничего лучше.

Слушать себя так трудно потому, что это искусство требует способности, редко встречающейся у современного человека: способности оставаться наедине с собой. Более того, у нас развилась боязнь одиночества; мы предпочитаем самую пустую и даже неприятную компанию, самые бессмысленные занятия пребыванию наедине с собой; похоже, мы страшимся перспективы встретиться с собой лицом к лицу. Не потому ли, что чувствуем, что наедине с собой окажемся в плохой компании? Я думаю, боязнь остаться наедине с собой это скорее чувство замешательства, граничащее порой с ужасом увидеть человека, одновременно так хорошо знакомого и такого чужого; мы пугаемся и бежим прочь. И упускаем шанс услышать себя, и продолжаем игнорировать свою совесть.

Прислушаться к тихому и едва различимому голосу своей совести трудно еще и потому, что он говорит с нами не прямо, а косвенно, и мы часто не сознаем, что то, что беспокоит нас, это наша совесть. Мы можем счесть это простой тревогой (или даже болезнью), вызванной причинами, не имеющими никакой явной связи с нашей совестью. Возможно, самой распространенной косвенной реакцией нашей совести, которой мы пренебрегаем, является смутное и неопределенное чувство вины и беспокойства, или просто ощущение усталости и безразличия. Иногда такие чувства рационализируются как чувства вины за какое-нибудь неисполненное дело, тогда как в действительности упущения, из-за которых человек чувствует себя виноватым, не составляют подлинных моральных проблем. Но если подлинное, хотя и бессознательное, чувство вины становится настолько сильным, что его уже не заглушить поверхностными рационализациями, оно находит выражение в более глубокой и более напряженной тревожности и даже в физическом или душевном

заболевании.

Одной из форм такой тревоги бывает страх смерти, не обычный переживаемый каждым человеком при виде смерти страх, что и нам предстоит когда-нибудь умереть, а ужас умирания, который может владеть людьми постоянно. Этот иррациональный страх смерти является результатом неудачно прожитой жизни; это проявление нашей виноватой совести, когда жизнь растрачена впустую и упущен шанс плодотворного использования своих способностей. Очень горько – осознавать, что когда-нибудь умрешь, но мысль о том, что умрешь, так толком и не пожив, – эта мысль непереносима. К иррациональному страху смерти близок еще более распространенный страх старости, преследующий людей в нашей культуре. Здесь также следует различать разумное, нормальное восприятие старости, и совершенно иной по качеству и интенсивности кошмарный ужас «оказаться слишком старым». Часто, особенно в психоаналитической ситуации, можно видеть людей, одержимых страхом старости, когда они еще молоды; они убеждены, что убывание физической силы ведет к ослаблению всей их личности, всех эмоциональных и интеллектуальных сил. Эта идея не более чем предрассудок, сохраняющийся вопреки явной его несостоятельности. В нашей культуре ему способствует акцентирование так называемых юношеских свойств вроде живости, приспособляемости, физической бодрости, необходимых в мире, ориентированном, главным образом, на успех в конкуренции, а не на развитие характера. Множество примеров свидетельствует, что человек, ведущий плодотворную жизнь, ни в коей мере не становится ветхим стариком; напротив, умственные и эмоциональные качества, развитые им в процессе жизни, сохраняются, хотя физическая сила и слабеет. А вот у неплодотворного человека в самом деле слабеет вся личность, когда иссякает физическая сила, бывшая единственным источником его активности. Увядание личности в пожилом возрасте – это симптом: оно служит доказательством неумения прожить жизнь плодотворно. В страхе старости проявляется, зачастую бессознательное, чувство неплодотворности собственной жизни; это реакция нашей совести на причинение вреда нашему Я. Есть культуры, где люди более нуждаются, а, значит, и выше оценивают такие специфические свойства старости, как мудрость и опыт. В таких культурах можно обнаружить установку, столь прекрасно выраженную японским художником Хокусаем:

«С шести лет у меня была привычка изображать все, что я видел. В течение полувека я исполнил очень много картин, однако, все, что я создал до семидесяти лет, недостойно даже упоминания. В семьдесят три года я немного понял реальную природу животных, деревьев, птиц, рыб и насекомых. Впоследствии, до восьмидесяти лет мое искусство будет развиваться; к девяноста годам я постигну тайну вещей, к ста годам я уже достигну замечательной поры, а в сто десять, что бы я ни сделал, будь то всего лишь точка или линия, все будет живым.

Писано в возрасте семидесяти пяти лет мною, некогда Хокусаем, а теперь Гакеродзином, стариком, помешавшемся на рисовании». *note 100* В страхе неодобрения, хотя и менее драматично, чем в иррациональном страхе смерти и старости, выражается все то же бессознательное чувство вины. Здесь мы также обнаруживаем иррациональную деформацию нормальной установки; желать признания своего окружения – вполне естественно, но современный человек хочет, чтобы его признавали все, и потому боится отступить от культурного образца в мышлении, чувствовании, поведении. Среди прочих, одной из причин такого иррационального страха неодобрения является бессознательное чувство вины. Если человек не может относиться к себе с одобрением, потому что ему не удастся жить плодотворно, он вынужден искать одобрения у других людей. Эту жадную потребность в одобрении можно понять до конца, только признав ее моральной проблемой, проявлением глубинного, хотя и бессознательного, чувства вины.

Казалось бы, человек вполне успешно может заглушить в себе голос совести. Но есть

одно жизненное состояние, в котором такая попытка не удастся: это состояние – сон. Здесь человек избавлен от шума, одуряющего его днем, и открыт только своему внутреннему опыту, сформированному как иррациональными влечениями, так и ценностными суждениями и прозрениями. Сон зачастую оказывается единственным состоянием, в котором человеку не удастся заглушить свою совесть; но трагедия в том, что когда мы слышим, что наша совесть говорит нам во сне, мы не в состоянии действовать, а когда мы в состоянии действовать, мы забываем то, что мы узнали во сне.

Иллюстрацией может служить такой сон. Знаменитому писателю предложили поступиться своей честностью в обмен на большую сумму денег и славу; подчас раздумий над тем, принять или нет это предложение, он увидел такой сон: у подножия горы он видит двух весьма преуспевающих людей, презираемых им за соглашательство; они говорят ему, как проехать по узкой дороге на вершину. Он следует их совету, и уже почти у самой вершины горы его машина срывается в пропасть, и он гибнет. Истолковать этот сон нетрудно: пребывая в состоянии сна, писатель знал, что принять предложение для него равнозначно уничтожению, разумеется, не физической его смерти, как она символически была представлена в сновидении, а уничтожению его честности и плодотворности как писателя.

Я представил авторитарную и гуманистическую совесть по-отдельности с тем, чтобы продемонстрировать их характерные свойства; но в реальности они, конечно, во всяком человеке не разделимы и не взаимоисключаемы. Напротив, реально каждый человек обладает обеими «совестями». Проблема в том, чтобы распознать силу каждой из них и их взаимоотношение. Часто чувства вины сознанием воспринимаются как проявления авторитарной совести, хотя в динамике они берут начало в гуманистической совести; в этом случае авторитарная совесть является как бы рационализацией гуманистической совести. На уровне сознания человек может считать себя виноватым за то, что авторитеты недовольны им, в то время как бессознательно он чувствует себя виноватым за то, что живет, не оправдывая собственных надежд. Например, человек, который хотел стать музыкантом, стал вместо этого предпринимателем, потому что так хотел его отец. В предпринимательстве он не добился больших успехов, и отец не скрывает своего разочарования по поводу сыновней неудачливости. Сын, чувствуя себя подавленным и неспособным как следует исполнять свои обязанности, в конце концов решает искать помощи у психоаналитика. Во время психоаналитических сеансов он поначалу говорит преимущественно о своих чувствах несостоятельности и подавленности. Вскоре он признает, что эта подавленность вызвана чувством вины за то, что разочаровал отца. Когда аналитик задает вопрос об искренности этого чувства вины, пациент приходит в раздражение. Но через некоторое время ему снится, что он весьма преуспевающий предприниматель, что его хвалит отец, чего никогда не бывало в реальной жизни; и тут вдруг во сне его охватывает паника и желание убить себя, и он просыпается. Его поразил этот сон, он задумался, не заблуждался ли насчет действительного источника своего чувства вины. И пришел к выводу, что сутью его чувства вины была не неспособность жить так, как хотел отец, а, напротив, покорность отцу и неспособность жить так, как хотел он сам. На уровне сознания его чувство вины было вполне искренним, как проявление авторитарной совести; но оно покрывало большую часть чувства вины по отношению к самому себе, которого он совершенно не осознавал. Причины такого подавления увидеть нетрудно: модели нашей культуры поддерживают это подавление; считается оправданным чувствовать себя виноватым за разочарование собственного отца, но неоправданно – чувствовать себя виноватым за небрежение собственным Я. Другой причиной служит страх, что, осознав свою действительную вину, этот человек был бы вынужден освободиться от родительской зависимости и серьезно заняться собственной жизнью вместо того, чтоб метаться между страхом перед разгневанным отцом и попытками угодить ему.

Еще одна форма отношений между авторитарной и гуманистической совестью та, где нормы их идентичны по содержанию, но мотивация их исполнения – различна. Например,

заповеди не убивать, не ненавидеть, не завидовать, любить ближнего – это нормы как авторитарной, так и гуманистической этики. Можно сказать, что на начальной стадии эволюции совести авторитет предъявляет требования, которые позднее исполняются не из-за покорности авторитету, а из-за ответственности человека перед самим собой. Джулиан Хаксли отметил, что обретение авторитарной совести было неким этапом на пути человеческой эволюции, необходимым до того, как разумность и свобода развились до такой степени, что сделали возможным обретение гуманистической совести; другие авторы высказывали ту же мысль применительно к развитию ребенка. Хотя Хаксли прав в своем историческом анализе, я не думаю, что с ребенком дело обстоит также, и что в неавторитарном обществе авторитарная совесть должна существовать как предварительное условие формирования гуманистической совести; но только будущее развитие человечества может доказать или опровергнуть правильность данного предположения.

Если совесть опирается на суровый и неприступный иррациональный авторитет, развитие гуманистической совести может оказаться почти полностью подавленным. Тогда человек становится целиком зависим от внешних сил и утрачивает возможность заботиться о собственном существовании и чувствовать ответственность за него. Все, что ему остается, это одобрение или неодобрение этих сил, которые могут быть государством, вождем или не менее всевластным общественным мнением. Даже самое безнравственное, с гуманистической точки зрения, поведение может восприниматься с авторитарной точки зрения как «долг». Чувство «долга», общее обеим, оказывается таким обманчивым фактором, потому что оно может адресоваться как к худшему, так и к лучшему в человеке.

Прекрасной иллюстрацией сложной взаимосвязи авторитарной и гуманистической совести служит «Процесс» Кафки. Герой этой книги К. «в одно прекрасное утро» оказывается арестованным за преступление, о котором он не имеет представления, и ему остается жить всего один год. На протяжении всего романа К. пытается защитить себя перед таинственным судом, чьи законы и процедуры ему неизвестны. Он отчаянно ищет помощи у ненадежных адвокатов, у женщин, связанных с судом, у всех, кого ему удастся найти, – но безуспешно. В конце концов, его приговаривают к смерти и исполняют приговор.

Роман написан в фантастической, символической манере; все события конкретны и вроде бы реалистичны, но на самом деле внешние события здесь выступают как символы внутренних переживаний. В этой истории выражено ощущение вины человека, чувствующего себя обвиненным неведомыми авторитетами и виноватым в том, что не угодил им; но эти авторитеты столь недостижимы, что он не может даже узнать, в чем его обвиняют или как можно себя защитить. Если рассмотреть его в таком ракурсе, роман представляет теологическое видение мира, весьма близкое теологии Кальвина. Человека осуждают или милуют без объяснения причин. Все, что он может сделать, это трепетать и отдаться на милость Божью. Теологическое видение мира в данной интерпретации предполагает кальвиновскую концепцию вины, представляющую собой крайнее выражение авторитарной совести. Однако в одном отношении авторитеты «Процесса» существенно отличаются от кальвиновского Бога. Вместо того, чтобы быть славными и величественными, они растрепаны и грязны. Этот аспект символизирует протест К. против этих авторитетов. Он чувствует себя подавленным ими и виноватым, и, тем не менее, он ненавидит их и чувствует отсутствие у них хоть какого-то морального начала. Эта смесь подчиненности и протеста характерна для многих людей, поочередно то покорствующих авторитетам, то восстающих против них, и, в частности, против интериоризованного авторитета, совести.

Но у К. чувство вины одновременно является и реакцией его гуманистической совести. Он обнаруживает, что «арестован», значит, остановлен в своем росте и развитии. Он чувствует свою пустоту и бесплодность. Кафка в нескольких предложениях мастерски описывает неплодотворную жизнь К. Вот как он живет.

«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 постоянным столиком до одиннадцати. Бывали и нарушения этого распорядка, когда, например, директор банка, очень ценивший К. за его работоспособность и надежность, приглашал его покататься в автомобиле или поужинать на даче. Кроме того, К. раз в неделю посещал одну барышню по имени Эльза, которая всю ночь до утра работала кельнершей в ресторане, а днем принимала гостей исключительно в постели». *note 101* К. чувствует себя виноватым, не зная почему. Он убегает от себя, погружаясь в поиски помощи у других людей, в то время как только понимание действительной причины своего чувства вины и развитие собственной плодотворности могло бы спасти его. Он задает инспектору, сообщая ему об аресте, всевозможные вопросы о суде и своих шансах в процессе. И получает единственный возможный в такой ситуации совет. Инспектор говорит: «И хотя я не отвечаю на ваши вопросы, но могу вам посоветовать одно: поменьше думайте о нас и о том, что вас ждет, думайте лучше, как вам быть».

В другом случае его совесть представлена в лице тюремного капеллана, который указывает ему, что он сам должен дать себе ответ, и ни взятка, ни призывы к жалости не могут разрешить его моральную проблему. Но К. способен смотреть на священника только как на еще один авторитет, какой мог бы вступить за него, и все, о чем он беспокоится, – это рассержен на него священник или нет. Когда он пытается расположить к себе священника, тот кричит с кафедры: «Неужели ты уже за два шага 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 крик не поднял К. Он попросту почувствовал себя еще более виноватым, потому что думал, что священник сердится на него. Священник закончил беседу словами: «Почему мне должно быть что-то нужно от тебя? Суду ничего от тебя не нужно. Суд принимает тебя, когда ты уходишь, и отпускает, когда ты уходишь». Эта фраза выражает сущность гуманистической совести. Никакая трансцендентная человеку сила не может предъявлять ему моральных требований. Человек ответствен перед самим собой за то, как он распорядился своей жизнью. Только понимая, что говорит ему голос совести, он может дать ответ самому себе. Если же он не понимает этого, он погибнет; никто кроме его самого не может помочь ему. К. не удается понять, что говорит ему совесть, и потому он должен умереть. Лишь в момент казни в первый раз он видит проблеск своей реальной проблемы. Он чувствует свою непродуктивность, отсутствие у себя любви, 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? Существовал 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». *note 102* В первый раз К. мысленно представил себе солидарность человечества, возможность дружбы и обязанность человека по отношению к самому себе. Он задается вопросом, что это был за высший суд, но высший суд, о котором он спрашивает теперь, это не иррациональный авторитет, в какой он раньше верил, а высший суд его совести, который и есть настоящий обвинитель, и который он не умел распознать. К. осознавал лишь свою авторитарную совесть и пытался манипулировать авторитетами, которые она представляет. Он был настолько занят этой самозащитой от чего-то

Note101
97

Note102
98

трансцендентного ему, что совсем потерял из виду свою действительную проблему. Сознательно он считал себя виноватым, потому что авторитеты осудили его, но он был виновен потому, что растратил свою жизнь впустую и не мог ничего изменить из-за неспособности понять свою вину. Трагедия в том, что только когда было слишком поздно, он обрел понимание того, в чем она могла состоять.

Следует подчеркнуть, что различие между гуманистической и авторитарной совестью не в том, что последняя формируется культурной традицией, а первая развивается независимо. Здесь есть некое сходство с нашими способностями речи и мышления, которые, будучи природными возможностями, развиваются только в социальном и культурном контексте. Род человеческий за последние пять или шесть тысячелетий культурного развития сформулировал в религиозных и философских системах этические нормы, на которые должна ориентироваться совесть каждого индивида, если он не хочет начать сначала. Но, действуя в интересах своих систем, их представители стремились более подчеркнуть различие, чем общую суть этих систем. Однако общие элементы этих учений для человека важнее их отличий. Если пределы и недочеты каждого из этих учений понять в контексте исторической, социально-экономической и культурной ситуации, их породившей, то обнаружится поразительное согласие у всех мыслителей, чьей целью было развитие и счастье человека.

3. УДОВОЛЬСТВИЕ И СЧАСТЬЕ Счастье – не награда за добродетель, а сама добродетель; не потому мы наслаждаемся счастьем, что обуздали свои страсти, а наоборот, наслаждение счастьем делает нас способными обуздать их.

Спиноза. «Этика».

А. УДОВОЛЬСТВИЕ КАК КРИТЕРИЙ ЦЕННОСТИ Авторитарная этика обладает преимуществом простоты; ее критерии добра и зла продиктованы авторитетом, и добродетель человека состоит в том, чтоб подчиняться этому диктату. Гуманистическая же этика вынуждена справляться с уже указанной трудностью: раз человек призван единственным судьей ценностей, то, видимо, удовольствие или страдание становится главным показателем добра и зла. Если бы эта альтернатива была единственной, тогда, в самом деле, гуманистический принцип не мог бы быть основой этических норм. Ведь мы видим, что одни находят удовольствие в выпивке, в обогащении, в славе, в оскорблении людей, а другие находят его в том, чтоб любить, делиться с друзьями тем, что имеют, мыслить, рисовать. Как нашей жизнью может управлять мотив, общий и для животного и для человека, для человека хорошего и плохого, для здорового и больного? Даже если мы ограничим принцип удовольствия, сведя его к тем удовольствиям, какие не вредят оправданным интересам других, он едва ли будет уместен в качестве руководящего принципа наших действий.

Но альтернатива между покорностью авторитету и реакцией на удовольствие, как руководящими принципами, – ошибочна. Я попытаюсь показать, что эмпирический анализ природы удовольствия, удовлетворения, счастья и радости свидетельствует, что они представляют собой различные и отчасти противоположные феномены. Этот анализ указывает на тот факт, что счастье и радость, будучи в определенном смысле субъективными переживаниями, являются результатом взаимодействия с объективными условиями и зависят от них, и их нельзя смешивать с простым субъективным переживанием удовольствия. Эти объективные условия исчерпывающим образом можно суммировать как плодотворность.

Значение качественного анализа удовольствия было понято уже в самом начале развития гуманистической этической мысли. Однако удовлетворительного решения проблемы не было найдено ввиду того, что отсутствовало понимание бессознательной динамики переживания удовольствия. Психоаналитические исследования предложили новые данные и дали новые ответы на эту старую проблему гуманистической этики. Для лучшего понимания этих открытий и их применения в этической теории желателен критический обзор некоторых самых важных этических теорий удовольствия и счастья.

Гедонизм признает удовольствие руководящим принципом человеческого поведения,

как фактически, так и нормативно. Аристипп, первый представитель гедонистической теории, считал получение удовольствия и избегание страдания целью жизни и критерием ценности. Удовольствие для него – это удовольствие момента.

Такая радикальная – и наивная – гедонистическая точка зрения имела ту заслугу, что бескомпромиссно акцентировала внимание на значении индивида и на конкретном понятии удовольствия, отождествляя счастье с непосредственным переживанием.note 103 Но ей пришлось столкнуться с уже упоминавшейся трудностью, которую гедонисты не сумели разрешить удовлетворительным образом: проблемой всецело субъективного характера их принципа. Первая попытка пересмотреть гедонистическую позицию, вводя объективные критерии в концепцию удовольствия, была сделана Эпикуром, который, настаивая на удовольствии, как цели жизни, заявил, что «хотя всякое удовольствие само по себе благо, но не всякое заслуживает предпочтения», поскольку некоторые из них вызывают позднее неприятности более значительные, чем само удовольствие; согласно Эпикуру, только разумное удовольствие способствует жизни разумной, хорошей и праведной. «Истинное» удовольствие состоит в ясности ума и отсутствии страха, и доступно оно только человеку благоразумному и предусмотрительному, а, значит, и готовому отвергнуть немедленное наслаждение ради удовлетворения постоянного и безмятежного. Эпикур пытается показать, что его понятие удовольствия, как цели жизни, согласуется с добродетелями умеренности, мужества, справедливости и дружелюбия. Но признание «ощущения мерилom, посредством которого мы измеряем всякое благо», не позволило ему преодолеть исходное теоретическое затруднение: совместить субъективное переживание удовольствия с объективным критерием «правильности» или «неправильности» удовольствия. Его попытка гармонизировать субъективный и объективный критерии не вышла за пределы допущения, что такая гармония существует.

Гуманистические философы не-гедонисты пытались справиться с той же проблемой путем сохранения критериев истинности и всеобщности, не теряя из виду счастье индивида, как высшую цель жизни.

Первым, кто приложил критерий истинности и ложности к желаниям и удовольствиям, был Платон. Удовольствие, подобно мысли, может быть истинным и ложным. Платон не отрицает реальности субъективного ощущения удовольствия, но указывает, что ощущение удовольствия может быть «ошибочным» и что удовольствие, как и мышление, имеет познавательную функцию. Платон обосновывает эту точку зрения теорией, что удовольствие порождается не какой-то обособленной, чувственной частью человека, а всей его личностью. Из этого он делает вывод, что хорошим людям свойственны истинные удовольствия, а плохим – ложные.

Аристотель, как и Платон, утверждает, что субъективное переживание удовольствия не может быть критерием правильности действий, а, следовательно, и их ценности. Он говорит, что «если людям с порочными наклонностями что-то доставляет удовольствие, не надо думать, что это доставляет удовольствие кому-либо кроме них, подобно тому как не является здоровым, сладким и горьким то, что таково для недужных, и не бело то, что

кажется белым больным глазам».note 104 Порочные удовольствия не являются на самом деле удовольствиями «кроме как для растленных людей», в то время как удовольствия, объективно заслуживающие этого названия, сопутствуют тем

«деятельностям, которые свойственны человеку».note 105 По Аристотелю, существует

Note103
99

Note104
100

Note105
101

два вида полноправных удовольствий: те, что связаны с процессом удовлетворения потребностей и обретения сил; и те, что связаны с использованием сил, уже вполне обретенных. Последние представляют собой удовольствия высшего порядка. Удовольствие – это деятельность (энергия) существа в его естественном состоянии. Наиболее удовлетворительное и полное удовольствие – это качество, возникающее от использования уже обретенных и ставших реальными сил. Оно предполагает радость и спонтанность, или беспрепятственную деятельность, где «беспрепятственная» означает «не заблокированная» или «не фрустрированная». Таким образом, удовольствие совершенствует деятельность, а, значит, совершенствует и жизнь. Удовольствие и жизнь связаны воедино и их нельзя разделить. Величайшее и самое продолжительное счастье проистекает из высшей человеческой деятельности, которая сродни божественному, т. е. деятельности разума, и в той мере, в какой человек имеет в себе некий божественный элемент, он будет осуществлять такую деятельность.note 106 Следовательно, и Аристотель приходит к понятию истинного удовольствия, идентичного субъективному переживанию удовольствия здоровым и зрелым человеком.

Теория удовольствия у Спинозы в известном смысле сходна с теориями Платона и Аристотеля. Но он идет дальше, чем они. Он также считает, что удовольствие – результат разумной и добродетельной жизни, а не свидетельство грешности, как гласят учения, выступающие против удовольствия. Он совершенствует теорию, предлагая в большей степени основанное на опыте и конкретное определение удовольствия, опирающееся на его антропологическую концепцию. Понятие удовольствия у Спинозы связано с понятием потенции (силы). «Удовольствие есть переход человека от меньшего совершенства к большему; неудовольствие есть переход человека от большего совершенства к меньшему».note 107 Большее или меньшее совершенство это то же, что большая или меньшая сила для реализации возможностей и, следовательно, для приближения к «образцу человеческой природы». Удовольствие – не цель жизни, но оно неизбежно сопутствует плодотворной деятельности. «Блаженство (или счастье) – не

награда за добродетель, а сама добродетель».note 108 Значение спинозовского представления о счастье состоит в динамической концепции силы. Гете, Гюйо, Ницше, если вспомнить только несколько самых значительных имен, строили свои этические теории на той же идее, что удовольствие – не первоначальный мотив поступка, а спутник плодотворной деятельности.

В «Этике» Спенсера мы находим исчерпывающее и систематическое рассмотрение принципа удовольствия, которое мы можем использовать в качестве отличной отправной точки дальнейшего рассмотрения.

Ключом к спенсеровской идее удовольствия-страдания служит понятие эволюции. Он предполагает, что удовольствие и страдание выполняют биологическую функцию стимуляции человека к деятельности, согласующейся с тем, что благотельно и для него, как индивида, и для человеческого рода; поэтому они являются совершенно необходимыми факторами в эволюционном процессе. «Страдания – это корреляты действий, вредных организму, а

удовольствия – корреляты действий, способствующих его благополучию».note 109

Note106
102

Note107
103

Note108
104

Note109
105

«Индивид и род изо дня в день поддерживает свою жизнь тем, что отыскивает приятное и избегает неприятного». *note 110* Удовольствие, хотя это и субъективное переживание, не может оцениваться лишь по субъективному элементу; оно имеет и объективную сторону – физическое и душевное благополучие человека. Спенсер признает, что в нашей нынешней культуре встречается много случаев «извращенного» удовольствия и страдания, и объясняет это явление противоречиями и несовершенствами общества. Он заявляет, что «когда социальная жизнь станет вполне гуманной, придет понимание тех истин, что наши действия совершаются правильно только тогда, когда, кроме того, чтобы способствовать будущему счастью, частному и всеобщему, они доставляют еще и непосредственное удовольствие, а страдание, не отдаленное во времени, а ближайшее, сопутствует действиям неправильным». *note 111* Он говорит, что те, кто считает страдание благодетельным, а удовольствие вредным, виновны в искажении истины, заставляющем исключение принимать за правило.

Спенсер совмещает свою теорию биологической функции удовольствия с социологической теорией. Он предполагает, что «полное приспособление человеческой природы к требованиям социальной жизни, в конечном счете, должно сделать всякую полезную деятельность доставляющей удовольствие, а деятельность, не согласующуюся с этими требованиями, – лишенной всякого удовольствия». *note 112* И продолжает, «что удовольствие, сопровождающее пользование средствами для достижения цели, само становится целью». *note 113* Концепции Платона, Аристотеля, Спинозы и Спенсера содержат такие общие идеи: 1) субъективное переживание удовольствия само по себе не является достаточным критерием ценности; 2) счастье сопутствует добродетели; 3) можно найти объективный критерий оценки удовольствия. Платон считает критерием истинного удовольствия «хорошего человека»; Аристотель – «назначение человека»; Спиноза, как и Аристотель, – реализацию человеком своей природы путем использования своих сил; Спенсер – биологическую и социальную эволюцию человека.

Указанные теории удовольствия и его роли в этике страдают отсутствием в их построениях достаточных проверенных данных, полученных при помощи четкой техники исследования и наблюдения. Психоанализ своим детальным исследованием бессознательной мотивации и динамики характера заложил основу для такой четкой техники исследования и наблюдения и тем самым позволил нам анализ удовольствия как нормы жизни вывести далеко за традиционные пределы.

Психоанализ поддерживает идею, разделяемую оппонентами гедонистической этики, что субъективное переживание удовлетворения само по себе является обманчивым и недостаточным критерием ценности. Психоаналитическое проникновение в природу мазохистских устремлений подтвердило правильность антигедонистической позиции. Все мазохистские желания можно считать влечениями к тому, что вредит всей личности. В своих наиболее очевидных формах мазохизм представляет собой жажду физической боли и последующее наслаждение ею. Как извращение мазохизм связан с сексуальным возбуждением и его удовлетворением при сознательном желании боли. «Моральный

Note110
106

Note111
107

Note112
108

Note113
109

мазохизм» – это влечение к психическому вреду, униженному, подвластному состоянию; обычно такое желание не осознается, но оно рационализируется как преданность, любовь и самоотверженность, или как покорство законам природы, судьбе, другим трансцендентным человеку силам. Психоанализ показывает, как глубоко могут быть подавлены и благопристойно рационализированы мазохистские влечения. Но мазохистские феномены – это лишь наиболее заметный пример бессознательных желаний, являющихся объективно вредными; все неврозы следует понимать как результат бессознательных влечений, имеющих тенденцию наносить вред и препятствовать развитию личности. Жажда того, что вредно, – вот в чем сущность душевного заболевания. Всякий невроз, таким образом, подтверждает, что удовольствие может противоречить действительным интересам человека.

Удовольствие, возникающее от удовлетворения невротических влечений может быть, но не обязательно бывает бессознательным. Мазохистское извращение дает пример сознательного наслаждения невротическим влечением. Садист, находящий удовлетворение в унижении людей или в ничтожном наслаждении накопленными деньгами, может осознавать или не осознавать удовольствие, получаемое им от удовлетворения этого влечения. Будет это удовольствие осознано или подавлено, зависит от двух факторов: от величины тех сил в человеке, какие противостоят его иррациональным влечениям; и от того, до какой степени нравы общества позволяют или запрещают наслаждаться таким удовольствием. Подавление удовольствия может иметь два различных значения; менее полная и более распространенная форма подавления – та, при которой удовольствие воспринимается на уровне сознания, но не в связи с иррациональным влечением как таковым, а скорее в связи с рационализированным его выражением. Скряга, например, может думать, что ему приносит удовлетворение его благоразумная забота о семье; садист может считать, что ему доставляет удовольствие его чувство морального возмущения. Более радикальный тип представляет собой то подавление, где отсутствует осознание какого бы то ни было удовольствия. Многие садисты будут искренне отрицать, что вид униженных ими людей доставляет им какое-то чувство удовольствия. Однако анализ их снов и свободных ассоциаций вскрывает существование такого бессознательного удовольствия.

Страдание и несчастье также могут быть бессознательными, и подавление может облекаться в те же формы, какие только что были указаны относительно удовольствия. Человек может чувствовать себя несчастным или потому, что у него нет такого успеха, какой он хотел бы иметь, или потому, что его здоровье подорвано, или из-за каких-то других внешних жизненных обстоятельств; однако основной причиной его несчастья может быть отсутствие плодотворности, пустота его жизни, неспособность любить или какие-то внутренние дефекты, делающие его несчастным. Он, так сказать, рационализирует свое несчастье, и вследствие этого не понимает его реальной причины. Самый тяжелый случай подавления несчастья имеет место тогда, когда отсутствует всякое ее осознание. В этом случае человек считает, что он вполне счастлив, в действительности будучи неудовлетворенным и несчастным.

Концепция бессознательного счастья и несчастья наталкивается на одно серьезное возражение, состоящее в том, что счастье и несчастье тождественны нашему осознанному чувству счастливости или несчастья, и наслаждаться или страдать, не зная об этом, все равно, что не наслаждаться или не страдать. Этот аргумент имеет не только теоретическое значение. Это аргумент величайшей социальной и этической важности. Если рабы не осознают страдания, причиняемого им их хозяином, как может посторонний человек выступать против рабства во имя счастья человека? Если современный человек такой счастливый, каким мнит себя, не доказывает ли это, что мы создали лучший из всех возможных миров? Достаточно ли иллюзии счастья, или, точнее сказать, не является ли «иллюзия счастья» самопротиворечивым понятием?

Приведенное возражение игнорирует тот факт, что счастье, как и несчастье, это не просто состояние ума. Фактически, счастье и несчастье – это проявления состояния всего организма, всей личности. Счастье соответствует увеличению жизнеспособности, силы

чувств и мышления, плодотворности; несчастье способствует ослаблению этих способностей и функций. Счастье и несчастье настолько являются состоянием всей нашей личности, что телесные реакции зачастую в большей степени выражают нашу счастливость или несчастливость, чем сознательные чувства. Изможденное лицо, апатичность, вялость, физические симптомы вроде головной боли, или даже более серьезные формы заболевания часто являются проявлениями несчастности, а физическое ощущение здоровья может быть одним из «симптомов» счастья. Да, наше тело менее, чем наш ум, способно обманываться насчет того, счастливы мы или нет, и можно надеяться, что с течением времени в будущем появится возможность судить о наличии и степени счастья человека по результатам анализа химических процессов, происходящих в теле. Более того, наши умственные и эмоциональные способности зависят от того, счастливы мы или нет. От этого зависит острота нашего ума и сила чувств. Несчастье ослабляет и даже парализует все наши психические функции. Счастье усиливает их. Субъективное ощущение счастья, если оно не выражает состояния здоровья всей личности, это не что иное, как иллюзорная мысль об ощущении и не имеет никакого отношения к подлинному счастью.

Удовольствие и счастье, существующие только в голове человека, но не являющиеся состоянием его личности, я предлагаю называть псевдо-удовольствием и псевдо-счастьем. Например, человек предпринимает путешествие и на уровне сознания он счастлив; он может испытывать это чувство уже потому, что именно счастья-то он и ждал от приятного путешествия; а на деле он бессознательно разочарован и несчастлив. Сон может открыть ему истину; или, возможно, позднее он осознает, что его счастье не было настоящим. Во многих ситуациях, где печаль или несчастье предполагаются самой ситуацией и потому испытываются людьми, можно наблюдать псевдо-страдание. Псевдо-удовольствие и псевдо-страдание – это в действительности лишь вымышленные чувства, они являются скорее мыслями о чувствах, чем подлинными эмоциональными переживаниями.

Б. ТИПЫ УДОВОЛЬСТВИЯ Анализ качественного различия между теми или иными видами удовольствия, как уже отмечалось, дает ключ к проблеме связи удовольствия с этическими ценностями.*note 114* Первый тип удовольствия, какое Фрейд и другие ученые считали основой всякого удовольствия, составляет чувство, сопровождающее избавление от болезненного напряжения. Голод, жажда, потребность в сексуальном удовлетворении, сне и физическом движении имеет своим источником органические химические процессы. Объективная физиологическая потребность в удовлетворении этих нужд ощущается субъективно как желание, и если какое-то время они остаются неудовлетворенными, человек чувствует болезненное напряжение. Когда напряжение спадает, освобождение от него воспринимается, как удовольствие, или как я предлагаю это называть, – удовлетворение (satisfaction). Этот термин, происходящий от латинского satis-facere, что значит удовлетворять, кажется наиболее подходящим для этого вида удовольствия. Сама природа всех таких физиологических потребностей состоит в том, что их удовлетворение избавляет от напряжения благодаря физиологическим изменениям, происходящим в организме. Когда мы, проголодавшись, едим, наш организм (и мы) насыщается до некоей определенной степени, а если продолжать есть, то это уже будет болезненно. Удовлетворение избавлением от болезненного напряжения дает удовольствие самое обычное и самое легко достижимое в психологическом плане; оно также может быть одним из самых сильных удовольствий, если напряжение длилось довольно долго и само стало поэтому достаточно сильным. Значение этого типа удовольствия несомненно; несомненно и то, что в жизни многих людей оно составляет едва ли не единственную форму удовольствия, какое им удалось испытать.

Следующий вид удовольствия, вызываемого освобождением от напряжения, но качественно отличающегося от уже описанного, имеет своим источником психическое напряжение. Человеку может казаться, что некое желание вызвано телесными нуждами, в то

время как в действительности оно обусловлено иррациональными психическими потребностями. Человек может испытывать сильный голод, вызванный не нормальной физиологической потребностью организма, а психической потребностью заглушить тревогу или депрессию (хотя этим потребностям могут сопутствовать неправильные физико-химические процессы). Хорошо известно, что потребность в питье часто бывает вызвана не жаждой, а состоянием психики.

Сильное сексуальное желание также может быть обусловлено не физиологическими, а психическими потребностями. Неуверенный в себе человек, обладающий настойчивой потребностью уверить самого себя в собственной ценности, показать другим, какой он неотразимый, или подчинить себе других людей, «завоеывая» их сексуально, легко будет испытывать сильные сексуальные желания и болезненное напряжение в случае их неудовлетворения. Он будет склонен считать, что силой своих желаний обязан потребностям своего тела, тогда как на самом деле эти потребности являются проявлением его психических потребностей. Невротическая сонливость представляет собой другой пример желания, которое кажется вызванным телесными причинами вроде нормальной усталости, а на самом деле бывает вызвано такими психическими причинами, как подавленная тревожность, страх или раздражение.

Эти желания похожи на нормальные физиологические потребности, поскольку и те, и другие берут начало в некоей нехватке или дефиците. В первом случае в основе дефицита лежат нормальные химические процессы внутри организма; во втором случае желания являются результатом психической дисфункции. В обоих случаях дефицит является причиной напряжения, а избавление от напряжения является причиной удовольствия. Все прочие иррациональные желания, такие, как жажда славы, власти, подчинения или зависть и ревность, не принимающие форму телесных потребностей, также коренятся в складе характера человека и порождены каким-нибудь искажением или деформацией личности. Удовольствие, испытываемое от удовлетворения этих страстей, также порождено избавлением от психического напряжения, как и в случае невротических физических желаний.

Хотя освобождение от напряжения доставляет удовольствие как в случае удовлетворения подлинных физиологических, так и в случае удовлетворения иррациональных психических потребностей, по качеству эти удовольствия существенно различны. Физиологические желания, такие как голод, жажда и тому подобное, удовлетворяются устранением физиологического напряжения и возникают вновь только тогда, когда опять возникает физиологическая потребность; они ритмичны по природе своей. А вот иррациональные желания ненасытимы. Желания завистника, собственника, садиста не исчезают с их удовлетворением, разве что на какой-то момент. По самой своей природе эти иррациональные желания не могут быть «удовлетворены». Они вызваны внутренней неудовлетворенностью человека. Отсутствие плодотворности и порожденное им бессилие и страх – вот источник этих страстных влечений и иррациональных желаний. Даже если бы человек мог удовлетворить все свои желания власти и разрушения, это не избавило бы его от страха и одиночества, а, значит, и от напряжения. Благо воображения оборачивается бедствием; будучи не в состоянии освободиться от своих страхов, человек рисует в своем воображении все больше удовольствий, какие удовлетворят его алчность и восстановят его внутреннее равновесие. Но алчность – бездонная пропасть, а идея освобождения от алчности путем ее удовлетворения – мираж. Источник алчности – конечно же не животная природа человека, как часто считают, этот источник – его ум и воображение.

Мы убедились, что удовольствия, получаемые от удовлетворения физиологических потребностей и невротических желаний, являются результатом устранения болезненного напряжения. Но если удовольствия первого типа действительно удовлетворимы, нормальны и являются условием счастья, то удовольствия второго типа в лучшем случае приносят временное избавление от потребности и свидетельствуют о патологическом нарушении и глубинной несчастью. Я предлагаю удовольствие, получаемое от исполнения

иррациональных желаний, называть «иррациональным удовольствием» в противоположность «удовлетворению», представляющему собой исполнение нормальных физиологических желаний.

Для проблем этики различие между иррациональным удовольствием и счастьем намного важнее различия между иррациональным удовольствием и удовлетворением. Для лучшего понимания этого разграничения полезно будет ввести понятия психологического дефицита и психологического избытка.

Неудовлетворенные физические потребности порождают напряжение, устранение которого приносит удовлетворение. Основу для удовлетворения дает само его отсутствие. Иррациональное желание также проистекает из дефицита, но из дефицита другого рода: из неуверенности и тревоги, которые заставляют человека ненавидеть, завидовать или покорствовать; удовольствия, получаемые от исполнения этих страстных желаний, берут свое начало в исходном отсутствии плодотворности. И физиологические, и иррациональные психические потребности входят в систему дефицита. Но кроме сферы дефицита существует еще сфера избытка. Хотя даже у животных наличествует излишек энергии и выражается он в игре, сфера избытка – это по существу человеческий феномен.*note 115* Это сфера плодотворности, внутренней деятельности. Она возможна лишь там, где человеку не приходится трудиться только ради добывания средств к существованию и истощать таким образом большую часть своей энергии. Для эволюции человеческого рода характерно расширение сферы избытка, излишка энергии, расходуемой на достижение чего-то большего, чем простое выживание. Все специфически человеческие достижения имеют своим источником избыток.

Во всех сферах жизнедеятельности существует различие между дефицитом и избытком, а, значит, и между удовлетворением и счастьем, и это относится к таким элементарным функциям, как голод и секс. Насыщение, когда человек очень голоден, приятно, потому что оно устраняет физиологическое напряжение. От удовлетворения голода отличается удовольствие, получаемое от удовлетворения аппетита. Аппетит – это предчувствие приятного вкусового ощущения, и в отличие от голода аппетит не создает напряжения. Вкус – это продукт культурного развития и утонченности, подобно музыкальному и художественному вкусу, и он может развиваться только в ситуации избытка, как в культурном, так и в психологическом значении этого слова. Голод – феномен дефицита; его удовлетворение – необходимость. Аппетит – феномен избытка; его удовлетворение – не необходимость, а проявление свободы и

плодотворности. Сопутствующее ему наслаждение можно назвать радостью.*note 116* Относительно секса можно провести такое же разграничение, какое было сделано относительно голода и аппетита. В концепции Фрейда секс – это потребность, вызванная исключительно физиологическим напряжением, устраняемым, как и голод, в результате удовлетворения. Но Фрейд не обратил внимания на сексуальное желание и удовольствие, которое, как и аппетит, может существовать только в сфере избытка и является исключительно человеческим феноменом. Сексуально «голодный» человек обретает удовлетворение, когда избавляется от физиологического или психического

напряжения, и это избавление доставляет ему удовольствие.*note 117* Но сексуальное удовольствие, какое мы называем радостью, обретается в избытке и свободе и служит выражением чувственной и эмоциональной плодотворности.

Note115
111

Note116
112

Note117
113

Широко распространено убеждение, что радость и счастье идентичны счастью в любви. Более того, многим людям любовь представляется единственным источником счастья. Однако в любви, как и во всех других сферах человеческой жизнедеятельности, мы можем различать плодотворную и неплодотворную формы. Неплодотворная, или иррациональная, любовь может быть, как я уже указывал, тем или иным видом мазохистского или садистского симбиоза, где отношения основаны не на взаимном уважении и единении, а на зависимости двух людей друг от друга, потому что они неспособны зависеть от самих себя. Такая любовь, подобно всем прочим иррациональным влечениям, основывается на дефиците, на отсутствии плодотворности и внутренней уверенности. Плодотворная любовь, форма глубочайшего родства между двумя людьми при сохранении цельности каждого из них, является феноменом избытка, а способность к такой любви служит свидетельством человеческой зрелости. Радость и счастье – спутники плодотворной любви.

Во всех сферах жизнедеятельности качество испытываемого удовольствия определяется различием между дефицитом и избытком. Каждый человек испытывает удовлетворение, иррациональное удовольствие и радость. Что отличает одного человека от другого, так это удельный вес каждого из таких удовольствий в их жизни. Удовлетворение и иррациональное удовольствие требуют не эмоциональных усилий, а всего лишь способности производить действия, устраняющие напряжение. Радость же – это достижение; она предполагает внутреннее усилие, усилие плодотворной активности.

Счастье – не какой-то божий дар, а достижение, какого человек добивается своей внутренней плодотворностью. Счастье и радость – не в удовлетворении потребности, возникающей в результате физиологического или психологического дефицита; они являются не освобождением от напряжения, а спутниками всякой плодотворной активности – в мысли, чувстве, поступке. Радость и счастье – это не различные по качеству состояния; они различаются только в том смысле, что радость соответствует единичному акту, а счастье – это, можно сказать, непрерывное и полное переживание радости; мы можем говорить о «радостях» – во множественном числе, а о «счастье» – лишь в единственном.

Счастье – показатель того, что человек нашел ответ на проблему человеческого существования, а, значит, и единства с миром, и цельности своего Я.

Счастье – это критерий совершенства в искусстве жить, добродетели в том ее значении, какое она имеет в гуманистической этике. Счастье часто считают прямой противоположностью горя или страдания. Физические и душевные страдания – часть человеческого существования, и их неизбежно приходится испытывать. Убереечь себя от горя во что бы то ни стало можно только ценой полной отчужденности, исключающей возможность испытывать счастье. Таким образом, противоположностью счастья является не горе и страдание, а подавленность, возникающая в результате внутренней бесплодности и неплодотворности.

До сих пор мы имели дело с типами удовольствий, наиболее значимыми для этической теории: удовлетворением, иррациональным удовольствием, радостью и счастьем. Остается кратко рассмотреть два других, менее сложных, типа удовольствий. Один из них – это удовольствие, сопутствующее разрешению любой встающей перед человеком проблемы. Я предлагаю называть этот вид удовольствия «наслаждением». Достижение чего бы то ни было из того, чего человек хотел достичь, воспринимается как наслаждение, притом, что активность совсем не обязательно бывает плодотворной; но оно служит доказательством силы человека и способности успешно контактировать с внешним миром. Наслаждение не очень сильно зависит от той или иной формы деятельности; человек может наслаждаться как игрой в теннис, так и успешным предпринимательством; дело лишь в том, чтобы наличествовала некая трудность разрешения предстоящей проблемы, и результат приносил удовлетворение.

Следующий тип удовольствия, какой нам осталось рассмотреть, это удовольствие, основанное не на усилии, а наоборот, на расслаблении; оно сопутствует не требующим напряжения, но приятным действиям. Важной биологической функцией расслабления

является функция регуляции ритмов организма, не способного постоянно пребывать в активном состоянии. Слово «удовольствие», если не вдаваться в подробности, кажется самым подходящим для определения приятного ощущения, возникающего в результате расслабления.

Мы начали с рассмотрения проблематичного характера гедонистической этики, утверждающей, что цель жизни – удовольствие, и потому удовольствие само по себе есть благо. В результате нашего анализа различных видов удовольствия мы получили возможность сформулировать нашу точку зрения на этическую значимость удовольствия. Удовлетворение, как устранение физиологического напряжения, ни хорошо, ни плохо; что касается этической оценки, то оно так же этически нейтрально, как наслаждение и удовольствие от расслабления. Иррациональное же удовольствие и счастье (радость) являются переживаниями, обладающими этической значимостью. Иррациональное удовольствие – это показатель алчности, неспособности решить проблему человеческого существования. А счастье (радость) – это, напротив, доказательство частичного или полного успеха в «искусстве жизни». Счастье – величайшее достижение человека, отклик всей его личности на плодотворную ориентацию по отношению к самому себе и к внешнему миру.

Гедонистическая этика не сумела достаточно полно проанализировать природу удовольствия; она представила дело так, как если бы самое легкое в жизни – испытать какое-нибудь удовольствие, – было в то же время и самым ценным. Но ничто ценное не дается легко; потому гедонистическое заблуждение облегчило задачу тем, кто выступал против свободы и счастья и утверждал, что уже сам отказ от удовольствия служит доказательством добродетели. Гуманистическая этика очень хорошо может обосновать ценность счастья и радости, как своих главных добродетелей, но при этом она знает, что требует от человека решения не самой легкой, а самой трудной задачи: полного развития его плодотворности.

В. ПРОБЛЕМА СРЕДСТВ И ЦЕЛЕЙ Расхождение между наслаждением целями и наслаждением средствами представляет собой особо значимую проблему для современного общества, где люди, одержимые сосредоточенностью на средствах, часто забывают о целях.

Проблема целей средств была сформулирована Спенсером очень точно. Он высказал мысль, что удовольствие, связанное с целью, обязательно делает приятными и средства достижения этой цели. Он утверждал, что при полной приспособленности человечества к социальному состоянию «действия вполне правильны только тогда, когда кроме того, чтобы способствовать будущему, частному или общему, счастью, они доставляют непосредственное удовольствие, а страдания, не только отдаленные, но и ближайšie, сопутствуют неправильным действиям».note 118 На первый взгляд спенсеровское утверждение кажется правдоподобным. Если, например, человек планирует приятное путешествие, то и приготовления к нему могут быть приятными. Но очевидно, что это не всегда верно, и есть много действий, приготовительных по отношению к желанной цели, но не приносящих удовольствия. Если больной человек переносит болезненное лечение ради своего выздоровления, эта цель все же не делает само лечение приятным; и даже рождение ребенка не делает боли роженицы приятными. Чтобы достичь желанной цели, нам приходится делать много неприятных вещей только потому, что наш разум говорит нам, что мы должны их делать. Можно сказать, что в лучшем случае неудовольствие может быть более или менее уменьшено предчувствием приятного результата; предчувствие удовольствия от достижения цели может даже перевесить неудобства, связанные со средствами.

Но важность проблемы средств и целей не ограничивается этим. Более важные аспекты этой проблемы можно понять, только принимая в расчет бессознательную мотивацию.

Мы можем воспользоваться иллюстрацией взаимоотношения между средствами и целями, предложенной Спенсером. Он описывает удовольствие предпринимателя, когда

всякий раз при подведении баланса в его счетных книгах итоги оказываются правильными до копейки. «Если вы спросите, – говорит Спенсер, – почему весь этот труднейший процесс, столь далекий от настоящего делания денег и еще более далекий от наслаждения жизнью, доставляет предпринимателю удовольствие, ответ будет таков: правильное подведение счетов удовлетворяет требованиям такой цели, как делание денег, и само по себе становится ближайшей целью – долгом, который надо исполнить. Это может быть долг

получения дохода, это может быть долг содержать себя, жену, детей"note 119. По мнению Спенсера, наслаждение средствами – подведением счетов – возникает из наслаждения целью: наслаждение жизнью, или «долг». Спенсер оставляет без внимания две проблемы. Наиболее очевидная из них состоит в том, что сознательно полагаемая цель может отличаться от цели, полагаемой бессознательно. Человек может думать, что его целью (или мотивом) служит наслаждение жизнью или исполнение долга по отношению к семье, в то время, как его реальной, хотя и неосознаваемой, целью является власть, обретаемая благодаря деньгам, или удовольствие, заключенное в их накоплении.

Вторая – и более важная – проблема порождена утверждением, что удовольствие, связанное со средствами, обязательно возникает из удовольствия, связанного с целью. Хотя, конечно, может случиться, что наслаждение целью, предстоящим использованием денег, делает средства к этой цели (подведение счетов) таким приятным, как полагает Спенсер, но наслаждение подсчетами может черпаться и из совершенно иного источника, и его связь с целью может быть фиктивной. Подходящим примером будет предприниматель, одержимый идеей подсчета, черпающий огромное удовольствие в самом этом процессе и в высшей степени довольный, когда счета сходятся до копейки. Если мы проанализируем его удовольствие, то обнаружим, что это состояние человека, полного тревог и сомнений; он наслаждается подсчетами, потому что они дают ему возможность быть «активным», не будучи обязанным принимать решения или идти на риск. Итоги подсчетов ему приятны, потому что правильность цифр дает ему символический ответ на сомнение в самом себе и в жизни. Подсчитывание выполняет здесь ту же функцию, что для другого человека раскладывание пасьянса или подсчитывание окон в домах. Средства стали независимы от цели; они узурпировали ее роль, и мнимая цель существует лишь в воображении.

Самым замечательным – близким спенсеровскому – примером средств, ставших независимыми и сделавшихся приятными не из-за наслаждения целью, а из-за факторов, совершенно отличных от нее, является смысл труда в том виде, какой он обрел после Реформации, особенно под влиянием кальвинизма.

Предлагаемая к рассмотрению проблема касается одного из самых больных мест современного общества. Одна из наиболее характерных психологических черт нынешней жизни состоит в том, что действия, являющиеся средствами к цели, все более и более занимали место целей, пока сами последние не стали чем-то призрачным и нереальным. Люди трудятся для того, чтобы делать деньги, а деньги делают для того, чтобы покупать за них наслаждения. Труд – средство, наслаждение – цель. Но что происходит на самом деле? Люди трудятся, чтобы сделать побольше денег; они употребляют эти деньги на то, чтобы сделать еще больше денег, а цель – наслаждение жизнью – теряется из виду. Люди спешат и изобретают разные вещи, экономящие время. Затем они употребляют сэкономленное время опять на то, чтобы спешно сэкономить еще больше времени, и так до тех пор, пока не оказываются до того вымотанными, что им уже не нужно сэкономленное ими время. Мы оказались пойманными в сети средств и потеряли из виду цели. У нас есть радио, которое может донести до каждого все самое лучшее, что есть в музыке и литературе. А вместо этого мы слышим по большей части всякую низкопробную дребедень или рекламные объявления, оскорбляющие ум и вкус. У нас есть самые замечательные приборы и средства, какие когда-либо имел человек, но нам не приходит в голову остановиться и спросить, зачем все это.note

120 Преувеличенное внимание к целям также различными путями ведет к нарушению гармонического равновесия между средствами и целями. Первый путь

– когда все внимание сосредоточено на целях, а роль средств в достаточной мере остается вне поля зрения. Результатом такого нарушения является то, что цели становятся абстрактными, нереальными и, в конечном счете, всего лишь пустыми мечтами. Эту опасность детально проанализировал Дьюи. Изолирование целей может иметь противоположный эффект: хотя цель сохраняет свое идеологическое значение, она служит просто прикрытием того факта, что все внимание переключено на действия, якобы являющиеся средствами к этой цели. Это осуществляется под лозунгом «Цель оправдывает средства». Защитники этого принципа забывают, что использование негодных средств имеет свои последствия, которые в действительности трансформируют цель, даже если она все еще сохраняет свое идеологическое значение.

Спенсеровская концепция социальной функции деятельности, приносящей удовольствие, обнаруживает важный социологический аспект проблемы средств-целей. В соответствии со своей идеей, что опыт удовольствия выполняет ту биологическую функцию, что делает формы деятельности, способствующие человеческому благополучию, приятными, а значит и притягательными, он утверждает, что «полная приспособленность человеческой природы к требованиям социальной жизни должна, в конце концов, сделать все удовлетворяющие этим требованиям формы деятельности приятным, а все формы

деятельности, противоречащие этим требованиям, – неприятными». *note 121* Далее он говорит, что «нет такого вида деятельности, способствующего поддержанию жизни, который не стал бы источником удовольствия, если эту деятельность продолжать, и потому удовольствие, в конце концов, будет сопутствовать всякой деятельности, требуемой социальной жизнью» *note 122*.

Спенсер затрагивает здесь один из самых важных механизмов социальной жизни: всякое общество стремится сформировать у своих членов склад характера, заставляющий их хотеть делать то, что они делают, и тем самым исполнять свою социальную функцию. Но он упустил из виду, что в обществе, причиняющем вред реальному человеческому интересу его членов, деятельность, пагубная для человека, но полезная именно этому обществу, также может стать источником удовлетворения. Научились же рабы довольствоваться своей участью; а угнетатели – наслаждаться своей жестокостью. Сплоченность всякого общества покоится как раз на том, что почти нет такой деятельности, какую нельзя сделать приятной, и этот факт внушает мысль, что описанный Спенсером феномен может как препятствовать, так и содействовать социальному прогрессу. Задача в том, чтоб понять смысл и назначение всякой деятельности и проистекающее из нее удовлетворение с точки зрения природы человека и присущих ему условий жизни. Как уже отмечалось, удовлетворение, черпаемое в иррациональных страстях, отличается от удовольствия, получаемого от деятельности, способствующей человеческому благополучию, и такое удовлетворение не является критерием ценности. Именно потому, что Спенсер прав, предполагая, что всякая социально полезная деятельность может стать источником удовольствия, он неправ, утверждая, что вследствие этого удовольствие, связанное с такой деятельностью, служит доказательством ее моральной ценности. Только анализируя природу человека и вскрывая подлинные противоречия между его реальными интересами и интересами, навязанными ему данным обществом, можно прийти к объективно правильным нормам, которые пытался обнаружить

Note120
116

Note121
117

Note122
118

Спенсер. Оптимизм относительно современного ему общества и его будущего и незнание психологии, имеющей дело с феноменом иррациональных влечений и их удовлетворением, явились причиной того, что Спенсер невольно прокладывал путь релятивизму в этике, ставшему в наши дни столь популярным.

4. ВЕРА КАК ЧЕРТА ХАРАКТЕРА Вера состоит в признании доводов души; неверие – в их отрицании.

Эмерсон Вера не является одним из тех понятий, какие уместны в интеллектуальном климате наших дней. Вера обычно ассоциируется с Богом и религиозными учениями и воспринимается как нечто несовместимое с рациональным и научным мышлением. Последнее принято относить к сфере фактов, отделенной от некоей сферы, лежащей вне фактов, где нет места научному мышлению, и правит только вера. Многим такое разделение представляется несостоятельным. Если веру нельзя согласовать с рациональным мышлением, ее следует отвергнуть как анахронический пережиток предшествующих стадий культуры и заменить наукой, имеющей дело с фактами и теориями, доступными интеллектуальному пониманию и проверке.

Современное отношение к вере сложилось в результате долгой затяжной борьбы с авторитетом церкви и ее притязанием на контроль над всяким мышлением. Так скептицизм по отношению к вере оказался связанным с подлинным прогрессом разума. Эта конструктивная роль современного скептицизма имеет, однако, и обратную сторону, которую оставляли без внимания.

Проникновение в сущность характера современного человека и нынешней социальной ситуации ведет к осознанию, что общепринятое отсутствие веры больше не является таким прогрессивным явлением, каким оно было для предыдущих поколений. Тогда борьба против веры была борьбой за освобождение от духовных оков; она была борьбой против иррациональной веры, выражением веры в разум человека и его способность утвердить социальный порядок на принципах свободы, равенства и братства. Сегодня отсутствие веры является выражением глубокого смятения и отчаяния. Некогда скептицизм и рационализм были прогрессивными факторами развития мысли; теперь они стали рационализациями релятивизма и неуверенности. Вера в то, что все большее накопление фактов неминуемо приведет к познанию истины, стала суеверием. В определенных кругах саму истину считают метафизическим понятием, а науку сводят к задаче накопления информации. За фасадом мнимой рациональной уверенности существует глубокая неуверенность, заставляющая людей с готовностью принимать любую навязанную им философию или идти на компромисс с ней.

Может ли человек жить без веры? Должен ли грудной младенец не «верить материнской груди»? Должны ли мы все не верить в своих ближних, в тех, кого мы любим, и в самих себя? Можем ли мы жить без веры в правильность норм нашей жизни? Нет, без веры человек делается бесплодным, беспомощным и полным страха.

Так неужели борьба с верой была тщетной, а достижения разума – безрезультатными? Должны ли мы вернуться к религии или обречь себя на жизнь без веры? Обязательно ли предметом веры является вера в Бога и в религиозные учения? Действительно ли вера так тесно связана с религией, что должна разделить ее судьбу? Действительно ли вера противоречит рациональному мышлению и несовместима с ним? Я попробую показать, как на эти вопросы можно ответить, признав веру главной установкой личности, чертой характера, которая пронизывает все переживания человека, позволяет человеку воспринимать действительность без иллюзий и все же жить по вере своей. Веру трудно помыслить не как веру во что-то высшее, а как внутреннюю установку, где первостепенное значение имеет она сама, а не ее предмет. Здесь уместно напомнить, что термин «вера», как он употреблен в Ветхом Завете – «эмуна», означает «устойчивость» и таким образом в большей степени обозначает определенное качество человеческого восприятия, черту характера, чем полноту веры во что-то.

Для понимания этой проблемы полезно будет сначала рассмотреть проблему сомнения.

Сомнение тоже обычно понимают как неуверенность или растерянность относительно того или иного предложения, идеи или человека, но сомнение можно еще определить, как установку, которой как бы пронизана вся личность человека, а уж на каком предмете человек сосредотачивает свое сомнение – это дело второстепенное. Чтобы понять феномен сомнения, нужно провести разграничение между рациональным и иррациональным сомнением. В своем месте я введу это различие и относительно веры.

Иррациональное сомнение является не реакцией интеллекта на не совсем верное или прямо ошибочное предположение, а скорее таким сомнением, которое окрашивает эмоциональную и интеллектуальную жизнь человека. Для него не существует в какой бы то ни было сфере жизни переживания, обладающего качеством уверенности; все – сомнительно, нет ничего определенного.

Самая крайняя форма иррационального сомнения – это навязчивое невротическое сомнение. Человек, одержимый им, вынужден сомневаться во всем, о чем бы он ни думал, или испытывать чувство растерянности во всем, что бы он ни делал. Сомнение часто участвует в самых важных жизненных вопросах и решениях. Оно часто вмешивается и в пустяковые вопросы, вроде – какой; костюм надеть и идти на вечеринку или нет. Независимо от того, каков предмет сомнения, пустяковый он или важный, само иррациональное сомнение мучительно и отнимает силы.

Психоаналитическое исследование механизма навязчивых сомнений показывает, что они являются рационализированным выражением бессознательного эмоционального конфликта, возникающего из-за отсутствия личностной цельности и вследствие глубокого чувства бессилия и беспомощности. Только осознав истоки сомнения, можно преодолеть паралич воли, порожденный внутренним ощущением бессилия. Если такого осознания не происходит, подыскиваются заместительные решения, которые хоть и неудовлетворимы, но, по крайней мере, кладут конец мучительным проявлениям сомнения. Одним из таких заместителей служит навязчивая деятельность, в которой человек получает возможность найти временное облегчение. Другим является принятие какой-нибудь «веры», в которой человек, как бы, топит себя вместе со своими сомнениями.

Для современного сомнения типична, однако, не описанная выше активная его форма, а скорее установка на безразличие, когда все – возможно, и нет ничего определенного. Все больше людей чувствуют себя запутавшимися во всем, в работе, в политике, в морали и, что хуже всего, считают саму эту запутанность нормальным состоянием ума. Они чувствуют себя разобщенными, сбитыми с толку, бессильными; они воспринимают свою жизнь не с точки зрения своих собственных мыслей, эмоций и ощущений, а с точки зрения тех переживаний, которые им внушили. Хотя у этих людей-автоматов исчезло активное сомнение, его место заняло безразличие и релятивизм.

В противоположность иррациональному сомнению рациональное сомнение ставит под вопрос положения, правильность которых зависит от веры в авторитет, а не от собственного опыта человека. Такое сомнение выполняет важную функцию в развитии личности. Ребенок первоначально получает все идеи от родителей, чей авторитет несомненен. В процессе высвобождения из-под их авторитета, развивая свое собственное Я, он обретает критичность. Взрослея, ребенок начинает сомневаться в легендах, которые прежде он не ставил под вопрос, и рост критических способностей становится прямо пропорционален становлению независимости от родительского авторитета и взрослению.

Исторически рациональное сомнение является одной из главных движущих сил современного мышления, и оно дало как современной философии, так и науке самые плодотворные импульсы. Здесь, так же как и в развитии личности, степень углубления рационального сомнения была связана со степенью свободы от авторитета, авторитета церкви и государства.

Относительно веры я хотел бы провести то же разграничение, что и относительно сомнения: разграничение между иррациональной и рациональной верой. Под иррациональной верой я понимаю веру в человека, идею или символ, берущую начало не в

собственном опыте мышления и чувств человека, а основанную на эмоциональном подчинении иррациональному авторитету.

Прежде, чем идти дальше, мы должны выяснить связь этого подчинения с интеллектуальными и эмоциональными процессами. Вполне очевидно, что человек, отрекшийся от своей внутренней независимости и подчинившийся авторитету, склонен подменять свое собственное восприятие авторитетным. Самый впечатляющий пример можно найти в ситуации гипноза, где человек отдает себя во власть авторитета другого человека и в состоянии гипнотического сна готов думать и чувствовать то, что «велит ему» гипнотизер. Даже после пробуждения от гипнотического сна он будет следовать внушениям, полученным от гипнотизера, хотя при этом думает, что следует своему собственному суждению и своей инициативе. Если, например, гипнотизер внушил ему, что в определенный момент времени он почувствует холод и должен будет надеть пальто, то и в послегипнотической ситуации человек почувствует то, что ему внушали, и поступит соответственным образом, будучи убежден, что его чувства и действия основаны на реальности и берут начало в его собственной убежденности и воле.

Хотя ситуация гипноза служит самым убедительным примером для демонстрации взаимосвязи между подчинением авторитету и мыслительными процессами, есть множество вполне банальных ситуаций, обнаруживающих тот же механизм. Пример полугипнотической ситуации дает реакция людей на лидера, обладающего сильной способностью внушения. Здесь также безоговорочное признание его идей обусловлено не убежденностью слушателей, основанной на их собственном раздумии или критической оценке представленных им идей, а на эмоциональном подчинении оратору. В такой ситуации людьми владеет иллюзия, что они согласны с идеями, внушенными оратором, что они их одобряют с позиций разума. Им кажется, что они признают оратора, потому что согласны с его идеями. В действительности же все наоборот: они признают его идеи потому, что подчинены его авторитету, будучи как бы в полугипнотическом состоянии. Гитлер дал верное описание этого процесса в своем рассуждении о целесообразности проведения пропагандистских митингов в ночное время. Он говорил, что «высший ораторский талант властвующей апостольской природы сейчас (вечером) легче добьется победы над людьми с новой волей, которые сами в свою очередь самым натуральным образом испытали ослабление своей силы сопротивления, чем над людьми, все еще вполне контролирующими свою энергию и свою волю». *note 123* Для иррациональной веры высказывание «credo guia absurdum est» –

«Верую, ибо абсурдно» *note 124* – психологически вполне верно. Если кто-то делает заявление, звучащее разумно, он делает то, что, в принципе, может сделать каждый. Но если он осмеливается сделать заявление, абсурдное с разумной точки зрения, то самим этим фактом он демонстрирует, что вышел за пределы здравого смысла и, значит, обладает магической силой, ставящей его над человеком среднего уровня.

Среди множества исторических примеров иррациональной веры, вероятно, библейский рассказ об освобождении евреев из египетского плена является одним из самых замечательных истолкований проблемы веры. На протяжении всего повествования евреи представлены как народ, хотя и страдающий от порабощения, но не решающийся взбунтоваться и не желающий утратить ту безопасность, какую они имеют в качестве рабов. Они понимают только язык силы, которой боятся, но которой покорны. Моисей, отказываясь от Божьего повеления объявить себя посланником Бога, говорит, что евреи не поверят в Бога, чьего имени они даже не знают. Бог, не желая принимать какое-нибудь имя, все же принимает его, чтобы удовлетворить потребность евреев в определенности. Моисей

Note123
119

Note124
120

настаивает, что даже имени не достаточно, чтобы заставить евреев поверить в Бога. Тогда Бог идет на такую уступку. Он научает Моисея совершать чудеса «чтобы поверили, что явился тебе Господь, Бог отцов их, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова». Глубокая ирония этого высказывания безошибочна. Если бы у евреев была та вера, какой хотел от них Бог, она коренилась бы в их собственном опыте или истории их народа; но они стали рабами, их верой стала вера рабов и коренилась она в покорности силе, демонстрировавшей им свою власть магическими средствами; евреев можно было впечатлить только еще одним чудом, которое не отличалось бы от тех чудес, какие были в ходу у египтян, но превышало бы их чудеса своей силой.

Самым поразительным современным феноменом иррациональной веры является вера в диктаторских вождей. Ее защитники стараются доказать истинность этой веры, ссылаясь на тот факт, что миллионы людей готовы умереть за нее. Если веру определять как слепую преданность какому-либо человеку или делу, и измерять ее готовностью отдать жизнь за нее, тогда, в самом деле, вера Пророков в справедливость и любовь и вера их оппонентов в силу – явления, в основе своей сходные, разнящиеся только предметами веры. Тогда вера защитников свободы и вера их угнетателей отличалась бы только разницей идей.

Иррациональная вера представляет собой фанатичную убежденность, коренящуюся в подчинении чьему-то личному или безличному авторитету. Рациональная же вера, напротив, представляет собой твердую убежденность, основанную на плодотворной интеллектуальной и эмоциональной деятельности. В рациональном мышлении, где, как считается, вере нет места, рациональная вера является важной составляющей. Как, например, ученый приходит к новому открытию? Разве он начинает ставить эксперимент за экспериментом, накапливать факт за фактом, не имея образа того, что он ожидает найти? Редко какое-нибудь важное открытие в какой-либо области делалось именно таким путем. Люди приходили к важным выводам не потому, что просто гнались за какой-то фантазией. Процесс творческого мышления в любой области приложения человеческих усилий часто начинается с того, что можно назвать «рациональным образом», который сам является результатом предшествующего глубокого изучения, рефлексивного мышления и наблюдения. Когда ученому удастся собрать достаточное количество данных, или выработать математическую формулу, или сделать и то, и другое, то, чтобы придать первоначальному образу высокую степень вероятности, он, так сказать, создает рабочую гипотезу. Тщательный анализ гипотезы на предмет ее применения и сбор подтверждающих ее данных ведут к уточнению гипотезы и, в конечном счете, возможно, к ее включению в широкоохватную теорию.

История науки полна примеров веры в разум и истину. Коперника, Кеплера, Галилея и Ньютона – всех их вдохновляла непоколебимая вера в разум. Ради нее Бруно сгорел на костре, а Спиноза подвергся экскоммуникации. На каждом шагу в продвижении от рационального образа концепции к формулированию теории необходима вера; вера в образ как рационально обоснованную цель, которой надо добиться, вера в гипотезу как правдоподобное и вероятное предположение, и вера в окончательную теорию, по крайней мере до тех пор, пока не достигнуто общее согласие относительно ее правильности. Такая вера коренится в собственном опыте человека, в доверии к собственной мыслительной силе, наблюдению и суждению. Если иррациональная вера признает нечто истинным, потому что так велит авторитет или большинство, то рациональная вера коренится в независимом убеждении, основанном на собственном плодотворном наблюдении и размышлении человека.

Мысль и суждение не единственная сфера опыта, где проявляет себя рациональная вера. В сфере человеческих отношений вера – необходимое условие всякой настоящей дружбы и любви. «Верить» в другого человека – значит быть уверенным в надежности и неизменности его основных установок, в сути его личности. Под этим я имею в виду не то, что человек не может изменять свои мнения, но что его основные мотивации остаются теми же; например, его уважение к человеческому достоинству является частью его Я и не подлежит изменению.

Так же мы верим и в самих себя. Мы осознаем наличие некоего Я, некоего стержня нашей личности, неизменного и постоянного на протяжении всей нашей жизни вопреки изменяющимся обстоятельствам, и несмотря на определенные изменения в наших мыслях и чувствах. Это та самая суть, которая составляет реальность, определяемую словом Я, и на которой основывается наша убежденность в собственной идентичности. Если у нас нет веры в постоянство нашего Я, наше чувство идентичности оказывается под угрозой и мы становимся зависимыми от других людей, чье одобрение тогда становится основой нашего чувства идентичности с самими собой. Только человек, верящий в себя, способен быть верным другим людям, потому что только он может быть уверен, что будет и в будущем таким, каков он сейчас, и, значит, будет чувствовать и действовать так, как и сейчас. Вера в самих себя является условием нашей способности что-то обещать, и поскольку, как указывал Ницше, человека можно определить по его способности обещать, постольку вера является одним из условий человеческого существования.

Другое значение веры в человека касается имеющейся у нас веры в возможности других людей, в наши собственные возможности и в возможности человечества. Наиболее элементарной формой этой веры является вера матери в свое новорожденное дитя: что оно будет жить, расти, ходить и говорить. Однако физическое развитие ребенка происходит с такой последовательностью, что, кажется, тут и не требуется веры. Другое дело – те способности ребенка, которые могут не получить развития: способность любить, быть счастливым, разумным и такие особые способности, как художественный талант. Это семена, которые прорастают и дают плоды, если для их развития созданы надлежащие условия, но они могут и зачахнуть, если такие условия отсутствуют. Одним из самых важных условий является вера в возможности ребенка людей, особенно значимых в его жизни. Наличие этой веры отличает воспитание от манипуляции. Воспитание тождественно помощи ребенку в

реализации его возможностей.note 125 Противоположностью воспитанию является манипуляция, которая основывается на отсутствии веры в развитие возможностей и на убежденности, что с ребенком будет все в порядке, только если взрослые вложат в него то, что желательно, и устранят то, что кажется нежелательным. Нет необходимости верить в робота, поскольку в нем нет жизни.

Кульминацией веры в других людей является вера в человечество. В западном мире эта вера была выражена на религиозном языке в иудеохристианской религии, а на светском языке она нашла свое наиболее сильное выражение в прогрессивных политических и социальных идеях последних ста пятидесяти лет. Как и вера в ребенка, она основывается на той идее, что человек обладает такими возможностями, которые при надлежащих условиях позволят ему построить социальную жизнь на принципах равенства, справедливости и любви. Человек еще не сумел построить такую жизнь, и потому убежденность, что он может это сделать, требует веры. Но как и всякая рациональная вера, эта также не принимает желаемое за действительное, а основывается на очевидности предшествующих достижений человеческого рода и на внутреннем опыте каждого индивида, на его собственном опыте разума и любви.

В то время как иррациональная вера коренится в подчиненности силе, воспринимаемой как всесильная, всезнающая, всемогущая, рациональная вера основывается на противоположном опыте. Мы верим в мысль, потому что она есть результат нашего собственного наблюдения и размышления. Мы верим в возможности других людей, в свои собственные и в возможности человечества потому и только в той степени, в какой мы сами имели опыт развития наших собственных возможностей, ощущали реальность этого развития в себе, силу нашего разума и любви. Основой рациональной веры является плодотворность; жить по своей вере значит жить плодотворно и иметь ту единственную

уверенность, которая существенна: уверенность, вырастающую из плодотворной деятельности и из опыта, свидетельствующего, что каждый из нас является активным обладателем дара деятельной жизни. Из этого следует, что полагаться на силу (в смысле господства) и применять силу – это обратная сторона веры. Вера в существующую силу тождественна неверию в развитие пока еще нереализованных возможностей. Такое предвидение будущего основывается исключительно на проявленном настоящем; но оно оборачивается серьезным просчетом и глубоко иррационально в своей неспособности учитывать человеческие возможности и человеческое развитие. Вера в силу не рациональна. Это подчинение силе или со стороны тех, кто располагает силой, – желание удержать ее. Хотя многим сила кажется самой реальной из всех вещей, история человечества доказала, что сила – это самое неустойчивое из всех человеческих завоеваний. Из-за того, что вера и сила взаимно исключают друг друга, все религии и политические системы, первоначально строившиеся на рациональной вере, подверглись распаду и, в конце концов, утратили свою мощь, когда стали опираться на силу и даже вступили в союз с ней.

Здесь следует кратко упомянуть одно недоразумение относительно веры. Часто полагают, что вера представляет собой состояние, в котором человек пассивно ожидает, когда его надежды сбудутся. Хотя это характерно для иррациональной веры, из нашего рассмотрения следует, что в отношении рациональной веры это совершенно не так. Поскольку рациональная вера коренится в опыте собственной плодотворности человека, она не может быть пассивной и должна быть выражением подлинной внутренней активности. Эта мысль живо представлена в старинной еврейской легенде. Когда Моисей бросил посох в Красное море, оно, вопреки ожиданию чуда, не расступилось, чтобы дать евреям перейти море посуху. И пока первый человек не прыгнул в море, обещанное чудо не свершилось, и волны не утихали.

Завершая это рассмотрение, я предлагаю различать веру как установку, как черту характера, – и веру в определенные идеи или в людей. До сих пор мы касались только веры в первом из указанных значений, а теперь возникает вопрос, существует ли какая-то связь между верой, как чертой характера, и предметами, в которые верит человек. Из нашего анализа как рациональной, так и иррациональной веры следует, что такая связь существует. Поскольку рациональная вера основывается на нашем собственном опыте плодотворности, ее предметом не может быть нечто, выходящее за пределы человеческого опыта. Более того, из анализа следует, что мы не можем считать это рациональной верой, когда человек верит в идеи любви, разума и справедливости не потому, что он пришел к этим идеям путем собственного опыта, а лишь потому, что его научили такой вере. Религиозная вера может быть рациональной и иррациональной. Некоторые секты, не признававшие власти церкви, и некоторые мистические течения в религии, подчеркивавшие способность человека к любви, его сходство с Богом, сохраняли и поощряли в религиозных символах установку на рациональную веру. Что истинно для религии, то истинно и для веры в ее светской форме, в частности, для веры в политические и социальные идеи. Идеи свободы и демократии вырождаются именно в иррациональную веру, когда основываются не на опыте плодотворности каждого индивида, а навязываются партиями или государством, заставляющими человека верить в эти идеи. Между мистической верой в Бога и рациональной верой атеистов в человечество меньше различия, чем между верой мистиков и верой кальвинистов, чья вера в Бога коренится в их убежденности в собственном бессилии и в страхе перед Божьей силой.

Человек не может жить без веры. Решающим для нашего и следующих поколений является вопрос о том, будет ли это иррациональная вера в вождей, машины, успех, – или рациональная вера в человека, основанная на опыте нашей собственной плодотворной деятельности.

5. МОРАЛЬНЫЕ СИЛЫ ЧЕЛОВЕКА Много в природе дивных сил, но сильнее человека – нет.* Софокл. Антигона.

А. ЧЕЛОВЕК, ДОБРО ОН ИЛИ ЗЛО?

Позиция, занятая гуманистической этикой, что человек способен познать, что есть добро, и действовать в согласии со своими естественными возможностями и своим разумом, оказалась бы неприемлемой, если бы верна была догма о врожденном человеку от природы зле. Оппоненты гуманистической этики заявляют, что природа человека такова, что делает его склонным к враждебности к ближним, завистливым, ревнивым, ленивым, пока его не обуздаешь посредством страха. Многие представители гуманистической этики отвечали на этот вызов настойчивым утверждением, что человек от природы добр, и деструктивность не является неотъемлемой частью его природы.

Действительно, спор между двумя этими конфликтующими позициями составляет одну из основных тем в западной мысли. Согласно Сократу, незнание, а не естественная предрасположенность человека, было источником зла; порок он считал заблуждением. Ветхий Завет, напротив, говорит нам, что человеческая история начинается с акта греха, и человек «стремится к злу уже с самого детства». В раннем Средневековье борьба двух противостоящих позиций сосредоточилась на вопросе об истолковании библейского мифа о грехопадении Адама. Августин считал, что человеческая природа испорчена с грехопадения, каждое поколение проклято от рождения из-за непослушания первого человека, и только милость Божья, переданная через церковь и ее таинства, может спасти человека. Пелагий, великий соперник Августина, утверждал, что грех Адама был лишь его личным грехом и не повредил никому кроме него самого; каждый человек, следовательно, рождается с такой же непорочной природой, какая была у Адама до грехопадения, а грех является результатом искушения и злого примера. В споре победил Августин, и этой победе суждено было на века определить и омрачить человеческую мысль.

Позднее Средневековье выступило в защиту все возрастающей веры в достоинство человека, в его силу и природную доброту. Мыслители Ренессанса, как и теологи вроде Фомы Аквинского в тринадцатом веке, придали форму этой вере, хотя их представления о человеке и были различны по многим существенным причинам, и Аквинат никогда не доходил до радикализма пелагианской «ереси». Антитезис, идея врожденного человеку зла, нашла выражение в учениях Лютера и Кальвина, возродивших августиновскую позицию. Хотя и настаивая на духовной свободе человека и его праве – и обязанности

– смотреть прямо в лицо Богу без посредничества священника, они, тем не менее, объявляли человека от природы злым и слабым. По их мнению, величайшим препятствием человеку на пути к спасению является его гордость; и он может победить ее только чувством вины, покаянием, безоговорочной покорностью Богу и верой в Божью милость.

Обе эти нити переплелись в мыслительной ткани Нового времени. Идея человеческого достоинства и силы провозглашались философией восемнадцатого века, прогрессивной либеральной мыслью девятнадцатого столетия и наиболее радикально Ницше. Идея человеческой никчемности и ничтожества нашла новое, и на этот раз вполне светское выражение в авторитарных системах, в которых государство или «общество» стали высшими правящими силами, а индивид, признав свою собственную незначительность, должен был удовлетвориться покорностью и подчиненностью. Обе эти идеи, будучи четко разделены на философию демократии и авторитаризм, смешиваются в не столь радикальных формах мышления, а еще более в формах чувствования нашей культуры. Теперь мы приверженцы Августина и Пелагия, Лютера и Пико делла Мирандоллы, Гоббса и Джефферсона. На уровне сознания мы верим в силу и достоинство человека, но часто бессознательно – мы также верим в человеческое, и особенно свое собственное, бессилие и негодность, и объясняем это ссылкой на «человеческую природу». *note 126* В сочинениях Фрейда обе эти противоположные идеи нашли выражение на языке психологической теории. Фрейд был во многих отношениях типичным представителем духа Просвещения, верящим в разум и право человека защитить свои естественные потребности от социальных условий и давления

культуры. Но в то же время он придерживался идеи, что человек от природы ленив и склонен потворствовать себе, и его нужно принуждать к социально полезной деятельности.*note 127* Самое радикальное выражение идеи врожденной деструктивности человека можно найти во фрейдовской теории «инстинкта смерти». После первой мировой войны он был так поражен силой необузданной разрушительности, что пересмотрел свою прежнюю теорию, согласно которой существует два типа инстинктов, секс и самосохранение, и отвел преобладающее место иррациональной деструктивности. Он считал, что человек есть поле битвы, на котором встречаются две равно мощные силы: влечение к жизни и влечение к смерти. Их он считал биологическими силами, присущими всем организмам, включая человека. Если влечение к смерти обращено на внешние предметы, оно проявляет себя как влечение к разрушению; если оно остается внутри организма, оно направлено на саморазрушение человека.

Фрейдовская теория дуалистична. Он рассматривает человека не как по существу доброго или по существу злого, а как влекомого двумя равно мощными противоположными силами. Эта же дуалистическая идея была выражена многими религиозными и философскими системами. Жизнь и смерть, любовь и борьба, день и ночь, белое и черное, Ормузд и Ариман представляют собой только некоторые из множества символических формулировок этой полярности. Такая дуалистическая теория в самом деле очень привлекательна для изучающих человеческую природу. Она оставляет место идее доброты человека, но она также принимает в расчет и огромную способность человека к деструктивности, не замечать которую может только поверхностное мышление, принимающее желаемое за действительное. Однако эта дуалистическая позиция является только исходной точкой, а не ответом на нашу психологическую и этическую проблему. Должны ли мы понимать этот дуализм в том смысле, что и влечение к жизни, и влечение к разрушению являются врожденными и одинаково сильными свойствами человека? В таком случае перед гуманистической этикой должен был бы встать вопрос о том, как разрушительную сторону человеческой природы можно обуздать, не прибегая к запретам и авторитарным приказам.

Можем ли мы прийти к ответу, более согласующемуся с принципами гуманистической этики, и можно ли полярность между влечением к жизни и влечением к разрушению понять иначе? Как мы ответим на эти вопросы, зависит от нашей способности постичь природу враждебности и деструктивности. Но прежде чем приступить к рассмотрению, нам следовало бы постараться осознать, как много для этической проблемы зависит от этого ответа.

Выбор между жизнью и смертью, конечно, составляет основную альтернативу этики. Это альтернатива между плодотворностью и деструктивностью, силой и бессилием, добродетелью и пороком. Согласно гуманистической этике, все злые стремления направлены против жизни, а все доброе служит сохранению и утверждению жизни.

На пути к проблеме деструктивности первым шагом является различение двух видов ненависти: рациональной, «реактивной» – и иррациональной, «обусловленной характером». Реактивная, рациональная ненависть – это реакция человека на угрозу его собственной, или другого человека, свободе, жизни, идее. Ее предпосылкой служит уважение к жизни. Рациональная ненависть выполняет важную биологическую функцию: она является эмоциональным эквивалентом действия, служащего защите жизни; она возникает как реакция на жизненную угрозу, и исчезает, когда угроза устранена; она не противостоит, а сопутствует стремлению к жизни.

Обусловленная характером ненависть – качественно иная. Это черта характера, непрерывная готовность ненавидеть, живущая внутри человека, скорее враждебного, чем реагирующего с ненавистью на внешние раздражители. Иррациональная ненависть может порождаться той же реальной угрозой, что вызывает и реактивную ненависть; но зачастую

это беспричинная ненависть, использующая каждый удобный случай, чтоб обнаружить себя, рационализируемая как реактивная ненависть. Ненавидящий человек, кажется, испытывает чувство облегчения, и как бы счастлив, когда ему удастся найти удобный случай проявить свою затаенную враждебность. На его лице можно увидеть почти наслаждение, испытываемое от удовлетворения ненависти.

Этика имеет дело в первую очередь с проблемой иррациональной ненависти, страсти к разрушению или уродованию жизни. Иррациональная ненависть коренится в характере человека, а уж какой предмет она избирает – это дело второстепенное. Она обращена как на других людей, так и на самого носителя ненависти, хотя мы чаще осознаем ненависть к другим, чем ненависть к самим себе. Ненависть к самим себе обычно рационализируется как жертвенность, бескорыстие, аскетизм или как самообвинение и чувство неполноценности.

Реактивная ненависть распространена намного шире, чем может показаться, поскольку человек часто реагирует с ненавистью на угрозы своей целостности и свободе, на угрозы не очевидные и явные, а скрытые и выступающие под маской любви и заботы. Пусть так, но ненавидящий характер все же остается феноменом такой важности, что дуалистическая теория любви и ненависти, как двух главных сил, похоже, соответствует действительности. Значит, я должен признать правильность дуалистической теории? Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно продолжить исследование природы этого дуализма. Равносильны ли добро и зло? Врождены ли они человеку или между ними возможна какая-то другая связь?

Согласно Фрейдю, деструктивность свойственна всем человеческим существам; различие касается, главным образом, ее предметов: другие это люди или сам носитель деструктивности. Из этого следует, что деструктивность человека по отношению к самому себе обратно пропорциональна деструктивности по отношению к другим. Это положение однако противоречит тому факту, что люди различаются по уровню деструктивности независимо от того, направлена она, главным образом, на самого человека или на других людей. Мы не обнаруживаем глубокой деструктивности по отношению к другим у тех, у кого мало враждебности по отношению к самим себе; и наоборот, мы видим, что враждебность к себе и враждебность к другим взаимосвязаны. Далее, мы обнаруживаем, что жизнеотрицающие силы в человеке обратно пропорциональны жизнеутверждающим силам; чем сильнее одни, тем слабее другие, и наоборот. Этот факт дает ключ к пониманию жизнеотрицающей энергии; по-видимому, уровень деструктивности человека пропорционален уровню задержки развития его способностей. Я здесь имею в виду не временные фрустрации тех или иных желаний, а задержку спонтанного проявления сенсорных, эмоциональных, физических и интеллектуальных способностей человека, торможение развития его плодотворных возможностей. Если жизненному стремлению к развитию, к самоосуществлению препятствуют, то энергия, не получающая выхода, подвергается подмене и трансформируется в жизнеотрицающую энергию. Деструктивность – это результат неизжитой жизни. Индивидуальные и социальные условия, блокирующие жизнеутверждающую энергию, порождают деструктивность, которая в свою очередь становится источником, где берут начало разнообразные проявления зла.

Если верно, что деструктивность развивается в результате блокировки плодотворной энергии, то ее, по-видимому, вполне можно назвать некоей потенциальностью в человеческой природе. Следует ли из этого, что и добро и зло являются равносильными потенциальностями в человеке? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны исследовать значение потенциальности. Признать, что нечто существует «потенциально», – значит признать не только то, что оно будет существовать в будущем, но и то, что такое будущее существование уже заложено в настоящем. Эту взаимосвязь настоящей и будущей стадий развития можно определить следующим образом: будущее виртуально существует в настоящем. Означает ли это, что будущая стадия с необходимостью наступит, раз стадия настоящего уже существует? Ясно, что нет. Если мы говорим, что дерево потенциально существует в семени, это не означает, что из каждого семени должно вырасти дерево. Актуализация потенциальности зависит от наличия определенных условий, как, например, в

случае с семенем, наличие надлежащей почвы, влаги и солнечного света. Фактически, понятие потенциальности имеет смысл лишь в сочетании с определенными условиями для ее актуализации. Утверждение, что дерево потенциально заключено в семени, требует уточнения, что некое дерево вырастет из данного семени при условии, что данное семя помещено в специальные условия, необходимые для его роста. Если такие надлежащие условия отсутствуют, например, если почва слишком влажная и, следовательно, неблагоприятна для роста семени, семя сгниет и из него не прорастет дерево. Таким образом, можно сказать, что семя или животное обладают потенциальностью двух видов, каждая из которых приводит к определенным результатам на поздней стадии развития; одна, первичная потенциальность, актуализируется при наличии надлежащих условий; другая, вторичная потенциальность, актуализируется, если условия противоположны жизненным потребностям. И первичная, и вторичная потенциальности являются частью природы организма. Вторичные потенциальности проявляются с той же необходимостью, что и первичные. Термины «первичная» и «вторичная» используются для указания на то, что развитие потенциальности, названной «первичной», происходит при нормальных условиях, а «вторичная» потенциальность проявляется только в случае ненормальных, патогенных условий.

Если мы правы, считая деструктивность вторичной потенциальностью в человеке, проявляющейся только когда человеку не удастся реализовать свои первичные потенциальности, то мы ответили только на одно из возражений против гуманистической этики. Мы показали, что человек не обязательно зол, а становится злым только тогда, когда отсутствуют надлежащие условия для его роста и развития. Зло не обладает независимым существованием само по себе, оно есть отсутствие добра, результат неудачи в реализации жизни.

Нам предстоит разобраться с еще одним возражением против гуманистической этики: что надлежащие условия для развития добра должны включать награду и наказание, поскольку человек не имеет в самом себе какого-либо побудительного стимула к развитию своих сил. Я попробую показать на следующих страницах, что нормальный индивид обладает стремлением к развитию, росту, плодотворности, а паралич этого стремления сам является симптомом душевного заболевания. Душевное здоровье, как и здоровье физическое, является не такой целью, к которой человека нужно подталкивать извне, а целью, побудительный стимул к которой заключен в самом человеке, и

для подавления стремления к которой требуется мощное воздействие среды.note 128 Предполагая, что человеку присуще стремление к развитию и цельности, я не имею в виду некое стремление к совершенству, как особый дар, каким наделен человек. Это предположение вытекает из самой природы человека, из принципа, что способность к действию порождает потребность в применении этой способности, а невозможность ее применения ведет к расстройству нормальной деятельности и несчастью. В справедливости этого принципа можно убедиться на примере физиологической деятельности человека. Человек обладает способностью ходить и двигаться; если ему не удастся использовать эту способность, это может привести к тяжелому физическому недомоганию или заболеванию. Женщина обладает способностью рожать детей и вскармливать их; если эта способность остается нереализованной, если женщина не становится матерью, если ей не удастся родить ребенка и отдать ему свою любовь, она ощущает фрустрацию, средством от которой может стать только достаточная реализация способностей женщины в других сферах жизни. Фрейд обратил внимание на другой вид нерастраченности, приносящей страдание: нерастраченность сексуальной энергии,— указав, что задержка сексуальной энергии может быть причиной невротических расстройств. Хотя Фрейд переоценил значение сексуального удовлетворения, его теория является глубоким символическим отражением того факта, что

если человеку не удастся использовать и израсходовать имеющиеся у него силы, это становится причиной болезни и несчастья. Справедливость этого принципа очевидна в отношении как психических, так и физических сил. Человек наделен способностями мыслить и выражать свои мысли. Если эти способности заблокированы, человеку будет нанесен серьезный ущерб. Человек обладает способностью любить, и если он не может найти применения этой способности, если он не способен любить, он страдает от этой беды, даже если и пытается не обращать внимания на свое страдание, прибегая к разного рода рационализациям или к принятым в его культуре способам бегства от боли, вызванной неудачей.

Причину данного феномена, когда нерастраченность сил ведет человека к несчастью, следует искать в самих условиях человеческого существования. Существование человека характеризуется экзистенциальными дихотомиями, которые я уже рассматривал в предыдущей главе. У него нет другого пути к единству с миром и в то же время к ощущению единства с самим собой, к соединению с другими и сохранению себя, как уникальной сущности, кроме пути плодотворного использования своих сил. Если он терпит крах на этом пути, то не может достичь внутренней гармонии и цельности; он раздвоен и раздерган, стремится убежать от самого себя, от ощущения бессилия, скуки и беспомощности, являющихся непременными результатами его неудачи. Человек, пока он жив, не может не хотеть жить, и единственный способ достичь успеха на этом пути – использовать свои силы, растратить то, что имеешь.

Вероятно, нет другого феномена, столь ясно демонстрирующего результаты неудачи человека на пути плодотворной и цельной жизни, как невроз. Каждый невроз представляет собой результат конфликта между присущими человеку способностями и теми силами, которые мешают их развитию. Невротические симптомы, как и симптомы физических заболеваний, служат проявлением борьбы, какую здоровая часть личности ведет с вредными влияниями, препятствующими ее развитию.

Однако недостаток цельности и плодотворности не всегда ведет к неврозу. В сущности, если бы дело было так, то нам пришлось бы считать невротиками большинство людей. Каковы же в таком случае те особые причины, которые приводят к невротическому исходу? Некоторые из этих причин я могу только бегло упомянуть. Например, один ребенок может оказаться более ранимым, чем другие, и потому у него конфликт между тревожностью и исконными человеческими желаниями будет более острым и непереносимым; или у ребенка может развиться чувство свободы и оригинальности больше, чем у обычного человека, и ему будет тяжелее пережить поражение.

Но вместо перечисления других причин, вызывающих невроз, я предпочитаю поставить вопрос иначе и спросить, какие причины приводят к тому, что так много людей не становятся невротиками, несмотря на то, что их жизнь неплодотворна и раздвояна. Здесь представляется уместным ввести

разграничение двух понятий: дефекта и невроза.*note 129* Если человеку не удастся достичь зрелости, непосредственности, искреннего самовосприятия, его можно считать человеком с серьезным дефектом, при условии, что мы считаем свободу и непосредственность объективными целями, достижимыми для любого человека. Если такой цели не достигает большинство членов общества, мы имеем дело с феноменом социально смоделированного дефекта. Индивид делит его вместе со многими другими индивидами; он не осознает его как дефект, и его чувству безопасности не угрожает ощущение непохожести на других, ощущение отверженности, так сказать. То, что он может потерять в смысле богатства и искреннего ощущения счастья, восполнится чувством безопасности, какое он испытывает от сходства с остальным человечеством – насколько он знает его.

В сущности, сам его дефект может оказаться вознесенным в ранг добродетели той

культурой, в какой он живет, и таким образом дать ему повышенное чувство успеха. Примером может служить чувство вины и тревоги, к которому людей склоняли догмы Кальвина. Можно сказать, что человек, охваченный чувством своего бессилия и ничтожества, непрерывным беспокойством о том, спасен ли он или обречен на вечную кару, человек, едва ли способный к какой-нибудь искренней радости и превративший себя в винтик машины, которой он должен служить, такой человек, в самом деле, имеет серьезный дефект. Но сам этот дефект был смоделирован культурой; его считали чем-то особенно ценным, и, таким образом, индивид был защищен от невроза, какой получил бы в такой культуре, где этот дефект давал бы ему ощущение полной несостоятельности и изоляции.

Спиноза сформулировал проблему социально смоделированного дефекта очень четко. Он говорит: «В самом деле, мы видим, что иногда какой-либо один объект действует на людей таким образом, что хотя он и не существует в наличности, однако они бывают уверены, что имеют его перед собой, и когда это случается с человеком бодрствующим, то мы говорим, что он сумасшествует или безумствует. Не менее безумными считаются и те, которые пылают любовью и дни и ночи мечтают только о своей любовнице или наложнице, так как они обыкновенно возбуждают смех. Но когда скупой ни о чем не думает, кроме наживы и денег, честолюбец – ни о чем, кроме славы и т. д., то мы не признаем их безумными, так как они обыкновенно тягостны для нас и считаются достойными ненависти. На самом же деле скупость, честолюбие, разврат и т. д.

составляют виды сумасшествий, хотя и не причисляются к болезням».note 130 Эти слова были написаны несколько столетий назад; они все еще верны, хотя этот смоделированный культурой дефект достиг такого распространения в наше время, что его уже не принято более считать ни чем-то достойным ненависти, ни даже тягостным. Сегодня мы можем встретить человека, который ведет себя и чувствует, как автомат; мы обнаруживаем, что он никогда ничего не считает действительно своим; он и себя воспринимает именно таким, каким, как считается, он должен быть; улыбки заменили смех, бессмысленная болтовня заменила содержательную беседу, и скучное отчаяние заняло место искренней печали. О человеке такого типа можно высказать два утверждения. Первое, что он страдает от дефекта спонтанности и индивидуальности, и этот дефект может оказаться неизлечимым. В то же время можно сказать, что он по существу не отличается от тысяч других, пребывающих в таком же положении. Большинство из них культурная модель, приведшая к дефекту, охраняет от вспышки невроза. На некоторых культурная модель не оказывает воздействия, и дефект проявляется как более или менее тяжелый невроз. Тот факт, что в данном случае культурная модель оказывается недостаточной, чтобы предотвратить вспышку явного невроза, является результатом или большей интенсивности патологических факторов, или большего влияния здоровых сил, оказывающих сопротивление, вопреки тому, что культурная модель позволяет им бездействовать.

Нет ситуации, дающей лучшую возможность наблюдать прочность и устойчивость сил, борющихся за здоровье, чем психоаналитическая терапия. Конечно, психоаналитик сталкивается с устойчивостью сил, противодействующих самоосуществлению и счастью человека, но когда ему удастся понять гнет тех условий, – особенно детского периода, – которые привели к подавлению плодотворности, его не может не поражать тот факт, что большинство его пациентов давно бы отказались от борьбы, если бы ими не двигало стремление достичь психического здоровья и счастья. Само это стремление служит необходимым условием излечения невроза. Хотя процесс психоанализа состоит в достижении более полного понимания диссоциированных чувств и идей человека, интеллектуального понимания, как такового, не достаточно для изменения. Этот вид понимания дает человеку возможность осознать, в какие тупики он попал, и понять, почему его попытки разрешить свои проблемы были обречены на неудачу; но оно лишь расчищает

путь тем силам в человеке, какие служат достижению и сохранению физического здоровья и счастья. Да, одного лишь интеллектуального понимания недостаточно; терапевтически действительно эмпирическое понимание, в котором интеллектуальное знание себя дополнено эмоциональным. Такое эмпирическое понимание зависит от силы присущего человеку стремления к здоровью и счастью.

Проблема психического здоровья и невроза нераздельно связана с этической проблемой. Можно сказать, что во всяком неврозе заключена моральная проблема. Неудача в достижении личной зрелости и цельности с точки зрения гуманистической этики является моральной неудачей. В более строгом смысле многие неврозы являются выражением моральных проблем, а невротические симптомы проистекают из неразрешенных моральных конфликтов. Например, человек может страдать приступами головокружения, для которого нет органической причины. Рассказывая о своем симптоме, он случайно упоминает о том, как ему удается справляться с определенными трудностями в своей работе. Он преуспевающий преподаватель, которому приходится выражать идеи, идущие вразрез с его собственными убеждениями. Однако он считает, что разрешил проблему, сохранив и положение преуспевающего человека, и свою моральную чистоту. И он «доказывает» самому себе правильность своего убеждения множеством усложненных рационализаций. Его приводит в раздражение указание психоаналитика, что его симптом может иметь что-то общее с его моральной проблемой. Но последующий анализ показывает, что он заблуждался насчет себя самого, приступы головокружения были реакцией лучшей части его Я, его в основе своей моральной личности на тот образ жизни, который заставлял его поступаться своей честностью и подавлять свою искренность.

Даже если человек по видимости деструктивен только по отношению к другим, он попирает закон жизни в себе так же, как и в других. На религиозном языке этот закон был выражен следующим образом: человек сотворен по образу Божьему, и любое насилие над человеком есть грех против Бога. На светском языке мы бы сказали, что все, что мы делаем, – доброго или злого, – другому человеку, мы также делаем и себе. «Не делай другим то, что ты не хотел бы, чтоб они делали тебе» – это один из самых главных принципов этики. Но этот принцип справедлив и в таком выражении: «Все, что ты делаешь другим, ты также делаешь и себе». Если мы противодействуем силам, питающим жизнь любого другого человека, это неминуемо оборачивается против нас самих. Наше собственное развитие, счастье и жизнестойкость основываются на уважении к этим силам, и никто не может отнимать их у других, сам оставаясь при этом невредимым. Уважение к жизни, жизни других и своей собственной – это составной элемент самого процесса жизни и условие психического здоровья. В известном смысле деструктивность по отношению к другим представляет собой патологическое явление, сравнимое со стремлением к самоубийству. Хотя человек может успешно игнорировать или рационализировать разрушительные импульсы, он, – его организм, так сказать, – не может не реагировать и не отзываться на действия, противоречащие тому самому закону, благодаря которому поддерживается и его жизнь, и всякая жизнь. Мы обнаруживаем, что деструктивная личность несчастна, даже если ей удается достичь целей ее деструктивности, подрывающей ее собственное существование. И наоборот, здоровая личность не может не восхищаться и не приходиться в волнение от проявлений благородства, любви и мужества; ибо это те качества, на которых покоится ее собственная жизнь.

Б. ВЫТЭСНЕНИЕ И ПЛОДОТВОРНОСТЬ Представление о том, что человек по сути своей деструктивен и эгоистичен, ведет к концепции, усматривающей нравственное поведение в подавлении тех злых стремлений, которые человек позволил бы себе без постоянного самоконтроля. Согласно этому принципу, человек должен быть сам себе сторожевым псом; в первую очередь, он должен признать, что его природа зла, и, во-вторых, он должен направить свою силу воли на борьбу с присущими ему злыми склонностями. Подавлять зло или потворствовать ему – вот что тогда составляло бы для человека альтернативу.

Психоаналитическое исследование предлагает множество данных относительно природы подавления, различных его видов и их последствий. Мы можем разграничить (1) подавление исполнения злого побуждения, (2) подавление осознания такого побуждения и (3) конструктивную борьбу с побуждением.

В первом случае подавляется не само побуждение, а действие, которое могло бы из него последовать. Подходящий пример – человек с сильными садистскими устремлениями, которому доставляет удовлетворение и наслаждение мучить других или властвовать над ними. Допустим, страх осуждения и усвоенные им моральные правила не позволяют ему привести в исполнение свое побуждение; поэтому он воздерживается от такого исполнения и не делает то, что ему хотелось бы сделать. Хотя нельзя отрицать, что этот человек добился победы над собой, но в действительности он не изменился; его характер остался тем же; и чем мы можем восхищаться в нем, так это его «силой воли». Но если отвлечься от моральной оценки такого подавления, то его действенность как предохранительной меры против деструктивных склонностей человека неудовлетворительна. Потребовались бы такие чрезвычайные меры как «сила воли» или страх перед строгими санкциями, чтобы удержать такого человека от исполнения его побуждения. Так как всякое решение было бы результатом внутренней борьбы с упорно противодействующими добру силами, шансы на победу добра были бы столь сомнительны, что с точки зрения интересов общества этот тип подавления слишком ненадежен.

Гораздо более эффективный способ борьбы со злыми устремлениями состоит, кажется, в том, чтобы не допустить их в сознание во избежание сознательного искушения. Этот вид подавления Фрейд назвал «вытеснением». Вытеснение означает, что побуждению, хотя оно и существует, не позволено вступать в область сознания, или оно быстро устраняется из него. Используем тот же пример: садистская личность, как правило, не осознает своего желания разрушать или властвовать; нет ни искушения, ни борьбы.

Вытеснение злых устремлений – это вид подавления, на который авторитарная этика тайно и явно полагается как на самый надежный путь к добродетели. Но хотя и верно, что вытеснение является мерой, предупреждающей действие, оно намного менее эффективно, чем полагают его защитники.

Вытеснить побуждение – значит удалить его из сферы сознания, но это не значит вычеркнуть его из жизни. Фрейд показал, что вытесненное побуждение продолжает оказывать свое действие и глубоко влиять на человека, хотя он и не осознает его. Воздействие на человека вытесненного побуждения даже не обязательно слабее, чем если бы оно было осознано; основное различие в том, что вытесненное побуждение действует не открыто, а скрыто, так что человек избавлен от знания того, что он делает. Наш садист, например, не осознавая своего садизма, может считать, что распоряжаются другими людьми, как он думает, для их же пользы, или потому, что у него развито чувство долга.

Но, как показал Фрейд, вытесненные влечения находят выход не только в таких рационализациях. Например, у человека может сформироваться «реактивное образование», прямо противоположное вытесненному влечению, как, например, сверхзаботливость или сверхдоброта. И тем не менее, сила вытесненного влечения находит косвенное проявление, и этот феномен Фрейд назвал «возвратом вытесненного». В данном случае человек, чья сверхзаботливость возникла как реактивное образование против его садизма, может употреблять эту «добродетель» с тем же эффектом, как если бы он поступал явно по-садистски: тираня и контролируя. Хотя он считает себя добродетельным и возвышенным, его воздействие на других зачастую даже еще разрушительнее, потому что ведь трудно защититься от столь высокой «добродетели».

Совершенно отличен от подавления и вытеснения третий вид реакции на разрушительные влечения. В то время как при подавлении влечение продолжает сохраняться, и запрещено только его исполнение, а при вытеснении само влечение устраняется из сознания и действует (до некоторой степени) скрытым образом, при третьем виде реакции жизнеутверждающие силы в человеке вступают в борьбу с разрушительными и

злыми влечениями. Чем лучше человек осознает их, тем в большей степени он способен сопротивляться им. Участвуют не только его воля и разум, но и те эмоциональные силы, на которые посягает его деструктивность. У садиста, например, такая борьба с садизмом разовьет подлинную доброту, которая становится чертой его характера и освобождает его от задачи быть для самого себя сторожевым псом и постоянно употреблять свою силу воли на «самоконтроль». При такой реакции главное внимание сосредотачивается не на ощущении собственной негодности и раскаянии, а на собственных плодотворных силах. Итак, в результате плодотворного конфликта между добром и злом само зло становится источником добродетели.

С точки зрения гуманистической этики нравственная альтернатива не между подавлением зла и потворством ему. И вытеснение, и потворство представляют собой только две стороны рабства, и реальная нравственная альтернатива не здесь, а между вытеснением-потворством, с одной стороны, и плодотворностью

– с другой. Цель гуманистической этики не вытеснение человеческого зла (что поощряется пагубным воздействием авторитарного духа), а плодотворное использование присущих человеку первичных потенциальностей. Добродетель пропорциональна уровню плодотворности, достигнутой человеком. Если общество заинтересовано в том, чтоб сделать людей добродетельными, оно должно быть заинтересовано в том, чтоб сделать их плодотворными, а значит и создать условия для развития плодотворности. Первое и самое важное из этих условий

– это чтобы развитие и становление каждого человека было целью всякой социальной и политической деятельности, чтобы человек был только ближайшей и конечной целью, но не средством для кого-то или чего-то вне себя самого.

Плодотворная ориентация составляет основу свободы, добродетели и счастья. Бдительность – вот цена добродетели, но не бдительность стражника, который должен стрелять в злого заключенного; скорее бдительность рационального существа, которое должно осознать и создать условия для своей плодотворности и устранить факторы, мешающие ему и тем самым творящие зло, проявлению которого прежде можно было воспрепятствовать лишь посредством внешней или внутренней силы.

Авторитарная этика внушает людям идею, что чтобы быть хорошими, требуется огромное и непрерывное усилие; что человек должен постоянно бороться с собой; и каждый его ложный шаг может оказаться роковым. Эта идея вытекает из авторитарной предпосылки. Если бы человек был таким злым существом и если бы добродетелью была только его победа над самим собой, тогда, в самом деле, задача была бы чрезвычайно трудна. Но если добродетель

– это то же, что и плодотворность, то достичь ее – хотя и не простое, но и не такое уж непосильное и трудное дело. Как мы уже показали, желание плодотворно применить свои силы присуще человеку, а усилий требует, главным образом, устранение препятствий в самом себе и в окружающей обстановке, мешающей ему следовать своим склонностям. Как человек, ставший бесплодным и деструктивным, все больше теряет силы и оказывается как бы в порочном кругу, так человек, осознающий свои силы и плодотворно их использующий, обретает новые силы, веру, счастье, и ему все меньше грозит отчуждение от самого себя; он создал, можно сказать, «счастливый круг». Переживание радости и счастья является, как мы уже показали, не только результатом плодотворной жизни, но и стимулом к ней. Вытеснение зла может иметь в качестве истока самобичевание и тяжелые переживания, но ничто так не способствует добродетели в гуманистическом понимании, как переживание радости и счастья, которые сопутствуют всякой плодотворной деятельности. Само умножение радости, которое может дать культура, сделает для этического воспитания ее членов больше, чем могли бы сделать все угрозы наказания и проповеди добродетели.

В. ХАРАКТЕР И МОРАЛЬНАЯ ОЦЕНКА Проблема моральной оценки обычно связана с проблемой свободы воли и детерминации. Одни считают, что человек целиком детерминирован обстоятельствами, которые вне его контроля, а идея о том, что человек

свободен в своих решениях, это не что иное, как иллюзия. Из этой предпосылки следует вывод, что человека нельзя судить за его поступки, поскольку он не свободен в своих решениях. Другие придерживаются противоположной точки зрения: что человек обладает свободой воли, которой он может пользоваться независимо от психологических или внешних условий и обстоятельств; поэтому он ответствен за свои поступки, и по ним можно судить о человеке.

Кажется, психолог вынужден согласиться с детерминизмом. Изучая развитие характера, он видит, что ребенок начинает свою жизнь с состояния нравственно нейтрального, и его характер формируется внешними влияниями, которые особенно значимы в ранние годы жизни, когда у него нет ни знания, ни силы изменить обстоятельства, определяющие его характер. К тому времени, когда человек мог бы попытаться изменить условия, в каких живет, его характер уже сформирован, и у него отсутствует побуждение тщательно рассмотреть эти условия и при необходимости изменить их. Если мы предположим, что моральные качества человека коренятся в его характере, то не правда ли, что, поскольку у него нет свободы формировать свой характер, то его нельзя и судить? Не правда ли, что чем глубже мы вникаем в условия, ответственные за формирование характера, тем неизбежнее верной представляется идея, что человека нельзя нравственно оценивать?

Возможно, избежать альтернативы между психологическим пониманием и моральной оценкой нам поможет компромисс, который иногда предлагается сторонниками теории свободы воли. Признано, что в жизни людей существуют обстоятельства, лишаящие их свободы воли и тем самым исключаящие моральную оценку. Современное уголовное право, например, признает эту идею и не считает психически больного человека ответственным за свои действия. Защитники видоизмененной теории свободы воли идут дальше и допускают, что человек не психически больной, но невротик, и, следовательно, подверженный влиянию импульсов, какие он не в состоянии контролировать, также не может быть осужден за свои действия. Они признают, однако, что большинство людей обладают свободой поступать правильно, если они этого хотят, и, следовательно, их поступки должны подлежать моральной оценке.

Но более близкое рассмотрение показывает, что и эта идея неприемлема. Мы склонны считать, что действуем свободно, потому что, как уже отмечал Спиноза, осознаем наши желания, но не осознаем их мотивов. Наши мотивы являются результатом особого сочетания сил, действующих в нашем характере. Всякий раз, как мы принимаем решение, оно определяется добрыми или злыми силами, в зависимости от того, какие из них преобладают. У некоторых людей одна из сил настолько подавляет все остальные, что тот, кто знает характер этих людей и принятые ими нормы ценностей, может предсказать, каким будет их решение (хотя они сами могут предаваться иллюзии, что делают свой выбор «свободно»). У других конструктивные и деструктивные силы сбалансированы таким образом, что их решения практически непредсказуемы. Когда мы говорим, что человек мог действовать по-разному, мы имеем в виду последний случай. Но сказать, что он мог действовать по-разному – это означает лишь то, что мы не могли предсказать его действия. Однако его решение показывает, что одна группа сил была действеннее другой, поэтому и в данном случае решение человека было предопределено его характером. Следовательно, если бы у него был другой характер, он действовал бы иначе, но опять же строго в согласии со своим складом характера. Воля – не абстрактная сила, которой человек обладает помимо своего характера. Напротив, воля – это не что иное, как проявление его характера. Плодотворная личность, полагающаяся на свой разум и способная любить других и себя, имеет волю поступать добродетельно. Неблагоприятная личность, не сумевшая развить эти качества и являющаяся рабом своих иррациональных страстей, не обладает такой волей.

Идея о том, что наш характер – это то, что определяет наши решения, ни в коем случае не является фаталистической. Человек, будучи, как и все прочие творения, зависимым от детерминирующих его сил, является единственным творением, наделенным разумом, единственным существом, способным понять сами эти силы, от которых он зависим, и

благодаря пониманию активно влиять на свою судьбу и усиливать те элементы, какие влекут к добру. Человек – единственное существо, наделенное совестью. Совесть – это голос, зовущий человека обратно к самому себе, он дает ему возможность понять, что он должен делать, чтобы стать самим собой, он помогает ему осознать цели своей жизни и нормы, необходимые для достижения этих целей. И поэтому мы не беспомощные жертвы обстоятельств, мы в самом деле способны изменять и подчинять своему влиянию силы внутри и вне нас и контролировать, по крайней мере, в некоторой степени условия, в которых нам дано жить. Мы можем способствовать упрочению тех условий, которые развивают стремление к добру и служат его осуществлению. Но притом, что мы обладаем разумом и совестью, позволяющими нам активно участвовать в собственной жизни, сами разум и совесть нераздельно связаны с нашим характером. Если деструктивные силы и иррациональные страсти получают превосходство в нашем характере, то это вредно отразится и на разуме, и на совести, и они не смогут должным образом выполнять свои функции. Конечно, последние являются самыми ценными нашими способностями, которые мы должны развивать и в согласии с которыми жить; но они не свободны, подвержены колебаниям и не существуют помимо нашего эмпирического Я; они являются силами внутри структуры нашей личности и, как всякая часть структуры, определены структурой, как целым, и сами определяют ее. Если мы основываем нашу моральную оценку человека на его решении, а он не волен в его выборе, то никакая моральная оценка невозможна. Как можем мы знать, например, был ли человек от рождения наделен такой жизнеспособностью, которая позволила бы ему сопротивляться воздействию окружающей среды в детстве и в последующие годы; или у него отсутствовала такая жизнеспособность и это заставляло его подчиняться силам внешнего воздействия? Как можем мы знать, присутствовало ли в жизни человека такое событие, как контакт с добрым и любящим человеком, что могло бы направить развитие его характера в определенное русло, тогда как отсутствие такого опыта могло повлиять на него противоположным образом? Нет, мы не можем этого знать. Даже если в своей моральной оценке мы исходим из предпосылки, что человек мог поступать по-разному, факторы его конституции и среды, влияющие на развитие его характера, так многочисленны и сложны, что практически невозможно прийти к окончательной оценке, так как в любом случае он мог развиваться иначе.

Все, что мы можем сказать, это, что обстоятельства, как бы то ни было, привели к такому развитию, какое есть. Из этого следует, что если наша возможность оценивать человека зависит от нашего знания, что он мог бы действовать по-разному, мы, как исследователи характера, должны были бы признать поражение в вопросе об этических оценках.

Но такой вывод неоправдан, потому что он основывается на ложной предпосылке и на смешении понятий оценки. Оценка может означать две разных вещи. Оценить – значит выполнить мыслительные операции суждения или предсказания. Но «оценить» означает также исполнить роль «судьи», вынося оправдание или осуждение.

Моральная оценка второго вида основывается на идее авторитета, возвышающегося над человеком и дающего ему оценку. Этот авторитет обладает привилегией оправдать или осудить и покарать. Его повеления непреложны, поскольку он возвышается над человеком и облечен мудростью и силой, недоступными человеку. Даже к образу судьи, который в демократическом обществе избирается людьми и теоретически не должен возвышаться над ними, примешивается нечто от древнего понятия судящего Бога. Хотя его персону и не включает в себя никакой сверхчеловеческой власти, эта власть заключена в его должности. (Формы почтения, оказываемого судье, представляют собой уцелевшие пережитки почтения, оказываемого сверхчеловеческой власти;

оскорбление суда психологически тесно связано с *l'aise-majeste**). Но многие люди, не занимающие пост судьи, берут на себя роль судьи, готовые осуждать или оправдывать, когда выносят моральные оценки. В их установке часто содержится большая доля садизма и деструктивности. Возможно нет другого феномена, содержащего так много деструктивного

чувства, как феномен «морального негодования», которое позволяет завидовать или ненавидеть, скрываясь под маской добродетели.*note 131* «Негодующая» особа на этот раз черпает удовлетворение в презрении к другому человеку и в отношении к нему как к существу «низкому», соединяя это с чувством собственного превосходства и праведности.

Гуманистическая оценка этических ценностей имеет ту же логическую природу, что и рациональная оценка вообще. Ею оцениваются факты, и тот, кто оценивает, не считает себя богоподобным, высшим и уполномоченным осуждать или даровать прощение. Оценка человека как деструктивного, алчного, ревнивого, завистливого не отличается от врачебного заключения о нарушении работы сердца или легких. Допустим, нам надо дать оценку убийце, который, как мы знаем, является патологическим субъектом. Если бы мы изучили все данные относительно его наследственности, среды, в которой прошло его детство и последующая жизнь, мы, вполне вероятно, пришли бы к заключению, что он целиком находился под влиянием условий, над которыми был не властен; но это не означает, что мы не должны дать оценку совершенному им злу. Мы можем понять, как и почему он стал тем, что он есть, но мы можем также дать оценку, каков он есть. Мы можем даже допустить, что мы стали бы такими же, как он, доведись нам жить при тех же обстоятельствах; но хотя такие соображения и не позволяют нам взять на себя роль бога, они не мешают дать моральную оценку. Проблема понимания и оценки характера не отличается от понимания и оценки любых других человеческих дел и качеств. Если мне надо оценить достоинства пары ботинок или произведения живописи, я оцениваю их в соответствии с определенными объективными нормами, применимыми к данным предметам. Оценивая ботинки и произведения живописи как вещи низкого качества, я не изменю о них своего суждения, если кто-то сообщит мне, что сапожник и художник очень старательно работали, но определенные условия не позволили им выполнить свою работу качественнее. Я могу испытывать симпатию или сочувствие к сапожнику и художнику, чувствовать искушение помочь им, но я не вправе сказать, что не могу оценить их работу из-за того, что понимаю, почему она так плоха.

Главная жизненная задача человека – дать жизнь самому себе, стать тем, чем он является потенциально. Самый важный плод его усилий – его собственная личность. Можно дать объективную оценку тому, насколько успешно человек справился с этой задачей, в какой степени сумел он реализовать свои потенциальности. Если он с этой задачей не справился, можно признать его поражение и оценить его как то, чем оно и является, – как его моральное поражение. Даже если известно, что шансы на удачу у человека были ничтожны и любой в такой ситуации тоже потерпел бы поражение, все равно оценка остается прежней. Если кто-то полностью понимает все обстоятельства, сделавшие человека таким, каков он есть, он может испытывать сострадание к человеку, но это сострадание не отменяет справедливости оценки. Понять человека не значит простить непростительное; это значит лишь не обвинять человека как бы с позиций Бога или судьи, поставленного над человеком.

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

Спиноза. Этика.

Рассмотрение абсолютной и относительной этики было в значительной мере слишком затруднено из-за некритичного употребления терминов «абсолютная» и «относительная». В данной главе будет предпринята попытка разграничить то, что подразумевается под каждым из них, и рассмотреть различные их значения по-отдельности.

Первое значение, в каком употребляется «абсолютная» этика, состоит в том, что этические нормы неоспоримо и неизменно истинны, и их пересмотр недопустим и непозволителен. Такое понимание абсолютной этики имеет место в авторитарных системах и логически следует из предпосылки, что критерием истинности служит неоспоримая верховная и всеведущая власть авторитета. Сущность этой претензии на превосходство состоит в том, что авторитет не может ошибаться, и его повеления и запреты всегда истинны. Нам не потребуется много времени, чтобы расправиться с идеей, что этические нормы для того, чтобы быть истинными, должны быть «абсолютными». Эта концепция, основанная на теоретической предпосылке существования «абсолюта», т. е. совершенной власти, в сравнении с которой человек по необходимости «относителен», т. е. несовершенен, была отвергнута во всех других областях научной мысли, где вообще признано, что не существует абсолютной истины, но, тем не менее, существуют объективно истинные законы и принципы. Как уже ранее указывалось, научное, т. е. рационально обоснованное, утверждение означает, что сила разума применима ко всем наличным данным наблюдения, и при этом никакие из них не отвергаются и не фальсифицируются ради получения желаемого результата. История науки – это история недостаточных и неполных утверждений, и каждое новое понимание делает возможным признание недостаточности предшествующих положений и дает основания для создания более адекватной формулировки. История мысли – это история все большего приближения к истине. Научное знание не абсолютно, а «оптимально»; оно содержит оптимальный вариант истины, достижимый на данном историческом этапе. Разные культуры акцентировали разные истины, и чем больше культура человечества становится единой, тем больше эти различные аспекты будут интегрироваться в общую картину.

Этические нормы не абсолютные и в другом смысле: они не только подлежат пересмотру, как и все научные утверждения, но существуют еще и ситуации, неразрешимые по природе своей и не допускающие выбора, который можно считать

«правильным». Спенсер при рассмотрении относительной и абсолютной этики *note 132* дает пример такого конфликта. Он говорит о фермере-арендаторе, желающем принять участие во всеобщих выборах. Фермер знает, что владелец арендуемой им земли – консерватор, и фермер рискует лишиться права на аренду, если проголосует в соответствии со своими либеральными убеждениями. Спенсер считает, что здесь имеет место конфликт между возможным причинением вреда государству и возможным причинением вреда своей семье, и приходит к заключению, что здесь, как и «во многих подобных случаях, невозможно решить, какая из двух

альтернативных линий поведения будет наименьшим злом». *note 133* В данном случае альтернатива видится Спенсеру не совсем верно. Этический конфликт имел бы место, даже если бы дело касалось не только семьи, но под угрозой оказались бы счастье и безопасность самого фермера. Здесь не только интересы государства оказываются под угрозой, но также и честность самого фермера. С чем он на деле сталкивается, так это с выбором между своим физическим, а значит (в некотором смысле) и душевным благополучием, – с одной стороны, и своей честностью, – с другой. Что бы он ни выбрал – это будет одновременно и правильно,

Note132
128

Note133
129

и неправильно. Он не может сделать верный выбор, потому что вставшая перед ним проблема – неразрешима по существу. Такие ситуации неразрешимых этических конфликтов неизбежно возникают в связи с экзистенциальными дихотомиями. В данном случае мы имеем дело не с экзистенциальной дихотомией, исконно присущей человеческой ситуации, а с исторической дихотомией, которую можно устранить. Фермер-арендатор оказывается перед таким неразрешимым конфликтом только потому, что социальный порядок преподносит ему ситуацию, удовлетворительно разрешить которую невозможно. С изменением социальной реальности исчезает и этот этический конфликт. Но пока данные социальные условия существуют, любое принятое фермером решение будет и правильным, и неправильным, хотя решение в пользу его честности можно считать морально превосходящим решением в пользу его жизни.

Последним, и самым важным, значением, в каком используются термины «абсолютная» и «относительная» этика, является значение, более адекватно выраженное различием между универсальной и социально имманентной этикой. Под «универсальной» этикой я понимаю нормы поведения, цель которых рост и развитие человека; под «социально имманентной» этикой я понимаю нормы, необходимые для функционирования и выживания определенного вида общества и живущих в нем людей. Пример универсальной этики можно найти в таких нормах, как «Люби ближнего, как самого себя» или «Не убий». В действительности этические системы всех великих культур демонстрируют поразительное сходство в том, что считать необходимым для развития человека, сходство норм, которые следуют из природы человека и из условий, необходимых для его развития.

Под «социально имманентной» этикой я имею в виду те нормы в какой-то культуре, которые включают запреты и повеления, необходимые только для функционирования и выживания именно этого общества. Для выживания всякого общества необходимо, чтобы его члены подчинялись правилам, обязательным для данного способа производства и образа жизни. Группа должна стремиться сформировать у своих членов такой склад характера, чтобы они хотели делать то, что они должны делать при существующих обстоятельствах. Так, например, отвага и инициатива становятся главными добродетелями в обществе, ведущем войну. Терпение и взаимовыручка становятся добродетелями в обществе, где преобладает сельскохозяйственная кооперация. В современном обществе прилежание возведено в ранг одной из высших добродетелей, потому что современная индустриальная система нуждалась в трудовом порыве как в одной из самых важных ее производительных сил. Качества, высоко ценимые в сфере деятельности того или иного общества, становятся частью его этической системы. Каждое общество жизненно заинтересовано иметь правила, которым бы все подчинялось, и «добродетели», которые строго соблюдались бы, потому что выживание общества зависит от этого соблюдения.

В придачу к нормам, в каких общество заинтересовано как целое, мы обнаруживаем и другие этические нормы, различные у каждого класса. Подходящим примером служит акцентирование добродетелей скромности и послушания в низших классах, и честолюбия и агрессивности в высших классах. Чем более устойчива и институционно закреплена классовая структура, тем непреложнее связь той или иной совокупности норм с тем или иным классом. Таковы, например, нормы для свободных и для крепостных в феодальной структуре, или нормы для белых и для негров в южных штатах США. В современных демократических обществах, где классовые различия не фиксируются в институционной структуре общества, различные группы норм сосуществуют бок о бок: например, этика Нового Завета и нормы ведения успешного предпринимательства. В соответствии со своим социальным положением и талантом индивид выберет ту совокупность норм, какими он может пользоваться, при этом, возможно, продолжая на словах признавать противоположные нормы. Разница между воспитанием дома и в школе (как, например, в элитных школах Англии и в некоторых частных школах Соединенных Штатов) ведет к акцентированию совокупности ценностей, соответствующих социальному положению высшего класса, при этом другие ценности открыто не отвергаются.

Функционирование этической системы в любом обществе призвано поддерживать жизнь данного общества. Но такая социально имманентная этика существует также в интересах индивида; поскольку общество имеет определенную структуру, какую он, как индивид, не может изменить, его личные интересы связаны с общественными. В то же время общество может быть организовано таким образом, что нормы, необходимые для его выживания, вступают в конфликт с универсальными нормами, необходимыми для полнейшего развития его членов. Это особенно ощутимо в обществах, где привилегированные группы господствуют над остальными членами или эксплуатируют их. Интересы привилегированной группы вступают в конфликт с интересами большинства, но ввиду того, что общество функционирует на основе данной классовой структуры, нормы, навязанные членами привилегированной группы, обязательны для выживания всех, пока структура общества коренным образом не будет изменена.

Идеологии, господствующие в такой структуре, будут стремиться отрицать, что в ней имеет место какое-либо противоречие. Они будут заявлять, в первую очередь, что этические нормы данного общества равноценны для всех его членов, и будут стремиться подчеркнуть, что нормы, направленные на поддержание существующей социальной структуры, это универсальные нормы, вытекающие из насущных потребностей человеческого существования. Запрет на воровство, например, часто пытаются представить как следствие той же «человеческой» потребности, которая порождает запрет на убийство. Так нормам, необходимым лишь для выживания определенного вида общества, придаются достоинства универсальных норм, исконно присущих человеческому существованию и, следовательно, универсально применимых. Пока определенный тип социальной организации исторически необходим, индивиду не остается ничего иного, как принять данные этические нормы как обязательные. Но когда общество сохраняет структуру, противоречащую интересам большинства, в то время как уже наличествует основа для изменений, осознание социально обусловленного характера норм данного общества становится важным элементом усиления тенденций к изменению социального порядка. Представители старого порядка обычно называют такие попытки неэтичными. Тех, кто хочет счастья для себя, они называют «эгоистами», а тех, кто желает сохранить свои привилегии, – «ответственными». Покорность же превозносится как добродетель «бескорыстия» и «преданности».

Хотя конфликт между социально имманентной и универсальной этикой ослаб в процессе человеческой эволюции, конфликт между двумя типами этики будет сохраняться до тех пор, пока человечество не сумеет построить общество, в котором «общественные» интересы будут тождественны интересам всех его членов. Пока эта стадия человеческой эволюции не достигнута, исторически обусловленные социальные потребности сталкиваются с универсальными экзистенциальными потребностями индивида. Если бы индивид жил пятьсот или тысячу лет, такого столкновения могло бы не быть, или, по крайней мере, оно могло бы быть значительно уменьшено. Тогда он мог бы жить и пожинать с радостью то, что посеял с печалью; выстрадав в одном историческом периоде, человек мог бы дождаться, пока страдания его окупятся в следующем периоде и принесут свой плод. Но человек живет шестьдесят или семьдесят лет и может так никогда и не увидеть плодов. Однако он рожден уникальным существом, имеющим в самом себе все потенциальные возможности, реализовать которые – задача человечества. Обязанность того, кто изучает науку о человеке, не в том, чтоб искать «гармонические» решения, замазывающие это противоречие, а в том, чтоб ясно видеть его. Задача этического мыслителя – не дать умолкнуть голосу человеческой совести и усилить его, осознать, что есть для человека добро, а что – зло, независимо от того, добро это или зло для общества на определенном этапе его эволюции. Он может быть «вопиющим в пустыне»; но только если этот голос остается живым и бескомпромиссным, пустыня обратится в цветущую землю. Противоречие между социально имманентной и универсальной этикой ослабнет и исчезнет тогда, когда общество станет по-настоящему человеческим, то есть, возьмет на себя заботу о полном человеческом развитии всех его членов.

ГЛАВА V МОРАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА НАШЕГО ВРЕМЕНИ 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, которое мы только что описали словесно.

Платон. Государство. *

Существует ли какая-то особая моральная проблема нашего времени? Разве моральная проблема не одна и та же для всех времен и народов? Да, это так, и, тем не менее, каждая культура имеет свои моральные проблемы, порожденные ее особой структурой, хотя эти частные проблемы являются только различными гранями моральных проблем человека. Каждую такую отдельную грань можно понять только в связи с основной и всеобщей проблемой человека. В этой заключительной главе я хочу уделить особое внимание одному специфическому аспекту общей моральной проблемы, отчасти потому, что это решающая проблема с психологической точки зрения, и отчасти потому, что мы склонны обходить ее вниманием, поддавшись иллюзии, что эта проблема, – отношения человека к силе и власти, – уже решена.

Отношение человека к силе коренится в самих условиях его существования. Как физические существа, мы подвластны силе – силе природы и силе человека. Физическая сила может лишит нас свободы и убить нас. В состоянии ли мы сопротивляться и побеждать, это зависит от таких побочных факторов, как наша собственная физическая сила и сила наших средств борьбы. А вот наш ум не зависит напрямую от власти силы. Сила не властна отменить истину, которую мы познали, и идеи, в которые мы верим. Сила и разум существует в разных плоскостях, и силе никогда не опровергнуть истину.

Означает ли это, что человек свободен, даже если рожден в оковах? Означает ли это, что дух раба может быть так же свободен, как дух его господина, как утверждали св. Павел и Лютер? Если бы дело обстояло так, это в громадной степени упростило бы проблему человеческого существования. Но это утверждение не считается с тем фактом, что идеи и истина не существуют вне человека и независимо от него, что ум человека подвержен влиянию его тела, а душевное состояние – влиянию его физического и социального существования. Человек способен познать истину и способен любить, но если он

– не только его тело, а вся его личность – подвергается угрозе превосходящей его силы, если он становится беспомощным и испуганным, это наносит вред его уму, его действия становятся судорожными и парализуются. Парализующее воздействие силы покоится не только на страхе, ею порождаемом, но и на скрытом обещании – обещании, что те, кто обладают силой, могут защитить и позаботиться о «слабых», подчинившихся силе, что сильные могут освободить человека от бремени неуверенности и ответственности за самого себя, гарантируя порядок и отводя индивиду в этом порядке место, дающее ему чувство безопасности.

Подчинение человека этой комбинации угрозы и обещания означает его действительное «падение». Подчиняясь силе-господству, он лишается своей силы-потенции. Он лишается своей силы использовать все те способности, которые делают его по-настоящему человеческим; его разум перестает действовать; он может совершать умственные операции, манипулировать вещами и самим собой, но он принимает за истину то, что властвующие над ним называют истиной. Он лишается своей силы любить, ибо его чувства взяты в оковы теми, от кого он зависит. Он лишается своего морального чувства, ибо невозможность подвергать сомнению и критиковать этих сильных сделала бессмысленной его моральную оценку кого бы то ни было и чего бы то ни было. Он – жертва суеверия и предрассудка, ибо он неспособен распознать действительное значение тех предпосылок, на которых покоятся такие ложные верования. Его собственный голос не может позвать его

обратно к себе самому, поскольку он перестал слышать его, поглощенный слушанием голосов тех, кто имеет над ним власть. Только свобода является необходимым условием как счастья, так и добродетели; свобода не в смысле возможности делать произвольный выбор и не в смысле свободы от необходимости, а свобода реализовать то, что потенциально заключено в человеке, выявить истинную природу человека согласно законам его существования.

Если свобода, способность сохранить собственную цельность перед лицом силы – это основное условие моральности, не решил ли человек западного мира свою моральную проблему? Не проблема ли это только людей, живущих при авторитарных диктатурах, которые лишили их личной и политической свободы? Конечно, свобода, достигнутая современными демократиями, предполагает обещание развития человека, отсутствующего при каких бы то ни было диктаторских режимах, несмотря на их заявление, что они действуют в интересах человека. Но и при демократии это всего лишь обещание, но не исполнение обещанного. Мы скрываем нашу моральную проблему от самих себя, фокусируя внимание на сравнении нашей культуры с теми способами жизни, которые представляют собой отрицание высших достижений человечества, и вследствие этого мы игнорируем тот факт, что мы тоже подчиняемся власти силы, не власти диктатора или политической бюрократии, действующей с ним заодно, а анонимной власти рынка, успеха, общественного мнения, «здорового смысла» – или, вернее, общепринятой бессмыслицы, – и власти машины, чьими рабами мы стали.

Наша моральная проблема – это безразличие человека к самому себе. Она заключается в том, что мы утратили чувство значительности и уникальности индивида, превратили себя в орудие внешних целей, относимся к себе как к товарам, а наши силы отчуждены от нас. Мы стали вещами, и наши ближние стали вещами. В результате мы чувствуем себя бессильными и презираем себя за это бессилие. Поскольку мы не верим в свои силы, у нас нет веры в человека, нет веры в самих себя, и в то, что наши силы могут создать. У нас нет совести в гуманистическом ее понимании, посему мы не осмеливаемся доверять нашим оценкам. Мы – стадо, верящее, что дорога, по которой мы идем, должна вести к цели, раз мы видим, что и другие идут той же дорогой. Мы в темноте и ободряем себя тем, что слышим чей-то свист в ответ на наш собственный.

Достоевский некогда сказал: «Раз Бог умер, все позволено»*. Большинство людей и в самом деле так считает; разница между ними лишь в том, что одни пришли к выводу, что Бог и церковь должны сохраняться, чтобы поддерживать моральный порядок, а другие придерживаются идеи, что все позволено, нет никакого надежного морального начала, а практические соображения – это единственный регулятивный жизненный принцип.

В противоположность этому, гуманистическая этика занимает такую позицию: если человек живой, он знает, что позволено; быть живым значит быть плодотворным, употреблять собственные силы не на какую-то трансцендентную человеку цель, а на самого себя, придать смысл собственному существованию, быть человеческим. Пока кто-либо считает, что его идеал и цель находится где-то вне его, что цель где-то в небесах, в прошлом или в будущем, он будет двигаться от себя вовне и искать осуществления там, где его нельзя найти. Он будет искать решения и ответы где угодно, только не там, где их можно найти, – в самом себе.

«Реалисты» уверяют нас, что проблемы этики – это пережиток прошлого. Они говорят нам, что психологический и социологический анализ показывает, что все ценности существуют лишь относительно той или иной культуры. Они предполагают, что наше личное и социальное будущее гарантируется единственно нашим материальным успехом. Но эти «реалисты» оставляют без внимания некоторые суровые факты. Они не видят, что пустота и бездумность индивидуальной жизни, отсутствие плодотворности и, как ее следствие, отсутствие веры в себя и в человечество, обретая затаенный характер, ведут к эмоциональным и душевным нарушениям, которые, как правило, делают человека неспособным даже к достижению его материальных целей.

Сегодня все чаще слышны пророчества гибели. Хотя они выполняют важную функцию привлечения внимания к опасным тенденциям в нашей нынешней ситуации, но в них не учтено обещание, заключенное в достижениях человека в естественных науках, психологии, медицине и искусстве. А эти достижения отражают наличие мощных плодотворных сил, не вяжущихся с картиной разлагающейся культуры. Наш период – переходный. Средние века не закончились в пятнадцатом веке, и Новое время не началось сразу же после этого. Конец и начало составляют процесс, длящийся уже более четырехсот лет

– в сущности очень короткое время, если мерить его историческими мерками, а не мерками нашей недолгой жизни. Наш период – это конец и начало, богатое возможностями.

Если я повторяю теперь вопрос, поставленный в начале этой книги, – имеем ли мы основание гордиться и надеяться, ответ опять будет утвердительным, но с одним уточнением, какое следует из того, что мы уже рассмотрели: ни хороший, ни плохой исход не бывает автоматическим и предопределенным. Решение остается за человеком. Оно зависит от его способностей серьезно отнестись к себе, своей жизни и счастью, от его готовности смело смотреть в лицо моральной проблеме – своей и своего общества. Оно зависит от его решимости быть самим собой и для себя.

РАЗУМНОСТЬ ДОБРА ПОСЛЕСЛОВИЕ

Двадцатый век, в котором нам выпало жить, изобилует, к счастью, не только жестокостями войн, революций, концлагерей, всеми видами социальных бедствий и обыденного зла, но и множеством примеров человеческого благородства и разумности, противостоящих инстинктам разрушительности, примерами упорного плодотворного труда, создающего человеческую культуру. Это век не только Ленина, Гитлера, Сталина и их безумного воинства, но и век С. Вейль, А. Швейцера, Я. Корчака, Махатмы Ганди, Матери Марии, Матери Терезы, А. Сахарова и множества известных и неизвестных праведников, чье сопротивление злу и каждодневное подвижничество дают нам силы верить, что Разум и Милосердие еще сопутствуют жизни и хранят ее. Вражда рушит, любовь – созидает.

У тех, кто уже читал книги Э. Фромма, или познакомился с ним впервые по книге «Человек для себя», надеюсь, нет сомнений, что и он на стороне тех, кто отстаивает жизнь, на стороне Разума сражаясь с безумием. Не будем предаваться сетованиям, что знакомство это оказалось для нас запоздавшим почти на полвека. Запрет на знание – привычное дело тиранов, и хотя правления мудрецов мы еще не дождались, но уже можем следовать мыслью за теми, кто способен научить нас свободе. Потому книги Фромма и были запрещены теми, кто этой свободы страшился.

Имя Фромма должно быть помянуто в ряду тех мыслителей XX века, которые не запятнали себя соглашательством со смертоносными режимами, отказываясь признать действительное разумным, когда разумного в нем было менее всего. Их, людей Разума, невозможно было увлечь иллюзиями, даже когда миллионы людей не столь сознательных готовы были поддаться массовым психозам и поддавались. Мыслители же сохраняли верность истине. Германский фашизм еще не успел утвердиться в своей власти над нацией, как В. Райх уже написал свою разоблачительную книгу «Массовая психология фашизма» (1933). Советский большевизм еще затуманивал мозги приезжим и местным писателям, а М. Вебер, К. Мангейм, П. Сорокин, Н. Бердяев и многие другие уже говорили миру правду о содеянном коммунистами преступлении против человечества. Едва закончилась вторая мировая война, как К. Ясперс обратился к совести соотечественников с горькими словами о «немецкой вине» и недопустимости реваншизма. Еще общество потребления отдавалось восторгам материального процветания, а Г. Марсель, Г. Маркузе, К. Лоренц, деятели Римского клуба уже внедряли в сознание людей семена ответственности перед будущими поколениями, которым поколение нынешнее уготовит экологический ад, если не обуздает свои претензии на потребительский рай. Желая быть услышанными многими, – ибо то, о чем они говорили, касалось многих, если не всех, – эти ученые умели обращаться к людям на доступном языке. Умел это и Э. Фромм. Его книги из года в год обретали все больше читателей, достигая миллионных тиражей. Одна лишь маленькая книга «Искусство любви»

была переведена на десятки языков, а на английском ее прочли более 5 млн. человек. Популярность сама по себе не доблесть. Иметь имя и иметь доброе имя – не одно и то же. Вряд ли популярность книг Э. Фромма можно объяснить лишь модой на психоанализ. Скорее это проявление потребности людей разобраться в себе, обрести помощь

– хотя бы через книги – в решении проблем, без которых не обходится ни один живущий.

Для гуманитарной науки, тем более для науки о человеческой душе – психологии, совершенно неприемлем принцип закрытости, принцип «науки для

науки» с ее тайным кредо «*Procul este, profani*»*, ставящий миллионы братьев по разуму в положение профанов, не посвященных в мистерии знания. Думается, что в своей научной деятельности Э. Фромм сумел исполнить то задание, какое сформулировал для людей науки его учитель М. Вебер: «Мы можем, если понимаем свое дело, заставить индивида – или, по крайней мере, помочь ему – дать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности. Такая задача мне представляется отнюдь немаловажной, даже для личной жизни. Если какому-то учителю это удастся, то я бы сказал, что он служит «нравственным» силам, поскольку вносит ясность... Мы в состоянии содействовать вам в обретении ясности. Разумеется, при условии, что она есть у нас самих». У Э. Фромма и у многих, кто верно служил науке, не принося интеллект в жертву идеологиям и идолам, такая ясность была. А кто ясно мыслит, тот ясно излагает.

Эрих Фромм один из выдающихся психологов, чьи работы уже давно признаны классическими. Его принято называть главой неотрейдизма, хотя сам он определял свою деятельность как «гуманистический психоанализ», призванный вместе с другими науками создать «Гуманистическую Науку о Человеке как основу Прикладной Науки и Прикладного Искусства Социальной Реконструкции». Прожив долгую жизнь, вместившую почти целое столетие, полное социальных потрясений, он не разуверился в способности человека к разумной жизни и умел возвращать эту разумность в тех, в ком она была затоптана. Его собственная жизнь может служить примером плодотворности.

Родился Эрих Фромм в 1900 г. в Германии, во Франкфурте-на-Майне, в еврейской семье. Прадед и дед его были раввинами, отец занимался торговлей, мать происходила из семьи эмигрантов из России. Фромм получил прекрасное образование в гимназии, а затем в лучших университетах Германии, специализируясь в области социальной психологии. На выбор профессии повлиял и опыт, пережитый многими из тех, чье взросление началось с осмысления причин и следствий первой мировой войны и последовавших за ней революцией в России и Германии. В 1922 г. Фромм получил в Гейдельбергском университете степень доктора философии. Затем год посвятил изучению психоанализа в Берлинском психоаналитическом институте, после чего несколько лет был практикующим психоаналитиком, не оставляя занятий наукой. С 1929 по 1932 г. он работал во Франкфуртском институте социальных исследований, где под руководством М. Хоркхаймера группа ученых, ставшая впоследствии известной под названием франкфуртской школы, занималась анализом взаимоотношений власти и общества, идеологии и науки, экономики и политики. Фромм руководил в институте отделом социальной психологии, которым был проведен социологический анализ неосознанных мотивов поведения в малых и больших группах в среде немецких рабочих и интеллигенции. Накануне прихода к власти фашистов, эти исследования выявили готовность германского общества подчиниться диктаторскому режиму, по поводу которого у представителей франкфуртской школы не было ни иллюзий, ни симпатий. С приходом Гитлера к власти в 1933 г. Фромм и его коллеги эмигрировали в США. Здесь они продолжали изучение социально-психологических причин и последствий авторитаризма, теперь уже на американском материале, и в частности, авторитарных тенденций в системе воспитания в семье.

В 1941 г. Фромм издает свою первую книгу в Америке – «Бегство от свободы», которая была его вкладом в победу над фашизмом. Теперь, спустя полвека, эта книга издана по-

русски, но тема ее, к сожалению, до сих пор не устарела, хотя хочется верить, что в нашем пока еще удерживаемом в крепостном состоянии народе уже нет той иррациональной готовности к покорству властям, которая делает из властителей – тиранов, а из народа – рабов. Хочется верить, что рухнувшая на наших глазах империя, – последняя в истории человечества. Книга «Бегство от свободы» более четверти века переиздавалась из года в год, как впрочем и многие книги Фромма.

В Америке он вел большую преподавательскую работу в Колумбийском и Йельском университетах, а с 1946 г. занимался научной деятельностью во вновь созданном Вашингтонском институте психологии, психиатрии и психоанализа. В 1947 г. вышла в свет книга Фромма «Человек для себя». В 1949 г., когда франкфуртцы возвращались на родину, Фромм с ними не было. Он остался в Америке. С 1951 по 1967 г. он жил в Мексике, где, освоив испанский язык, занимался преподавательской и научной деятельностью, возглавив Институт психоанализа при Национальном университете в Мехико. С 1974 г. Фромм с женой поселился в Швейцарии, где продолжал писать книги. Последняя из них была посвящена учению Фрейда. Умер Фромм в 1980 г.

Он был автором множества книг по философии, психологии, социологии. Десятитомное издание его трудов увидело свет на его родине, в Германии.

Фромм был также и активным общественным деятелем, выступал за прекращение войны во Вьетнаме, разоружение, прекращение холодной войны, за гуманизацию современных технологий, губящих природу планеты, за солидарность ученых в борьбе с политическим авантюризмом. И в конце концов – за социальную реконструкцию, за создание такого социального порядка, который бы не калечил с детства душу человека, делая его послушным исполнителем воли всяческих авторитетов – государства, наций, церкви, семьи и т.д., а строился, наконец, на разуме, как единственной альтернативе страху.

Эрих Фромм не предлагал переоценки ценностей, как делал это почитаемым им Ницше. Он придавал современное звучание старым ценностям, на которых тысячелетиями держалась традиция разума, сопротивляясь традиции иррациональности. Ни дрессирующее воздействие кар и наград, ни научно-технические новинки не могут сделать общество здоровым, а индивида – счастливым. Мудрецы всех времен и всех народов знали и учили, что сделать это может только любовь. Задолго до христианской эры один из китайских мудрецов сформулировал диагноз (конечно же и он не был первооткрывателем этой истины): «Если рассмотреть, отчего начинаются беспорядки, то оказывается, что беспорядки возникают оттого, что люди не любят друг друга». Принудить к любви невозможно. Культура, борющаяся с инстинктами методом принуждения, подавления глубинных бессознательных влечений, порождает у людей, как назвал это Фрейд, – «неудовлетворенность культурой». Множество людей враждебны культуре, не обладая столь развитым сознанием, чтоб оно помогло им справиться с собственными инстинктами, не подавляя их, а сублимируя в творчество. Фрейд, а за ним и остальные психоаналитики, осознавая всю глубину иррациональных влечений и тяжесть давления на человеческую психику социальных запретов, тем не менее, видели в сознании единственный источник энергии, способной избавить человека и человечество от беспомощности перед слепыми биопсихическими силами, действующими внутри человека. Фрейд пришел к выводу, что «на место Оно должно стать Я». Юнг говорил, что его работу психотерапевта, может довести лишь сам пациент, обретя мировоззрение, здоровую, разумную ориентацию в мире ценностей. Фромм утверждал, что лишь установка на плодотворность, выработанная самим человеком в поиске и осуществлении своего индивидуального (и родового) назначения как человека разумного, приносит человеку чувство радости жизни. Фромм показал, как социально смоделированные неврозы заражают тех, кто в здоровых социальных условиях мог бы прожить плодотворную жизнь.

Всякий последовательный мыслитель, как бы он ни удерживался от социокультурных обобщений, вынужден признать, что без разумных оснований социальной жизни лишь редкие, наиболее сильные индивиды могут строить свою жизнь на разумных основаниях, но

не значительные группы общества, способные определить главные черты социального характера. «А если ни одна культура до сих пор не располагала человеческими массами такого качества, то причина здесь в том, что ни одной культуре пока еще не удавалось создать порядок (курсив мой – Л. Ч.), при котором человек формировался бы в нужном направлении, причем с самого детства». Эта констатация побуждает и отнюдь не утописта З. Фрейда вести речь о необходимости «переупорядочения человеческого общества».

Большинство индивидов вполне могли бы быть здоровы и счастливы, если бы общество было здоровым: таков вывод Фромма. Этой теме посвящена одна из его книг, озаглавленная «Здоровое общество». «Даже и возможного нельзя было бы достичь, если бы в мире снова и снова не тянулись к невозможному» – это сказано не романтиком, а трезвым рационалистом М. Вебером.

Фромма трудно упрекнуть в недопонимании остроты проблем, в которые вовлечено современное общество. В книге «Иметь или быть?» он ставит вопрос в предельно ясной форме: «Учитывая силу корпораций, апатию и бессилие значительной массы населения, несостоятельность политических лидеров почти во всех странах мира, угрозу ядерной войны и экологическую угрозу, не говоря уже о таких явлениях, как климатические изменения, способные вызвать голод во многих странах мира, можно ли счесть, что есть реальный шанс на спасение?» В ответ следуют не абстрактные мечтания, а реалистическая программа социальных действий, которая включает в себе то, что теперь

принято называть «новым мышлением»: ядерное разоружение,* свободный доступ к информации, запрет на ее утаивание, переориентация производства на «здоровое потребление», щадящее природные ресурсы планеты, гуманизация технологий, уничтожение пропасти между бедными и богатыми странами, создание межправительственных координационных органов, широкой сети общественных организаций, и т. д.

Создание здорового общества, не провоцирующего социальные неврозы, а значит и неврозы индивидуальные, может служить тем образом будущего, который способен стимулировать психическую энергию людей на достижение действительно разумной цели, а не на истощение этой энергии в погоне за иллюзиями, продуцируемыми старыми и новыми идеологиями. Это ложь, что единица – ноль, единица – вздор. В том и смысл гуманизма, чтоб никого не считать вздором. Сумеет ли человечество построить разумное общество, зависит от того, говорил Фромм, «как много блестящих, образованных, дисциплинированных, равнодушных мужчин и женщин привлечет новая задача, разрешить которую призван человеческий разум». Будем надеяться, что чтение этой книги увеличит число таких равнодушных мужчин и женщин, верящих в разум, потому что им довелось испытать в своей жизни его освобождающую и радостную силу.

...Святое право мысли и сужденья, Ты, божий дар!

Хоть с нашего рожденья Тебя в оковах держат палачи, Чтоб воспарить не мог из заточенья Ты к солнцу правды, – но блеснут лучи, И все поймет слепец, томящийся в ночи.* Повторим вслед за Альбертом Швейцером: наш опыт пессимистичен, но наша вера – оптимистична.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ Августин 77, 106 Адлер 22 Аристипп 88 Аристотель 13, 15, 19, 21, 49, 53, 64, 88, 89, 90

Бальзак О. 33, 57 Бергсон А. 47 Brentano Ф. 47 Бруно Дж. 103 Будда 5, 55

Вебер М. 44, 69, 125, 126, 128 Вертгеймер М. 47, 55 Вундт В. 31

Галилей 103 Гегель Г. В. Ф. 64 Гельвеций 64 Гете И. В. 49, 50, 89 Гиппократ 31 Гоббс Т. 106 Гольдштейн К. 109 Гордон Р. Г. 32 Гуссерль Э. 47 Гюйо М. 89

Джемс У. 47, 67, 70 Джефферсон Т. 106 Дильтей В. 47 Достоевский Ф. М. 123 Дьюи Дж. 19, 20, 21, 22, 98

Ибсен Г. 40, 49, 50, 51, 70, 71

Кальвин Ж. 62, 63, 64, 69, 70, 76, 77, 85, 106, 111 Кант И. 15, 63, 64, 73 Кафка Ф. 78, 85,

86 Кеплер 103 Коперник 103 Кречмер Э. 31, 32

Лао-цзы 5 Лейбниц Г. В. 23 Линд Р. 66 Линтон Р. 17 Лютер М. 63, 64, 69, 76, 77, 106, 122

Мак-Дугалл У. 32 Малэхи П. 7, 22 Мангейм К. 56, 125 Маркс К. 20 Маркузе Г. 125 Мейер Исаак 73 Мейстер Экхарт 25 Моисей (пророк) 56, 102, 105 Морган Г. А. 65 Моррис Ч. 31, 52 Мортгимер Дж. 22 Мюнстерберг Г. 47

Наторп П. 47 Нибур Р. 106 Ницше 77, 89, 103, 106 Ницше Ф. 54, 64, 65, 77, 81, 127 Ньютон И. 103

Осия (пророк) 5

Павел (апостол) 77, 122 Парацельс Ф. А. Г. 13 Пелагий 106 Пико делла Мирандолла 106 Пиранделло Л. 70 Платон 5, 8, 88, 89, 90, 122 Полани К. 38

Ранульф А. 117

Салливэн Г. 33, 80, 109 Сартр Ж.-П. 26 Сенека Луций Анней 73 Сент-Экзюпери Антуан де 98 Смит А. 73 Сократ 24, 73, 106 Софокл 78, 105 Спенсер Г. 14, 89, 90, 96, 97, 98, 99, 119 Спиноза Б. 5, 19, 20, 21, 23, 27, 49, 64, 69, 87, 89, 90, 103, 111, 115, 118

Тертуллиан 102

Фладжел Дж. К. 22 Фома Аквинский 106 Фрейд З. 6, 18, 22, 23, 24, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 45, 66, 68, 74, 75, 77, 80, 92, 106, 108, 109, 113, 127, 128 Фромм Э. 7, 62, 125, 126, 127, 128 Хайдеггер М. 81 Хаксли Дж. 84 Хокусай 83 Хорни К. 66, 109 Хризипп 73

Цицерон Марк Туллий 73

Шварц О. 47 Шекспир 19 Шелдон У. 31, 32 Шелер М. 73 Шефтсбери А. Э. К. 73 Шредер Г. 23 Штирнер М. 64, 65 Эмерсон 99 Энгельс Ф. 64 Эпикур 14, 88

Юнг К. Г. 6, 7, 31, 32, 127

* См. Э. Фромм. Бегство от свободы. М. 1990.– Прим. перев.

* Перевод Владимира Соловьева – Прим. перев.

note 134 In Time and Eternity, A Jewish Reader, edited by Nahum N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1946).

note 135 Правда, такое использование термина «искусство» не согласуется с терминологией Аристотеля, который разграничивает «искусство изготовления» и «искусство пользования».

note 136 Самоубийство как патологический феномен не противоречит этому общему принципу.

Note134

1

Note135

2

Note136

3

note 137 Под «наукой о человеке» я имею в виду более широкое понятие, чем конвенциональное понятие антропологии. Линтон употреблял термин «наука о человеке» в сходном смысле. См. *The Science of Man in the World Crisis*, ed. by Ralph Linton, Columbia University Press, New York, 1945.

* Ср. В. Шекспир. Венецианский купец, акт III, сцена I.– Прим. перев.

note 138 Аристотель. Никомахова этика, 1102а, 17– 24,– Соч. в 4-х томах т. 4. М., 1984.

note 139 Там же, 1099а, 3– 5.

note 140 Б. Спиноза. Этика Часть III, опред. 6, М.-Л., 1932.

note 141 Ср. Там же, ч. IV, теорема 24.

note 142 Ср. Там же. Предисловие.

note 143 Маркс высказал точку зрения, сходную спинозовской: «Чтобы знать, что полезно для собаки,– говорит он,– надо изучить природу собаки. Эта природа сама по себе не может быть выведена из принципа полезности. Если приложить это к человеку, то тот, кто стал бы оценивать все человеческие поступки, движения, отношения и т. д., исходя из принципа полезности, должен был бы сначала иметь дело с человеческой природой вообще, а затем с человеческой природой, модифицированной каждой исторической эпохой. Бентам легко разделяется с этим. С полнейшей наивностью он принимает современного лавочника и в частности английского лавочника, за нормального человека».– Ср. Карл Маркс, Капитал, т. 1, М. 1978, с. 623.

Спенсеровский взгляд на этику, несмотря на значительные философские отличия, также состоит в том, что «хорошее» и «плохое» зависит от особенностей ситуации человека, а наука о поведении основывается на нашем знании человека. В письме к Дж. С. Миллю Спенсер говорит: «Точка зрения, на которой я настаиваю, состоит в том, что нравственность, т. е., так называемая наука о правильном поведении, должна установить, как и почему одни способы поведения пагубны, а другие – благотельны. Эти хорошие и плохие результаты не могут быть случайными, а являются необходимыми следствиями устройства вещей» – Цит. по кн. Spenser. *The Principles of Ethics*, vol. I, New York, 1902, p. 57.

note 144 John Dewey and James H. Tufts. *Ethics*. N. Y. 1932, p. 364.

note 145 John Dewey. *Problems of Men*, N. Y. 1946, p. 254.

Note137

4

Note138

5

Note139

6

Note140

7

Note141

8

Note142

9

Note143

10

Note144

11

Note145

12

note 146 Ibid., p. 260.

note 147 John Dewey, «Theory of Valuation», in International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, 1939, XI, No. 4, p. 34.

note 148 John Dewey. Human Nature and Conduct. N. Y. 1930, pp. 34 f.

note 149 Ibid., p. 36.

note 150 Утопии скорее дают образы целей, чем указывают средства для их осуществления, и все же они не лишены смысла; напротив, некоторые утопии внесли огромный вклад в прогресс мысли, не говоря уже о том, что они значили для поддержания веры в будущее человека.

note 151 John Dewey. Human Nature and Conduct, p. 86.

note 152 Небольшим по объему, но значительным вкладом в проблему ценностей с точки зрения психоаналитического рассмотрения является статья Патрика Малэхи «Ценности, научный метод и психоанализ» (Patrik Mullahy. Values, Scientific method and Psychoanalysis», Psychiatry, May, 1943). В то время как я просматривал рукопись данной моей книги, была опубликована работа Дж. К. Фладжела «Человек, нравственность и общество» (J. C. Flugel. Man, Morals and Society, N. Y. 1945), которая представляет собой первую систематическую и серьезную попытку психоаналитика применить открытия психоанализа к этической теории. Очень ценную постановку проблем и глубокую критику – хотя и идущую дальше, чем нужно – психоаналитического взгляда на этику, можно найти в кн. Mortimer J. Adler. What Man Has Made of Man. N. Y. 1937.

note 153 Ср. John Dewey. Problems of Men, pp. 250– 272, и Philip B. Rice, «Objectivity of Value Judgment and Types of Value Judgment», Journal of Philosophy, XV, 1934, 5– 14, 533– 543.

note 154 З. Фрейд. Я и Оно.– В кн. З. Фрейд. Психология бессознательного. М., 1989, с. 433.

note 155 Более подробное рассмотрение совести – в главе IV.

Note146

13

Note147

14

Note148

15

Note149

16

Note150

17

Note151

18

Note152

19

Note153

20

Note154

21

Note155

22

note 156 The Psychoanalytic Review, XXXI, No. 3, July, 1944, p. 329– 335.

note 157 S. Freud, New Introductory Lectures on Psychoanalysis, N. Y. 1937, pp. 240– 241.

note 158 Я употребил этот термин безотносительно к терминологии экзистенциализма. Во время редактирования рукописи я познакомился с работами Жан-Поля Сартра «Мухи» и «Экзистенциализм – это гуманизм?». Я не считаю, что есть основания для каких-то изменений или дополнений. Хотя существуют определенные точки совпадения, я не берусь установить степень согласия, поскольку не имел еще доступа к основным философским произведениям Сартра.

note 159 Четыре темперамента символизировались четырьмя элементами: холерический = огонь = теплый и сухой, быстрый и сильный; сангвинический = воздух = теплый и влажный, быстрый и слабый; флегматический = вода = холодный и влажный, медленный и слабый; меланхолический = земля = холодный и сухой, медленный и сильный.

note 160 Ср. также Charles William Morris. Paths of Life. N.Y. 1942. (применение им типологии темпераментов к культурным явлениям).

note 161 Свидетельством смешения темперамента и характера служит тот факт, что Кречмер, вообще последовательный в обращении с понятием темперамента, дал своей книге название «Телосложение и характер» вместо «Темперамент и телосложение». Шелдон, чья книга озаглавлена «Разновидности темперамента», тем не менее, путался при клиническом применении своей концепции темперамента. Его «темпераменты» включают чистые свойства темперамента, смешанные с чертами характера, как они обнаруживаются в личностях определенного темперамента. Если большинство субъектов определенного типа темперамента не достигли полной эмоциональной зрелости, они обнаружат определенные черты характера, которые имеют сродство с этими темпераментами. Примером может служить неразборчивая общительность, которую Шелдон причисляет к свойствам висцеротонического темперамента. Но только незрелый, неплодотворный висцеротоник будет неразборчиво общителен; плодотворный висцеротоник будет разборчив в общении. Черта, указанная Шелдоном, – это не свойство темперамента, а черта характера, часто проявляющаяся при определенном темпераменте и телосложении, свидетельствуя, что большинство субъектов этого типа принадлежат к одинаковому уровню зрелости. Поскольку метод Шелдона полностью основан на статистической корреляции «черт» и телосложения без всякой попытки теоретического анализа этого характерного синдрома, ему трудно было избежать ошибки.

note 162 Leland E. Hinsie and Jacob Shatzky. Psychiatric Dictionary, N. Y. 1940.

Note156
23

Note157
24

Note158
25

Note159
26

Note160
27

Note161
28

Note162
29

note 163 Если читатель

желает начать с картины всех типов, он может обратиться к схеме на с. 113– 114.

* Термин М. Вебера – абстрактная конструкция, создаваемая в целях исследования типических свойств изучаемых объектов.– Прим. перев.

note 164 См. с. 112. Предложенное описание неплодотворных ориентаций, за исключением рыночной, следует клинической картине прегенитального характера у Фрейда и других авторов. Теоретическое различие становится очевидным при обсуждении стязательского характера.

note 165 Исследование истории и функций современного рынка см. в кн. К. Polanyi. The Great Transformation. N. Y. 1944.

note 166 То, что

отношение к себе и отношение к другим взаимосвязаны, будет объяснено в главе IV.

note 167 Различие между

сообразительностью и разумом будет рассмотрено позднее на с. 101– 102.

note 168 См. Ernest Schachtel, «Zum Begriff und zur Diagnosis der Personelichkeit in «Personality Tests», Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang 6, 1937, pp. 597– 624.

note 169 См. с. 113 и след.

note 170 Hal Falvey. Ten Seconds That Will Change Your Life. Chicago, 1946.

note 171 Термин «плодотворность», используемый в данной книге, означает расширительное толкование понятия спонтанности, описанного в «Бегстве от свободы».

note 172 Но авторитарный характер склонен не только подчиняться, он хочет еще и властвовать над другими. В действительности, у него наличествуют всегда и садистская, и мазохистская сторона, и они отличаются соответственно лишь уровнем их силы и их подавления. (См. рассмотрение авторитарного характера в «Бегстве от свободы», с. 124– 153 и след.).

Note163

30

Note164

31

Note165

32

Note166

33

Note167

34

Note168

35

Note169

36

Note170

37

Note171

38

Note172

39

note 173 Интересную, хотя и незавершенную, попытку анализа плодотворного мышления представляет посмертно опубликованная работа Макса Вертхеймера «Плодотворное мышление» (Max Wertheimer. Productive Thinking, N. Y. 1945). Некоторые из аспектов плодотворности затрагивали Мюнстерберг, Наторп, Бергсон и Джемс; Brentano и Гуссерль – при анализе психического «акта»; Дильтей – при анализе художественного творчества, а также О. Шварц в «Медицинской антропологии» (O. Schwarz. Medizinische Anthropologie, Leipzig, 1929). Во всех этих работах, однако, проблема не рассматривалась в связи с характером.

note 174 Аристотель. Никомахова этика. 1098 а, 8.

note 175 Там же, 1098 в, 32– 1099 а, 4.

note 176 Спиноза. Этика. IV. Определение 8.

note 177 Там же, IV. Предисловие.

note 178 Там же, IV. Теорема 20.

note 179 Гете. Фауст.– Пер. Н. Холодковского.

note 180 Там же, часть II, акт V.– Пер. Б. Пастернака.

note 181 Г. Ибсен. Пер Гюнт, действие V, сцена VI.– Собр. соч. Т. 2. М., 1956, с. 599–601.

note 182 Это понятие отношения как синтеза общности и уникальности во многом сходно с понятием «обособленность-привязанность» у Чарльза Морриса в кн. «Пути жизни» (Charles Morris. Paths of Life, N. Y. 1942), единственное отличие в том, что у Морриса в основу положен темперамент, а у меня – характер.

note 183 Глава IV. Себялюбие. Любовь к себе. Личный интерес.

note 184 Ср. Аристотель о любви: «Кажется, что дружба состоит скорее в том, чтоб

Note173

40

Note174

41

Note175

42

Note176

43

Note177

44

Note178

45

Note179

46

Note180

47

Note181

48

Note182

49

Note183

50

любить друга самому, а не в том, чтоб быть любимым им. Это видно по тому наслаждению, какое испытывает мать от любви к детям. Ибо иногда матери отдают своих детей на воспитание другим людям, и зная, что это их дети и любя их, они не ищут ответной любви, раз невозможно и любить и быть любимой, но им, как видно, довольно видеть, что с их детьми все хорошо, и они отдают им свою любовь, даже если по неведению дети не воздают матери того, что ей полагается».— «Никомахова этика». 1159 а, 27– 33.

* Английское слово respect (уважение) происходит от латинского respicere.— Прим. перев.

note 185 Max Wertheimer. Productive Thinking. N. Y., 1945, p. 167. См. также p. 192.

note 186 См. рассмотрение этого вопроса в «Идеологии и утопии» К. Мангейма (K. Mannheim. Ideology and Utopia. N. Y., 1936). См. перевод фрагментов указанной работы в кн. Утопия и утопическое мышление. М. 1991. С. 113– 169.— Прим. перев.

note 187 Включая любовь, которая рассматривалась вместе с другими проявлениями плодотворности ради более полного описания природы последней.

note 188 Значение понятий, заключенных в скобки, будет объяснено в следующем разделе.

note 189 См. Erich Fromm. «Selfishness and Self-Love», Psychiatry, November, 1939. Предложенное рассмотрение себялюбия и любви к себе отчасти повторяет эту раннюю статью.

note 190 Iohannes Calvin. Institutes of the Christian Religion, trans. by John Alien (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1928), в частности Book III, Chap. 7, p. 619. Со слов «ибо как самая...» перевод мой с латинского оригинала – Iohannes Calvini Institutio Christianae Religionis. Berolini, 1935, par. I, p. 445.

note 191 Ibid., Chap. 12, par. 6, p. 681.

note 192 Ibid., Chap. 7, par. 4, p. 622.

note 193 Следует отметить, что даже любви к ближнему, хотя это один из основных

Note184

51

Note185

52

Note186

53

Note187

54

Note188

55

Note189

56

Note190

57

Note191

58

Note192

59

Note193

60

догматов Нового Завета, Кальвин не придавал должного значения. Явно противореча Новому Завету, Кальвин говорит: «То, из-за чего ученые мужи высказываются за превосходство милосердия над верой и надеждой, это просто игра больного воображения...» – *Op. cit*, Chap. 24, par. I, p. 531.

note 194 Вопреки выдвиганию Лютером на первый план духовной свободы индивида, его теология, хотя и отличается во многом от кальвиновской, проникнута той же убежденностью в изначальном бессилии и ничтожестве человека.

note 195 Ср. И. Кант. Критика практического разума, ч. I, кн. I, гл. I, пар. VIII, примеч. II.– И. Кант. Сочинения в шести томах, т. 4 (ч. I). М., 1965., с. 356.

note 196 Там же, ч. 1, кн.1, гл. III, с. 415– 416.

note 197 И. Кант. Основы метафизики нравственности, разд. второй.– Указ. соч., с. 285

note 198 И. Кант. Критика практического разума, ч. 1, кн. 1, гл. III.– Указ. соч., с. 389.

note 199 И. Кант. Метафизика нравов, ч. 1, § 49.– Указ. соч., т. 4 (ч. 2), с. 239– 240.

* Благо государства

– высший закон (лат.) – Прим. перев.

note 200 Там же, с. 242.

note 201 Ср. И. Кант. Религия в пределах только разума, ч. 1.– И. Кант. Трактаты и письма. М., 1980, с. 89– 124.

note 202 Чтобы слишком не затягивать эту главу, я рассмотрю только современную философию. Изучающие философию знают, что Аристотель и Спиноза в своей этике считали любовь к себе добродетелью, а не пороком, в отличие от Кальвина.

note 203 Max Stirner. *The Ego and His Own*, trans. by S. T. Byington, London: A. C. Fifield, 1912, p. 339.

note 204 Одна из его позитивных формулировок такова: «Но как человеку обходиться

Note194

61

Note195

62

Note196

63

Note197

64

Note198

65

Note199

66

Note200

67

Note201

68

Note202

69

Note203

70

Note204

71

со своей жизнью? Пусть она будет подобна свече, которую он зажег... Наслаждение жизнью – вот на что употребляется жизнь». Ф. Энгельс ясно увидел односторонность штирнеровских формул и попытался преодолеть ложную альтернативу между любовью к себе и любовью к другим. В письме к Марксу, где он рассматривает книгу Штирнера, Энгельс пишет: «Если, однако, конкретный и реальный индивид является истинной основой для нашего «человечного» человека, то очевидно, что эгоизм – конечно, не только штирнеровский эгоизм разума, но также и эгоизм сердца составляет основу нашей любви к человеку». – Marx – Engels Gesamtausgabe. Berlin: Marx – Engels Verlag, 1929, p. 6.

note 205 Фридрих Ницше. Воля к власти, 246, 326, 369, 373 и 728. – Полное собр. соч., т. 9. М., 1990.

note 206 Фридрих Ницше. По ту сторону добра и зла, 258. – Сочинения в двух томах, т. 2. М., 1990, с. 380.

note 207 См. G. A. Morgan. What Nietzsche Means. Cambridge Harvard University Press, 1943.

note 208 Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра. – Сочинения, т. 2, с. 43– 44.

note 209 Фридрих Ницше. Воля к власти, 785.

note 210 Там же, 935.

note 211 Так говорил Заратустра, с. 44.

note 212 Там же, с. 64.

note 213 См. Фридрих Ницше. Сумерки идолов, 35. – Соч., т. 2, с. 561; Ессе Номо, – там же, с. 699– 700; Nachlass. Nietzsche werke. Leipzig. A. Kroener, pp. 63– 64.

note 214 Такое положение вещей было подвергнуто пристальному рассмотрению в работах: Karen Horney. The Neurotic Personality of Our Time (New York: W. W. Norton and Company, 1937; Robert S. Lynd. Knowledge for What? (Princeton University Press, 1939).

Note205

72

Note206

73

Note207

74

Note208

75

Note209

76

Note210

77

Note211

78

Note212

79

Note213

80

Note214

81

note 215 Б. Спиноза. Этика. VI. Теорема 20.

note 216 Уильям Джемс очень четко выразил эту концепцию: «Чтобы иметь Я, о котором я мог бы заботиться,— говорит он,— природа должна наделить меня неким предметом, достаточно интересным, чтобы заставить меня инстинктивно желать его присвоения... Мое тело и то, что служит его потребностям, являются таким примитивным, обусловленным инстинктами предметом моих эгоистических интересов. В процессе эволюции интересными могут становиться другие предметы посредством связи с такими вещами, как средства или привычные сопутствующие обстоятельства; итак, тысячами способов примитивная сфера эгоистических эмоций может расширяться и изменять свои границы. Этот вид интереса реально соответствует значению слова «мой».— Principles of Psychology, New York, 1896. 1. p. 319, 324. В другом месте Джемс пишет: Ясно, что трудно разграничить то, что человек называет Я, и то, что он просто называет «мое». Мы чувствуем и действуем относительно определенных вещей, которые принадлежат нам, так же, как мы чувствуем и действуем относительно самих себя. Наша репутация, наши дети, дело наших рук могут быть нам так же дороги, как наше тело, а в случае если они приносят нам ущерб, в нас рождаются те же ответные чувства и действия... Однако в самом широком смысле человеческое Я представляет собой суммарный итог всего, что человек может назвать своим, не только свое тело и свои психические силы, но и свою одежду и дом, свою жену и детей, предков и друзей, свою репутацию и работу, свою землю и лошадей, свою яхту и счет в банке. Все эти вещи вызывают в нем одни и те же эмоции. Если этих вещей все больше или они в отличном состоянии, он чувствует триумф, если же их становится все меньше и они ухудшаются, он чувствует уныние — не обязательно в одинаковой степени по отношению к каждой вещи, но во многом то же самое по отношению ко всем им».— Ibid., 1. p. 291– 292.

note 217 Пиранделло в своих пьесах отразил это понятие Я и связанное с ним сомнение в себе.

note 218 Г. Ибсен. Пер Гюнт, действ. IV.— Собр. соч., т. 2. М., 1956, с. 507.

note 219 In Time and Eternity, ed. by N. N. Glatzer. N. Y, Schocken Books 1946.

note 220 На это отчетливо указал Фрейд в своей ранней концепции Я — идеала.

note 221 Более подробный анализ отношений совести и авторитета содержится в моем рассмотрении данного

предмета в Studien über Autorität und Familie, ed. by M. Horkheimer, Paris, 1934.

note 222 Идея о том, что человек сотворен «по образу Божьему», выходит за пределы

Note215

82

Note216

83

Note217

84

Note218

85

Note219

86

Note220

87

Note221

88

Note222

89

авторитарной структуры этой части Ветхого Завета и фактически представляет собой другой полюс, вокруг которого развивалась иудеохристианская религия, особенно в лице ее мистических представителей.

note 223 Ф. Ницше. Генеалогия морали, II. 16.– Указ. соч., т. 2, с. 460– 462.

note 224 Там же, с. 461.

note 225 См. рассмотрение анонимного авторитета в демократическом обществе в «Бегстве от свободы», гл. 5, ч. 3.– Э. Фромм. Бегство от свободы. М., 1990, с. 158– 174.

note 226 Письмо Ф. Кафки к своему отцу, в котором он пытается объяснить, почему всегда боялся его, представляет в этом отношении классический документ. Ф. Кафка. Избранное. М., 1989, с. 509– 537.

note 227 Софокл. Антигона. Эпизодий третий. Перевод Ф. Ф. Зелинского.– См. Софокл, Драмы. М. 1990. с. 145.

note 228 Ф. Ницше. Генеалогия морали. II, 3.– Указ. соч. т. 2 с. 441. См. также описание совести у Хайдеггера – М. Heidegger. Sein und Zeit, 54– 60, Halle a. s., 1927.

note 229 Цит. по: J. LaFarge. A Talk about Hokusai (W. C. Martin, 1896). Ср. Б. Г. Воронова. Кацусика Хокусай. М. 1975. с. 72.– Прим. перев.

note 230 Ф. Кафка. Избранное. М. 1989. с. 34.

* Курсив Э. Фромма

– Прим. перев.

note 231 Там же. с. 150.

note 232 См. Н. Marcuse. «Zur Kritik des Hedonismus», Zschft. f. Sozialforschung, VII, 1938.

note 233 Аристотель. Никомахова этика, 1173в, 21 и след.

Note223
90

Note224
91

Note225
92

Note226
93

Note227
94

Note228
95

Note229
96

Note230
97

Note231
98

Note232
99

Note233
100

note 234 Там же, 1176а, 15– 30.

note 235 Там же. кн. VII. 11– 13 и кн. X. 4, 7, 8.

note 236 Спиноза. Этика, ч. III, Определение аффектов, 2.– Указ. соч. с. 127.

note 237 Там же, теорема 42.

note 238 H. Spenser. The Principles of Ethics (New York. 1902), vol. 1.

note 239 Ibid, pp. 79, 82.

note 240 Ibid, p. 99.

note 241 Ibid., p. 183.

note 242 Ibid., p. 159.

note 243 Не представляется необходимым указывать на ошибочность предположения, высказанного Бентамом, что все удовольствия сходны по качеству и различаются лишь количественно. Вряд ли кто-нибудь из психологов еще разделяют эту точку зрения, хотя популярная идея «развлечения» подразумевает, что все удовольствия качественно схожи.

note 244 Эта проблема подвергалась анализу в великолепной работе G. Bally. Vom Ursprung und den Grenzen der Freiheit. B. Schwabe Co., Basel, 1945.

note 245 Поскольку в данном случае я хочу подчеркнуть

Note234
101

Note235
102

Note236
103

Note237
104

Note238
105

Note239
106

Note240
107

Note241
108

Note242
109

Note243
110

Note244
111

Note245
112

различие между удовольствием дефицита и удовольствием избытка, вряд ли стоит вдаваться в подробности проблемы голода

– аппетита. Достаточно сказать, что в аппетите всегда наличествует доля настоящего голода. Психологическая основа функции насыщения ориентирует наши ощущения таким образом, что полное отсутствие голода свело бы аппетит к минимуму. Однако немаловажное значение имеет здесь и мотивация.

note 246 В классическом выражении «*Omne animal triste post coitum*» (Всякое животное печально после соития) дан идеальный образ сексуального удовлетворения на уровне дефицита в применении к людям.

note 247 Н. Spenser. *Principles of Ethics*, vol. 1, p. 99.

note 248 *Ibid.*, p. 161.

note 249 Антуан де Сент-Экзюпери в своем «Маленьком принце» превосходно описал эту ситуацию.

note 250 Н. Spenser. *Op. cit.*, p. 138.

note 251 *Ibid.*, p. 186.

note 252 А. Hitler. *Mein Kampf*. New York, Reynal and Hitchcock, Inc., 1939, p. 710.

note 253 Распространенная, хотя и несколько искаженная, версия высказывания Тертуллиана: «*Mortuus est Dei filius; credible est quia ineptum est: et sepultus ressurexit; certum est quia impossibile est*» /Умер сын божий – заслуживает доверия, ибо нелепо; умерший воскрес – не подлежит сомнению, ибо невозможно (лат.)/

– Прим. мое со слов «: «*Mortuus...*» – С.В.

note 254 Английское слово «воспитание» (*education*) происходит от латинского *educere*, буквально

– вести вперед или делать явным нечто, наличествующее потенциально. Воспитание в этом смысле ведет к существованию (*existence*), которое буквально означает становление, выведение из состояния возможности в состояние проявленной реальности.

* Перевод Ф. Ф. Зелинского.– Указ соч. с. 135 – Прим. перев.

Note246
113

Note247
114

Note248
115

Note249
116

Note250
117

Note251
118

Note252
119

Note253
120

Note254
121

note 255 Р. Нибур, представитель современной нео-ортодоксальной теологии, опять вывел на свет лютеровскую позицию, комбинируя ее парадоксальным образом с прогрессивной политической философией.

note 256 Обе эти противоположные стороны фрейдовской установки нашли место в его работе «Будущее одной иллюзии».

note 257 На эту идею обратили пристальное внимание К. Голдстейн, Г. С. Салливэн и К. Хорни.

note 258 Предлагаемое рассмотрение невроза и дефекта частично взято из моей статьи «Individual and Social Origins of Neurosis»,— American Sociological Review, IX, No. 4 (August, 1944).

note 259 Спиноза. Этика. IV, теорема 44, схолия.— Указ. соч. с. 171.

* оскорбление монарха — Прим. перев.

note 260 Книга А. Ранульфа «Моральное негодование и средний класс» дает отличную иллюстрацию этого феномена. Книга могла бы также называться «Садизм и средний класс».

note 261 Н. Spenser. Op. cit., pp. 258 ff.

note 262 Ibid., p. 267.

* Перевод А. Н. Егунова.— см. Платон. Сочинения в трех томах, т. 3. ч 1. с. 275.— Прим. перев.

* Идея о том, что раз Бога нет, то нет и бессмертия души, а значит все позволено, вложена Достоевским в уста Ивана Карамазова в романе «Братья Карамазовы (см. ПСС, т. 14, кн. одиннадцатая, IX; т. 15, кн. вторая, VI) и в уста Кириллова в романе «Бесы (там же, т. 10, ч. третья, гл. шестая).— Прим. перев.

* Прочь, непосвященные (лат.) * Фромм был в числе тех, кто участвовал в разработке практических мер со стороны США в деле разрядки международной напряженности, участвовал в работе московской конференции 1962 г. по разоружению.

* Дж. Г. Байрон. Паломничество Чайльд-Гарольда. (перевод В. Левика).

Научно-художественное издание Эрих Фромм ЧЕЛОВЕК ДЛЯ СЕБЯ Перевод на русский язык Ларисы Чернышевой Ответственный за выпуск З. Микищенко Технический редактор М. Кислякова Корректор Е. Лукошко

Note255
122

Note256
123

Note257
124

Note258
125

Note259
126

Note260
127

Note261
128

Note262
129

Издание осуществлено с участием МОМП «Сэр-Вит»

Сдано в набор 20.03.92. Подписано в печать 28.10.92. Формат 84x108/32. Гарнитура тип таймс. Печать высокая. Усл. печ. л. 13,44. Уч.-изд. л. 15. Тираж 50 000 экз. Заказ 2324 ПКМП «Коллегиум». 200030, Минск, ул. Пугачевская, 1 Отпечатано с готовых диапозитивов на Минском ордена Трудового Красного Знамени полиграфкомбинате МППО им. Я. Коласа. 220005, Минск, ул. Красная, 23.

Набрано в типографии им. Ф. Скорины. 220067, Минск, ул. Жодинская, 18.

Фромм Э.

Ф21 Человек для себя / Пер. с англ. и послесл. Л. А. Чернышевой.– Мн.: «Коллегиум», 1992.– 253 с. IZBS 5-88388-002-9.

В книге известного американского психолога, философа и гуманиста исследуются принципиальные различия авторитарной и гуманистической этики, непродуктивные и продуктивные ориентации характера, глубинные моральные проблемы нашего времени.

Ф 0303040000 ББК 88.5

Эрих Фромм (1900– 1980) – один из классиков философии XX века. Родился он в Германии, а с приходом к власти нацистов эмигрировал в США, где завоевал широкое признание своими работами в области психологии, социологии, философии. Его книги были бестселлерами, неоднократно переиздавались в Америке и Европе и повлияли на мировоззрение нескольких поколений читателей. «ЧЕЛОВЕК ДЛЯ СЕБЯ» одна из самых популярных книг Эриха Фромма

SunHome.ru – Дом Солнца