

PHILOSOPHICAL ARKIV

А. И. Фет

СОБРАНИЕ ПЕРЕВОДОВ

Эрих Фромм

БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ



A. I. FET. INSAMLADE ÖVERSÄTTNINGAR

А. И. ФЕТ. СОБРАНИЕ ПЕРЕВОДОВ

ЭРИХ ФРОММ

БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ

*

РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ХАРАКТЕР

ERICH FROMM

FLYKTEN FRÅN FREEDOM

*

DEN REVOLUTIONÄRA KARAKTÄREN

PHILOSOPHICAL ARKIV, SWEDEN, 2016

All correspondence should be addressed to Ludmila P. Petrova, the copyright holder of A. I. Fet and the Editor-Compiler of the Collection. E-mail: aifet@academ.org

Copyright © Abraham Ilyich Fet, 2016

All rights reserved. Electronic copying, print copying and distribution of this book for non-commercial, academic or individual use can be made by any user without permission or charge. Any part of this book being cited or used howsoever in other publications must acknowledge this publication.

No part of this book may be reproduced in any form whatsoever (including storage in any media) for commercial use without the prior permission of the copyright holder. Requests for permission to reproduce any part of this book for commercial use must be addressed to the Author. The Author retains his rights to use this book as a whole or any part of it in any other publications and in any way he sees fit. This Copyright Agreement shall remain valid even if the Author transfers copyright of the book to another party.

This book was typeset using the L^AT_EX typesetting system.

Cover image: “Resolved unanimously”, the 1925 drawing by Alexander Deineka. This image is the public domain.

ISBN 978-91-983073-5-1

Philosophical arkiv
Nyköping, Sweden

Содержание

БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ	4
Предисловие к 1-му изданию	6
Предисловие к 25-му изданию	8
Глава 1. Свобода — психологическая проблема?	12
Глава 2. Обособление индивида и двойственность свободы	27
Глава 3. Свобода в эпоху Реформации	38
1. Средневековая предыстория и Возрождение	38
2. Эпоха Реформации	55
Глава 4. Два аспекта свободы для современного человека	83
Глава 5. Механизмы “бегства”	106
1. Авторитаризм	110
2. Разрушительность	135
3. Автоматизирующий конформизм	139
Глава 6. Психология нацизма	154
Глава 7. Свобода и демократия	176
1. Иллюзия индивидуальности	176
2. Свобода и спонтанность	187
Приложение. Человеческий характер и социальный процесс ...	201
РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ХАРАКТЕР	217

А. И. ФЕТ. СОБРАНИЕ ПЕРЕВОДОВ

ЭРИК ФРОММ

БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ

ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО
И ПРИМЕЧАНИЯ
А. И. ФЕТА



Если я не стою за себя, то кто встанет за меня?
Если я только за себя, то кто я?
Если не сейчас, то когда?

Изречение из Талмуда, Мишна, Абот.

Ни небесным, ни земным,
ни смертным, ни бессмертным
не сотворил я тебя, так что можешь
быть свободен по собственной воле и совести —
и сам себе будешь творец и создатель.
Лишь тебе даровал я расти и меняться
по собственной воле твоей.
Ты несёшь в себе семя вселенской жизни.

*Пико делла Мирандола
“Речь о достоинстве человека”*

Итак, изменить можно всё,
кроме врождённых и неотъемлемых прав человека.

Томас Джефферсон

Предисловие к 1-му изданию¹

Эта книга — часть обширного исследования, посвящённого психике современного человека, а также проблемам взаимосвязи и взаимодействия между психологическими и социологическими факторами общественного развития. Я занимаюсь этой работой уже несколько лет, её завершение потребует ещё большего времени, — между тем нынешние тенденции политического развития ставят под угрозу величайшее достижение современной культуры: индивидуальность и неповторимость каждого человека. Это вынудило меня прервать работу над проблемой в целом и сконцентрировать внимание на одном аспекте, ключевом для культурного и социального кризиса наших дней: на значении свободы для современного человека. Моя задача была бы значительно легче, если бы я имел возможность отослать читателя к законченному курсу психологии человека нашей цивилизации, поскольку значение свободы можно до конца уяснить лишь на основе анализа психики современного человека в целом. Теперь же приходится обращаться к определённым понятиям и заключениям, не прорабатывая их с нужной полнотой, как это было бы сделано в полном курсе. Некоторых проблем — тоже чрезвычайно важных — я был вынужден коснуться лишь мимоходом, а иногда и вовсе их не затрагивать. Но я убеждён, что психолог должен внести свой вклад в понимание современного кризиса, причём безотлагательно, даже принеся в жертву желательную полноту изложения.

Я полагаю, что, подчёркивая значение психологического изучения современной обстановки, мы отнюдь не переоцениваем значимость психологии. Основным субъектом социального процесса является индивид: его стремления и тревоги, его страсти и раздумья,

¹Перевод книги Эриха Фромма “Бегство от свободы” выполнен А. И. Фетом около 1980 года с 27-го издания “Escape from Freedom” by Erich Fromm, Avon Books, New York, 1966. В 80-е годы этот перевод ходил в Самиздате, а в 1989 и в 1995 году был опубликован в Москве издательством “Прогресс”. Найти издательство, вести с ним переговоры, заключать договор и согласовывать с редактором изменения в тексте взял на себя Г. Ф. Швейник. Он же был указан переводчиком. В списке переводов, предложенных В. В. Макарову в 1993 году, Абрам Ильич писал: “Э. Фромм. Бегство от свободы. Это — главная книга Фромма. Изданный в Москве перевод — мой (имя переводчика на титульном листе принадлежит моему другу), так что мне принадлежит право переиздания”. — *Прим. Л. П. Петровой.*

его склонность к добру или злу, поэтому его характер не может не влиять на этот процесс. Чтобы понимать динамику общественного развития, мы должны понимать динамику психических процессов, происходящих внутри индивида, точно так же как для понимания индивида необходимо рассматривать его вместе с обществом, в котором он живёт. Основная идея этой книги состоит в том, что современный человек, освобождённый от оков доиндивидуалистического общества, которое одновременно и ограничивало его, и обеспечивало ему безопасность и покой, не приобрёл свободы в смысле реализации его личности, то есть реализации его интеллектуальных, эмоциональных и чувственных способностей. Свобода принесла человеку независимость и рациональность его существования, но в то же время изолировала его, пробудила в нём чувство бессилия и тревоги. Эта изоляция непереносима, и человек оказывается перед выбором: либо избавиться от свободы с помощью новой зависимости, нового подчинения, либо дорасти до полной реализации позитивной свободы, основанной на неповторимости и индивидуальности каждого. Хотя эта книга скорее диагноз, чем прогноз, не решение, а лишь анализ проблемы, результаты нашего исследования могут уточнить направление необходимых действий; ибо понимание причин тоталитаристского бегства от свободы является предпосылкой любого действия, направленного к победе над силами тоталитаризма.

Я воздерживаюсь от удовольствия поблагодарить всех друзей, коллег и учеников, которым я признателен за стимуляцию и конструктивную критику моих мыслей. Читатель найдёт в подстрочных примечаниях ссылки на авторов, которым я больше всего обязан идеями, изложенными в этой книге. Однако хочу особо поблагодарить тех, кто непосредственно способствовал её завершению. Прежде всего это мисс Элизабет Браун, оказавшая мне неоценимую помощь своими советами и критическими замечаниями о композиции книги. Кроме того, я благодарен Т. Вудхаузу за большую помощь в редактировании рукописи и д-ру А. Зэйдману за консультации в связи с затронутыми в книге философскими проблемами.

Э. Ф.

Предисловие к 25-му изданию

Прошло почти двадцать пять лет со времени первого издания этой книги. Двадцать четыре издания, вышедшие с тех пор, нашли читателей среди специалистов и неспециалистов, в особенности среди учащейся молодёжи, и я рад, что новое издание в Библиотеке Эйвон сделает книгу доступной ещё более широкой публике.

“Бегство от свободы” — это анализ феномена человеческого беспокойства, вызванного распадом средневекового мира, в котором человек, вопреки всем угрозам, чувствовал себя уверенно и безопасно. После столетий борьбы человек сумел создать неслыханное изобилие материальных благ; в одной части мира он создал демократическое общество — и недавно сумел защитить его от новых тоталитарных угроз. Но — как показывает анализ в “Бегстве от свободы” — современный человек всё ещё охвачен беспокойством и подвержен соблазну отдать свою свободу всевозможным диктаторам — или потерять её, превратившись в маленький винтик машины: не в свободного человека, а в хорошо накормленный и хорошо одетый автомат.

Через двадцать пять лет возникает вопрос: сохранились ли социальные и психологические тенденции, вскрытые в этой книге; нет ли признаков того, что они идут на убыль? Несомненно, причины, вызывающие у человека страх перед свободой, беспокойство и готовность превратиться в автомат, за последние четверть века не только не исчезли, но и значительно возросли. Важнейшим в этом смысле событием было открытие атомной энергии и возможность её применения в качестве оружия уничтожения. Никогда прежде в своей истории род человеческий не стоял перед угрозой полного истребления, тем более собственными руками. Но совсем недавно, во время Карибского кризиса, сотни миллионов людей в Америке и в Европе в течение нескольких дней не знали, увидят ли они и их дети завтрашний день. И хотя с тех пор были предприняты усилия, чтобы уменьшить опасность подобных кризисов, разрушительное оружие по-прежнему существует; остаются кнопки, остаются люди, обязанные нажать их по приказу, когда это покажется необходимым. И остаются беспомощность и тревога.

Наряду с ядерной революцией (быстрее, чем это можно было предвидеть двадцать пять лет назад) развивалась революция ки-

бернетическая. Мы вступаем во вторую промышленную революцию, когда не только физическую энергию человека — его руки, — но и мозг его, и нервные реакции заменяют машины. В наиболее развитых индустриальных странах, таких, как Соединённые Штаты, растёт беспокойство в связи с увеличением нового рода безработицы. Человек чувствует себя ещё ничтожнее, когда ему противостоит не только система гигантских предприятий, но и целый почти самоуправляющийся мир компьютеров, думающих гораздо быстрее, а нередко и правильнее его. Увеличилась и другая опасность — демографический взрыв. И здесь мы видим плоды прогресса: достижения медицины привели к такому росту населения, особенно в слаборазвитых странах, что рост производства не может за ним угнаться.

За минувшие двадцать пять лет возросли гигантские силы, угрожающие выживанию человека, отчего усилилось и стремление к бегству от свободы. Но есть и обнадеживающие признаки. Исчезли диктатуры Гитлера и Сталина. В советском блоке, особенно в малых государствах, хотя они остались ультраконсервативными и тоталитарными, наметилась отчётливая тенденция к либерализации режимов. Соединённые Штаты проявили устойчивость по отношению ко всевозможным тоталитарным движениям, попытавшись усилить своё влияние; были сделаны важные шаги к политическому и социальному освобождению негров — особенно впечатляющие ввиду мужества и дисциплины авангарда борцов за равноправие, как самих негров, так и белых. Из всего этого видно, что стремление к свободе, присущее природе человека, хотя оно может быть и извращено, и подавлено, снова и снова проявляет свою силу. Но эти ободряющие факты не должны вводить нас в заблуждение, будто опасность “бегства от свободы” сегодня не столь велика, как во время первого издания этой книги. Опасность только возросла.

Значит ли это, что теоретические открытия социальной психологии бесполезны, в смысле воздействия на общественное развитие? Трудно дать на этот вопрос убедительный ответ. Автор, работающий в этой области, может проявлять чрезмерный оптимизм по поводу социальной ценности своей деятельности и деятельности своих коллег. Но хотя я не упускаю этого из виду, моя уверенность в важности осознания индивидуальных и социальных реалий только возросла. Причина этого, коротко говоря, состоит в следующем. Многим исследователям человека и современной жизни общества становится всё яснее, что решающая трудность, стоящая перед нами, — это значительное отставание развития чело-

веческих эмоций от умственного развития человека. Человеческий мозг живёт в двадцатом веке; сердце большинства людей — всё ещё в каменном. Человек в большинстве случаев ещё недостаточно созрел, чтобы быть независимым, разумным, объективным. Человек не в силах вынести, что он предоставлен собственным силам, что он должен сам придать смысл своей жизни, а не получить его от какой-то высшей силы, поэтому людям нужны идолы и мифы. Человек подавляет в себе иррациональные страсти — влечение к разрушению, ненависть, зависть и месть, — он преклоняется перед властью, деньгами, суверенным государством, нацией; и хотя на словах он отдаёт должное учениям великих духовных вождей человечества — Будды, пророков, Сократа, Иисуса, Магомета, — он превратил эти учения в клубок суеверий и идолопоклонства. Как же человечество может спастись от самоуничтожения в этом конфликте между преждевременной интеллектуально-технической зрелостью и эмоциональной отсталостью?

Настолько я могу судить, есть только один ответ: необходимо всё большее понимание важнейших фактов нашего социального бытия; необходимо осознание, которое предохранит нас от неправимых безумств, несколько повысив нашу способность к объективности и разумному суждению. Мы не можем рассчитывать, что преодолеем все заблуждения нашего сердца — с их пагубным влиянием на наше воображение и мышление — за время жизни одного поколения; быть может, пройдёт тысяча лет, прежде чем человек перерастёт свою дочеловеческую историю, длившуюся сотни тысяч лет. Но в этот решающий момент — несколько лучшее понимание, несколько большая объективность могут решить для человечества спор между жизнью и смертью. Поэтому столь насущно развитие научной, динамической социальной психологии. Прогресс социальной психологии необходим, чтобы противодействовать опасностям, вызванным прогрессом физики и медицины.

Более, чем кто-либо другой, сознают недостаточность наших знаний исследователи, работающие в этой области. Надеюсь, что книги, подобные данной, могут побудить учёных посвятить социальной психологии свои силы, показав им, насколько необходимо её развитие, в котором мало что сделано, кроме самых основ.

Меня могут спросить, не считаю ли я нужным пересмотреть свои теоретические выводы двадцать пять лет спустя. Должен сказать, по моему мнению, этот анализ, в своих существенных элементах, остаётся верным; он нуждается лишь в дальнейшем развитии и интерпретации. Отчасти я сам попытался это сделать с тех пор, как

написал “Бегство от свободы”. В книге “Здоровое общество” я расширил и углубил анализ современного общества; в книге “Человек как он есть” рассмотрел вопрос об этических нормах, основанных на нашем знании о человеке, а не на авторитете или откровении; в “Искусстве любви” исследовал различные аспекты этого чувства; в “Сути человека” проследил корни ненависти и влечения к разрушению; наконец, в книге “По ту сторону цепей иллюзии” я рассмотрел отношение между мыслями двух великих теоретиков динамической науки о человеке — Маркса и Фрейда.

Надеюсь, что это издание “Бегства от свободы” будет способствовать дальнейшему возрастанию интереса к динамической социальной психологии, побуждая молодых людей посвятить себя этой области науки, вызывающей столь живой интеллектуальный интерес именно потому, что она — в начале своего развития.

Эрих Фромм

Глава 1

Свобода — психологическая проблема?

Новую историю Европы и Америки обусловили усилия, направленные на завоевание свободы от политических, экономических и духовных оков, которые связывали человека. Угнетённые, мечтавшие о новых правах, боролись за свободу против тех, кто отстаивал свои привилегии. Но когда определённый класс стремился к своему собственному освобождению, он верил, что борется за свободу вообще, и, таким образом, мог идеализировать свои цели, мог привлечь на свою сторону всех угнетённых, в каждом из которых жила мечта об освобождении. Однако в ходе долгой, по существу, непрерывной борьбы за свободу те классы, которые поначалу сражались против угнетения, объединялись с врагами свободы, едва лишь победа была завоёвана и появлялись новые привилегии, которые нужно было защищать.

Несмотря на многочисленные поражения, свобода в целом побеждала. Во имя её победы погибло много борцов, убеждённых в том, что лучше умереть за свободу, чем жить без неё. Такая гибель была наивысшим утверждением их личности. Казалось, история уже подтвердила, что человек способен управлять собой, сам принимать решения, думать и чувствовать так, как ему кажется верным. Полное развитие способностей человека казалось той целью, к которой быстро приближал процесс общественного развития. Стремление к свободе выразилось в принципах экономического либерализма, политической демократии, отделения церкви от государства и индивидуализма в личной жизни. Осуществление этих принципов, казалось, приближало человечество к реализации данного стремления. Оковы спадали одна за другой. Человек сбросил иго природы и сам стал её властелином; он сверг господство церкви и абсолютистского государства. Ликвидация внешнего принуждения казалась не только необходимым, но и достаточным условием для достижения желанной цели — свободы каждого человека.

Первую мировую войну многие считали последней битвой, а её завершение — окончательной победой свободы: существовавшие демократии, казалось, усилились, а взамен прежних монархий появились новые демократии. Но не прошло и нескольких лет, как

возникли новые системы, перечеркнувшие всё, что было завоёвано веками борьбы, казалось, навсегда. Ибо сущность этих новых систем, практически полностью определяющих и общественную, и личную жизнь человека, состоит в подчинении всех совершенно бесконтрольной власти небольшой кучки людей.

На первых порах многие успокаивали себя мыслью, что победы авторитарных систем обусловлены сумасшествием нескольких личностей и что как раз это сумасшествие и приведёт со временем к падению их режимов. Другие самодовольно полагали, что итальянский и германский народы прожили в демократических условиях слишком недолгий срок и поэтому надо просто подождать, пока они достигнут политической зрелости. Ещё одна общепринятая иллюзия — быть может, самая опасная из всех — состояла в убеждении, что люди вроде Гитлера якобы захватили власть над государственным аппаратом лишь при помощи вероломства и мошенничества, что они и их подручные правят, опираясь на одно лишь грубое насилие, а весь народ является беспомощной жертвой предательства и террора.

За годы, прошедшие со времени победы фашистских режимов, ошибочность этих точек зрения стала очевидной. Нам пришлось признать, что в Германии миллионы людей отказались от своей свободы с таким же пылом, с каким их отцы боролись за неё; что они не стремились к свободе, а искали способ от неё избавиться; что другие миллионы были при этом безразличны и не считали, что за свободу стоит бороться и умирать. Вместе с тем мы поняли, что кризис демократии не является сугубо итальянской или германской проблемой, что он угрожает каждому современному государству. При этом совершенно несущественно, под каким знаменем выступают враги человеческой свободы. Если на свободу нападают во имя антифашизма, то угроза не становится меньше, чем при нападении во имя самого фашизма¹. Эта мысль настолько хорошо выражена Джоном Дьюи, что я приведу здесь его слова:

“Серьёзная опасность для нашей демократии состоит не в том, что существуют другие, тоталитарные государства. Опасность в том, что в наших собственных личных установках, в наших собственных общественных институтах существуют те же предпосылки, которые в других государствах привели к победе внешней власти, дисциплины, единообразия и зависимости от вождей. Соответ-

¹Я употребляю термин “фашизм” для определения диктатуры типа итальянской или германской. В случае рассмотрения именно германской системы будет употребляться термин “нацизм”.

ственно поле боя находится и здесь, в нас самих, и в наших общественных институтах”¹.

Если мы хотим бороться с фашизмом, то мы должны его понимать. Домыслы нам не помогут, а повторение оптимистических формул столь же неадекватно и бесполезно, как ритуальный индейский танец для вызывания дождя.

Кроме проблемы экономических и социальных условий, способствовавших возникновению фашизма, существует и проблема человека как таковая, которую также нужно понять. Целью настоящей книги как раз и является анализ тех динамических факторов в психике современного человека, которые побуждают его добровольно отказываться от свободы в фашистских государствах и которые так широко распространены в миллионных массах нашего собственного народа.

Когда мы рассматриваем человеческий аспект свободы, когда говорим о стремлении к подчинению или к власти, прежде всего возникают вопросы:

Что такое свобода в смысле человеческого переживания? Верно ли, что стремление к свободе органически присуще природе человека? Зависит ли оно от условий, в которых живёт человек, от степени развития индивида, достигнутого в определённом обществе на основе определённого уровня культуры? Определяется ли свобода одним лишь отсутствием внешнего принуждения или она включает в себя и некое присутствие чего-то, а если так, чего именно? Какие социальные и экономические факторы в обществе способствуют развитию стремления к свободе? Может ли свобода стать бременем, непосильным для человека, чем-то таким, от чего он старается избавиться? Почему для одних свобода — это заветная цель, а для других — угроза?

Не существует ли — кроме врождённого стремления к свободе — и инстинктивной тяги к подчинению? Если нет, то как объяснить ту притягательность, которую имеет сегодня для многих подчинение вождю? Всегда ли подчинение возникает по отношению к явной внешней власти или возможно подчинение интериоризованным авторитетам, таким, как долг и совесть, либо анонимным авторитетам вроде общественного мнения? Не является ли подчинение источником некоего скрытого удовлетворения; а если так, то в чём состоит его сущность?

Что пробуждает в людях ненасытную жажду власти? Сила их

¹John Dewey. *Freedom and Culture*, G. P. Putnam's Sons, New-York, 1939.

жизненной энергии или, наоборот, слабость и неспособность жить независимо от других? Какие психологические условия способствуют усилению этих стремлений? Какие социальные условия в свою очередь являются основой для возникновения этих психологических условий?

Анализ человеческих аспектов свободы и авторитаризма вынуждает нас рассмотреть ту роль, которую играют психологические факторы в качестве активных сил процесса общественного развития, а это приводит к проблеме взаимодействия психологических, экономических и идеологических факторов. Любая попытка понять ту притягательность, какую имеет фашизм для целых наций, вынуждает нас признать, роль психологических факторов. Здесь мы имеем дело с политической системой, которая, по существу, опирается отнюдь не на рациональные силы человеческого личного интереса. Она пробуждает в человеке такие дьявольские силы, в существование которых мы вообще не верили либо считали их давно-давно исчезнувшими.

В течение последних веков общераспространённое мнение о человеке состояло в том, что человек — разумное существо, деятельность которого определяется его интересами и способностью поступать в соответствии с ними. Даже авторы вроде Гоббса, считавшие жажду власти и враждебность движущими силами человеческого поведения, объясняли наличие этих сил как логический результат личных интересов. Поскольку люди равны и одинаково стремятся к счастью, говорили они, а общественного богатства недостаточно, чтобы удовлетворить в равной степени всех, то неизбежна борьба; люди стремятся к власти, чтобы обеспечить себе и на будущее всё то, что они имеют сегодня. Но схема Гоббса устарела. Средний класс добивался всё больших успехов в борьбе с властью прежних политических и религиозных владык, человечество всё больше преуспевало в овладении природой. Всё прочнее становилось экономическое положение миллионов людей, и вместе с тем всё больше укреплялась вера в разумность мира и в разумную сущность человека. Тёмные и дьявольские силы в человеческой натуре были отосланы к средневековью либо к ещё более отдалённым временам и объяснялись недостатком в те времена знаний или коварными происками священников и королей.

На те периоды истории оглядывались, как на потухший вулкан, давно уже неопасный. Все были уверены, что те зловещие силы полностью уничтожены достижениями современной демократии; мир казался ярким и безопасным, словно залитые светом улицы совре-

менных городов. Войны казались последними реликтами давних времён; не хватало лишь ещё одной, самой последней, чтобы покончить с ними навсегда. Экономические кризисы считались случайностями, хотя эти случайности и повторялись регулярно.

Когда фашизм пришёл к власти, люди в большинстве своём не были к этому готовы. Ни теоретически, ни практически. Они были не в состоянии поверить, что человек может проявить такую предрасположенность к злу, такую жажду власти, пренебрежение к правам слабых — и такое стремление к подчинению. Лишь немногие слышали клочкотание вулкана перед извержением. Благодушный оптимизм XIX века потревожили — с очень разных позиций — Ницше и Маркс; несколько позже прозвучало предостережение Фрейда. По сути дела, Фрейд и его ученики имели лишь очень наивное представление о процессах, происходящих в обществе; большинство его попыток приложения психологии к социальным проблемам вело к ошибочным построениям; но, посвящая свои интересы исследованию индивидуальных психических и умственных расстройств, он вёл нас на вершину вулкана и заставлял смотреть в бурлящий кратер.

Никто до Фрейда не уделял такого внимания наблюдению и изучению иррациональных, подсознательных сил, в значительной мере определяющих человеческое поведение. Он и его последователи в современной психологии не только открыли подсознательный пласт в человеческой психике — само существование которого отрицалось рационалистами, — но и показали, что эти иррациональные явления подчиняются определённым законам и потому их можно вполне рационально объяснить. Он научил нас понимать язык снов и соматических симптомов, язык несообразностей в человеческом поведении. Он открыл, что эти несообразности — как и вся структура характера — представляют собой реакции на воздействия внешнего мира, особенно на те, которые имели место в раннем детстве.

Но Фрейд был настолько проникнут духом своей культуры, что не смог выйти за определённые, обусловленные ею границы. Эти границы не позволяли ему понять даже некоторых его больных и мешали ему разобраться в нормальных людях, а также в иррациональных явлениях общественной жизни.

Поскольку эта книга подчёркивает роль психологических факторов в общем процессе общественного развития и поскольку данный анализ основан на некоторых фундаментальных открытиях Фрейда — в частности, на роли подсознательных сил в человеческом характере и на зависимости этих сил от внешних воздействий, — я

полагаю, что читателю будет полезно прежде всего ознакомиться с основными принципами нашего подхода к проблеме и с главными различиями между этим подходом и классическими концепциями Фрейда¹.

Фрейд принял традиционную установку, противопоставляющую человека и общество, а также традиционную доктрину о порочности человеческой природы. По Фрейду, человек в своей основе анти-социален. Общество должно приручать его, позволять ему какое-то удовлетворение его биологических — и поэтому непреодолимых — потребностей; но главная задача общества состоит в очищении и ограничении основных, низменных импульсов человека. В результате такого подавления этих импульсов происходит нечто волшебное: подавленные наклонности превращаются в стремления, имеющие культурную ценность, и таким образом становятся основой культуры. Этот странный переход от подавленного состояния к цивилизованному поведению Фрейд обозначил словом “сублимация”. Если степень подавления сильнее способности к сублимации, то индивиды становятся невротиками и подавление нужно ослабить. Но вообще существует обратная зависимость между удовлетворением человеческих стремлений и культурой: чем больше подавление, тем больше достижений культуры (и больше опасность невротических расстройств). В теории Фрейда отношение индивида к обществу является, по существу, статичным: индивид остаётся, в общем, одним и тем же, изменяясь лишь постольку, поскольку общество усиливает нажим на его естественные наклонности (тем самым принуждая к большей сублимации) либо допускает их более полное удовлетворение (тем самым приносит в жертву культуру).

Фрейд не избежал ошибки своих предшественников, формулировавших так называемые основные инстинкты человека. Его концепция человеческой природы является в основном отражением тех важнейших стремлений, которые проявляются в современном человеке. В концепции Фрейда индивид его культуры представляет “человека” вообще; а страсти и тревоги, характерные для человека

¹Психологический подход, хотя и основанный на фундаментальных достижениях теории Фрейда, но отличающийся во многих важных аспектах от концепций самого Фрейда, можно найти в работах К. Хорни “Новые пути в психоанализе” и Г. Салливена “Концепции современной психиатрии” Karen Horney, (*New Ways in Psychoanalysis* W.W. Norton & Company. New York, 1939, Harry Stack Sullivan, *Concertions of Modern Psychiatry — The First William Alanson White Memorial Lectures, Psychiatry*, 1940, vol. 3, № 1). Хотя подходы этих авторов в ряде отношений различны, наша точка зрения имеет много общего с их взглядами.

в нашем обществе, возводятся в ранг неизменных сил, корнящихся в биологической природе человека.

Можно привести множество примеров, иллюстрирующих сказанное (например, рассмотреть социальную основу враждебности в современном человеке, эдипова комплекса, или так называемого комплекса кастрации у женщин), но я хотел бы остановиться только на одном, поскольку это важно для всей концепции человека как существа социального. Фрейд всегда рассматривает человека в его отношениях с другими, но эти отношения представляются ему аналогичными тем экономическим отношениям, какие характерны для капиталистического общества. Каждый работает для себя, сам по себе, на свой риск и — первоначально — вне сотрудничества с остальными. Но он не Робинзон Крузо; ему эти остальные необходимы как покупатели, рабочие или работодатели; он должен покупать и продавать, давать и брать. Эти отношения регулируются рынком, идёт ли речь о товарах или о рабочей силе. Таким образом, индивид, первоначально одинокий, входит в экономические отношения с другими людьми для достижения лишь одной цели — продать или купить. Фрейдова концепция человеческих отношений, по сути, копирует систему отношений экономических. Индивид является нам с полным набором биологически обусловленных потребностей, которые должны быть удовлетворены. Чтобы их удовлетворить, индивид вступает в отношения с другими. Таким образом, другие всегда являются “объектами”, служат лишь средством для достижения цели: для удовлетворения каких-то стремлений, которые существуют в индивиде до того, как он вошёл в контакт с другими. Поле человеческих взаимоотношений, по Фрейду, аналогично рынку; оно определяется обменом удовлетворения биологических потребностей. При этом связь с другим индивидом всегда является лишь средством достижения цели, а не целью как таковой.

В противоположность точке зрения Фрейда анализ, предложенный в этой книге, основан на предположении, что ключевой проблемой психологии является особого рода связанность индивида с внешним миром, а не удовлетворение или фрустрация тех или иных человеческих инстинктивных потребностей. Более того, мы предполагаем, что связь между человеком и обществом не является статичной. Нельзя представлять дело так, будто, с одной стороны, мы имеем индивида с определённым набором естественных потребностей, а с другой — отдельно и независимо от него — общество, которое эти потребности удовлетворяет или подавляет. Конечно, существуют определённые потребности, общие для всех, обусловленные при-

родой, — голод, жажда, секс, — но те стремления, которые приводят к различию человеческих характеров, — любовь или ненависть, жажда власти или тяга к подчинению, влечение к чувственному наслаждению или страх перед ним — все они являются продуктами социального процесса. Самые прекрасные, как и самые уродливые, наклонности человека не вытекают из фиксированной, биологически обусловленной человеческой природы, а возникают в результате социального процесса формирования личности. Иными словами, общество осуществляет не только функцию подавления, хотя и эту тоже, но и функцию созидания личности. Человеческая натура — страсти человека и тревоги его — это продукт культуры; по сути дела, сам человек — это самое важное достижение тех непрерывных человеческих усилий, запись которых мы называем историей.

Главная задача социальной психологии состоит как раз в том, чтобы понять процесс формирования человека в ходе истории. Почему происходят изменения в человеческом характере при переходе от одной исторической эпохи к другой? Почему дух Возрождения отличается от духа средневековья? Почему человеческий характер в условиях монополистического капитализма уже не таков, каким был в XIX веке? Социальная психология должна объяснить, почему возникают новые способности и новые страсти, хорошие и дурные. Так, например, мы обнаруживаем, что с эпохи Возрождения и до наших дней люди преисполнены пылким стремлением к славе. Это стремление, которое кажется столь естественным, было совсем нехарактерно для человека средневекового общества¹. За тот же период в людях развилось осознание красоты природы, которого прежде просто не существовало². В странах Северной Европы начиная с XVI века в людях развилась неуёмная страсть к труду, которой до того не было у свободного человека.

Но не только люди создаются историей — история создаётся людьми. Разрешение этого кажущегося противоречия и составляет задачу социальной психологии³. Она должна показать не только, как новые страсти, стремления и заботы возникают в результате социальных процессов, но и как человеческая энергия, в этих специфических формах её проявления, в свою очередь становится

¹Ср. Буркхардт Я. *Культура Италии в эпоху Возрождения*. Т. 1. Книгоиздательство М. В. Пирожкова, СПб., 1905, с. 171 и сл.

²Там же, с. 299 и сл.

³Ср. работы социологов Дж. Дэлларда и Х. Д. Ласвелла, этнологов Р. Бенедикт, Дж. Хэлловела, Р. Линтона, М. Мид, Э. Сэпира, а также приложение понятий психоанализа к этнологии, принадлежащее А. Кардиниеру.

активной силой, формирующей эти социальные процессы. Так, например, стремление к славе и успеху и потребность в труде явились силами, без которых не мог бы развиваться современный капитализм; без этих стимулов никто не смог бы вести себя в соответствии с экономическими и социальными требованиями современной торгово-промышленной системы.

Фрейд представлял себе историю как результат действия психических сил, не подверженных социальному влиянию. Из вышеизложенного ясно, что точка зрения, представленная в данной работе, отличается от точки зрения Фрейда, поскольку мы подчёркиваем своё несогласие с его интерпретацией. Вместе с тем мы подчёркиваем своё несогласие и с теми теориями, которые отрицают роль человеческого фактора в динамике общественного развития. Это относится не только к социологическим теориям, которые прямо стремятся убрать из социологии любые психологические проблемы, — как у Дюркгейма и его школы, — но и к тем, которые так или иначе связаны с бихевиористской психологией. Общей ошибкой всех этих теорий является убеждение, что у человеческой природы нет своей динамики, что психические изменения можно объяснить лишь как развитие новых “привычек”, возникающих в процессе адаптации к изменившимся условиям.

Эти теории, якобы признающие психологический фактор, сводят его до уровня простого отражения определённых стандартов поведения в данном, определённом обществе. Лишь динамическая психология, основы которой были заложены Фрейдом, может помочь нам на деле понять человеческий фактор, а не только признать его на словах. Хотя фиксированной “человеческой природы” не существует, мы не можем рассматривать человеческую природу как нечто беспредельно пластичное; как нечто готовое приспособиться к любым условиям без развития своей психической изменчивости. Хотя натура человека и является продуктом исторической эволюции, она включает в себя и определённые наследственные механизмы, имеет определённые законы; психология должна эти механизмы и законы раскрыть.

Для полного понимания того, что было сказано до сих пор, и всего того, что последует ниже, здесь было необходимо определить понятие адаптации. Одновременно мы покажем, какой смысл вкладывается в понятие психических механизмов и законов.

Целесообразно различать “статическую” и “динамическую” адаптацию. Статической мы называем такую адаптацию, при которой характер человека остаётся неизменным и лишь появляются какие-

то новые привычки, например переход от китайского способа еды палочками к европейскому — вилкой и ножом. Китаец, приехав в Америку, приспосабливается к этому новому для него обычаю, но такая адаптация сама по себе вряд ли приведёт к изменению его личности — ни новых черт характера, ни новых стремлений он не приобретёт.

Примером динамической адаптации может послужить такая, когда ребёнок подчиняется строгому, суровому отцу; он слишком боится отца, чтобы поступать иначе, и становится “попугайчиком”. В то время как он приспосабливается к неизбежной ситуации, в нём что-то происходит. Может развиться интенсивная враждебность по отношению к отцу, которую он будет подавлять, ибо не только проявить, но даже осознать её было бы слишком опасно. Эта подавленная враждебность — хотя она никак не проявляется — становится динамическим фактором его характера. Она может усилить страх ребёнка перед отцом и тем самым повести к ещё большему подчинению; может вызвать беспредметный бунт — не против кого-либо конкретно, а против жизни вообще. Здесь, как и в первом случае, индивид приспосабливается к внешним условиям, но такое приспособление изменяет его; в нём возникают новые стремления, новые тревоги. Любой невроз — это пример подобной динамической адаптации к таким условиям, которые являются для индивида иррациональными — особенно в раннем детстве — и, вообще говоря, неблагоприятными для роста и развития ребёнка. Аналогично социально-психологические явления, проявляющиеся у целых общественных групп и сопоставимые с невротическими, например наличие явно выраженных разрушительных или садистских импульсов, иллюстрируют динамическую адаптацию к социальным условиям, иррациональным и вредным для взрослых людей. Почему такие явления нельзя считать невротическими, мы обсудим позднее.

Кроме вопроса о том, какого рода адаптация имеет место в том или ином случае, необходимо ответить и на другие вопросы: что именно заставляет людей приспосабливаться почти к любым, хоть сколь-нибудь приемлемым условиям жизни и где границы этой приспособляемости? Прежде всего мы обращаем внимание на то, что одни черты человеческой природы являются более гибкими, а другие — менее. Те черты характера, те стремления, которые отличают людей друг от друга, проявляют чрезвычайно широкую эластичность. Дружелюбие или враждебность и разрушительность, жажда власти или стремление к подчинению, отчуждённость, тенденция к самовозвеличению, скупость, тяга к чувственным наслаждениям

или страх перед ними — все эти и многие другие стремления и страхи, которые можно обнаружить в человеке, развиваются как реакции на определённые условия жизни. Они достаточно устойчивы; превратившись в черты человеческого характера, они исчезают или трансформируются в другие побуждения с большим трудом. Но эти же черты характера являются гибкими в том смысле, что индивиды, особенно в детстве, развивают ту или иную склонность в соответствии с обстановкой, в которой им приходится жить. Ни одна из таких склонностей не является изначально присущей человеку.

В противовес этим приобретённым потребностям существуют и другие, обусловленные физиологической организацией человека. Утоление голода, жажды, сон и т. д. — все эти потребности действительно внутренне присущи природе человека и властно требуют удовлетворения. Для каждой из них существует определённый порог, за которым неудовлетворённость становится непереносимой; при переходе этого порога стремление к удовлетворению потребности становится всепоглощающим. Физиологически обусловленные потребности можно объединить и определить как потребность самосохранения. Она составляет такую часть природы человека, которая требует удовлетворения при любых условиях и поэтому является первичным мотивом человеческого поведения. Говоря проще, человек должен иметь возможность спать, есть, пить, защищать себя от врагов и т. д. Чтобы иметь такую возможность, он должен трудиться и создавать всё для этого. Однако “труд” — это не абстрактная категория; труд всегда конкретен, это вполне определённая работа в определённой экономической системе. Крепостной крестьянин в феодалном хозяйстве, земледелец в индейском пуэбло, независимый предприниматель в капиталистическом обществе, продавщица универмага, рабочий у конвейера на заводе — эти различные виды деятельности требуют совершенно различных характеров и приводят к различным отношениям с окружающими. Стоит человеку родиться, и он оказывается на уже готовой сцене. Он должен есть и пить, поэтому должен работать; а условия и способы его работы детерминированы тем обществом, в котором он родился. Оба фактора — его потребность жить и социальная система — не могут быть изменены одним, отдельно взятым индивидом; эти факторы и определяют развитие тех его черт, которые имеют большую пластичность.

Образ жизни, обусловленный особенностями экономической системы, превращается в основополагающий фактор, определяющий характер человека, ибо властная потребность самосохранения вынуждает его принять условия, в которых ему приходится жить. Это

вовсе не значит, что он не может стремиться вместе с другими к каким-то экономическим и политическим переменам; но первоначально его личность формируется определённым образом жизни, поскольку семья всегда имеет характерные признаки своего общества или класса, так что ребёнок неизбежно сталкивается с ними¹.

Физиологические потребности — это не единственная необходимо присущая, императивная часть природы человека. Есть ещё одна, столь же непреодолимая; она не коренится в физиологических процессах, но составляет самую сущность человеческого бытия — это потребность связи с окружающим миром, потребность избежать одиночества. Чувство полного одиночества ведёт к психическому разрушению, так же как физический голод — к смерти. Эта связанность с другими не идентична физическому контакту. Индивид может быть физически одинок, но при этом связан с какими-то идеями, моральными ценностями или хотя бы социальными стандартами — и это даёт ему чувство общности и “принадлежности”. Вместе с тем индивид может жить среди людей, но при этом испытывать чувство полной изолированности; если это переходит какую-то грань, то возникает умственное расстройство шизофренического типа. Отсутствие связанности с какими-либо ценностями, символами, устоями мы можем назвать моральным одиночеством. И можем утверждать, что моральное одиночество так же непереносимо, как и физическое; более того, физическое одиночество становится невыносимым лишь в том случае, если оно влечёт за собой и одиночество моральное.

Духовная связанность с миром может принимать самые различные формы: отшельник в своей келье, верящий в бога, или политзаключённый в одиночке, чувствующий единство с товарищами по борьбе, — они не одиноки морально. Английский джентльмен, не снимающий смокинга в самой экзотической обстановке, или мелкий

¹Я хочу предостеречь от одной ошибки, которая часто возникает в связи с этой проблемой. Экономическая структура общества, определяя образ жизни индивида, действует лишь как совокупность внешних условий, при которых развивается его личность. Эти экономические условия нельзя смешивать с субъективными экономическими мотивами. Например, стремление к материальному богатству часто считают определяющим мотивом поведения людей; эта точка зрения высказывалась многими, начиная от авторов эпохи Возрождения и до некоторых последователей Маркса, которые не сумели понять основных концепций своего учителя. На самом деле всепоглощающая страсть к богатству характерна лишь для определённых культур, а другие условия могут создать характеры, питающие отвращение к материальному богатству или безразличные к нему.

буржуа, оторванный от своей среды, — они чувствуют себя заодно со своей нацией или какими-то её символами. Связанность с миром может носить возвышенный или тривиальный характер, но, даже если она основана на самых низменных началах, всё равно она гораздо предпочтительнее одиночества. Религия и национализм, как и любые обычаи, любые предрассудки — даже самые нелепые и унижительные, — спасают человека, если связывают его с другими людьми, от самого страшного — изоляции.

Насущная потребность спастись от моральной изоляции ярко описана Бальзаком в “Страданиях изобретателя”¹.

“Так запомни же, запечатлей это в своём ещё столь восприимчивом мозгу: человека страшит одиночество. А из всех видов одиночества страшнее всего одиночество душевное. Отшельники древности жили в общении с богом, они пребывали в самом населённом мире, в мире духовном... Первая потребность человека, будь то прокажённый или каторжник, отверженный или недужный, — обрести товарища по судьбе. Жажда утолить это чувство, человек расточает все свои силы, всё своё могущество, весь пыл своей души. Не будь этого всепожирающего желания, неужто сатана нашёл бы себе сообщников? Тут можно написать целую поэму, как бы вступление к “Потерянному раю”, этому поэтическому оправданию мятежа”.

Попытка ответить на вопрос, почему в человеке так силен страх перед изоляцией, увела бы нас далеко от темы, которую мы исследуем в этой книге. Но чтобы читатель не подумал, что в этом стремлении быть заодно с другими есть что-то мистическое, я хотел бы наметить направление, в котором можно искать ответ.

Важная сторона дела состоит в том, что человек не может жить без какого-то сотрудничества с другими. В любом мыслимом обществе человек должен объединяться с другими, если вообще хочет выжить, либо для защиты от врагов и опасностей природы, либо для того, чтобы иметь возможность трудиться и производить средства к жизни. Даже у Робинзона был свой Пятница, без которого он, наверно, не только в конце концов сошёл бы с ума, но и умер. Необходимость в помощи особенно ощутима в раннем детстве. Младенец не в состоянии самостоятельно выполнять важнейшие жизненные функции, поэтому связь с другими людьми — для него вопрос жизни и смерти. Оказаться в одиночестве — это серьёзнейшая угроза самому существованию ребёнка.

¹“Страдания изобретателя” — 3-я часть романа “Утраченные иллюзии”. — *Прим. перев.*

Однако есть ещё одна причина, по которой принадлежность к общности становится столь насущно необходимой: это субъективное самосознание. Способность мыслить позволяет человеку — и заставляет его — осознать себя как индивидуальное существо, отдельное от природы и от остальных людей. Как будет показано в следующей главе, степень этого осознания может быть различной, но оно существует всегда. И в результате возникает сугубо человеческая проблема: сознавая свою отдельность, сознавая — пусть даже очень смутно — неизбежность болезней, старости и смерти, человек не может не чувствовать, как он незначителен, как мало значит в сравнении с окружающим миром, со всем тем, что не входит в его “я”. Если он не принадлежит к какой-то общности, если его жизнь не приобретает какого-то смысла и направленности, то он чувствует себя пылинкой, ощущение собственной ничтожности его подавляет. Человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая бы направляла его жизнь и придавала ей смысл; в противном случае его переполняют сомнения, которые в конечном счёте парализуют его способности действовать, а значит, и жить.

Прежде чем продолжать исследование, полезно резюмировать наш общий подход к проблемам социальной психологии. Человеческая натура — это не сумма врождённых, биологически закреплённых побуждений, но и не безжизненный слепок с матрицы социальных условий; это продукт исторической эволюции в синтезе с определёнными врождёнными механизмами и законами. Натуре человека присущи некоторые неизменные факторы: необходимость удовлетворять физиологические потребности и необходимость избегать морального одиночества. Мы видели, что индивид вынужден принять образ жизни, коренящийся в системе производства и распределения, свойственной каждому данному обществу. В процессе динамической адаптации к этому образу жизни в индивидууме развивается ряд мощных стимулов, мотивирующих его чувства и действия. Эти стимулы могут осознаваться индивидом, а могут и не осознаваться, но в обоих случаях они являются сильными факторами его психики и, однажды возникнув, требуют удовлетворения. Стремление к удовлетворению этих новых потребностей побуждает людей к определённым поступкам и таким образом в свою очередь становится активной силой, воздействующей на процесс общественного развития. Как именно взаимодействуют экономические, психологические и идеологические факторы и какие общие выводы можно сделать в отношении этого взаимодействия,

это мы рассмотрим ниже, при анализе Реформации и фашизма¹.

В основу нашего исследования будет положена главная идея этой книги: человек перерастает своё первоначальное единство с природой и с остальными людьми, человек становится “индивидом” — и чем дальше заходит этот процесс, тем категоричнее альтернатива, встающая перед человеком. Он должен суметь воссоединиться с миром в спонтанности любви и творческого труда или найти себе какую-то опору с помощью таких связей с этим миром, которые уничтожают его свободу и индивидуальность².

¹Более подробно общая проблема взаимоотношения между психологическими и социально-экономическими факторами будет рассмотрена в Приложении.

²Уже после завершения этой книги вышел сборник: Freedom, Its Meaning, planned and edited by R. N. Anshen, Harcourt, Brace & Co., New York, 1940. Я хотел бы особо отметить статьи А. Бергсона, Дж. Дьюи, Р. М. Мак-Айвера, К. Ридлера, П. Тирлиха. Ср. также: Carl Steuermann, *Der Mensch auf der Flucht*. S. Fischer Berlin, 1932.

Глава 2

Обособление индивида и двойственность свободы

Прежде чем перейти к основной нашей теме — к вопросу о том, что означает свобода для современного человека, почему и как он стремится избавиться от неё, — мы должны обсудить концепцию, которая может показаться несколько отвлечённой. Однако её понимание очень важно для анализа свободы в современном обществе. Я имею в виду утверждение, что свобода определяет человеческое существование как таковое, а кроме того, что понятие свободы меняется в зависимости от степени осознания человеком себя самого как независимого и отдельного существа.

Социальная история человека началась с того, что он вырос из состояния единства с природой, осознав себя как существо, отдельное от окружающего мира и от других людей. В течение долгого времени это осознание было весьма смутным. Индивид оставался тесно связанным с природным и социальным миром; уже сознавая себя как отдельное существо, он в то же время чувствовал себя частью окружающего мира. Процесс растущего обособления индивида от первоначальных связей — мы можем назвать этот процесс “индивидуализацией”, — по-видимому, достиг наивысшей стадии в Новое время, то есть от эпохи Возрождения и до наших дней.

В истории жизни каждого индивида мы видим тот же процесс. Родившись, ребёнок уже не составляет единого целого с матерью и становится биологическим существом, отдельным от нее. Однако, хотя такое биологическое разделение является началом индивидуального существования человека, ребёнок в течение долгого времени сохраняет функциональное единство с матерью.

Пока и поскольку индивид, фигурально выражаясь, не порвал пуповину, связывающую его с внешним миром, он не свободен; но эти узы дают ему ощущение принадлежности к чему-то, как бы гарантируют ему безопасность существования за счёт корней в какой-то почве. Я предлагаю назвать эти узы, существующие до того, как процесс индивидуализации приводит к полному обособлению индивида, “первичными узами”. Они органичны — в том смысле, что

являются естественным фактором нормального человеческого развития. Они предполагают отсутствие индивидуальности, но дают индивиду уверенность и жизненную ориентацию. Эти узы связывают ребёнка с матерью, первобытного человека с его племенем и с природой, а средневекового — с церковью и с его сословием. Когда достигается полная индивидуализация, когда человек освобождается от этих первичных уз, перед ним встаёт новая задача: сориентироваться и укорениться в мире, найти для себя какие-то новые гарантии, которые просто не были нужны при его прежнем существовании. При этом свобода приобретает другое, новое содержание. Здесь мы должны остановиться и уточнить эти понятия, рассмотрев их более подробно в связи с индивидуальным и общественным развитием.

Относительно быстрый переход от внутриутробного к собственному существованию, обрыв пуповины обозначают начало независимости ребёнка от тела матери. Но эту независимость можно понимать лишь в грубом смысле разделения двух тел. В функциональном смысле младенец остаётся частью тела матери. Она его кормит, ухаживает за ним и оберегает его. Постепенно ребёнок приходит к осознанию того, что его мать и другие объекты — это нечто отдельное от него. Одним из факторов этого процесса является психическое и общее физическое развитие ребёнка, его способность схватывать объекты — физически и умственно — и овладевать ими. Ребёнок осваивает окружающий мир через посредство собственной деятельности. Процесс индивидуализации ускоряется воспитанием. При этом возникает ряд фрустраций, запретов, и роль матери меняется: выясняется, что цели матери не всегда совпадают с желаниями ребёнка, иногда мать превращается во враждебную и опасную силу¹. Этот антагонизм, который является неизбежной частью процесса воспитания, становится важным фактором, обостряющим осознание различия между “я” и “ты”.

Проходит несколько месяцев, прежде чем младенец вообще начинает воспринимать других людей как других и становится способен реагировать на них улыбкой, но лишь через годы он перестанет смешивать себя с миром². До тех пор ребёнок проявляет специфический, свойственный детям эгоцентризм, который вовсе не исключает

¹Здесь надо отметить, что фрустрация инстинктов сама по себе враждебности не вызывает. Что возбуждает в ребёнке чувство бессилия и вытекающую из него враждебность, это — подавление его.

²Jean Piaget. *The Moral Judgment of the Child*. Harcourt, Brace & Co., New York, 1932, p. 407, а также Г. Салливен (Указ. соч., с. 10 и сл.).

ет интереса и нежности к другим людям, но “другие” ещё не вполне осознаются как действительно отдельные от него. По той же причине отношение к власти в ранние детские годы и в последующее время принципиально отличается своим содержанием. Родители — или кто-то другой, кто олицетворяет власть, — ещё не осознаются как совершенно отдельные существа: они являются частью мира ребёнка, а весь этот мир ещё является частью его самого. Поэтому подчинение родителям — это совсем не то подчинение, какое имеет место, когда ребёнок становится по-настоящему отдельным существом. Р. Хьюз в романе “Сильный ветер на Ямайке”¹ замечательно описал, как десятилетний ребёнок внезапно осознаёт свою индивидуальность.

“И тут с Эмили что-то случилось, очень важное. Она вдруг поняла, кто она. Трудно сказать, почему это не произошло за пять лет до этого или не могло бы произойти ещё через пять; и уж совсем непонятно, почему это пришло как раз в тот день. Только что она играла в дом, на самом носу корабля, в укромном уголке за брашпи-лем (на нём висел чёртов палец вместо дверного молотка). Потом игра эта ей как-то наскучила, и она пошла на корму, просто так. И по дороге что-то думала про пчёл и про сказочную принцессу, и вдруг в мозгу у неё сверкнуло, что она — *это она*. Эмили остановилась как вкопанная и стала оглядывать себя всю — всё, что можно было увидеть. Видно было не так уж много — платье спереди да руки, когда подняла их, чтобы рассмотреть, — но этого оказалось достаточно, чтобы составить представление о маленьком теле, про которое она вдруг поняла, что это — её тело.

Она рассмеялась, даже с издёвкой, пожалуй. Подумала: “Вот это да! Это ж надо, что *тебя* — из всех людей как раз тебя — вот так поймали! И теперь ведь никуда не деться, не вылезть. Во всяком случае, не скоро: это надо вырасти, прожить всю жизнь, состариться — тогда только избавишься от этого дурацкого наряда!”

Дело было исключительно важное: она решила уберечься от возможных помех и полезла по выбленкам на свою любимую смотровую площадку у самого верха мачты. Лезть было совсем просто, но каждый раз, как она двигала ногой или рукой, её снова и снова изумляло, до чего послушно они двигаются. Память ей, конечно, подсказывала, что так было всегда, но раньше она не замечала, насколько это удивительно. Устроившись на своей площадке, она

¹R. Hughes. *High Wind in Jamaica* (Место и год в подлиннике не указаны). — Прим. перев.

занялась изучением кожи на руках и делала это чрезвычайно внимательно: ведь эта была *её кожа*. Потом высвободила плечо из-под платья, заглянула себе за пазуху — убедиться, что под одеждой она тоже есть, и при этом коснулась плечом щеки. Когда тёплая ямка голого плеча коснулась лица, ощущение было такое, будто её приласкал кто-то добрый-добрый. Но откуда пришло это ощущение — от щеки или от плеча и кто кого погладил — щека плечо или плечо щёку, — этого она никак не могла понять.

Окончательно убедившись в том потрясающем факте, что теперь она — Эмили Бас-Торнтон (откуда взялось это “теперь”, она не знала; уж конечно, ей не приходила в голову такая чушь, будто раньше она была кем-то другим), она стала размышлять, что же теперь будет”.

По мере роста ребёнка — по мере того, как рвутся первичные связи, — у него развивается стремление к свободе и независимости. Но что происходит с этим стремлением, это мы можем понять лишь в том случае, если примем во внимание диалектический характер процесса растущей индивидуализации. Этот процесс имеет два аспекта.

Прежде всего, ребёнок становится сильнее и физически, и эмоционально, и интеллектуально; активность и энергия развиваются в каждой из этих сфер. В то же время эти сферы всё больше интегрируются; развивается определённая структура, руководимая волей и разумом индивида. Если мы назовём эту структуру — совокупность черт характера, стремлений, разума и воли индивида — личностью, то можно сказать, что первым аспектом растущей индивидуальности является развитие личности. Границы роста индивидуализации и развитие личности в какой-то мере определяются и индивидуальными условиями, но в основном — социальными. Различия между индивидами в каждом обществе кажутся значительными, но в любом обществе существует определённый предел индивидуализации, за который нормальный индивид выйти не может.

Другой аспект процесса индивидуализации — *растущее одиночество*. Первичные узы обеспечивают фундаментальное единство с окружающим миром и ощущение безопасности. По мере того как ребёнок обособляется от этого мира, он начинает осознавать своё одиночество, свою отдельность от других. Эта отделённость от мира, который в сравнении с индивидуальным существом представляется ошеломляюще громадным, мощным — а иногда и опасным, угрожающим, — порождает чувство незащитности и тревоги. Пока человек был неотделимой частью мира, пока не осознавал ни воз-

возможностей, ни последствий индивидуальных действий, ему не приходилось и бояться его. Но, превратившись в индивида, он остаётся один на один с этим миром, ошеломляющим и грозным.

Возникает стремление отказаться от своей индивидуальности, побороть чувство одиночества и беспомощности, а для этого — слиться с окружающим миром, раствориться в нём. Однако новые узлы, возникающие из этого стремления, не идентичны первичным связям, которые были оборваны в процессе роста. Ребёнок не может физически вернуться в материнское лоно; точно так же невозможно повернуть вспять и психический процесс индивидуализации. Попытки такого возврата неминуемо принимают характер подчинения, при котором, однако, никогда не исчезают противоречия между властью и ребёнком, подчиняющимся этой власти. Сознательно ребёнок может считать себя удовлетворённым, но подсознательно он чувствует, что платит за ощущение безопасности полноценностью и силой своей личности. В конечном итоге подчинение приводит к обратному результату: неуверенность ребёнка возрастает, и в то же время в нём развивается враждебность и мятежность, которые тем более опасны, что направлены против людей, от которых он продолжает зависеть (или стал зависим).

Однако подчинение — это не единственный способ избавиться от одиночества и тревоги. Другой путь — единственно продуктивный, не приводящий к неразрешимым конфликтам, — это путь спонтанных связей с людьми и природой, то есть таких связей, которые соединяют человека с миром, не уничтожая его индивидуальности. Такие связи, наивысшими проявлениями которых являются любовь и творческий труд, коренятся в полноте и силе целостной личности и поэтому не ограничивают развитие личности, а способствуют этому развитию до максимально возможных пределов.

Итак, растущая индивидуализация приводит либо к подчинению, либо к спонтанной активности. Ниже мы обсудим эту проблему более детально; здесь же я хочу указать на общий принцип: процесс, который развивается на основе растущей индивидуализации и растущей свободы индивида, является диалектическим. Ребёнок становится более свободным, он может развивать и выражать свою сущность, не стеснённую больше теми узлами, которые ограничивали её прежде. Но при этом ребёнок освобождается от мира, дававшего ему безопасность и покой. Процесс индивидуализации — это процесс усиления и развития его личности, его собственного “я”; но в ходе этого процесса утрачивается идентичность с остальными людьми, ребёнок отделяется от них. Прогрессирующее отделение может при-

вести к изоляции, которая перерастает в потерянность и порождает интенсивную тревогу и неуверенность; оно же может привести и к принципиально новой близости: к солидарности с другими людьми, если ребёнок окажется в состоянии развить в себе внутреннюю силу и творческую активность, которые являются предпосылками этого нового типа связанности с миром.

Если бы каждый шаг в направлении отделения и индивидуализации сопровождался соответствующим ростом личности, развитие ребёнка было бы гармонично. Этого, однако, не происходит. В то время как процесс индивидуализации происходит автоматически, развитие личности сдерживается целым рядом психологических и социальных причин. Разрыв между этими тенденциями приводит к невыносимому чувству изоляции и бессилия, а это в свою очередь приводит в действие психические механизмы, которые будут описаны ниже как механизмы *избавления, бегства*.

Историю человека можно рассматривать как процесс растущей индивидуализации и растущего освобождения также и в филогенетическом плане. Именно первые шаги, направленные к освобождению от принуждающих инстинктов, вывели человека из дочеловеческого состояния. Под инстинктами мы понимаем специфические шаблоны деятельности, обусловленные наследственными нервными структурами, которые в чистом виде можно наблюдать только в животном мире¹. Чем ниже уровень развития животного, тем в большей степени его приспособление к природе и вся его деятельность определяются механизмами инстинктивных и рефлекторных действий. Знаменитая сложная организация жизни некоторых насекомых основана исключительно на инстинктах. Но чем уровень развития животного выше, тем более гибким является его поведение. И тем менее всеохватывающей оказывается врождённая адаптация при его появлении на свет. Эта тенденция достигает вершины у человека. При рождении он самое беспомощное из всех животных; его приспособление к природе основано главным образом на процессе обучения, а не на инстинктивной предопределённости. «Инстинкт... это ослабленная, если не исчезающая категория у высших форм животных, в особенности у человека»².

Человеческое существование начинается тогда, когда достига-

¹Эту концепцию инстинкта нельзя смешивать с той, которая определяет инстинкты как физиологически обусловленные потребности (голод, жажда и т. д.), способы удовлетворения которых не фиксированы и не предопределены наследственностью.

²L. Bernard. *Instinct*. Holt & Co., New York, 1924, p. 509.

ет определённого предела развитие деятельности, не обусловленной врождёнными механизмами: приспособление к природе утрачивает принудительный характер, и способы действий уже не определяются наследственностью, инстинктами. Иными словами, *человеческое существование и свобода с самого начала неразделимы*. Здесь имеется в виду не позитивная “свобода чего-то” а негативная “свобода от чего-то” — в данном случае свобода от инстинктивной предопределённости действий.

Такая свобода представляет собой весьма сомнительное преимущество. Человек рождается без врождённой способности к необходимым действиям, какая есть у животных¹; он зависит от родителей дольше, чем любое из них; его реакции на окружающую обстановку не так быстры и не так эффективны, как инстинктивные действия, выполняемые автоматически. Он подвержен всем опасностям и страхам, проистекающим из этой недостаточности его врождённых инстинктов. Однако именно эта беспомощность явилась той почвой, на которой развился и вырос человек: *биологическое несовершенство человека обусловило появление цивилизации*.

С самого начала своего существования человек сталкивается с выбором между различными способами действий. У животных существуют непрерывные цепи рефлекторных реакций, которые начинаются со стимула, например голода, и ведут к более или менее строго определённому поведению, позволяющему избавиться от напряжения, вызываемого стимулом. У человека эти цепи разорваны. Стимулы присутствуют, но способы удовлетворения — “открытые”, то есть человек должен выбирать между различными действиями; он начинает думать. Его роль по отношению к природе меняется: вместо того, чтобы действовать на основе инстинктивной предопределённости, человеку приходится оценить в уме различные способы действия; от пассивного приспособления он переходит к активному, то есть начинает трудиться. Он изобретает орудия труда и тем самым, овладевая природой, отделяется от неё всё больше и больше. Он начинает смутно осознавать, что он — или, точнее, группа, к которой он принадлежит, — это не то же самое, что природа вокруг. В нём пробуждается сознание трагичности своей судьбы: быть частью природы, но не вписываться в неё. Он осознает, что в конце концов его ожидает смерть, хотя и пытается отрицать это в различных фантазиях.

¹Ср.: Ralph Linton. *The Study of Man*. D. Appleton-Century Company, New York, 1936, Chapter IV.

Фундаментальная связь между человеком и свободой чрезвычайно показательно отображена в библейском мифе об изгнании из рая. Миф отождествляет начало человеческой истории с актом выбора, но при этом особо подчёркивает греховность этого первого акта свободы и те страдания, которые явились его следствием. Мужчина и женщина живут в садах Эдема в полной гармонии друг с другом и природой. Там мир и покой, там нет нужды в труде; нет выбора, нет свободы, даже размышления не нужны. Человеку запрещено вкушать от древа познания добра и зла. Он нарушает этот запрет и лишает себя гармонии с природой, частью которой он являлся, пока не вышел за её пределы. С точки зрения церкви, представляющей собой определённую структуру власти, этот поступок является бесспорно греховным. Однако с точки зрения человека, это — начало человеческой свободы. Нарушив установленный богом порядок, он освободился от принуждения, возвысился от бессознательного предчеловеческого существования до человеческого. Нарушение запрета, грехопадение, в позитивном человеческом смысле является первым актом выбора, актом свободы, то есть первым человеческим актом вообще. Согласно мифу, формально грех состоял в том, что человек вкусил от древа познания. Таким образом, акт неподчинения, акт свободы прямо связывается с началом человеческого мышления.

Миф говорит и о других последствиях этого первого акта свободы. Разрушается первоначальная гармония между человеком и природой. Бог объявляет войну между мужчиной и женщиной, между человеком и природой. Человек отделился от природы; став “индивидом”, он сделал первый шаг к тому, чтобы стать человеком. Он совершил первый акт свободы, и миф подчёркивает страдания, возникшие в результате этого акта. Обособившись от природы, отделившись от другого человеческого существа, человек видит себя нагим и ощущает стыд. Он одинок и свободен, но беспомощен и напуган. Только что обретенная свобода оборачивается проклятием: человек свободен от сладостных уз рая, но не свободен сам собой руководить, не может реализовать свою личность. “Свобода от. . . ” не идентична позитивной свободе. Выход человека из природы — это длительный процесс; человек остаётся в значительной степени привязан к тому миру, из которого вышел; он остаётся частью природы. Тут и земля, на которой он живёт, и солнце, и луна, и звезды; деревья, и цветы, и животные, и люди, с которыми он связан кровным родством. Первобытные религии свидетельствуют о чувстве единства человека с природой. Живая и даже неживая природа

является в них частью человеческого мира; иными словами, человек сам остаётся ещё частью мира природы.

Первичные узы блокируют его человеческое развитие. Они стоят на пути развития его разума и критических способностей; они позволяют ему осознавать себя и других лишь в качестве членов племени, социальной или религиозной общины, а не в качестве самостоятельных человеческих существ. Другими словами, первичные узы мешают человеку стать свободным творческим индивидом, самостоятельно определяющим собственную жизнь. Но это лишь одна сторона дела, а есть ещё и другая. Та же идентичность с природой, племенем, религией даёт индивиду ощущение уверенности. Он принадлежит к какой-то целостной структуре, он является частью этой структуры и занимает в ней определённое, бесспорное место. Он может страдать от голода или угнетения, но ему не приходится страдать от наихудшего — от полного одиночества и сомнений.

Как видим, процесс развития человеческой свободы имеет тот же диалектический характер, какой мы обнаружили в процессе индивидуального роста. С одной стороны, это процесс развития человека, овладения природой, возрастания роли разума, укрепления человеческой солидарности. Но с другой — усиление индивидуализации означает и усиление изоляции, неуверенности; а следовательно, становится всё более сомнительным место человека в мире и смысл его жизни. Вместе с этим растёт и чувство бессилия и ничтожности отдельного человека.

Если бы процесс развития человечества был гармоничным, если бы он следовал определённому плану, то обе стороны этого развития — растущее могущество и растущая индивидуализация — могли бы уравновеситься. На самом же деле история человечества — это история конфликта и разлада.

Каждый шаг по пути большей индивидуализации угрожал людям новыми опасностями. Первичные узы, уже разорванные, невозстановимы; человек не может вернуться в потерянный рай. Для связи индивидуализированного человека с миром существует только один продуктивный путь: активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (любовь и труд), которые снова соединяют его с миром, но уже не первичными узами, а как свободного и независимого индивида.

Однако если экономические, социальные и политические условия, от которых зависит весь процесс индивидуализации человека, не могут стать основой для такой позитивной реализации личности, но в то же время люди утрачивают первичные связи, дававшие

им ощущение уверенности, то такой разрыв превращает свободу в невыносимое бремя: она становится источником сомнений, влечёт за собой жизнь, лишённую цели и смысла. И тогда возникает сильная тенденция избавиться от такой свободы: уйти в подчинение или найти какой-то другой способ связаться с людьми и миром, чтобы спастись от неуверенности даже ценой свободы.

История Европы и Америки с конца средних веков — это история полного обособления индивида. Этот процесс начался в Италии в эпоху Возрождения и, по-видимому, достиг своей наивысшей точки только сейчас. Потребовалось больше четырёхсот лет, чтобы разрушить средневековый мир и освободить людей от самых явных ограничений. Во многих отношениях индивид вырос, развился умственно и эмоционально; степень его участия в культурных достижениях приобрела неслыханные прежде масштабы. Но в то же время диспропорция между свободой от каких-либо связей и ограниченными возможностями для позитивной реализации свободы и индивидуальности привела в Европе к паническому бегству от свободы в новые узы или по меньшей мере к позиции полного безразличия.

Наше исследование значения свободы для современного человека мы начнём с анализа той обстановки, которая существовала в Европе в средние века и в начале Нового времени. В этот период экономический базис западного общества претерпел радикальные перемены, которые сопровождались столь же радикальными изменениями в психике человека. Тогда же возникла и новая концепция свободы, получившая наиболее яркое идеологическое выражение в новых религиозных доктринах Реформации. Понимание свободы в современном обществе невозможно без рассмотрения этого периода, в течение которого закладывались основы современной культуры. Именно тогда — в начале формирования современного человека — яснее, чем в любое последующее время, проявилась та свойственность свободы, с которой мы имеем дело в течение всего Нового времени: с одной стороны, растущая независимость человека от внешних властей, с другой — его растущая изолированность, а в результате и растущее чувство ничтожности и бессилия. Мы сможем лучше понять новые элементы в характере современного человека, если проследим их возникновение. Изучая основные особенности капитализма и индивидуализма у самых истоков их появления, мы можем сопоставить их с экономической системой и с типом характера личности, которые фундаментально отличались от наших. Именно этот контраст позволяет лучше осветить характер-

ные черты современной социальной системы и то влияние, которое она оказывает на характеры людей, живущих в этой системе. А отсюда и особенности нового духа, возникшего в результате этих изменений в человеческой психике.

В следующей главе будет показано, что условия эпохи Реформации были гораздо ближе к современным, чем это кажется на первый взгляд. Несмотря на все очевидные различия между двумя эпохами, с XVI века, пожалуй, не было другого периода, который был бы настолько похож на нынешнее время — с точки зрения двойственного смысла свободы, — как период Реформации. Реформация — это один из источников идеи свободы и автономии человека в том виде, как эта идея представлена в современных демократиях. Всегда подчёркивается именно этот аспект Реформации, особенно в католических странах. При этом, однако, забывают о другом аспекте Реформации: об её акценте на порочность человеческой природы, на ничтожность и беспомощность индивида, на необходимость подчинения индивида внешней силе. Та же идея ничтожности отдельной личности, её принципиальной неспособности полагаться на себя, её потребности в подчинении составляет главный тезис идеологии Гитлера, в которой, однако, не нашлось места для понятий свободы и моральных принципов, характерных для протестантизма.

Это идеологическое подобие не единственное, что делает изучение XV и XVI веков особенно полезным для понимания современной картины. Налицо также фундаментальное сходство социальной обстановки. Я постараюсь показать, как от этого сходства зависит сходство идеологическое и психологическое. В те времена, как и ныне, традиционные жизненные устои значительной части населения находились под угрозой вследствие революционных перемен в экономическом и социальном плане; средний класс, как и теперь, испытывал особенно сильный страх перед подавляющей мощью крупного капитала и монополий, и этот страх оказывал существенное влияние на дух и идеологию той части общества, которая находилась под угрозой, обостряя чувства одиночества и бессилия, присущие отдельно взятым людям.

Глава 3

Свобода в эпоху Реформации

1. Средневековая предыстория и Возрождение

Картина средних веков искажалась двояко¹. Современный рационализм рассматривал средние века как мрачный период истории. Подчёркивались отсутствие личной свободы, эксплуатация массы населения незначительным меньшинством, узость взглядов, при которой даже крестьянин из соседней деревни — не говоря уж об иностранце — казался горожанину подозрительным и опасным чужаком, а также всеобщее невежество и власть предрассудков. Вместе с тем средние века идеализировались. Как правило, это делали реакционные философы, но иногда и прогрессивные критики современного капитализма. Они указывали на чувство солидарности, на подчинённость экономики человеческим нуждам, на прямоту и конкретность человеческих взаимоотношений, наднациональный характер католической церкви и чувство уверенности, которое было свойственно человеку средних веков. Обе эти картины верны, но каждая становится неверной, если рисовать лишь ее, закрывая глаза на другую.

¹Говоря о “средневековом обществе” и о “духе средневековья” в отличие от “капиталистического общества”, мы имеем в виду идеальные типы. На самом деле, разумеется, не было такого момента, когда вдруг закончилось средневековье, чтобы со следующего момента началось Новое время. Все экономические и социальные силы, характерные для современного общества, зародились в недрах средневекового уже в XII, XIII и XIV веках. В позднем средневековье непрерывно росла роль капитала и усиливался антагонизм между социальными группами в городах. Как и всегда в истории, все элементы новой общественной системы развились уже внутри старой. Конечно же, важно знать, насколько были распространены элементы современного общества в позднем средневековье и сколько элементов, типичных для средневековья, сохраняется в современном обществе. Однако, пытаясь приуменьшить фундаментальные различия между средневековым и современным обществом, выдвигая на первый план непрерывность исторического процесса, отказываясь от концепций “средневековое общество” и “капиталистическое общество” как от ненаучных, мы лишаем себя какой бы то ни было возможности теоретически осмыслить исторический процесс.

Такие попытки — при их кажущейся научной объективности и достоверности — практически сводят социальное исследование к собиранию бесчисленных подробностей и не позволяют понять ни структуру общества, ни динамику его развития.

Средневековое общество в отличие от современного характеризовалось отсутствием личной свободы. В раннем средневековье каждый был прикован к своей роли в социальном порядке. Человек почти не имел шансов переместиться социально — из одного класса в другой — и едва мог перемещаться даже географически, из города в город или из страны в страну. За немногими исключениями, он должен был оставаться там, где родился. Часто он даже не имел права одеваться как ему нравилось или есть что ему хотелось. Ремесленник был обязан продавать за определённую цену, а крестьянин — в определённом месте, на городском рынке. Член цеха не имел права передавать технические секреты своего производства кому бы то ни было за пределами цеха и был обязан допускать своих коллег по цеху к участию в каждой выгодной сделке по приобретению материалов. Личная, экономическая и общественная жизнь регламентировалась правилами и обязанностями, которые распространялись практически на все сферы деятельности.

Но хотя человек не был свободен в современном смысле, он не был при этом ни одинок, ни изолирован. Занимая определённое, неизменное и бесспорное место в социальном мире с самого момента рождения, человек был закреплён в какой-то структурированной общности; его жизнь была с самого начала наполнена смыслом, что не оставляло места сомнениям, они и не возникали. Личность отождествлялась с её ролью в обществе; это был крестьянин, ремесленник или рыцарь, но *не индивид*, который *по своему выбору* занимается тем или иным делом. Социальный строй рассматривался как естественный порядок, и, будучи определённой частью этого порядка, человек ощущал уверенность, чувство принадлежности к нему. Конкуренция была сравнительно невелика. При рождении человек попадал в определённое экономическое положение, которое гарантировало ему определённый, освящённый традицией жизненный уровень, хотя и влекло за собой экономические обязательства по отношению к вышестоящим в социальной иерархии. Однако в пределах своей социальной сферы индивид имел достаточную свободу выражения собственной личности в труде и в эмоциональной жизни. Хотя в то время не существовало индивидуализма в современном смысле неограниченного выбора жизненных путей (эта свобода выбора в значительной мере абстрактна), зато было достаточно много проявлений *конкретного индивидуализма в реальной жизни*.

Было много страданий, много боли, но была и церковь, которая в какой-то степени облегчала эти страдания, объясняя их как расплату за грех Адама и собственные грехи каждого страждущего.

Церковь внушала индивиду чувство вины, но в то же время заверяла его в своей безусловной любви и давала возможность всем своим детям верить в то, что Господь их любит и простит. В отношении к богу было гораздо больше доверия и любви, чем сомнения и страха. И крестьянин, и горожанин редко выходили за пределы небольшой географической области, где протекала их жизнь, так что мир был ограничен и понятен. Земля и человек были в центре этого мира; в будущей жизни каждого ожидал или рай, или ад; и вся жизнь от рождения и до смерти была ясна и понятна в причинной взаимосвязи поступков человека.

Таким образом, средневековое общество, с одной стороны, было структурировано и давало человеку ощущение уверенности, а с другой — держало его в оковах. Однако эти оковы имели совсем не тот характер, какой присущ авторитаризму и угнетению последующих веков. Средневековое общество не лишало индивида свободы уже потому, что “индивида” как такового ещё не существовало. Человек ещё был связан с миром первичными узами; он видел себя лишь через призму своей общественной роли (которая была в то же время и его естественной ролью), а не в качестве индивидуальной личности. Точно так же и любой другой человек не воспринимался как “индивид”. Крестьянин, приехавший в город, был чужаком; даже внутри города представители разных социальных групп рассматривали друг друга как чужих. Осознание человеческой индивидуальности, индивидуальной личности ещё не было развито, как и осознание того, что другие люди — и мир вообще — представляют собой нечто отдельное.

Недостаток самосознания индивида в средневековом обществе нашёл классическое выражение в описании средневековой культуры, которое дал Якоб Буркхардт.

“В средние века обе стороны самосознания по отношению к внешнему миру и своему внутреннему “я” как бы дремали под одним общим покрывалом. Покрывало было соткано из бессознательных верований, наивных воззрений и предрассудков; весь мир с его историей представлялся сквозь это покрывало в своеобразной окраске, и человек познавал себя только по расовым особенностям или по признакам, различающим народ, партию, корпорацию, семью, другими словами, понятие личности связывалось всегда с какой-нибудь общей формой”¹.

¹Буркхардт Я. *Культура Италии в эпоху Возрождения*. Т. I. Книгоиздательство М. В. Пирожкова, СПб., 1905, с. 157.

В позднем средневековье структура общества и личности стала меняться. Единство и централизация средневекового общества ослабевали. Росло значение капитала, индивидуальной экономической инициативы и конкуренции; развивался новый денежный класс. Во всех классах общества было заметно развитие индивидуализма, который оказывал влияние на все сферы человеческой деятельности: на вкусы и моды, на искусство и философию, даже на теологию. Я хочу подчеркнуть, что этот процесс имел совершенно различное значение для небольшой группы богатых и преуспевающих капиталистов, с одной стороны, и для массы крестьянства и особенно для городского среднего класса — с другой. Для этих последних новые тенденции в какой-то мере означали возможность проявления личной инициативы, возможность обогащения, но, что гораздо существеннее, угрожали им разрушением их традиционного образа жизни. Об этом различии необходимо помнить прежде всего, так как именно от него зависели разные психологические и идеологические реакции разных классов на новую обстановку.

В Италии новое экономическое и культурное развитие происходило более интенсивно, чем в Центральной и Западной Европе, и оказывало более заметное влияние на философию, искусство, на весь образ жизни. Именно в Италии человек впервые вырвался из феодального общества и разорвал те узы, которые одновременно и придавали ему чувство уверенности, и ограничивали его. Италии, по словам Буркхардта, принадлежит «первородство в отношении развития личности в европейской семье», а итальянец — это первый индивид.

Тот факт, что в Италии средневековое общество начало разрушаться раньше, чем в Центральной и Западной Европе, имеет целый ряд экономических и политических причин. Среди них и географическое положение Италии, и торговые преимущества, вытекавшие из него, когда Средиземное море было торговым путём для Европы; и борьба между папами и императорами, в результате которой возникло множество независимых политических образований; и близость к Востоку, благодаря которой ряд технологических знаний, важных для развития промышленности, например шёлковой, попали в Италию гораздо раньше, чем дошли до остальной Европы.

В результате этих и других причин в Италии возник сильный денежный класс, члены которого были преисполнены духом инициативы, мощи и честолюбия. При этом феодальное классовое рассло-

ение утратило своё значение. Начиная с XII века и позже аристократы и бюргеры жили вместе, за общими стенами городов; кастовые различия начинали стираться, богатство становилось важнее родовитости.

Одновременно пошатнулось и традиционное социальное расслоение в массах. Вместо него мы видим в городах массу рабочих, эксплуатируемых и политически задавленных. Как указывает Буркхардт, уже в 1231 году политические меры Фридриха Второго «клонятся... к полному уничтожению ленной системы и к превращению народа в безоружную массу, платящую подати в наивысшем размере и лишённую всякой собственной воли»¹.

Результатом прогрессирующего разрушения средневековой социальной структуры было возникновение индивида в современном смысле этого слова. Буркхардт писал: «В Италии впервые это покрывало (из бессознательных верований и т. д.) отбрасывается прочь, впервые зарождается объективизм в отношении к государству и человеческим делам вообще, а рядом с этим возникает и быстро растёт также и субъективизм как противовес, и человек, познав самого себя, приобретает индивидуальность и создаёт свой внутренний мир. Так некогда греки возвысились над варварами, а арабы, благодаря их более яркой индивидуальности, — над другими азиатскими племенами»².

Это описание Буркхардта, изображающее дух нового индивида, иллюстрирует освобождение человека от первичных уз, о котором мы говорили в предыдущей главе. Человек обнаруживает, что и он, и другие — это индивиды, отдельные существа; он открывает, что природа — нечто отдельное от него и что эта отдельность имеет два аспекта: во-первых, нужно теоретически и практически ею овладеть, а во-вторых, можно наслаждаться её красотой. Человек открывает мир и практически — открывая новые континенты, — и духовно, развивая дух космополитизма — тот дух, который позволил Данте сказать: «Моя страна — весь мир»³.

¹Буркхардт Я. *Культура Италии в эпоху Возрождения*. Т. I. Книгоиздательство М. В. Пирожкова, СПб., 1905, с. 5.

²Буркхардт Я. *Культура Италии в эпоху Возрождения*. Т. I. Книгоиздательство М. В. Пирожкова, СПб., 1905, с. 129.

³Одни авторы поддерживали и развивали главный тезис Буркхардта, другие оспаривали его. Примерно в том же направлении, что и Буркхардт, шли В. Дильтей и Э. Кассирер (W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Gesammelte Schriften, Teubner, Leipzig, 1914; E. Cassirer, *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance*) зато другие резко нападали на него. Так, Й. Хейзинга (J. Huizinga, *Das Problem der*

Возрождение было культурой богатого и сильного класса, который оказался на гребне волны, поднятой штормом новых экономических сил. Простой народ, которому не досталось ни нового богатства, ни новой власти, превратился в безликую массу, потерявшую уверенность своего прежнего положения; этой массе льстили или угрожали, но власть имущие всегда манипулировали ею и эксплуатировали её. Бок о бок с новым индивидуализмом поднимался и новый деспотизм. Свобода и тирания, индивидуализм и анархия

Renaissance in Wege der Kulturgeschichte, Drei Masken Verlag, München, 1930, S. 89; J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Drei Masken Verlag, München, 1924) утверждал, что Буркхардт недооценил сходство жизненных условий широких масс в Италии и в других странах Европы во время позднего средневековья; что Буркхардт считает началом Возрождения примерно 1400 год, но основная масса его иллюстративного материала относится к XV и даже XVI веку; что Буркхардт недооценил христианский характер Возрождения и переоценил значение языческих элементов; что индивидуализм является не главной тенденцией культуры Возрождения, а лишь одной из многих тенденций; что средние века не настолько были лишены индивидуализма, как это изображает Буркхардт, и поэтому его противопоставление средних веков и Возрождения является неверным; что Возрождение оставалось приверженным власти в той же степени, что и средние века; что средневековый мир был не так враждебен по отношению к мирским радостям, а Возрождение не так оптимистично, как считает Буркхардт; что установки современного человека — в смысле стремлений к личным достижениям и к развитию индивидуальности — в эпоху Возрождения существовали лишь в зачаточном состоянии; что уже в XIII веке трубадуры развивали идею о благородстве сердца и душевном аристократизме, а Возрождение не порвало со средневековой концепцией личной верности и службы вышестоящему в социальной иерархии.

Я полагаю, однако, что, даже если все эти аргументы верны во всех деталях, они не опровергают главного тезиса Буркхардта. Фактически аргументы Хейзинги сводятся к следующему: Буркхардт не прав, потому что часть явлений, относимых им к Возрождению, существовала в Западной и Центральной Европе уже в конце средних веков, а некоторые другие появились лишь после эпохи Возрождения. Это аргументы того же рода, как и те, что использовались против всех концепций, противопоставляющих средневековое феодальное общество современному капиталистическому. Всё сказанное выше о таких аргументах вообще — справедливо, в частности, и по отношению к критике в адрес Буркхардта. Буркхардт принимал существенные количественные изменения за качественные, но он был настолько проницателен, что сумел распознать именно те особенности развития, именно те тенденции, которые в истории Европы привели через количественные изменения к качественным. По этой проблеме существует прекрасное исследование Чарлза Тринкхауза (Charles E. Trinkhaus, *Adversity's Noblemen*, Columbia University Press, New York, 1940), в котором в основу конструктивной критики Буркхардта положены взгляды итальянских гуманистов на счастье. Его замечания (с. 18) по поводу неуверенности, покорности и отчаяния, возникающих в результате усиления конкурентной борьбы за выживание и успех, представляются особенно интересными с точки зрения проблем, рассматриваемых в нашей книге.

тесно переплелись. Возрождение было культурой не мелких торговцев или ремесленников, а богатых аристократов и бюргеров. Их экономическая деятельность, их богатство давали им чувство свободы и сознание индивидуальности. Но и они тоже понесли потерю: они потеряли ту уверенность и чувство принадлежности, которые обеспечивала им средневековая социальная структура. Они стали более свободны, но и более одиноки. Они пользовались своей властью и богатством, чтобы выжать из жизни все радости, до последней капли; но при этом им приходилось применять все средства, от психологических манипуляций до физических пыток, чтобы управлять массами и сдерживать конкурентов внутри собственного класса. Все человеческие отношения были отравлены этой смертельной борьбой за сохранение власти и богатства. Солидарность с братьями, или по крайней мере с членами своего класса, сменилась циничным обособлением; другие люди рассматривались как “объекты” использования и манипуляций либо безжалостно уничтожались, если это способствовало достижению собственных целей. Индивид был охвачен страстным эгоцентризмом, ненасытной жадностью богатства и власти. В результате было отравлено и отношение преуспевающего индивида к своей собственной личности, его чувство уверенности в себе и ощущение безопасности. Он сам превратился в такой же объект собственных манипуляций, в какой раньше превратились все остальные. Есть основания сомневаться в том, что полновластные хозяева капитализма эпохи Возрождения были так счастливы и уверены в себе, как это часто изображают. По-видимому, новая свобода принесла им не только возросшее чувство силы, но и возросшую изоляцию, сомнения, скептицизм¹ и, как результат всего этого, тревогу. Это противоречие мы находим в философских сочинениях гуманистов. Они подчёркивают человеческое достоинство, индивидуальность и силу, но в их философии обнажаются неуверенность и отчаяние².

Эта внутренняя неуверенность, происходящая из положения изолированного индивида во враждебном мире, по-видимому, объясняет возникновение новой черты характера, которая, как указывает Буркхардт³, стала свойственна индивиду эпохи Возрождения, в то время как у члена средневековой социальной структуры её не было или по крайней мере она была выражена гораздо слабее. Речь идёт

¹Ср.: Хейзинга. Указ. соч., с. 159.

²Ср. анализ творчества Петрарки в упомянутой книге Дильтея (с. 19 и сл.), а также книгу Тринкхауза.

³Буркхардт. Указ. соч., с. 139.

о страстном стремлении к славе. Если смысл жизни стал сомнителен, если отношения с другими и с самим собой не дают уверенности, то слава становится одним из средств, способных избавить человека от сомнений. Она приобретает примерно ту же функцию, что египетские пирамиды или христианская вера в бессмертие: она выводит индивидуальную жизнь из физических границ, возносит её на уровень неразрушимости. Если имя человека известно современникам и он может надеяться, что так оно будет и впредь, его жизнь приобретает смысл и значение уже благодаря её отражению в сознании других. Разумеется, такое решение проблемы неуверенности было доступно лишь той социальной группе, члены которой обладали реальной возможностью достижения славы. Бесправные и бессильные массы таких возможностей не имели, и городской средний класс, ставший главной опорой Реформации, нашёл, как мы покажем, другое решение.

Мы начали исследование с эпохи Возрождения потому, что в это время зародился современный индивидуализм, а также потому, что работа, проделанная историографами этого периода, проливает свет на важные факторы интересующего нас процесса. Этот процесс — выход человека из доиндивидуального существования и полное осознание себя в качестве отдельного существа. Но хотя идеи Возрождения и оказали значительное влияние на дальнейшее развитие европейской мысли, однако основные корни современного капитализма, его экономической структуры и его духа мы находим не в итальянской культуре позднего средневековья, а в экономической и общественной ситуации Центральной и Западной Европы и в выросших из нее доктринах Лютера и Кальвина.

Основное различие этих двух культур состоит в следующем. Культура Возрождения представляла общество сравнительно высококоразвитого торгового и промышленного капитализма; небольшая группа богатых и обладавших властью индивидов управляла этим обществом, составляя социальную базу для философов и художников, выражавших дух этой культуры. Реформация, напротив, была главным образом религией крестьянства и низших слоев городского общества. В Германии тоже были богатые дельцы, например Фуггеры, но не им были адресованы новые религиозные доктрины и не они составляли ту основу, на которой вырос современный капитализм. Как показал Макс Вебер¹, основой современного капитали-

¹Ср.: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1930, p. 65.

стического развития западного мира стал городской средний класс. В соответствии с совершенно различной социальной основой Возрождения и Реформации естественно и различие духа этих движений¹. Некоторые различия будут видны из дальнейшего рассмотрения теологии Лютера и Кальвина. Мы сосредоточим внимание на том, как освобождение индивида от прежних уз повлияло на склад характера представителей городского среднего класса, и покажем, что протестанство и кальвинизм, давая выражение новому чувству свободы, в то же время представляли собой бегство от бремени этой свободы.

Вначале мы рассмотрим экономическую и социальную обстановку в Европе, особенно в Центральной Европе, в начале XVI века, а затем обсудим, каким образом эта обстановка влияла на личность людей, живших в то время, каким образом учения Лютера и Кальвина были связаны с этим психологическим фактором и в какой связи находились эти новые религиозные учения с духом капитализма².

В *средневековом обществе* экономическая организация городов была сравнительно статичной. В конце средних веков ремесленни-

¹Ср.: Ernst Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, vol. IV, Gesammelte Schriften, Tübingen, 1923.

²Нижеследующее изложение экономической истории позднего средневековья и эпохи Реформации основано главным образом на таких работах:

Lamprecht, *Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert*, Akademische Verlagsbuchhandlung J. C. B. Mohr, Ztsch. für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Freiburg i. B. und Leipzig, 1893.

Ehrenberg, *Das Zeitalter der Fugger*, G. Fischer, Jena, 1896.

Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, 1921, 1928.

v. Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen, 1920.

Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1928.

Andreas, *Deutschland vor der Reformation*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin, 1932.

Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1930.

Schapiro, *Social Reform and the Reformation*, Thesis, Columbia University, 1909.

Pascal, *The Social Basis of the German Reformation, Martin Luther and His Times*, London, 1933.

Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1926.

Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Meiner, Leipzig, 1923.

Kraus, *Scholastic, Puritanism and Kapitalismus*, Dunker & Humblot, München, 1930.

ки были объединены в цехи; каждый мастер имел одного или двух подмастерьев, а количество мастеров определялось необходимостью удовлетворения общих нужд города. Хотя среди них всегда были и такие, кто с трудом зарабатывал себе на жизнь, но, в общем, член цеха мог быть уверен, что его работа его прокормит. Если он делал хорошие стулья, башмаки, сёдла и т. д., то этого было достаточно, чтобы обеспечить ему жизненный уровень, полагавшийся по традиции его сословию. Он мог рассчитывать на “плоды трудов своих” (не в богословском, а в простом, экономическом смысле этой формулы). Цехи препятствовали серьёзной конкуренции между своими членами и обязывали их к сотрудничеству в сферах приобретения сырья, развития технологии и определения цен на готовую продукцию. В противовес тенденции идеализировать цеховую систему — вместе со всей средневековой жизнью — некоторые историки отмечают, что цехи всегда были проникнуты монополистическим духом, стараясь оградить небольшую группу от всех посторонних. Однако большинство авторов считает, что, даже если отбросить какую-либо идеализацию, цехи были основаны на взаимном сотрудничестве и обеспечивали своим членам относительную гарантию существования¹.

Средневековая *торговля*, как показал Зомбарт, осуществлялась в основном множеством очень мелких предпринимателей. Оптовая и розничная торговля ещё не отделились друг от друга, и даже те купцы, которые торговали с другими странами, как, например, члены Северогерманской Ганзы, занимались и розничной продажей. Накопление капитала до конца XV века тоже происходило очень медленно. В этих условиях мелкий предприниматель был значительно увереннее в своём положении, нежели в экономической обстановке позднего средневековья, когда стало возрастать значение крупного капитала и оптовой, монополистической торговли. Вот что говорит о жизни средневекового города профессор Тоуни: “Многое из того, что сейчас делается механически, в то время требовало личного и непосредственного участия человека. Поэтому не было условий для возникновения организаций слишком большого масштаба по отношению к отдельному человеку, как и для возникновения доктрин, которые должны были бы избавлять людей от сомнений и настраивать их на стремление к экономической эффективности”².

¹См. литературу по этому вопросу, приведённую Кулишером (Указ. соч., с. 192 и сл.).

²Тоуни. Указ. соч., с. 28.

Это подводит нас к пункту, весьма важному для понимания положения индивида в средневековом обществе, а именно к *этическим взглядам на экономическую деятельность*, отразившимся не только в доктринах католической церкви, но и в светском законодательстве. Тоуни нельзя заподозрить в попытках идеализации средневекового мира, потому мы снова сошлёмся на него. Отношение к экономической деятельности было основано на двух главных предпосылках: *“Что экономические интересы второстепенны и должны быть подчинены подлинному делу человеческой жизни — спасению души; и что экономическое поведение является одной из сторон личного поведения вообще, так что на него — как и на другие стороны поведения — распространяются требования морали”*.

Дальше Тоуни подробно рассматривает средневековые взгляды на экономическую деятельность. “Материальное богатство необходимо, поскольку без него люди не могут существовать и помогать друг другу, но значение его второстепенно. . . Экономические мотивы поведения подозрительны. Люди опасаются силы этих мотивов и не настолько низки, чтобы их одобрять. . . В средневековой теории нет места такой экономической деятельности, которая не связана с моральной целью. Если бы средневековый мыслитель столкнулся с учением об обществе, основанным на предположении, что стремление к материальной выгоде является постоянно действующей и существенной силой, которая вместе с другими естественными силами должна быть признана самоочевидной и неизбежной, — это учение показалось бы ему не менее абсурдным и безнравственным, чем социальная философия, построенная на допущении ничем не ограниченного действия таких постоянно присутствующих человеческих качеств, как драчливость или сексуальный инстинкт. . . Как говорит святой Антоний, богатство существует для человека, а не человек для богатства. . . И потому на каждом шагу существуют ограничения, запреты, предупреждения не позволять экономическим интересам вмешиваться в серьезные дела. Человеку дозволено стремиться к такому богатству, которое необходимо для жизни на уровне, подобающем его положению. Но стремление к большему — это уже не предприимчивость, а жадность, которая есть смертный грех. Торговля — занятие законное; различие в природных богатствах разных стран свидетельствует о том, что она предусмотрена Провидением. Но это опасное дело; человек должен быть уверен в том, что занимается им ради всеобщей пользы и что прибыли, которые он извлекает, не превышают справедливой оплаты его труда. Частная собственность необходима, по

крайней мере в этом падшем мире; когда добро принадлежит отдельным людям, а не всем вместе, люди больше работают и меньше спорят. Но её приходится терпеть лишь как уступку человеческой слабости, а сама по себе она отнюдь не желательна; идеал — если бы только человеческая натура могла до него подняться — это коммунизм. “*Communis enim, —* говорится в “Декрете Грациана”¹, — *usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit*”². Имущество, даже в наилучшем случае, представляет собой некоторое бремя. Оно должно быть добыто законным путём; оно должно принадлежать как можно большему числу людей; оно должно давать средства для помощи бедным. Пользоваться им нужно по возможности сообща. Его обладатели должны быть готовы делиться с теми, кто в нужде, даже если нужда их не достигает нищеты”³.

Хотя эти взгляды выражают лишь нормы поведения и не являются точной зарисовкой реальной экономической практики, они до какой-то степени отражают подлинный дух средневекового общества.

Относительная стабильность положения ремесленников и торговцев, характерная для средневекового города, постепенно подтачивалась в течение позднего средневековья и наконец рухнула полностью в XVI веке. Уже в XIV веке — или даже раньше — начала усиливаться дифференциация внутри цехов, развивавшаяся несмотря на все попытки её предотвратить. Некоторые члены цехов имели большой капитал и нанимали по пять-шесть подмастерьев вместо одного или двух. Вскоре в некоторые цехи стали допускать людей лишь с определённым начальным капиталом. Другие цехи превратились в мощные монополии, которые извлекли все возможные выгоды из своего положения и эксплуатировали потребителей как только могли. Вместе с тем многие обедневшие члены цехов должны были искать какой-то заработок вне своих традиционных занятий; часто они подрабатывали мелкой торговлей. Многие из них утратили экономическую независимость и уверенность в своём положении, хотя отчаянно цеплялись за идеал этой независимости⁴.

¹“*Decretum Gratiani*” — основополагающий трактат по каноническому праву, составленный в XII веке болонским монахом Грацианом и дополненный впоследствии многими богословами. — *Прим. перев.*

²“Поистине всему, что есть в этом мире, надлежало бы быть общим достоянием всех людей” (*лат.*). — *Прим. перев.*

³Тоуни. Указ. соч. с. 31 и сл.

⁴Ср.: Лампрехт. Указ. соч., с. 207; Андреас. Указ. соч., с. 303.

В связи с таким развитием цеховой системы положение наёмных подмастерьев ещё ухудшилось. На мануфактурах Италии и Фландрии обездоленные рабочие — как целый класс населения — существовали уже в XIII веке, если не раньше; по сравнению с ними положение подмастерьев в ремесленных цехах было тогда достаточно надёжным. Хотя и не каждый из подмастерьев мог стать мастером и членом цеха, многие всё же становились. Однако чем больше возрастало число подмастерьев у каждого мастера, чем больший капитал требовался, чтобы стать мастером, тем более монополистический характер приобретали цехи, тем меньше перспектив оказывалось у подмастерьев. Ухудшение их экономического и социального положения приводило к тому, что росло и их недовольство, о чём свидетельствует появление их собственных организаций, забастовки и даже бурные мятежи.

Всё сказанное о капиталистическом развитии ремесленных цехов в ещё большей степени относится к торговле. Средневековая торговля была по преимуществу мелкой и внутригородской. В XIV и XV веках быстро росла общенациональная и международная торговля. Историки расходятся в мнениях относительно того, когда именно начали развиваться крупные торговые компании, но все согласны с тем, что в XV веке эти компании уже превратились в монополии, обладавшие подавляющим капиталом и в одинаковой степени угрожавшие как мелкому торговцу, так и покупателю. Реформа императора Сигизмунда в XV веке имела целью обуздать монополии посредством законодательства. Но положение мелкого предпринимателя становилось всё более и более ненадёжным; «его влияние было недостаточным лишь для того, чтобы жалобы его были услышаны, но не для того, чтобы вызвать действенные меры»¹.

Возмущение и злобу мелкого торговца по отношению к монополиям красноречиво выразил Лютер в памфлете «О торговле и лихоимстве»², напечатанном в 1524 году. «Они наложили руку на все товары и открыто используют все уловки, о которых мы говорили; они повышают и понижают цены как им угодно и тем разоряют и губят всех мелких торговцев, словно щука мелкую рыбёшку, как будто они владыки над твореньями Божьими и нет для них никаких законов веры и любви». Эти слова Лютера могли бы быть написаны сегодня. Страх и ненависть, с которыми средний класс относился к богатым монополистам в XV–XVI веках, во многом напоминают

¹Шапиро. Указ. соч., с. 59.

²Works of Martin Luther, A. J. Holman Company, Philadelphia, Vol. IV, p. 34.

чувства нынешнего среднего класса по отношению к монополиям и могущественным капиталистам.

Роль капитала усиливалась и в промышленности. Характерный пример даёт горная промышленность. Первоначально доля каждого члена горного цеха была пропорциональна той работе, которую он выполнял сам. Но уже в XV веке прибыли зачастую делились между капиталистами, которые сами не работали; а работа всё в большем объёме выполнялась наёмными рабочими, получавшими плату, но не имевшими доли в прибылях предприятия. Тот же процесс капиталистического развития происходил и в других отраслях промышленности, что усиливало тенденции, возникшие в ремесленных цехах и в торговле: усиление роли капитала, увеличение дистанции между богатыми и бедными, возрастающее недовольство бедных классов.

В отношении положения крестьянства мнения историков расходятся. Однако приведённый ниже анализ Шапиро, по-видимому, достаточно согласуется с результатами большинства исследователей. «Несмотря на эту видимость процветания, условия жизни крестьянства быстро ухудшались. В начале XVI века лишь меньшинство крестьян были подлинными хозяевами той земли, которую они обрабатывали, и имели представительство в местных органах самоуправления, что в средние века служило признаком классовой независимости и равенства. Огромное большинство составляли *Noerige* — класс лично свободных людей, обязанных отрабатывать барщину или по соглашению платить оброк за пользование землёй. . . Именно они были ядром всех крестьянских восстаний. Средний крестьянин, живший в полунезависимой общине рядом с имением землевладельца, понимал, что увеличение оброка и барщины фактически превращает его в крепостного раба, а деревенскую общину — в часть господского имения»¹.

Экономическое развитие капитализма сопровождалось значительными изменениями в *психологической атмосфере*. К концу средних веков жизнь стала насыщаться духом беспокойства. Возникло современное понятие времени, минуты приобрели ценность. Симптомом этого нового чувства времени стал тот факт, что в Нюрнберге куранты начали отбивать четверти часа именно в XVI веке². Чрезмерное количество праздников стало казаться бедствием; время стало настолько ценным, что его уже нельзя было тратить без

¹Шапиро. Указ. соч., с. 54, 55.

²Лампрехт. Указ. соч., с. 200.

пользы. Труд всё больше превращался в наивысшую ценность. Развилось новое отношение к работе — настолько требовательное, что в среднем классе возникло возмущение экономической неэффективностью церковных учреждений. Нищенствующие монашеские ордена вызвали негодование: раз они непроизводительны — они безнравственны. Продуктивность приобрела роль одной из высочайших моральных ценностей. В то же время стремление к богатству и материальному успеху стало всепоглощающей страстью. Проповедник Мартин Бутцер говорил: “Все вокруг ищут занятий, дающих наибольшую выгоду. Все готовы променять науки и искусства на самый низменный ручной труд. Все умные головы, наделённые Господом способностями к более благородным наукам, захвачены коммерцией, а она в наши дни столь проникнута бесчестностью, что стала наипоследнейшим делом, которым мог бы заниматься достойный человек”¹.

Описанные нами экономические перемены имели одно чрезвычайно важное следствие, касавшееся каждого. Средневековая социальная система была разрушена, а вместе с нею и та стабильность и относительная безопасность, которые она давала индивиду. Теперь, с началом капитализма, все классы общества пришли в движение. Не существовало больше определённого места в экономической структуре, которое могло бы считаться естественным и бесспорным. *Индивид стал одиноким; всё теперь зависело не от гарантий его традиционного статуса, а от его собственных усилий.*

Однако на разные классы это влияло по-разному. Для городской бедноты — рабочих и подмастерьев — такое развитие означало усиление эксплуатации и ещё большую бедность; для крестьян — усиление экономического и личного угнетения; для бедного дворянства — тоже разорение, хотя и в другом плане. Для этих классов новый ход событий означал бесспорное ухудшение. В отношении среднего класса горожан дело обстояло гораздо сложнее. Мы уже говорили о росте дифференциации внутри среднего класса. Преобладающая его часть оказывалась всё в худшем положении. Ремесленникам и мелким торговцам пришлось столкнуться с подавляющей мощью монополистов или просто богатых конкурентов; сохранять независимость им было всё труднее и труднее. Им приходилось вступать в борьбу против несравнимо превосходящих сил, и для большинства эта борьба была отчаянной и безнадежной. Какая-то часть среднего класса была более удачлива и принимала уча-

¹Цит. по: Шапиро. Указ. соч., с. 21, 22.

стие в общем подъёме растущего капитализма, но возрастающая роль капитала, рынка и конкуренции держала теперь в состоянии неуверенности, тревоги и изоляции даже этих счастливых, изменив личную ситуацию.

Тот факт, что капитал приобрёл решающую роль, означал зависимость экономической, а следовательно, и личной судьбы каждого от каких-то сил, стоящих над личностью. Капитал «перестал быть слугой и превратился в хозяина. Обретя отдельное и независимое существование, он присвоил себе право старшего партнёра диктовать законы экономической организации в соответствии со своими собственными категорическими требованиями»¹.

Так же действовала и новая функция рынка. Средневековый рынок был сравнительно узок, его функционирование было понятно, ибо спрос и предложение были связаны прямо и конкретно. Производитель примерно знал, сколько он должен производить, и мог быть почти уверен, что продаст свои изделия за надлежащую цену. Теперь же приходилось производить для постоянно расширяющегося рынка, так что заранее определить возможности сбыта никто не мог. Поэтому было уже недостаточно просто выпускать хорошие товары. Качество превратилось лишь в одно из условий реализации; непредсказуемые законы рынка определяли теперь, с какой прибылью будет продана продукция и будет ли продана вообще. Механизм действия нового рынка казался сродни учению Кальвина о предопределении, по которому человек должен прилагать все усилия, чтобы достичь возможного совершенства, но уже до его рождения предрешено, будет ли он спасён. Базарный день превратился в судный день для продуктов человеческого труда.

Ещё одним важным фактором явилась растущая роль конкуренции. Несомненно, конкуренция в какой-то мере существовала и в средневековом обществе, но феодальная экономическая система была основана на принципе сотрудничества и регулировалась — или управлялась — правилами, которые конкуренцию подавляли. С развитием капитализма эти средневековые принципы мало-помалу уступили место принципу частной инициативы. Каждый должен идти вперёд и испытать своё счастье: выплыть или утонуть. И теперь другие уже не были связаны с ним общим делом, они превратились в конкурентов, и часто человек стоял перед выбором: уничтожить их или быть уничтоженным самому².

¹Тоуни. Указ. Соч., с. 86.

²В связи с проблемой конкуренции ср.: M. Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. McGraw-Hill Book Company. New York, 1937;

Разумеется, в XVI веке роль капитала, рынка и конкуренции была ещё не столь велика, как в последующее время. Но все существенные элементы современного капитализма к тому времени уже возникли и начали оказывать психологическое воздействие на людей.

Но мы обрисовали лишь одну сторону картины, а была ещё и другая: капитализм освободил индивида. Он устранил регламентации корпоративной системы, позволил человеку встать на собственные ноги и испытать своё счастье. Человек стал хозяином своей судьбы; он рисковал, но мог и выиграть. Собственные усилия могли привести его к успеху и к экономической независимости. Деньги доказали, что они сильнее происхождения и касты, и тем самым превратились в великого уравнителя людей.

В тот ранний период, о котором мы сейчас говорим, эта сторона капитализма едва начинала проявляться. Она играла гораздо большую роль для немногочисленной группы богатых капиталистов, чем для городского среднего класса; однако уже в то время эта тенденция оказывала важное влияние на формирование человеческого характера.

Если подытожить теперь всё сказанное о том влиянии, которое оказали на человека социальные и экономические перемены в XV–XVI веках, то получим следующую картину.

Выявляется, что свобода имеет здесь ту же двойственность, о которой мы уже говорили. Индивид освобождается от экономических и политических оков. Он приобретает и позитивную свободу — вместе с активной и независимой ролью, какую ему приходится играть в новой системе, — но при этом освобождается от связей, дававших ему чувство уверенности и принадлежности к какой-то общности. Он уже не может прожить всю жизнь в тесном мире, центром которого был он сам; мир стал безграничным и угрожающим. Потеряв своё определённое место в этом мире, человек потерял и ответ на вопрос о смысле его жизни, и на него обрушились сомнения: кто он, что он, зачем он живёт? Ему угрожают мощные силы, стоящие над личностью, — капитал и рынок. Его отношения с собратьями, в каждом из которых он видит возможного конкурента, приобрели характер отчуждённости и враждебности; он свободен — это значит, что он одинок, изолирован, ему угрожают со всех сторон. Не имея богатства и власти, какие были у капиталистов эпохи Возрождения, потеряв чувство общности с людьми и миром, чело-

век подавлен ощущением своей ничтожности и беспомощности. Рай утрачен навсегда; индивид стоит один, лицом к лицу со всем миром, безграничным и угрожающим. Новая свобода неизбежно вызывает ощущение неуверенности и бессилия, сомнения, одиночества и тревоги. Чтобы иметь возможность действовать, человек должен как-то избавиться от этого.

2. Эпоха Реформации

Именно на этой стадии развития и возникли *лютеранство* и *кальвинизм*. Это были религии не богатого высшего класса, а средних горожан, городской бедноты и крестьянства. Они были обращены именно к этим слоям населения, потому что выражали и новое чувство свободы и независимости, и чувства бессилия, неуверенности и тревоги, которыми были охвачены представители низших классов. Однако новые религиозные учения не только явственно выявили новые чувства, порождённые изменениями экономической системы. Они и усугубили эти чувства, и в то же время предложили решение, позволявшее индивиду побороть неуверенность, которая иначе была бы невыносимой.

Приступая к анализу социального и психологического значения новых религиозных доктрин, целесообразно сделать несколько замечаний о методе нашего подхода к проблеме. Это облегчит понимание дальнейшего изложения.

Изучая психологическое значение религиозной или политической доктрины, необходимо прежде всего уяснить, что психологический анализ никоим образом не занимается обсуждением истинности этой доктрины. Анализ психологических мотивов, стоящих за определёнными доктринами или идеями, нельзя подменять рассуждениями об обоснованности доктрины, об её сильных или слабых сторонах, хотя такие рассуждения и могут привести к лучшему пониманию подлинного смысла доктрины, а тем самым и повлиять на её оценку.

Что может психологический анализ доктрин, так это показать субъективные мотивы, приводящие человека к осознанию каких-либо проблем и вынуждающие его искать ответы в определённом направлении. Любая мысль, истинная или ложная, — если только она не повторяет общепринятых идей — мотивируется субъективными потребностями и интересами человека, у которого она возникла. Бывает, что эти интересы связаны с раскрытием истины, а бывает и наоборот, но в обоих случаях психологические мотивы являют-

ся существенным стимулом, подводящим к определённым выводам. Мы можем пойти ещё дальше и утверждать, что идеи, не корнящиеся в настоятельных потребностях личности, окажут очень слабое влияние на поступки человека и на всю его жизнь.

При анализе психологического значения религиозных или политических доктрин нужно различать две проблемы. Во-первых, мы можем изучать склад характера индивида, создавшего новое учение, и стараться понять, какие именно черты определяли направление его мыслей. Конкретно это означает, например, что нужно разобраться в существе личности Лютера и Кальвина, чтобы обнаружить, какие черты характера побудили их прийти к определённым заключениям и сформулировать определённые доктрины. Другая проблема — это изучение психологических мотивов, присущих не создателю учения, а той социальной группе, к которой это учение обращено. Влияние любой доктрины или идеи зависит от того, насколько она отвечает психологии людей, которым эти идеи адресованы. Идея может стать активной силой истории лишь в том случае, если она отвечает настоятельным психологическим потребностям определённых социальных групп.

Разумеется, эти проблемы близки друг к другу, поскольку психология лидера и психология его последователей схожи. Раз одни и те же идеи вызывают в них отклик, то их характеры должны совпадать во многих важных аспектах. Если отвлечься от таких факторов как особые способности лидера к мышлению и действию, то склад его характера оказывается, как правило, специфическим и для тех людей, кому адресовано его учение. Причём в характере лидера эта специфичность выражена особенно выпукло и резко; он может более чётко и ясно сформулировать определённые идеи, восприятию которых его последователи уже подготовлены психологически. Тот факт, что в характере лидера более отчётливо проявляются черты характера его адептов, может быть следствием одной или более причин. Во-первых, его социальное положение может быть типичным для целой группы, условия жизни которой формируют характеры определённого склада. Во-вторых, случайные обстоятельства его воспитания и личного опыта могут развить у лидера черты характера, возникающие у целой социальной группы в результате её общественного положения даже в том случае, если сам лидер к этой социальной группе не принадлежит. И наконец, может произойти наложение обоих этих факторов.

Анализируя психологический смысл доктрин протестантизма и кальвинизма, мы обсуждаем не личности Лютера и Кальвина, а

психологическую ситуацию в тех общественных классах, к которым были обращены их идеи. Прежде чем перейти к теологии Лютера, я хочу лишь упомянуть, что сам он — как личность — был типичным представителем “авторитарного характера”, который будет описан ниже. Воспитанный чрезвычайно суровым отцом, не испытавший в детстве ни любви, ни чувства уверенности, он всю жизнь проявлял двойственное отношение к власти: ненавидел её, восставал против неё, но в то же время восхищался ею и стремился ей подчиниться. В течение всей своей жизни он одну власть ненавидел, а другой поклонялся; в юности это были отец и монастырские наставники, позже — папа и светские князья. Он был преисполнен чувствами одиночества, бессилия, озлобленности и в то же время жаждал повелевать. Он терзался сомнениями, как может терзаться лишь человек, нуждающийся в принуждении, и постоянно искал чего-то такого, что могло бы дать ему внутреннюю устойчивость, избавить его от этой пытки. Он ненавидел других, особенно “чернь”, ненавидел себя, ненавидел жизнь, и из этой ненависти выросло страстное и отчаянное стремление быть любимым. Вся его жизнь прошла в непрерывных сомнениях, во внутренней изоляции; на этой личной почве он и смог стать глашатаем тех социальных групп, которые находились в таком же психологическом состоянии.

И ещё одно замечание о методе нашего анализа. Любой психологический анализ чьих-либо индивидуальных мыслей или целой идеологии имеет задачей выявление психологических корней, из которых вырастают эти мысли или идеологии. Первым условием такого анализа является полное понимание логического контекста идеи, понимание того, что автор сознательно хотел высказать. Но мы знаем, что человек — даже если он субъективно искренен — зачастую подсознательно руководствуется совсем не теми мотивами, которые сам он считает основой своего поведения: он может воспользоваться какой-либо концепцией, имеющей определённый логический смысл, но для него — подсознательно — означающей нечто совершенно отличное от этого “официального” смысла. Более того, мы знаем, что человек может пытаться устранить противоречия в своих чувствах с помощью идеологической конструкции или прикрыть подавляемую им мысль такой рационализацией, в которой выражается прямо противоположная идея. Понимание действия подсознательных сил научило нас относиться к словам скептически, а не принимать их за чистую монету.

Анализ идей должен ответить на два вопроса: во-первых, каков относительный вес определённой идеи во всей идеологической си-

стеме в целом; во-вторых, не имеем ли мы дело с рационализацией, которая отличается от *подлинного* содержания мысли. Рассмотрим в качестве иллюстраций следующие примеры.

Известно негодование Гитлера по поводу несправедливости Версальского мирного договора. Нет сомнений, что он искренне возмущался этим договором, но, если проанализировать его идеологию в целом, мы убедимся, что она основана на жажде власти и завоеваний; так что, хотя сознательно Гитлер придаёт несправедливости в отношении Германии очень большой вес, на самом деле эта мысль в общей системе его мышления значит очень мало. Пример того, как сознательно продуманная мысль отличается от её действительного психологического смысла, можно взять из анализа учения Лютера, которым мы займёмся в этом разделе.

Мы утверждаем, что его отношение к богу — отношение подчинения, основанное на ощущении бессилия. Сам он говорит об этом подчинении как о добровольном акте, вытекающем из любви, а не из страдания. Логически здесь можно возразить, что в таком случае это уже не подчинение. Но психологически из всей структуры мышления Лютера вытекает, что его любовь или вера на самом деле является подчинением; *сознательно* он рассуждает о своей “покорности” богу в терминах добровольности и любви, на самом же деле переполняющие его чувства бессилия и злобы превращают его отношение к богу в отношение подчинения. (Точно так же мазахистская зависимость одного человека от другого часто маскируется в сознании как “любовь”.) Поэтому то, что Лютер говорит, никоим образом не опровергает того, что он — с точки зрения психоанализа и по нашему убеждению — подсознательно *имеет в виду*. Мы полагаем, что определённые противоречия в его системе можно понять лишь с помощью анализа психологического смысла его концепций.

В нижеследующем анализе доктрин протестантства и кальвинизма я интерпретировал эти доктрины в соответствии с их смыслом, вытекающим из контекста религиозной системы в целом. Я не цитирую высказываний, противоречащих каким-либо доктринам Лютера или Кальвина, если не убеждён, что эти высказывания на самом деле имеют такой вес и такое содержание, что заключают в себе действительное противоречие. Но моя интерпретация основана отнюдь не на специальной подборке отдельных цитат, которые могли бы её подтвердить, а на изучении систем Лютера и Кальвина в их целостности, на исследовании их психологической основы.

Если мы хотим понять, что было нового в доктрине Реформации, то сначала нам необходимо рассмотреть существенные теологиче-

ские принципы средневековой церкви¹. При этом мы сталкиваемся с теми же методологическими трудностями, какие обсуждали в связи с концепциями “средневекового общества” и “капиталистического общества”. Так же как в сфере экономики нет внезапных переходов от одной структуры к другой, нет таких переходов и в сфере теологии. Некоторые доктрины Лютера и Кальвина настолько похожи на доктрины средневековой церкви, что трудно заметить сколь-нибудь существенную разницу между ними. Католическая церковь тоже всегда отрицала возможность спасения человека в силу одних лишь его добродетелей и достоинств, тоже утверждала, что для спасения необходима милость господня. Однако, несмотря на все общие элементы старой и новой теологии, дух католической церкви существенно отличался от духа Реформации, особенно в отношении взглядов на человеческое достоинство и свободу, на значение поступков человека в определении его судьбы.

В течение долгого периода, предшествовавшего Реформации, католическое богословие придерживалось следующих принципов: человеческая природа — хотя и испорчена грехом Адама — внутренне стремится к добру; человеческая воля свободна в этом стремлении к добру; собственные усилия человека способствуют его спасению; церковное причастие, основанное на искупительной смерти Христа, может спасти даже грешника.

Некоторые из наиболее выдающихся теологов — такие, как Августин и Фома Аквинский, — придерживаясь этих взглядов, в то же время выдвигали доктрины, проникнутые совсем иным духом. Но хотя Фома Аквинский и сформулировал идею предопределения, он никогда не уставал подчёркивать, что свобода воли является одним из основных его тезисов. Чтобы преодолеть противоречие между идеями предопределения и свободной воли, ему пришлось прибегать к построению сложнейших конструкций. Это никак не помогало, противоречия удовлетворительно не разрешались, но он не отступал от учения о свободной воле и о необходимости человеческих усилий как обязательной предпосылке спасения, даже если добрая воля человека и нуждается в поддержке благодати господней².

¹Здесь я следую в основном книге Р. Зееберга (Я. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Deutsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, Vol. III, 1930, Vol. IV, 1, 1933; Vol. IV, 2, 1920) и книге Б. Бартмана (B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Herder, Freiburg, 1911.)

²Он говорит об этом следующее: “Итак, обречённый предопределению должен стремиться к добрым делам и молитве, ибо через это и исполняется вернее

О свободе воли Фома говорит, что предположение, будто человек не свободен решать, противоречит самой сущности бога и природе человека. Человек свободен даже отвергнуть благодать, предложенную ему господом.

Другие теологи подчёркивали роль усилий человека для его спасения ещё сильнее, чем Фома Аквинский. Бонавентура говорил, что бог всегда готов ниспослать человеку благодать свою, но получают её лишь те, кто заслужил своими добрыми делами.

В течение XIII, XIV и XV веков тенденция подчёркивать свободу воли усиливалась в системах Дунса Скотта, Оккама и Билья. Это особенно важно для понимания нового духа Реформации, так как Лютер яростнее всего напал именно на схоластов позднего средневековья, называя их “свиньями-богословами” (“Sau Theologen”).

Скотт подчёркивал значение воли. Воля свободна; через реализацию своей воли человек реализует свою индивидуальную сущность, и эта самореализация составляет наивысшую радость индивида. Поскольку богом установлено, что воля принадлежит индивидуальной личности, даже он сам не имеет прямого влияния на решения человека.

Биль и Оккам подчёркивали значение собственных заслуг человека для его спасения; хотя они говорят и о помощи божьей, в их учениях эта помощь утрачивает доминирующую роль, какая приписывалась ей в прежних доктринах¹. Биль предполагает, что человек свободен и всегда может обратиться к богу, чья благодать придёт ему на помощь. Оккам учит, что на самом деле человеческая натура грехом не испорчена; для него грех — это единичный акт, который человеческой сущности не меняет. Тридентский собор с полной отчётливостью заявил, что свободной воле содействует благодать господня, но что воля человека может и уклониться от этого содействия². Человек, каким его изображают Оккам и другие поздние схоласты, уже не похож на несчастного грешника: это — свободное создание; сама его сущность делает человека способным к добру, а его воля свободна от любых внешних сил.

Практика покупки индульгенций, игравшая всё большую роль

всего предначертанное ему... И потому твари божьи могут облегчить приход предначертанного, хотя и не могут его отвратить” (*The Summa Theologica* of St. Thomas Aquinas, literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Second and revised edition., Burns Oates Washbourne, Ltd.. London, 1929, Part I, Q. 23, Art. 8).

¹Р. Зееберг. Указ. соч., с. 766.

²Ср.: Бартман. Указ. соч. с. 468.

во время позднего средневековья и вызывавшая особенно яростные нападки Лютера, была связана с ростом влияния этих идей о свободной воле человека и о ценности его усилий. Покупая индульгенцию у папского эмиссара, человек освобождался от временного наказания, которое должно было заменить вечное, и — как отмечал Зееберг¹ — у него были все основания надеяться, что ему отпущены все грехи.

На первый взгляд может показаться, что практика покупки у папы избавления от адových мук противоречила идее эффективности собственных усилий человека в деле его спасения, поскольку эта практика основана на зависимости от власти церкви и от её причастия. Хотя в какой-то мере это справедливо, такая практика несла в себе дух надежды и уверенности. Если человек может так легко избавиться от наказания, то бремя его вины существенно облегчается; он может сравнительно легко освободиться от груза прошлого и избавиться от одолевавших его тревог. Кроме того, не надо забывать, что по церковной теории — как сформулированной, так и подразумевавшейся — действие индульгенции было основано на том, что их покупатели исповедовались и калялись во всех грехах².

Эти идеи, столь резко противоречащие духу Реформации, содержатся также в сочинениях мистиков, в проповедях и в тщательно разработанных правилах проведения исповеди. В них проявляется дух утверждения человеческого достоинства, признание законности проявления всех качеств человека. Вместе с этим уже в XIII веке широко распространяется идея подражания Христу, вера в то, что человек может стремиться уподобиться богу. В правилах для исповедников проявлялось прекрасное понимание конкретного положения отдельных людей и признавалось субъективное различие индивидов. В этих правилах грех рассматривался не как бремя, которое должно давить и принижать человека, а как человеческая слабость, требующая понимания и уважения к грешнику³.

¹Р. Зееберг. Указ. соч., с. 624

²Практика и теория индульгенций служат особенно яркой иллюстрацией влияния растущего капитализма. Сама идея, что избавление от наказания можно купить, выражает новое ощущение особой роли денег; но дело не только в этом. Теория индульгенций, сформулированная Климентом VI в 1343 году, демонстрирует дух нового капиталистического мышления. Папа, говорил Климент VI, имеет в своём распоряжении неисчислимые заслуги Христа и святых и может распределить часть этого сокровища между верующими (ср. Р. Зееберг, с. 621). В этой концепции папа выступает в роли монополиста, обладающего огромным моральным капиталом и использующего этот капитал для получения финансовой выгоды в обмен на моральную выгоду его «клиентов».

³Я выражаю благодарность Чарлзу Тринхаузу, обратившему моё внимание на важность проповедей и сочинений мистиков, а также на ряд мест в источни-

В общем, средневековая церковь подчёркивала достоинство человека, свободу его воли, ценность его усилий; она подчёркивала богоподобие человека и его право быть уверенным в любви бога. Люди ощущались как равные, как братья — уже в силу одного их подобия богу. В позднем средневековье, в связи с развитием капитализма, поднималась волна неуверенности и замешательства, но в то же время всё сильнее становились тенденции к признанию роли человеческой воли и человеческих усилий. Мы можем предположить, что и философия Возрождения, и католические доктрины позднего средневековья отражали дух, преобладавший в тех социальных группах, экономическое положение которых давало им ощущение силы и независимости. Вместе с тем теология Лютера выражала чувства среднего класса, который, борясь против власти церкви и возмущаясь новым денежным классом, ощущал угрозу растущего капитализма и был охвачен чувством беспомощности и ничтожности.

Лютеранское учение, насколько оно отличалось от католической традиции, имело две стороны; причём в общей картине его системы, общепринятой в протестантских странах, одна из этих сторон всегда подчёркивалась больше другой. В этом аспекте указывается, что Лютер дал человеку независимость в вопросах религии; что он лишил церковь её власти и отдал эту власть индивиду; что его концепция веры и спасения — это концепция собственных заслуг индивида, где вся ответственность лежит на самом человеке, а не на власти, которая могла бы дать ему то, чего он не добился сам. Эта сторона учений Лютера и Кальвина заслуживает самой высокой оценки, поскольку они явились одним из источников развития политической и духовной свободы в современном обществе, того развития, особенно в англосаксонских странах, которое неразрывно связано с идеями пуританства.

Другой аспект современной свободы — это изоляция и бессилие, которые она принесла индивиду; и этот аспект тоже уходит корнями в протестантство, как и аспект независимости. Поскольку эта книга посвящена главным образом восприятию свободы как бремени и опасности, дальнейший анализ, преднамеренно односторонний, будет подчёркивать ту сторону учений Лютера и Кальвина, в которой лежат истоки этого негативного аспекта свободы: их учение о том, что человек по природе своей порочен и бессилен.

Лютер полагал, что зло внутренне присуще природе человека

ках, использованных в этом разделе.

и направляет его волю, так что ни один человек не способен совершить что-либо доброе, исходя из собственной природы. Природа человека зла и порочна (“naturaliter et inevitabiliter mala et vitiosa natura”)¹. Одна из основных концепций всего мышления Лютера — это представление о природной греховности человека, его полной неспособности по собственной воле выбрать добро. В этом духе он начинает свой комментарий к “Посланию к римлянам” апостола Павла: “Цель этого послания — разрушить, искоренить и уничтожить всякую плотскую мудрость и праведность, сколь бы ни казались они замечательны и чистосердечны в наших или в чужих глазах. . . Главное, чтобы наша мудрость и праведность, раскрытые перед глазами нашими, были вырваны с корнем из сердца нашего и из нашей суетной души”².

Это убеждение в изменности и беспомощности человека, в его неспособности совершить что-либо доброе по собственной воле, согласно Лютеру, является одним из главных условий ниспослания божьей благодати. Лишь если человек унижит себя, откажется от своей воли, от своей гордыни, только тогда снизойдёт на него милость господня. “Потому что бог хочет спасти нас не нашей собственной, но внешней праведностью и мудростью; праведностью, идущей не от нас и не рождающейся в нас, но приходящей к нам из другого места. . . Итак, должна быть усвоена праведность, приходящая к нам только извне и вполне чуждая нам самим”³.

Ещё более радикально Лютер выразил бессилие человека семью годами позже, в своём памфлете “De servo arbitrio” (“Рабство воли”), направленном против Эразма, защищавшего свободу воли. “. . . Так что человеческая воля подобна скотине между двумя всадниками. Сядет на неё бог, она хочет и идёт, как хочет бог; как сказано в псалмах: “Как скот был я пред Тобою. Но я всегда с Тобою” (пс. 72.22, 23). Сядет на неё сатана, она хочет и идёт, как хочет сатана. Не в её силах выбрать, к какому всаднику бежать или какого искать, но они сами состязаются, кто возьмёт её и удержит”⁴. Лютер заявляет, что если кто-нибудь не хочет “оставить эту тему (о свободе воли) вообще (что было бы всего безопаснее и всего религиознее), то можно со спокойной совестью сказать ему: понимай это в

¹“Естественно и неизбежно злая и порочная природа” (лат.). — Прим. перев.

²Martin Luther, *Verlesung über den Römerbrief*. — М. Лютер. О “Послании к римлянам”, гл. 1,1. (Перевод мой, так как английского перевода не существует.)

³Там же.

⁴Martin Luther, *The Bondage of the Will*. Translated by Henry Cole, M. A.. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1931. p. 74.

том смысле, что человеку дана “свободная воля” не по отношению к высшим, но лишь по отношению к существам ниже его... Богобоязненный человек не имеет “свободной воли”: он пленник, раб и слуга воли Господа или воли сатаны”¹. Учение о том, что человек — бессильное орудие в руках божьих, что он в основе своей порочен, что его единственная задача — подчиниться воле господней, что бог может спасти его непостижимым актом правосудия — все эти учения не могли быть окончательным ответом для человека, столь преследуемого отчаянием, беспокойством и сомнением и в то же время столь страстно жаждавшего уверенности, как Лютер. В конце концов он нашёл ответ на свои сомнения. В 1518 году его осенило откровение: человек не может спастись собственными добродетелями; он не должен даже размышлять, угодны ли господу его труды, но он может быть уверен в своём спасении, если у него есть вера. Веру даёт человеку бог, и, если человек испытал однажды несомненное субъективное переживание веры, он может быть уверен в своем спасении. Человек в своём отношении к богу является, по существу, воспринимающей стороной. Как только он воспринимает благодать господню в переживании веры, тотчас природа его меняется, поскольку в акте веры он воссоединяется с Христом, и праведность Христова заменяет его собственную праведность, утраченную в грехопадении Адама. Но никогда в жизни человек не может стать вполне праведным, потому что его природная порочность никогда не исчезает окончательно².

Доктрина Лютера о вере как о несомненной субъективной гарантии спасения на первый взгляд кажется разительно противоречащей тому острому чувству неуверенности, которое было характерно для самого Лютера и для его учения до 1518 года. Но психологически этот переход от сомнения к уверенности отнюдь не противоречив, а причинно обусловлен. Вспомним, что было сказано о характере его сомнений. Это не были сомнения рациональные, возникшие из свободы мысли и дерзнувшие поставить под вопрос общепринятые взгляды; это были иррациональные сомнения, вытекающие из изоляции и беспомощности индивида, который относится к миру с ненавистью и тревогой. Такие иррациональные сомнения не могут быть устранены рациональными ответами; они могут лишь исчезнуть, в том случае если индивид становится неотъемлемой частью

¹Там же, с 79. Эта дихотомия — подчинение высшей власти и господство над низшими — представляет собой, как мы увидим, характерную установку авторитарной личности.

²Ср.: *Luthers Werke*. Weimar ed., Vol. II.

осмысленного мира. Если же этого не произошло, как не произошло с Лютером и с тем классом, который он представлял, то сомнения могут быть лишь подавлены, так сказать, загнаны внутрь; а это можно сделать лишь при помощи некоей формулы, обещающей полную уверенность.

Страстное стремление к уверенности, какое мы находим у Лютера, *отражает не искреннюю веру, а необходимость подавить невыносимое сомнение*. Решение Лютера — это сегодняшнее решение очень многих людей, хотя они мыслят не в богословских терминах: уверенность достигается отказом от своей изолированной личности, превращением себя в орудие могущественной внешней силы. Для Лютера такой силой был бог, и Лютер искал уверенность в безоговорочной покорности богу. Таким образом ему удалось подавить свои сомнения, но не до конца; по-настоящему они так никогда и не исчезли, одолевали его до последнего дня его жизни, и ему приходилось бороться с ними путём всё новых и новых проявлений покорности. Психологически вера может иметь два совершенно разных содержания. Она может быть утверждением жизни, выражением внутренней связи с человечеством; но может быть и продуктом реакции на сомнения, возникшие из чувства изолированности индивида и его неприятия жизни. Вера Лютера была как раз такого компенсирующего свойства.

Чрезвычайно важно понять эту проблему сомнений и попыток их подавления, потому что она не только относится к теологии Лютера, а также и Кальвина, но и остаётся одной из основных проблем современного человека до сих пор. Сомнение — это исходная точка современной философии; потребность избавиться от него оказала сильнейшее влияние на развитие современной философии и науки. Множество рациональных сомнений было разрешено рациональными ответами; но иррациональные сомнения не исчезли и не могут исчезнуть до тех пор, пока человек не перейдёт от негативной свободы к свободе позитивной. Нынешние попытки заглушить сомнения — состоят ли они в ненасытном стремлении к успеху, или в убеждённости, что безграничное знание фактов может удовлетворить потребность в уверенности, или в подчинении вождю, который принимает на себя ответственность за “уверенность” остальных, — могут заглушить лишь осознание сомнений. Сами же сомнения не исчезнут до тех пор, пока человек не преодолеет свою изоляцию, пока его положение в мире не приобретёт какого-то смысла и значения, удовлетворяющего его человеческие потребности.

Как же были связаны доктрины Лютера с психологическим со-

стоянием широких масс в конце средних веков? Как мы уже видели, старый порядок рушился. Индивид потерял гарантию уверенности, ему угрожали новые экономические силы — капиталисты и монополии, корпоративный принцип сменился конкуренцией, низшие классы ощущали гнёт усиливавшейся эксплуатации. Но лютеранство вызывало в низших классах совсем не тот отклик, что в среднем классе. Городская беднота и в ещё большей степени крестьянство находились в отчаянном положении: их безжалостно эксплуатировали, их традиционные права и привилегии отбирались. Они были охвачены революционными настроениями, находившими выход в крестьянских восстаниях и в революционных движениях в городах. Евангелие выражало их надежды и чаяния — как выражало надежды и чаяния рабов и бедноты в эпоху раннего христианства — и вело их на поиски свободы и справедливости. Поскольку Лютер нападал на власть и в своём учении опирался на Евангелие, его учение привлекало эти беспокойные массы, как это было и с другими религиозными движениями евангелического толка до него.

Но Лютер мог поддерживать их и принимать их поддержку лишь до определённого момента. Ему пришлось отречься от этого союза, когда крестьяне пошли дальше нападков на власть церкви и просьб о незначительном улучшении их участи. Крестьянство превращалось в революционную массу, оно грозило опрокинуть всякую власть и разрушить основы социального строя, в сохранении которого средний класс был кровно заинтересован. Ведь, несмотря на все трудности, которые переживал средний класс и о которых мы говорили выше, этот класс — даже самые его низы — имел привилегии, которые приходилось защищать от требований бедноты; это вызывало его резкую враждебность по отношению к революционным движениям, направленным на ликвидацию не только привилегий аристократии, церкви и монополий, но и всех привилегий вообще.

Средний класс находился между самыми богатыми и самыми бедными, и поэтому его реакция была сложной и во многом противоречивой. Хотелось сохранить закон и порядок, но растущий капитализм представлял смертельную угрозу. Даже наиболее преуспевшие представители среднего класса были далеко не так богаты и сильны, как небольшая группа крупных капиталистов. Чтобы не только улучшить своё положение, но и просто уцелеть, им приходилось вести тяжёлую борьбу. Роскошь финансовых магнатов усиливала в них чувство собственной ничтожности, переполняла их завистью и негодованием. В целом разрушение феодального

порядка и развитие капитализма больше угрожали среднему классу, чем помогали ему.

Представление Лютера о человеке отражает именно эту дилемму. Человек свободен от всех уз, которыми связывала его духовная власть, но именно эта свобода делает его одиноким и растерянным, подавляет его чувством собственной ничтожности и бессилия. Свободный, изолированный индивид сломлен ощущением своей убогости, и теология Лютера выражает это чувство бессилия и сомнения. Облик человека, изображённый им в религиозных терминах, отражает положение индивида, возникшее в результате происходящих социально-экономических перемен. Представитель среднего класса был так же беспомощен перед лицом новых экономических сил, как обрисованный Лютером человек перед лицом бога.

Лютер не только выразил чувство ничтожности, охватившее социальные группы, к которым он обращался, но и предложил им выход. Индивид может надеяться стать угодным богу, если он не только признает собственную ничтожность, но и унижит себя до последней степени, откажется от малейших проявлений своей воли, отречётся от своей силы и осудит её. Отношение Лютера к богу было отношением абсолютной покорности. В психологических терминах его концепция веры означает следующее: если ты полностью подчинишься, если признаешь собственную ничтожность, то всемогущий господь, может быть, полюбит тебя и спасёт. Освободившись полным самоотречением от своей личности со всеми её недостатками и сомнениями, ты избавишься от чувства своей ничтожности и причастишься славе господней. Таким образом, освобождая людей от власти церкви, Лютер заставил их подчиниться гораздо более тиранической власти: власти бога, требующего полного подчинения человека и уничтожения его личности как главного условия его спасения. *“Вера” Лютера состояла в убеждении, что любовь даётся ценой отказа от собственной воли;* это решение имеет много общего с принципом полного подчинения индивида государству или вождю.

Благоговение Лютера перед властью, его любовь к ней проявляются и в его политических убеждениях. Он боролся против власти церкви, был преисполнен негодования против новой финансовой олигархии, часть которой составляла верхушка церковной иерархии, он даже поддерживал, до некоторого момента, революционные тенденции крестьянства, но при этом самым решительным образом требовал подчинения светской власти, то есть князьям. *“Даже если власть имущие злы и безбожны, всё же власть и сила её есть благо,*

и они от бога... Так что везде, где есть власть и где она процветает, она потому есть и остаётся, что установлена от бога”¹. Или в другом месте: “Бог предпочтёт стерпеть любое правление, как бы ни было оно дурно, нежели позволит черни бунтовать, сколько бы ни было у неё справедливых причин... Князь должен оставаться князем, каким бы он ни был тираном. Как бы то ни было, он может обезглавить лишь немногих, ибо должен иметь подданных, чтобы быть правителем”.

Другой аспект его привязанности к власти и благоговения перед ней проявляется в его ненависти и презрении к угнетённым массам, к “черни”, особенно когда она выходит за определённые границы в своих революционных устремлениях. В одной из его диатриб есть знаменитые слова: “И потому каждый, кто может, пусть рубит, колет и режет [их], тайно или открыто, помня, что нет ничего столь ядовитого, пагубного и дьявольского, как мятежник. Это всё равно что убить бешеную собаку: если ты не убьёшь её, то она убьёт тебя, а вместе с тобою и всю страну”².

Двойственное отношение к власти проявляется не только в учении, но и в личности Лютера. С одной стороны, он преклоняется перед властью светских князей и тиранического бога, с другой — восстаёт против власти церкви. Ту же двойственность он проявляет в своём отношении к массам. Пока они бунтуют в установленных им самим пределах, он с ними; когда же они нападают на ту власть, которую он одобряет, на передний план выходят его ненависть к массам и презрение к ним. В главе, посвящённой психологическим “механизмам бегства”, мы покажем, что такое преклонение перед властью и ненависть по отношению к подвластным составляют типичные черты “авторитарного характера”.

Здесь важно понять, что отношение Лютера к светской власти было тесно связано с его религиозным учением. Заставляя индивида признать и прочувствовать его ничтожность, никчёмность всех его достоинств, заставляя его чувствовать себя безвольным орудием в руках бога, Лютер лишал человека уверенности в себе, отнимал у него чувство собственного достоинства, а без этого невозможно никакое сопротивление светским властям, угнетающим человека. В ходе исторического развития проповедь Лютера привела к ещё более

¹Römerbrief, 13, 1.

²“Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants” (1525), Works of Martin Luther, translation: C. M. Jacobs, A. T. Holman Company, Philadelphia, 1931, Vol. X, IV, p. 411. Об отношении Лютера к свободе ср.: Н. Marcuse, *Autorität und Familie*, F. Alcan, Paris, 1926.

серьёзным последствиям. Потеряв чувство гордости и достоинства, индивид был психологически подготовлен и к тому, чтобы утратить и столь характерную для средневекового мышления уверенность, что смыслом и целью жизни является сам человек, его духовные устремления, спасение его души. Тем самым он был подготовлен к другой роли — стать средством для внешних целей: экономической производительности и накопления капитала. Взгляды самого Лютера на экономические вопросы ещё в большей степени, чем взгляды Кальвина, оставались типично средневековыми. Идея превращения человеческой жизни в средство для достижения экономических целей вызвала бы у него отвращение. Но хотя его экономические воззрения оставались традиционными, его доктрина человеческой ничтожности прокладывала путь такому ходу развития, при котором человек должен был не только повиноваться светским властям, но и подчинить свою жизнь целям экономического успеха. В наши дни эта тенденция приняла крайнюю форму в фашистской доктрине, объявляющей, что целью жизни является её принесение в жертву “высшей” силе: вождю или расовому обществу.

Теология Кальвина, сыгравшая в англосаксонских странах ту же роль, что лютеранство в Германии, и в богословском, и в психологическом плане аналогична теологии Лютера. Хотя Кальвин и выступает против власти церкви, против слепого принятия католических доктрин, его учение также основано на бессилии человека; *leitmotiv* его мышления — самоуничужение и разрушение человеческой гордыни. Лишь тот, кто презирает этот мир, может посвятить себя миру грядущему¹.

Кальвин учит, что мы должны унизиться, что посредством этого самоуничужения мы и полагаемся на всемогущее божие. “Ибо ничто так не побуждает нас возложить на Господа всё наше доверие и упование, как неверие в себя и тревога, вытекающая из осознания нашего ничтожества”². Он поучает, что человек не должен считать себя хозяином своей судьбы. “Мы не себе принадлежим: потому ни разум наш, ни воля наша не должны преобладать в наших рассуждениях и поступках. Мы не себе принадлежим; потому цель наша не в том, чтобы искать пригодное для нашей плоти. Мы не себе принадлежим; потому забудем, насколько возможно, о себе и о всех делах своих. Но мы принадлежим Господу, а потому должны жить и умереть по

¹John Calvin's Institutes of the Christian Religion, translated by John Allen, Presbyterian Board of Christian Education, Philadelphia, 1928, Book III, Chapter IX, 1.

²Там же, кн. III, гл. II, 23.

воле Господней. Ибо страшнее чумы судьба людей, повинующихся собственной воле, и единая пристань спасения — ничего не знать собственным разумом и не повиноваться собственному желанию, но положиться на водительство Господа, шествующего впереди нас”¹.

Человек не должен стремиться к добродетели ради неё самой: это приведёт лишь к суете. “Ибо давно уже и верно замечено, что в душе человеческой сокрыты сонмы пороков. И нет от них иного избавления, как отречься от самого себя и отбросить все заботы о себе, направив все помыслы к достижению того, чего требует от тебя Господь и к чему должно стремиться единственно по той причине, что Ему так угодно”².

Кальвин отрицает также, что добрые дела могут привести к спасению. Мы вообще к ним не способны: “Никакое дело, совершённое благочестивым человеком, не избегло бы осуждения Господня перед строгим судом Его”³.

В учении Кальвина мы обнаруживаем, по сути дела, тот же психологический смысл, что и в учении Лютера, рассмотренном выше. Проповедь Кальвина тоже была адресована консервативному среднему классу, людям, охваченным беспредельным чувством одиноче-

¹ Там же, гл. VII, 1. Начиная со слов “Ибо страшнее...” перевод мой, сделанный с латинского оригинала: Johannes Calvini Institutio Christianae Religionis. Editionem curavit A. Tholuk, Berolini, 1835, Par. I, p. 445. Причина этого отступления от перевода Аллена состоит в том, что Аллен несколько изменяет смысл оригинала, смягчая жёсткость мышления Кальвина. Аллен переводит эту фразу следующим образом: “И поскольку следование собственным наклонностям вернейшим образом ведёт людей к гибели, то мы не должны полагаться на своё знание или свою волю, но следовать водительству господя, ибо в этом единственный безопасный путь”. Заметим, однако, что латинское выражение *sibi ipsis obtemperant* не означает “следовать собственным наклонностям”, а имеет точный смысл: “повиноваться собственной воле”. Запретить себе следовать собственным наклонностям — это мягкое поучение в духе кантовской этики, предписывающей человеку подавлять свои естественные наклонности, тем самым следуя велениям своей совести. Между тем запрет повиноваться собственной воле есть отречение от независимости человека. Такое же тонкое изменение смысла получается в выражении *ita unicus est salutis portis nihil nee sapere, nee velle per se ipsum as*, когда в переводе оно звучит как “не полагаться на своё знание или свою волю”. В то время как подлинная формулировка прямо противоречит лозунгу философии Просвещения — *sapere aude* (“дерзай знать”), перевод Аллена лишь предостерегает, что не следует полагаться на собственное знание, а это гораздо меньше противоречит современному мышлению. Я указываю на эти отклонения от подлинника, поскольку они хорошо иллюстрируют, каким образом дух переводимого автора “модернизируется” и окрашивается (конечно, безо всякого намерения) одним только фактом перевода.

² Там же, гл. VII, 2.

³ Там же, гл. XIV, 11.

ства и страха; он выразил эти чувства в своей доктрине ничтожности, бессилия индивида и тщетности его усилий. Можно, однако, заметить и некоторое различие. Германия во времена Лютера находилась в состоянии всеобщего брожения, поскольку рост капитализма угрожал здесь не только среднему классу, но и крестьянству, и городской бедноте. Между тем Женева при Кальвине была сравнительно преуспевающей общиной. В первой половине XV века она стала одним из важнейших торговых центров Европы; и, хотя ко времени Кальвина над ней уже нависла тень Лиона¹, она еще сохраняла достаточную экономическую стабильность.

В общем, можно утверждать, что кальвинизм привлекал последователей главным образом из консервативного среднего класса². И во Франции, и в Англии, и в Голландии его приверженцами становились не процветающие капиталисты, а ремесленники и мелкие предприниматели; и, хотя некоторые из них преуспели больше остальных, в целом, как социальная группа, все они испытывали страх перед ростом капитализма³.

В этом социальном слое кальвинизм имел такую же психологическую опору, что и лютеранство. Новая религия выражала чувство свободы, но в то же время и ощущение ничтожности и бессилия индивида. Она предлагала выход, внушая индивиду, что можно обрести новую уверенность при условии полной покорности и самоуничтожения.

Между учениями Кальвина и Лютера есть целый ряд незначительных расхождений, которые несущественны в плане общей темы нашей книги. Необходимо отметить только два пункта этих расхождений. Первый — это учение Кальвина о предопределении. В отличие от Августина, Фомы Аквинского и Лютера у Кальвина эта доктрина становится одной из основных, если не самой главной во всей его системе. Кальвин выдвинул новую версию предопределения, утверждая, что бог не только предрешает, кому будет дарована благодать, но и заранее обрекает остальных на вечное проклятие⁴. Спасение или осуждение не зависит ни от какого добра или зла, совершённого человеком при его жизни, но предрекается богом до его появления на свет. Почему бог избирает одних и проклинает дру-

¹Ср. Кулишер. Указ. соч. с. 249.

²Ср.: Georgia Harkness, *John Calvin, The Man and His Ethics*, Henri Holt & Co., New York, 1931, p. 151.

³Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, F. Alcan, Paris, 1934, s. 156.

⁴Кальвин. Указ. соч., кн. III, гл. XXI, 5.

гих — это тайна, непостижимая для человека, и не следует пытаться проникнуть в неё. Он это делает, потому что ему угодно таким вот образом проявлять свою безграничную власть. Бог Кальвина, несмотря на все попытки как-то сохранить идею присущей ему любви и справедливости, обладает всеми качествами тирана, который не только лишён любви к кому бы то ни было, но не имеет и понятия о справедливости. Совершенно вопреки Новому завету Кальвин отрицает высшее значение любви и утверждает: «Что же касается мнений схоластов, будто милосердие важнее, нежели вера и надежда, — это лишь мечты расстроенного воображения»¹.

Доктрина предопределения имеет двоякий психологический смысл. С одной стороны, она выражает и усиливает чувство беспомощности и ничтожности индивида. Ни одна доктрина не могла бы более отчётливо сформулировать бессмысленность человеческой воли, человеческих усилий. Решение судьбы человека полностью изъято из его рук; человек не может сделать ничего, чтобы изменить это решение, он лишь безвольное орудие в руках бога. Другой смысл этой доктрины состоит — как и у Лютера — в том, что она должна заглушить иррациональные сомнения, которые у последователей Кальвина и у него самого имели тот же характер, что у лютеран и самого Лютера. На первый взгляд кажется, что доктрина предопределения должна, скорее, усиливать, а не заглушать эти сомнения. Не должен ли человек ещё больше терзаться сомнениями, если он узнает, что ещё до рождения ему предназначено то ли спасение, то ли вечное проклятие? Как может он быть уверен в своей участи? Хотя Кальвин не утверждал, что такую уверенность можно как-то обосновать, фактически и он сам, и его последователи были убеждены, что они принадлежат к избранным; эта убеждённость происходила из того же механизма самоуничижения, о котором мы говорили, рассматривая доктрину Лютера. При такой убеждённости доктрина предопределения даёт неколебимую уверенность: человек не может совершить ничего такого, что угрожало бы его спасению, поскольку это спасение предопределено ещё до его рождения и никак не зависит от его поступков. Снова, как и в случае с Лютером, сомнение порождает потребность в абсолютной уверенности. Но хотя доктрина предопределения, казалось бы, даёт такую уверенность, сомнение всё же остаётся где-то в глубине, и его необходимо снова и снова подавлять всё растущей фанатической верой в то, что религиозная община, к которой принадлежит

¹Там же, гл. II, 41.

человек, как раз и является избранной богом частью человечества.

В кальвинистской доктрине предопределения есть одна сторона, которую необходимо отметить особо, поскольку эта идея была поднята на щит в идеологии нацизма. Это — принцип прирождённого неравенства людей. Для Кальвина существовали две категории людей: те, что будут спасены, и те, которым предназначено вечное проклятие. Поскольку эта судьба назначена ещё до рождения, никто не в состоянии её изменить, что бы он ни делал в течение своей жизни. Таким образом человеческое равенство отрицается в принципе: люди созданы неравными. Из этого принципа вытекает и невозможность солидарности между людьми, поскольку отрицается сильнейший фактор, лежащий в основе этой солидарности, — общность человеческой судьбы. Кальвинисты наивно полагали, что они — избранные, а все остальные прокляты богом. Очевидно, что в этом убеждении проявляется психологическая подоплёка: презрение и ненависть к людям, та самая ненависть, которую они приписали богу. И хотя современное мышление вело к возрастающему признанию равенства людей, кальвинистский принцип никогда не исчезал окончательно. Доктрина, утверждающая, что люди не равны в силу их расовой принадлежности, является выражением всё того же принципа. Рационализация здесь другая, но психологическое содержание то же самое.

Второе отличие кальвинизма от учения Лютера — очень существенное отличие — состоит в утверждении важности моральных усилий и добродетельной жизни. Никакими усилиями человек не может изменить *свою судьбу*, но сам факт его усилий является знаком его принадлежности к спасённым. Добродетели, которыми должен обладать человек, — это скромность и умеренность (*sobrietas*), справедливость (*iustitia*), в том смысле, что каждый должен получить причитающуюся ему долю, и благочестие (*pietas*), соединяющее человека с богом¹. В дальнейшем добродетельной жизни и непрерывным усилиям кальвинизм придавал всё большее значение, особенно утверждая, что успехи в земной жизни, вытекающие из этих усилий, являются знаком спасения².

В том, что кальвинизм так настойчиво подчёркивал необходимость добродетельной жизни, заключался особый психологический смысл. Кальвинизм требует, чтобы человек постоянно старался

¹Там же, гл. VII, 3.

²К этой идее привлёк особое внимание М. Вебер, в работах которого она рассматривалась как важное связующее звено между учением Кальвина и духом капитализма.

жить по-божески и никогда не ослаблял этого стремления; оно должно быть непрерывным. Эта доктрина находится в видимом противоречии с доктриной бесполезности усилий человека для его спасения; гораздо более подходящим ответом кажется фаталистический отказ от любого усилия, однако некоторые психологические соображения показывают, что это не так. Тревога, чувство бессилия и ничтожности, особенно сомнения относительно своей участи после смерти, — все эти факторы создают гнетущее душевное состояние, которого практически никто не может выдержать. Трудно представить себе человека, который испытывал бы такой страх и при этом был бы способен отдыхать, радоваться жизни и спокойно смотреть в будущее. Избавиться от невыносимого состояния неуверенности, от парализующего чувства собственного убожества можно только тем способом, который так отчётливо предлагает кальвинизм: развить лихорадочную деятельность, делать *что-нибудь*. При этом активность приобретает принудительный характер: *индивид должен быть деятелен, чтобы побороть своё чувство сомнения и бессилия*. Усилия и активность такого рода происходят не из внутренней силы и уверенности в себе; это отчаянная попытка избавиться от тревоги.

Этот механизм легко наблюдать во время приступов панического страха. Человек, который в течение ближайших часов должен узнать у врача диагноз своей болезни — а диагноз может оказаться роковым, — вполне естественно, находится в состоянии тревоги и страха. Как правило, он не станет спокойно сидеть и ждать; гораздо чаще тревога — если только не парализует его — погонит его что-либо делать. Он станет вышагивать взад и вперёд, начнёт задавать вопросы, разговаривать с каждым, кто попадётся, прибирать свой стол, писать письма и т. д. Он может и продолжать свою обычную деятельность, но более активно, лихорадочно. Какую бы форму ни принимала его активность, эти усилия стимулируются беспокойством и направлены на подавление чувства бессилия.

Усилие в кальвинистской доктрине имеет ещё и другой психологический смысл. Сам факт неутомимости человека в его усилиях, какие-то достижения в моральном совершенствовании или в мирских делах служат более или менее явным признаком того, что человек принадлежит к числу избранных. Иррациональность такого вынужденного усилия состоит в том, что *деятельность служит не достижению какого-то результата, а выясняет линию будущего*; причём это будущее предопределено заранее и не зависит от деятельности человека, находится вне его контроля. Этот механизм

хорошо известен у невротиков. Когда такие люди боятся результатов какого-либо начинания, важного для них, то в ожидании ответа они могут считать окна зданий или деревья на улице: если получится чётное число, человек чувствует, что всё будет в порядке; если нечётное — это знак, что дело худо. Часто такое сомнение относится не к какому-то определённом моменту, а ко всей жизни человека; в этом случае стремление увидеть “знак” будет непреходящим. Нередко связь между таким подсчётом — деревьев, камней, игрой в карты и т. п. — и сомнениями, тревогой является неосознанной. Человек может пристраститься к картам из-за смутного чувства беспокойства, и только анализ обнажает скрытую функцию этой его деятельности — отгадать будущее.

В кальвинизме такой смысл усилия стал частью религиозного учения. Сначала это относилось главным образом к моральному усилию. Но с течением времени акцент всё больше смещался в сторону мирской деятельности и результатов этой деятельности. Таким образом, экономический успех превратился в знак милости божьей, а неуспех — в знак проклятия.

Из этого рассуждения видно, что стремление к непрерывному усилию, неустанной работе отнюдь не противоречит принципиальному убеждению в бессилии человека, а, напротив, является психологическим результатом этого убеждения. Таким образом, усилия и работа приобрели совершенно иррациональный характер. Они не могут изменить судьбу, предначертанную богом, не зависящую ни от каких усилий человека, а служат лишь средством заранее узнать эту предначертанную судьбу. В то же время лихорадочная деятельность помогает справиться с невыносимым ощущением беспомощности.

Можно считать, что новое отношение к усилию и труду, ставшему самоцелью, — это важнейший психологический сдвиг, какой произошёл в человеке с конца средних веков. В каждом обществе человек должен трудиться, чтобы жить. Многие общества решали эту проблему, возлагая труд на рабов и позволяя свободным гражданам посвящать себя “более благородным” занятиям. В таких обществах работа была недостойна свободного человека. В средневековом обществе бремя труда тоже было распределено между разными классами социальной иерархии отнюдь не равномерно, существовала достаточно тяжёлая эксплуатация. Но отношение к труду было не таким, какое развилось впоследствии, в Новое время. Труд не имел абстрактного характера, он состоял не в производстве каких-либо товаров, которые, может быть, удастся выгодно продать на рынке. Человек работал на конкретный спрос и имел конкрет-

ную цель: заработать себе на жизнь. В то время, как специально показал Макс Вебер, не было никакого стимула работать больше, чем необходимо для поддержания традиционного жизненного уровня. Вероятно, в некоторых группах средневекового общества работа доставляла труженикам удовлетворение — как реализация их творческих возможностей, — но большинство работало потому, что им приходилось работать, и эта необходимость была обусловлена давлением извне. В современном обществе появилась новая черта: людей стало побуждать к работе не столько внешнее давление, сколько внутренняя потребность, заставляющая их трудиться с такой интенсивностью, какая в другом обществе была бы возможна лишь у самого строгого хозяина.

Внутренняя потребность гораздо эффективнее любого внешнего давления для мобилизации всех сил человека. Внешнее принуждение всегда вызывает психологическое противодействие, которое снижает производительность труда или делает людей неспособными к решению задач, требующих ума, инициативы и ответственности. Побуждение к труду, при котором человек сам становится своим надсмотрщиком, этих качеств не блокирует. Нет сомнения, что капитализм не смог бы развиваться, если бы преобладающая часть человеческой энергии не была направлена на работу. В истории нет другого периода, когда свободные люди столь полно отдавали свою энергию единственной цели — работе. Стремление к неустанному труду стало одной из главных производительных сил, не менее важной для развития нашей промышленной системы, чем пар и электричество. До сих пор мы говорили главным образом о тревоге и чувстве бессилия, которые владели типичным представителем среднего класса. Теперь мы должны рассмотреть другие черты его характера, лишь вскользь упомянутые прежде: *враждебность* и *завистливость*. Неудивительно, что в среднем классе эти черты развивались очень интенсивно. Когда эмоции и чувственные потребности человека подавляются, когда, сверх того, угрожают его существованию, нормальной реакцией человека становится враждебность. Как мы видели, средний класс в целом испытывал и подавленность, и серьезную угрозу; особенно это относится к тем его представителям, которые не могли воспользоваться преимуществами нарождавшегося капитализма. Усилению этой враждебности способствовали роскошь и могущество, которыми обладали и кичились капиталисты — небольшая группа, включавшая в себя и верхушку церковной иерархии. Естественным результатом была зависть к этой группе. Но представители среднего клас-

са не могли найти для этой зависти и враждебности прямого выражения, которое было возможно для низших классов. Те ненавидели своих эксплуататоров, мечтали свергнуть их власть и потому могли позволить себе не только испытывать, но и открыто проявлять свою враждебность.

Высший класс тоже мог открыто проявлять свою роскошь, силу, свою агрессивность в стремлении к власти. Представители среднего класса были консервативны; они хотели стабилизировать общество, а не подрывать его; каждый из них надеялся преуспеть и принять участие в общем развитии. Поэтому их враждебность не могла проявляться открыто, даже осознать её было невозможно: её надо было подавлять. Однако подавление враждебности не уничтожает её, а только уводит из сознательного восприятия. Более того, враждебность подавления, не находящая прямого выражения, разрастается до такой степени, что овладевает человеком целиком, определяя его отношение ко всем окружающим и к себе самому, но в замаскированной, рационализированной форме.

Лютер и Кальвин воплотили эту всепоглощающую враждебность. Дело не только в том, что они сами — лично — принадлежали к величайшим человеконенавистникам среди ведущих исторических деятелей, во всяком случае, среди религиозных лидеров. Гораздо важнее, что их учения проникнуты духом враждебности и могли быть привлекательны только для людей, объятых той же напряжённой подавленной враждебностью. Ярче всего эта враждебность проявляется в их представлении о боге, особенно в учении Кальвина. Хотя мы все знакомы с этой концепцией, но часто не вполне отдаём себе отчёт в том, что значит представлять себе бога столь деспотичным и безжалостным, каков бог Кальвина, приговоривший часть человечества к вечным мукам без всякого оправдания или объяснения, кроме того, что это является проявлением его власти и могущества. Сам Кальвин, конечно, был озабочен очевидными возражениями, которые могли быть выдвинуты против этой концепции; но более или менее искусные конструкции, изобретённые им, чтобы сохранить образ справедливого и любящего бога, выглядят совершенно неубедительно. Образ бога-деспота, которому нужна безграничная власть над людьми, их покорность, их уничтожение, — это проекция собственной завистливости и враждебности среднего класса.

Враждебность и завистливость проявляются и в отношении к людям. Как правило, это принимает форму негодования, возмущения, которое остаётся характерной чертой среднего класса со времён Лютера и до Гитлера. Этот класс, в действительности завидуя

богатым и сильным, способным наслаждаться жизнью, рационализировал свою неприязнь и зависть в терминах морального негодования, в убеждении, что эти высшие слои будут наказаны вечным проклятием¹. Но напряжённая враждебность по отношению к людям нашла и другое воплощение. Режим правления, установленный Кальвином в Женеве, был проникнут духом враждебности и подозрительности каждого к каждому; в этом деспотическом режиме, конечно, трудно было найти дух любви и братства. Кальвин с подозрением относился к богатству, но был безжалостен к бедности. И впоследствии мы нередко встречаем в кальвинизме предостережения против дружелюбия к чужестранцу, жестокость к бедняку и общую атмосферу подозрительности к людям².

Кроме проекции враждебности и завистливости на бога и косвенного проявления этих чувств в форме морального негодования, был ещё один выход этой враждебности: она обращалась на себя. Мы уже видели, как настойчиво подчёркивали Лютер и Кальвин порочность человеческой природы, утверждая, что самоуничтожение лежит в основе всякой добродетели. Сознательно они считали себя в высшей степени смиренными людьми, в этом можно не сомневаться. Но ни один человек, знакомый с психологическими механизмами самоуничтожения и самообвинения, не усомнится в том, что такого рода «смиренность» коренится в неистовой ненависти, которая по тем или иным причинам не может быть направлена наружу и обращается против самого ненавистника. Чтобы до конца разобраться в этом явлении, необходимо понять, что отношение к другим и отношение к себе самому не бывают противоположны; они в принципе параллельны. Но враждебность по отношению к другим часто бывает осознана и может выражаться открыто; враждебность по отношению к себе обычно (за исключением патологических случаев) бывает неосознанной и находит выражение в косвенных и рационализованных формах. Одна из таких форм — настойчивое выпячивание собственной порочности и ничтожности, о котором мы только что говорили; другая форма маскируется под совесть или чувство долга. Существует подлинная скромность, не имеющая ничего общего с ненавистью к себе, точно так же как существует и подлинная совесть, и истинное чувство долга, отнюдь не основан-

¹Ср. Ranulf, *Moral Indignation and Middle Class Psychology*. Эта работа представляет важное подтверждение тезиса, что моральное негодование является типичной чертой среднего класса, особенно его низов.

²Ср.: Вебер. Указ. соч., с. 102; Тоуни. Указ. соч., с. 190; Ранульф. Указ. соч., с. 66 и далее.

ные на враждебности. Эта истинная совесть составляет часть полноценно развитой личности; следуя требованиям своего сознания, такая личность утверждает себя. Однако то “чувство долга”, какое мы видим в жизни современного человека от эпохи Реформации и до наших дней — и в религиозной и в мирской рационализация, — ярко окрашено враждебностью по отношению к себе. “Совесть” — это надсмотрщик, приставленный к человеку им самим. Она заставляет его действовать в соответствии с желаниями и целями, которые он сам считает своими, в то время как на самом деле они являются интериоризацией внешних социальных требований. Она погоняет его грубо и жестоко, запрещая ему радость и счастье, превращая его жизнь в искупление некоего таинственного греха¹. Эта же “совесть” является основой “внутреннего мирского аскетизма”, столь характерного для раннего кальвинизма, а затем и для пуританства. Враждебность, в которой коренятся скромность и чувство долга нынешнего образца, объясняет и противоречие, которое было бы трудно понять без неё: эта скромность идёт рука об руку с презрением ко всем остальным, а любовь и милосердие подменяются чувством собственного превосходства. Подлинная скромность, подлинное чувство долга по отношению к людям несовместимы с презрением и ненавистью к ним; но самоуничижение и самоотрицающая “совесть” — это лишь одна из сторон враждебности, другая сторона — те самые ненависть и презрение.

Завершая наш краткий анализ смысла свободы в эпоху Реформации, попытаемся вышесказанное, относящееся как к специфической проблеме свободы, так и к общей проблеме взаимодействия экономических, психологических и идеологических факторов в процессе общественного развития.

Крушение средневековой феодальной системы в одном определённом смысле подействовало на все классы общества одинаково: индивид оказался в одиночестве и изоляции. Он стал свободен, и результат этой свободы оказался двойным. Человек лишился своего былого чувства уверенности, чувства бесспорной принадлежно-

¹Фрейд увидел враждебность человека, направленную на себя самого и содержащуюся в том, что он назвал “суперэго”. Он заметил также, что суперэго первоначально возникает как интериоризация внешней власти, опасной для индивида. Но он не делал различия между спонтанными идеалами, составляющими часть личности, и интериоризованными требованиями, управляющими личностью. Представленная здесь точка зрения более детально разработана в моём исследовании психологии власти (E. Fromm. *Autorität und Familie*, ed. M. Horkheimer, Alcan, Paris, 1934). Карен Хорни отметила принудительный характер требований суперэго в своей книге “Новые пути в психоанализе”.

сти к общности; он был вырван из мира, удовлетворявшего его потребность в уверенности — экономической и духовной; он ощущал одиночество и тревогу. Но в то же время он был свободен мыслить и действовать независимо, мог стать хозяином своей жизни и распоряжаться ею по собственной воле — как может, а не как ему предписано.

Однако в реальной жизни представителей различных общественных классов эти два аспекта свободы имели весьма различный вес. Лишь наиболее преуспевающая часть общества получала от развития капитализма такие преимущества, которые давали настоящее и подлинную власть. Эти люди могли процветать, побеждать, повелевать, приумножать свои богатства — и всё это было результатом их собственных усилий, их деловых расчётов. Новая аристократия, аристократия денег, вместе со старой родовой знатью находилась в таком положении, что могла пользоваться плодами новой свободы и приобрести новое чувство могущества и инициативы. Вместе с тем им приходилось подавлять массы и бороться друг с другом, так что они тоже не были свободны от внутренней неуверенности и тревоги. Однако в целом для нового капиталиста преобладающим был позитивный аспект свободы, и это нашло выражение в той культуре, которая расцвела на почве новой аристократии — в культуре Возрождения. В его искусстве и философии отражён новый дух человеческого достоинства, воли, могущества, хотя достаточно часто и дух отчаяния и скептицизма. В богословских доктринах католической церкви в позднем средневековье мы находим то же акцентирование индивидуальной воли, индивидуальной деятельности. Схоласты этого периода не восставали против власти, признавали её руководство, но подчёркивали положительное значение свободы, участие человека в определении своей судьбы, его силу, достоинство, свободу его воли.

В низших классах — особенно у крестьянства, но и у городской бедноты тоже — поиск новой свободы возбуждал страстную надежду покончить с растущим экономическим и личным угнетением. Терять им было нечего — приобрести они могли много. Их интересовали не столько догматические тонкости, сколько фундаментальные принципы Библии: братство и справедливость. Их надежды активно проявились в ряде политических восстаний и в религиозных движениях, отличавшихся бескомпромиссным духом самого раннего христианства.

Однако нас больше всего интересует реакция среднего класса. Растущий капитализм, хотя и способствовал развитию его незави-

симости, в основном представлял для этого класса угрозу. В начале XVI века индивид, принадлежавший к среднему классу, не много выиграл от новой свободы, в которой ему трудно было обрести силу или уверенность. Свобода принесла ему больше изоляции и бессилия. Кроме того, он был преисполнен негодования против роскоши и власти богачей, в том числе и высших представителей римской церкви. В протестантстве нашли своё выражение эти чувства собственной ничтожности и негодования; протестантство разрушило веру в безусловную любовь бога; оно учило человека презрению и недоверию к себе и другим; оно превратило человека из цели в средство; оно капитулировало перед светской властью, отказавшись от идеи, что существующая власть не должна противоречить принципам морали, и оправдывая любую власть самим фактом её существования. Таким образом, протестантство отказалось от основополагающих элементов иудеохристианской традиции. Его доктрины изображали человека, бога и мир так, что новые чувства бессилия и ничтожности казались естественными, создавалось впечатление, будто эти чувства происходят из неизменных качеств человека, будто он должен испытывать эти чувства.

При этом новые религиозные учения не только выражали чувства рядового представителя среднего класса, но и развивали, усиливали эти чувства, рационализируя их и приводя в логическую систему. И в то же время они указывали индивиду путь к преодолению тревоги. Они учили, что, полностью признав своё бессилие и низменность своей природы, признав делом всей жизни искупление своих грехов — через полное самоуничтожение в сочетании с непрерывным и богоугодным усилием, — человек может преодолеть сомнение и тревогу; что полной покорностью он может заслужить любовь бога и таким образом может хотя бы надеяться оказаться среди тех, кого господь решил спасти. Протестантство явилось ответом на духовные запросы испуганного, оторванного от своих корней, изолированного индивида, которому необходимо было сориентироваться в новом мире и найти в нём своё место.

Новый склад характера, возникший из экономических и социальных перемен и усиленный новыми религиозными доктринами, в свою очередь превратился в важный фактор, определявший дальнейшее общественное и экономическое развитие. Новые человеческие качества: стремление к труду, страсть к бережливости, готовность превратить свою жизнь в орудие для достижения целей какой-то внешней силы, аскетизм и всеподчиняющее чувство долга — все эти качества являли собой такие черты характера, которые

стали в капиталистическом обществе производительными силами, без которых современное экономическое и социальное развитие просто немислимы. Человеческая энергия, отлившись в специфические формы этих черт характера, превратилась в одну из производительных сил. Поступать в соответствии с новыми чертами характера было выгодно с точки зрения экономической необходимости; в то же время это приносило и психологическое удовлетворение, поскольку эти поступки отвечали и запросам личности этого нового типа. Если рассматривать проблему более широко, то мы можем назвать аристократия, аристократия денег, вместе со старой родовой знатью. Но он не делал различия между спонтанными идеалами, составляющими часть личности, и интериоризованными требованиями, управляющими личностью. Представленная здесь точка зрения более детально разработана в моем исследовании психологии власти. Карен Хорни отметила принудительный характер требований суперэго в своей книге “Новые пути в психоанализе”, что часть общества получала от развития капитализма такие преимущества, которые давали настоящее богатство и подлинную власть. Эти люди могли процветать, побеждать, повелевать, приумножать свои богатства — и всё это было результатом их собственных усилий, их деловых расчётов утверждать следующее.

Социальный процесс, определяющий образ жизни индивида, то есть его отношение к другим людям и труду, формирует и изменяет его характер; новые идеологии — религиозные, философские или политические — возникают из этого нового склада характера и апеллируют к нему же, тем самым усиливая его и стабилизируя; вновь сформированный склад характера в свою очередь становится важным фактором дальнейшего экономического развития и влияет на процесс общественного развития; возникая и развиваясь как реакция на угрозу со стороны новых экономических сил, этот новый склад характера постепенно сам становится производительной силой, способствующей развитию нового экономического строя¹.

¹Взаимодействие социально-экономических, идеологических и психологических факторов рассматривается в Приложении.

Глава 4

Два аспекта свободы для современного человека

Предыдущая глава была посвящена анализу психологического смысла главных доктрин протестантизма. Мы показали, что новые религиозные доктрины были ответом на психологические запросы, возникшие в результате крушения средневековой социальной системы и зарождения капитализма. Основное внимание при анализе было обращено на проблему свободы в её двойном смысле: было показано, что свобода *от* традиционных уз средневекового общества — хотя и давала индивиду новое чувство независимости — заставляла его ощутить одиночество и изоляцию, наполняла его сомнениями и тревогой, вынуждала его к новому подчинению и к лихорадочной, иррациональной деятельности.

В этой главе я хочу показать, что дальнейшее развитие капитализма воздействовало на личность в том же направлении, какое было задано во время Реформации.

Доктрины протестантизма психологически подготовили человека к той роли, которую ему надлежало играть в современной промышленной системе. Эта система — её практика и дух, выросший из этой практики, — охватив все стороны жизни, изменяла всю личность человека и обостряла те противоречия, о которых мы говорили в предыдущей главе: развивала индивида и делала его всё более беспомощным, расширяла свободу и создавала новый тип зависимости. Мы не пытаемся описать здесь воздействие капитализма на структуру человеческого характера в целом, поскольку нас занимает лишь одна сторона этой общей проблемы — диалектический процесс развития свободы. Мы покажем, что структура современного общества воздействует на человека одновременно в двух направлениях: он всё более независим, уверен в себе, критичен, но и всё более одинок, изолирован и запуган. Понимание всей проблемы свободы зиждется на способности видеть обе стороны этого процесса; рассматривая одну из них, не забывать о второй.

Это трудно, потому что обычно мы мыслим не диалектически и склонны сомневаться в том, что одна и та же причина может

одновременно вызвать два противоположных следствия. Кроме того, негативную сторону свободы — бремя, которое она представляет собой для человека, — вообще трудно осознать; особенно тем, кто всем сердцем стоит за свободу. Происходит это потому, что в борьбе за свободу внимание всегда было сконцентрировано на ликвидации *старых* форм власти и принуждения; в результате естественно появление такого чувства, что, чем больше этих традиционных форм принуждения уничтожено, тем свободнее стал человек. При этом мы не в состоянии увидеть, что, хотя человек избавился от многих старых врагов свободы, в то же время появились новые враги; причём этими врагами становятся не столько разного рода внешние препоны, сколько внутренние факторы, блокирующие полную реализацию свободы личности. Мы полагаем, например, что свобода вероисповедания — это одна из решающих побед свободы. Но при этом не осознаём, что, хотя это на самом деле победа над теми силами церкви и государства, которые не позволяли человеку исповедовать религию в соответствии с его убеждениями, современный человек в значительной степени вообще утратил способность верить во что бы то ни было, не доказуемое методами точных наук. Или возьмём другой пример. Мы полагаем, что свобода слова — это последний шаг в победном шествии свободы. Но забываем при этом, что, хотя свобода слова действительно является важной победой над *старыми* ограничениями, современный человек находится в таком положении, когда многое из того, что “он” говорит и думает, думают и говорят все остальные. Пока человек не приобрёл способности мыслить оригинально, то есть самостоятельно, не имеет смысла требовать, чтобы никто не мешал выражению его мыслей. Или ещё: мы гордимся тем, что в своём образе жизни человек теперь не зависит от внешних властей, уже не диктующих ему, что делать и чего не делать. Но не замечаем роли таких анонимных авторитетов, как общественное мнение и “здравый смысл”, которые так сильны именно потому, что мы готовы вести себя в соответствии с ожиданиями остальных, что мы внутренне боимся как-то отличаться от них.

Иными словами, мы зачарованы ростом свободы от сил, *внешних* по отношению к нам, и, как слепые, не видим тех *внутренних* препон, принуждений и страхов, которые готовы лишить всякого смысла все победы, одержанные свободой над традиционными её врагами. В результате мы склонны считать, что проблема свободы состоит исключительно в том, чтобы обеспечить *ещё больше* той самой свободы, которая уже получена нами в период Новой истории;

мы полагаем, что защита свободы от тех сил, которые на неё покушаются, — это единственное, что необходимо. Мы забываем, что проблема свободы является не только количественной, но и качественной. Разумеется, необходимо защищать и отстаивать каждую из уже завоёванных свобод, необходимо их сохранять и развивать, но вместе с тем необходимо добиться свободы нового типа: такой свободы, которая позволит нам реализовать свою личность, поверить в себя и в жизнь вообще.

Любая оценка воздействия индустриальной системы на эту внутреннюю свободу должна исходить из понимания громадного прогресса, которым отмечено развитие человеческой личности при капитализме. Любая критика современного общества — если она отворачивается от этой стороны дела — наверняка основана на бессмысленной романтизации средневековья и критикует капитализм не ради прогресса, а ради разрушения важнейших достижений человека в Новой истории.

Протестантство дало толчок духовному освобождению человека. Капитализм продолжил это освобождение в психологическом, социальном и политическом плане. Экономическая свобода была основой этого развития, а средний класс — его поборником. Индивид не был больше связан жёсткой социальной системой, основанной на традициях и почти не оставлявшей возможностей для личного продвижения за пределы традиционных границ. Ему было дозволено и от него ожидалось, что в своих собственных экономических делах он достигнет тех высот, до каких позволят ему подняться его усердие, ум, храбрость, бережливость или удача. Он рисковал проиграть и оказаться в числе убитых или раненных в этой жестокой экономической битве каждого с каждым, но мог и выиграть. При феодальной системе пределы его жизненному развитию были положены ещё до его рождения. При капиталистической системе индивид — в особенности представитель, среднего класса, — несмотря на массу ограничений, имел шанс преуспеть за счёт собственных достоинств и усилий. Перед ним была цель, к которой он мог стремиться, и нередко была перспектива эту цель достигнуть. Он учился полагаться на себя, принимать ответственные решения, отбрасывать любые предрассудки — и утешающие, и устрашающие. . .

Человек всё более освобождался от уз природы; он овладел её силами до такой степени, о какой нельзя было и мечтать в прежние времена. Люди становились равными; исчезали кастовые и религиозные различия, которые прежде были естественными границами, запрещавшими объединение человечества, и люди учились узнавать

друг в друге людей. Мир всё больше освобождался от таинственности: человек начинал смотреть на себя объективно, всё меньше поддаваясь иллюзиям. Развивалась и политическая свобода. В силу своего нового экономического положения поднимавшийся средний класс смог завоевать политическую власть; а вновь завоёванная власть создала новые возможности для экономического прогресса. Основными вехами на этом пути были великие революции в Англии и во Франции и борьба за независимость Америки. Вершиной этой эволюции политической свободы явилось современное демократическое государство, основанное на принципе равенства всех людей и равного права каждого участвовать в управлении через выборные представительные органы. При этом предполагается, что каждый человек способен действовать в соответствии с собственными интересами, в то же время имея в виду благо всей нации.

Одним словом, капитализм не только освободил человека от традиционных уз, но и внёс громадный вклад в развитие позитивной свободы, в развитие активной, критической и ответственной личности.

Однако это лишь одна сторона воздействия капитализма на развитие свободы. Другая состоит в том, что капитализм сделал индивида ещё более одиноким, изолированным, подверженным чувству ничтожности и бессилия.

Прежде всего нужно отметить один из основных факторов капиталистической экономики — принцип частной инициативы. В отличие от феодального средневековья, когда человек занимал определённое место в упорядоченной и понятной социальной системе, капиталистическая экономика поставила каждого на собственные ноги. Что он делал, как делал, выгадал или прогадал — это никого больше не касалось, только его. Очевидно, что принцип частной инициативы способствовал процессу индивидуализации, и об этом всегда говорят как о важном вкладе в развитие современной культуры. Но, способствуя развитию “свободы от...”, этот принцип помог и уничтожить все связи между отдельными индивидами, изолировал человека от его собратьев. Такое развитие было подготовлено учениями Реформации. У католиков отношение индивида к богу было основано на принадлежности индивида к церкви. Церковь была связующим звеном между ним и господом и таким образом, в чём-то ограничивая индивидуальность человека, позволяла ему предстать перед богом в качестве неотъемлемой части некоторой общности, группы. Протестантство оставило индивида одного лицом к лицу с богом. Вера в понимании Лютера приобрела сугубо субъективный

характер; у Кальвина столь же субъективный характер приобрела убежденность в спасении. Индивид, в одиночку стоящий перед могуществом бога, неизбежно ощущал себя сокрушенным и искал спасения в полнейшей покорности. Психологически этот духовный индивидуализм мало отличался от индивидуализма экономического: в обоих случаях индивид совершенно одинок, в обоих случаях он сталкивается с подавляющей силой, будь то господь, конкуренты или близкие экономические силы. *Индивидуалистическое отношение к богу было психологической подготовкой к индивидуализму человека в мирской жизни.*

Индивидуалистический характер экономической системы капитализма является бесспорным; усиление одиночества индивида под воздействием этого экономического индивидуализма может показаться сомнительным; теперь же мы переходим к пункту, который будет противоречить некоторым из наиболее распространенных и общепринятых концепций капитализма. Эти концепции предполагают, что в современном обществе человек стал центром и целью всякой деятельности; что всё, что он делает, он делает для себя; что всемогущими движущими силами человеческой деятельности являются собственные интересы и эгоцентризм. Как видно из сказанного в начале этой главы, мы в какой-то степени признаём справедливость этих утверждений. За последние четыре столетия человек много сделал для себя, для своих целей. Однако то, что кажется ему его целью, в значительной степени вовсе не является таковой, если понимать под словом “он” не “труженика”, не “производителя”, а конкретное человеческое существо, со всеми его эмоциональными и интеллектуальными способностями. Вместе с самоутверждением индивида капитализм нес с собой также самоотрицание и аскетизм.

Чтобы разъяснить этот тезис, напомним сначала факт, уже упомянутый в предыдущей главе: в средневековой системе капитал был слугой человека, в современной — стал его хозяином. В средневековом мире экономическая деятельность была лишь средством достижения цели; целью являлась сама жизнь или — как это понималось католической церковью — спасение души человека. Экономическая деятельность необходима, даже богатство может послужить промыслу божьему, но любые внешние усилия осмысленны и достойны лишь постольку, поскольку они способствуют достижению главной жизненной цели. Экономическая деятельность, направленная на получение прибыли ради самой прибыли, показалась бы средневековому мыслителю столь же бессмысленной, сколь бессмысленным кажется сейчас отсутствие такой деятельности.

При капитализме экономическая деятельность, успех и материальная выгода стали самоцелью. Судьба человека состоит в том, чтобы способствовать росту экономической системы, умножать капитал — и не для целей собственного счастья, а ради самого капитала. Человек превратился в деталь гигантской экономической машины. Если у него большой капитал, то он — большая шестерня; если у него ничего нет, он — винтик; но в любом случае он — лишь деталь машины и служит целям, внешним по отношению к себе. Эта готовность подчинить свою личность внечеловеческим целям была фактически подготовлена Реформацией. Хотя, разумеется, ни Лютеру, ни Кальвину и в голову не приходила возможность подобного порабощения человека экономической деятельностью, в своих богословских концепциях они заложили основу именно такого развития, сломав духовный стержень человека — его чувство гордости и достоинства — и внушив ему, что с точки зрения высших целей, лежащих вне его жизни, его усилия бессмысленны.

Как мы показали в предыдущей главе, один из главных тезисов Лютера состоял в том, что человек порочен по своей природе и, следовательно, его усилия бесполезны. Кальвин точно так же подчёркивал греховность человека и построил всю свою систему на идее, что человек должен до последней степени смирить свою гордыню и — больше того — что целью человеческой жизни является исключительно слава господня, а собственных целей у человека быть не должно. Таким образом, Лютер и Кальвин подготовили человека психологически к той роли, которую ему пришлось взять на себя в современном обществе: он чувствует себя ничтожным и готов подчинить свою жизнь исключительно внешним целям. Если человек может превратиться лишь в средство для возвышения славы господней, а господь не отмечен ни любовью, ни справедливостью, то такой человек достаточно подготовлен и к роли раба экономической машины, а со временем и какого-нибудь “фюрера”.

Превращение индивида в средство достижения экономических целей коренится в особенностях капиталистического способа производства, при котором накопление капитала стало единственной целью экономической деятельности. Работают ради прибылей, но полученные прибыли не расходуются, а снова вкладываются в производство в виде нового капитала; этот возросший капитал приносит новые прибыли, которые вновь вкладываются в производство, и т. д. Разумеется, всегда были капиталисты, которые тратили деньги на роскошь, “проматывали” свои прибыли, но классические представители капитализма наслаждались работой, а не расточительством.

Этот принцип накопления капитала — вместо его использования в потребительских целях — явился предпосылкой грандиозных достижений современной промышленной системы. Без такого аскетического отношения к жизни, без стремления вложить плоды своего труда в развитие производительных сил экономической системы наш прогресс в овладении силами природы был бы невозможен. Именно этот рост производительных сил общества позволяет нам — впервые в истории — представить себе такое будущее, в котором прекратится непрерывная борьба за удовлетворение самых насущных материальных нужд. Таким образом, принцип работы ради накопления капитала объективно сыграл громадную положительную роль в развитии человечества. Но субъективно он заставил человека работать ради внеличных целей, превратил его в слугу сооружённой им самим машины и тем самым усилил в нём чувство личной ничтожности и бессилия.

До сих пор мы говорили о тех индивидах в современном обществе, которые имели капитал и могли превращать его, свои прибыли в новые капиталовложения. Независимо от того, какими они были капиталистами — крупными или мелкими, — их жизнь была посвящена выполнению их экономической функции, умножению капитала. Ну, а что с теми, у кого капитала не было, кто должен был зарабатывать себе на жизнь, продавая свой труд? Психологический эффект их экономического положения был, по существу, таким же. Во-первых, их наёмный труд означает, что они зависят от законов рынка, подъёмов и спадов производства, эффективности технологических усовершенствований в руках их нанимателя. Наниматель непосредственно манипулировал наёмными работниками и олицетворял для них высшую власть, которой им приходилось подчиняться. Особенно это относится к положению рабочих до и в течение XIX века. С тех пор профсоюзное движение дало рабочим определённую силу и тем изменило прежнее положение, при котором они были лишь объектом манипуляций.

Но кроме этой прямой и личной зависимости рабочего от нанимателя, существует и другая: рабочий, как и всё общество, был охвачен тем же духом аскетизма и подчинения надличностным целям, который характерен, как мы видели, для владельцев капитала. Это неудивительно: в любом обществе дух культуры в целом определяется духом господствующих в этом обществе групп. Отчасти это происходит потому, что эти группы контролируют систему воспитания, школу, церковь, прессу, театр и таким образом имеют возможность внушать свои идеи всему населению; но, кроме того,

эти властвующие группы обладают и таким престижем, что низшие классы более чем готовы принять их ценности, подражать им, психологически отождествлять себя с ними.

До сих пор мы утверждали, что капиталистический способ производства превратил человека в инструмент для достижения индивидуальных экономических целей и усилил тот дух аскетизма, индивидуальной ничтожности, который был подготовлен Реформацией. Этот тезис, однако, противоречит тому факту, что современный человек, очевидно, побуждается к деятельности отнюдь не аскетизмом и не жертвенностью, а, напротив, крайним эгоизмом и своекорыстием. Как же совместить тот объективный факт, что он превратился в слугу чуждых ему целей, с его субъективной уверенностью, будто им движет собственный интерес? Как примирить дух протестантства, внушаемое им подчёркнутое самоотречение, с современной доктриной эгоизма, которая провозглашает, говоря словами Макиавелли, что эгоизм является мощнейшей движущей силой человеческого поведения, что стремление к личной выгоде сильнее любых моральных соображений, что человек скорее готов потерять родного отца, чем наследство? Быть может, это противоречие можно объяснить, предположив, что настойчивое самоотречение было всего лишь идеологической ширмой, а под ней прятался эгоизм, который нужно было скрыть? Такое предположение может оказаться в какой-то мере справедливым, но мы не считаем, что это полный ответ. Чтобы указать, где, по-видимому, скрывается разгадка, нам придётся вникнуть в психологические тонкости проблемы эгоизма¹.

Мышление Лютера и Кальвина — как и мышление Канта и Фрейда — основано на предположении, что эгоизм и любовь к себе — это понятия идентичные. Любить другого — добродетель, любить себя — грех; и вообще любовь к другим и любовь к себе друг друга исключают.

С точки зрения теории здесь допускается ошибка в понимании природы любви. Любовь не создаётся каким-то специфическим “объектом”, а является постоянно присутствующим фактором внутри самой личности, который лишь “приводится в действие” определённым объектом. Как ненависть — это страстное желание уничтожить, так и любовь — страстное утверждение “объекта”; это не “аффект”, а внутреннее родство и активное стремление к счастью,

¹Эта проблема подробнее рассматривается в статье автора “Эгоизм и любовь к себе” (E. Fromm. *Selfishness and Self-Love Psychiatry*, Vol. 2, № 4 November, 1939).

развитию и свободе объекта любви¹. Любовь — это готовность, которая в принципе может обратиться на кого угодно, в том числе и на нас самих. Исключительная любовь лишь к одному “объекту” внутренне противоречива. Конечно же, не случайно, что “объектом” явной любви становится определённая личность. Факторы, определяющие выбор в каждом отдельном случае, слишком многочисленны и слишком сложны, чтобы обсуждать их здесь; важно, однако, что любовь к определённому “объекту” является лишь актуализацией и концентрацией постоянно присутствующей внутренней любви, которая по тем или иным причинам обратилась на данного человека.

Дело обстоит вовсе не так, как предполагает идея романтической любви: что существует только один человек на свете, которого вы можете полюбить, что найти этого человека — величайшая удача в вашей жизни и что любовь к нему приведёт вас к удалению от всех остальных людей. Любовь такого рода, которая может относиться только к одному человеку, уже самим этим фактом доказывает, что она не любовь, а садистско-мазохистская привязанность. Возвышающее утверждение личности, заключённое в любви, направлено на возлюбленного как на воплощение всех лучших человеческих качеств; любовь к одному определённому человеку опирается на любовь к человеку вообще. А любовь к человеку вообще вовсе не является, как часто думают, некоторым обобщением, возникающим “после” любви к определённой личности, или экстраполяцией опыта, пережитого с определённым “объектом”; напротив, это предпосылка такого переживания, хотя такая предпосылка и возникает лишь из общения с конкретными индивидами.

Из этого следует, что моя собственная личность в принципе также может быть объектом моей любви, как и любая другая. Утверждение моей собственной жизни, счастья, роста, свободы предполагает, что я вообще готов и способен к такому утверждению. Если у индивида есть такая способность, то её должно хватать и на него самого; если он может “любить” только других, он вообще на любовь не способен.

Эгоизм — это не любовь к себе, а прямая её противоположность.

¹Близкую формулировку любви даёт в своих лекциях Салливен. Он утверждает, что для предпубертативного возраста характерно возникновение в межличностных взаимоотношениях импульсов, ведущих к особой удовлетворённости — “через другого” (товарища). Любовь он рассматривает как такую ситуацию, при которой удовлетворение любимого так же важно и желательно, как удовлетворение самого любящего.

Эгоизм — это вид жадности, и, как всякая жадность, он включает в себя ненасытность, в результате которой истинное удовлетворение в принципе недостижимо. Алчность — это бездонный, истощающий человека колодезь; человек тратит себя в бесконечных стараниях удовлетворить такую потребность, которая не удовлетворяется никогда. Внимательное наблюдение показывает, что эгоист, хотя он всегда усиленно занят собой, никогда не бывает удовлетворён. Он всегда беспокоен, его постоянно гонит страх где-то чего-то недобрать, что-то упустить, чего-то лишиться; он преисполнен жгучей зависти к каждому, кому досталось больше. Если присмотреться ещё ближе, заглянуть в динамику подсознания, мы обнаружим, что человек такого типа далеко не в восторге от себя самого, что в глубине души он себя ненавидит.

Загадка этого кажущегося противоречия разрешается очень легко: эгоизм коренится именно в недостатке любви к себе. Кто себя не любит, не одобряет, тот находится в постоянной тревоге за себя. В нём нет внутренней уверенности, которая может существовать лишь на основе подлинной любви и утверждения. Он вынужден заниматься собой, жадно доставать себе всё, что есть у других. Поскольку у него нет ни уверенности, ни удовлетворённости, он должен доказывать себе, что он не хуже остальных. То же справедливо и в отношении так называемой нарциссической личности, занятой не приобретением для себя, а самолюбованием. Кажется, будто такой человек любит себя до крайности; на самом же деле он себе не нравится, и нарциссизм — как и эгоизм — это избыточная компенсация за недостаточность любви к себе. Фрейд полагал, что при нарциссизме любовь отбирается у всех остальных и вся направляется на себя самого. Верна лишь первая половина этого утверждения: такой человек не любит не только других, но и себя.

Но давайте вернёмся к тому вопросу, с которого начался наш психологический анализ эгоизма. Мы столкнулись с противоречием: современный человек полагает, что его поступки мотивируются его интересами, однако на самом деле его жизнь посвящена целям, которые нужны не ему, то есть в соответствии с убеждением Кальвина, что единственной целью человеческого существования должна быть слава господня, а отнюдь не человек. Мы постарались показать, что эгоизм коренится в недостаточности уважения к себе и любви к своему истинному “я”, то есть к конкретному человеческому существу в целом, со всеми его возможностями. “Личность”, в интересах которой действует современный человек, — это социальное “я”; эта “личность” в основном состоит из роли, взятой на себя индиви-

дом, и в действительности является лишь субъективной маскировкой его объективной социальной функции. Современный эгоизм — это жадность, происходящая из фрустрации подлинной личности и направленная на утверждение личности социальной. Для современного человека кажется характерной высшая степень утверждения своей личности; на самом же деле его целостная личность ослаблена, сведена лишь к одному сегменту целого — это интеллект и сила воли, а все другие составляющие его личности вообще отсечены.

Но даже если это так, разве усиление господства над природой не привело к усилению личности? В какой-то степени это верно, поэтому мы относим власть над природой к позитивной стороне развития индивида, о которой вовсе не хотим забывать. Но хотя человек достиг замечательных успехов в господстве над природой, общество оказалось не в состоянии управлять теми силами, которые само же и породило. Рациональность системы производства в технологическом аспекте уживается с иррациональностью той же системы в аспекте социальном. Людьями управляют экономические кризисы, безработица, войны. Человек построил свой мир; он построил дома и заводы, производит автомашины и одежду, выращивает хлеб и плоды. Но он отчуждён от продуктов своего труда, он больше не хозяин построенного им мира, наоборот, этот мир, созданный человеком, превратился в хозяина, перед которым человек склоняется, пытаясь его как-то умиловить или по возможности перехитрить. Своими руками человек сотворил себе бога. Кажется, будто человек действует в соответствии со своими интересами; на самом же деле его целостная личность, со всеми её возможностями, превратилась в орудие, служащее целям машины, которую он построил собственными руками. Человек тешится иллюзией, будто он является центром мира, но при этом он проникнут тем же гнетущим чувством ничтожности и бессилия, какое его предки испытывали перед богом, осознавая это чувство.

Чувства изоляции и беспомощности ещё более усиливаются новым характером человеческих взаимоотношений. Конкретные связи одного индивида с другим утратили ясный человеческий смысл, приобрели характер манипуляций, где человек используется как средство. Во всех общественных и личных отношениях господствует закон рынка. Очевидно, что взаимоотношения между конкурентами должны быть основаны на взаимном безразличии. В противном случае любой из них был бы парализован в выполнении своей экономической задачи: сражаться с конкурентами, не останавливаясь в случае необходимости перед их экономическим уничтожением.

Тем же безразличием проникнуты отношения между нанимателем и наёмным работником. Слово “employer”¹ содержит в себе всё существо дела: владелец капитала так же “использует” другого человека, как использует машину, станок, но и работник использует нанимателя для достижения своих экономических целей. Их отношения таковы, что оба являются друг для друга лишь средством достижения цели, каждый является для другого лишь орудием, инструментом. Такие отношения не представляют собой, собственно, отношений между двумя человеческими существами, поскольку вне этой взаимной полезности они вовсе не заинтересованы друг в друге. Такой же инструментальный характер носят отношения между предпринимателем и потребителем. Потребитель не является для дельца конкретной личностью, чьи потребности он хотел бы удовлетворить, — это лишь объект его манипуляций. Таким же инструментальным стало и отношение к труду; в отличие от средневекового ремесленника современный производитель не заинтересован в своей продукции как таковой; он производит, по существу, для получения прибыли от вложенного им капитала, а что именно он производит — это зависит в основном от рынка, обещающего выгодное вложение капитала в ту или иную отрасль производства.

Не только экономические, но и личные отношения между людьми приобрели тот же характер отчуждения; вместо человеческих отношений они стали напоминать отношения вещей. Но, может быть, ни в чём этот дух отчуждения не проявился так сильно и разрушительно, как в отношении индивида к самому себе². Человек продаёт не только товары, он продаёт самого себя и ощущает себя товаром. Рабочий продаёт свою физическую энергию; предприниматель, врач, наёмный служащий продают свою “личность”. Они должны иметь эту “личность”, если хотят продать свои товары или услуги; эта личность должна быть привлекательной, а, кроме того, её обладатель должен соответствовать целому ряду других требований: например, он должен быть энергичен, инициативен и т. д. и т. д. — в соответствии с ситуацией. И — как со всяким другим товаром — рынок решает, сколько стоят те или иные человеческие качества, и даже определяет само их существование. Если качества, которые может предложить человек, не пользуются спросом, то у него нет

¹Это слово обозначает “наниматель” и одновременно “использователь” (от глагола to employ — использовать). — *Прим. перев.*

²Основы понимания проблемы отчуждения заложены Гегелем и Марксом. Ср., в частности, введённые Марксом понятия “товарный фетишизм” и “отчуждённый труд”.

вообще никаких качеств; точно так же товар, который нельзя продать, ничего не стоит, хотя и обладает потребительной стоимостью. Таким образом, уверенность в себе, “чувство собственного достоинства” превращаются лишь в отражение того, что думают о человеке другие. У него нет никакой уверенности в собственной ценности, не зависящей от его популярности и рыночного успеха. Если на него есть спрос, то он считает себя “кем-то”; если же он непопулярен, он и в собственных глазах попросту никто. Эта зависимость самоуважения от успеха предлагаемой “личности” объясняет, почему для современного человека популярность стала настолько важной. От неё зависит не только успех в практических делах, но и способность человека сохранить самоуважение; без неё человек скатывается в пропасть неполноценности¹.

Как мы видим, новая свобода, которую принёс индивиду капитализм, усугубила воздействие, уже оказанное религиозной свободой протестантизма. Индивид стал ещё более одинок; стал инструментом в руках подавляюще превосходящих сил, внешних по отношению к нему; он стал “индивидом”, но индивидом неуверенным и запуганным. Некоторые факторы помогали ему справиться с внешним проявлением его внутренней неуверенности. Прежде всего его “я” могло опереться на обладание какой-то собственностью. “Он” как личность и принадлежащая ему собственность были неразделимы; одежда человека или его дом были частью его личности в той же мере, как и его тело. Чем меньше он чувствовал, что он “кто-то”, тем больше нуждался в собственности. Если у индивида не было собственности или он её терял, то ему недоставало существенной части нормального “я”, его не считали полноценной личностью ни другие, ни он сам.

Другие факторы, на которые опиралось “я”, — это престиж и власть. Частично они были производными от обладания собственностью, а частично являлись прямым результатом успеха в сфере конкуренции. Восхищение других людей и власть над ними укрепляли ту поддержку, которую давала собственность, составлявшая опору неуверенного индивида.

Для тех, у кого не было ни собственности, ни социального престижа, источником личного престижа становилась семья. Там индивид мог ощутить, что он “кто-то”. Жена и дети ему подчинялись, он играл главную роль на домашней сцене и наивно воспринимал эту

¹Изложенный здесь анализ самоуважения был отчётливо сформулирован в неопубликованной лекции Эрнеста Шехтеля “Самооценка и «продажа» личности”.

роль как своё естественное право. В социальном плане он мог быть никем, зато дома царствовал. Кроме семьи, чувство значительности давала человеку и национальная гордость (а в Европе нередко и классовая, сословная). Даже если он сам, лично ничего из себя не представлял, он был горд принадлежностью к группе, которую считал высшей по отношению к другим сравнимым группам.

Эти факторы, поддерживающие ослабленную личность, необходимо отличать от тех, о которых шла речь в начале главы: от действительной экономической и политической свободы, возможности личной инициативы, развития просвещения. Эти последние факторы на самом деле усиливали личность и вели к развитию индивидуальности, независимости и рациональности. “Поддерживающие” факторы лишь помогали компенсировать неуверенность и беспокойство; они не излечивали, а только залечивали эти недуги, маскировали их и тем самым помогали индивиду не испытывать свою ущербность. Однако чувство уверенности, основанное на поддерживающих факторах, всегда было лишь поверхностным и сохранялось, лишь пока и поскольку эти факторы продолжали существовать.

Подробный анализ истории Европы и Америки в период от Реформации до наших дней мог бы показать, как две противоположные тенденции, присущие эволюции свободы, идут параллельно, или, скорее, переплетаются друг с другом, на протяжении всего этого времени. К сожалению, такой анализ выходит за рамки этой книги и должен быть отложен до будущих публикаций. В некоторые периоды и в определённых социальных группах свобода человека в её позитивном смысле — независимость и достоинство личности — была доминирующим фактором. Так в общих чертах обстояло дело в Англии, во Франции, в Америке и Германии в те моменты, когда средний класс одерживал свои экономические и политические победы над представителями старого порядка. В этой борьбе за позитивную свободу средний класс мог опираться на те доктрины протестантизма, которые подчёркивали независимость и достоинство человека; в то же время католическая церковь объединялась с теми группами, которым приходилось бороться против освобождения человека ради сохранения своих привилегий.

В философской мысли Нового времени мы находим такое же переплетение двух главных аспектов свободы, как и в теологических доктринах Реформации. Так, для Канта и Гегеля независимость и свобода индивида являются центральными постулатами их систем, однако они заставляют индивида подчиниться целям всемогущего государства. Философы периода Французской революции, а в XIX

веке Фейербах, Маркс, Штирнер и Ницше снова бескомпромиссно выразили мысль, что индивид не должен быть подчинён никаким внешним целям, чуждым его собственному развитию и счастью. Однако в том же XIX веке реакционные философы недвусмысленно требовали подчинения индивида духовной и светской власти. Вторая половина XIX и начало XX века показали наивысшее развитие свободы в её позитивном смысле. Не только средний класс, но и рабочий класс превратился в независимого и активного представителя новой свободы, борясь за собственные цели и в то же время за общие цели всего человечества.

С переходом капитализма в монополистическую фазу, что происходило в последние десятилетия, относительный вес двух тенденций свободы, по-видимому, изменился. Более весомы стали факторы, ослабляющие личность. Чувства бессилия и одиночества усилились, «свобода» индивида от всех традиционных связей стала более явственной, его возможности личного экономического успеха сузились. Он ощущает угрозу со стороны гигантских сил, и ситуация во многом напоминает ситуацию XV и XVI веков.

Наиболее важным фактором в этом процессе является возрастание силы и власти монополистического капитала. Концентрация капитала (не богатства) в определённых секторах экономической системы ограничила возможности успеха частной инициативы. Там, где побеждает монополистический капитал, с экономической независимостью большинства уже покончено. Для тех, кто продолжает бороться, — особенно для большей части среднего класса — эта борьба приобретает характер сражения против сил, настолько превосходящих, что прежние храбрость и вера в инициативу сменяются чувствами безнадежности и бессилия. Небольшая группа монополистов обладает огромной, хотя и неявной властью над всем обществом; судьба большей части общества зависит от решений этой группы. Инфляция в Германии в 1923 году и кризис в США в 1929-м усилили чувство неуверенности, разбили у громадного большинства надежду преуспеть за счёт собственных усилий и традиционную веру в свои неограниченные возможности.

Мелкий или средний предприниматель, испытывающий угрозу со стороны крупного капитала, в ряде случаев может прекрасно продолжать своё дело: и получать прибыли, и сохранять независимость, но нависшая над ним угроза чрезвычайно усилила его чувство неуверенности. До сих пор он боролся с равными, но в конкурентной борьбе с монополиями он стоит против гигантов. Те из независимых предпринимателей, для которых развитие современ-

ной индустрии создало новые экономические функции, также находятся не в той психологической ситуации, как независимый предприниматель прошлого. Для иллюстрации рассмотрим положение группы независимых предпринимателей, которую иногда приводят в качестве примера нового образа жизни среднего класса: владельцев бензоколонок. Многие из них экономически независимы; они владеют своими предприятиями точно так же, как в прошлом владели своим заведением бакалейщик или портной. Но разница между ними есть, и разница громадная. Владелец магазина должен был обладать немалыми знаниями и опытом. Он имел выбор между несколькими оптовыми торговцами и мог обращаться к тому из них, кто обеспечивал ему наилучшее сочетание цен и качества товара; он имел свою клиентуру, потребности которой обязан был знать, каждому отдельному покупателю он должен был помочь советом при покупке; он должен был решать, кому давать в кредит, а кому не стоит. В общем, роль предпринимателя старого типа определялась не только его независимостью, но и его знаниями, способностями, опытом. Положение владельца бензоколонки совершенно иное. Он продаёт лишь один товар — горючее; в своей торговле он связан с нефтяными компаниями; он механически выполняет одно и то же действие — снова и снова заливает баки. Здесь гораздо меньше места для знаний, опыта и собственной инициативы, чем было в прежней розничной торговле. Его доходы определяются двумя факторами: ценой, которую он платит за бензин и смазочные материалы, и количеством водителей, которые останавливаются у его заправочной станции. Оба фактора от него практически не зависят; он функционирует как связующее звено между оптовым продавцом и покупателем. Психологически нет никакой разницы между таким “независимым” предпринимателем и наёмным служащим: и тот и другой — винтики в огромной машине распределения.

Что касается нового среднего класса, состоящего из служащих и инженерно-технических работников — число которых резко возросло с расширением крупного бизнеса, — очевидно, что их положение очень отличается от положения независимых мелких предпринимателей старого типа. Можно, конечно, возразить, что и без той формальной независимости, какая была у портного или бакалейщика в былые времена, у “белых воротничков”, по существу, не меньше, а больше возможностей развивать свои способности и инициативу, добиваться личного успеха. В какой-то мере это, конечно, справедливо, хотя и трудно судить, насколько широки эти возможности. Но психологическая ситуация здесь совершенно иная. Каждый из них

является деталью огромной экономической машины, выполняет в высшей степени специализированную функцию, находится в состоянии жестокой конкуренции с сотнями других, занимающих такое же положение, и его безжалостно выгонят, если он отстанет. Короче говоря, даже если его шансы на успех иногда и бывают больше, он всё равно потерял значительную часть уверенности и независимости прежнего предпринимателя; он тоже шестерёнка — независимо от её размера, — машина навязывает ему свой ход, он не имеет над ней никакой власти и по сравнению с ней совершенно ничтожен.

Психологическое воздействие громадности и подавляющей мощи крупного предприятия испытывает и рабочий. На небольшом предприятии прежних времён рабочий знал своего хозяина лично, был знаком с предприятием в целом, знал весь процесс производства; несмотря на то что рабочего принимали и увольняли в соответствии с законами рынка, конкретная связь с хозяином — и с производством вообще — давала ему ощущение какой-то почвы под ногами. На заводе, где работают тысячи людей, рабочий находится в другом положении. Хозяин превратился в абстрактную фигуру, его никто никогда не видит; “администрация” — это анонимная власть, с которой рабочий не имеет никакой прямой связи и для которой он как человек совершенно безразличен. Предприятие приобрело такие размеры, что рабочий видит лишь крошечный его сектор, где работает сам.

Это положение в какой-то степени поправили профсоюзы. Они не только улучшили экономическое положение рабочего, но и оказали важное психологическое воздействие, дав ему почувствовать свою силу и значительность в сравнении с теми гигантами, с которыми ему приходилось иметь дело. К сожалению, многие союзы сами разрослись в гигантские организации, в которых осталось очень мало места для инициативы их отдельных членов. Они платят свои взносы, время от времени голосуют, но снова являются мелкими деталями большой машины. Чрезвычайно важно, чтобы профсоюзы превратились в организации, опирающиеся на активное сотрудничество каждого из членов, и строили свою работу таким образом, чтобы каждый мог принимать участие в жизни организации и чувствовать себя ответственным за всё, что в ней происходит.

Незначительность индивида в наше время относится не только к его роли в качестве предпринимателя, служащего или рабочего, но и к его роли в качестве потребителя. В последние десятилетия эта роль коренным образом изменилась. Клиент, приходивший в магазин, где хозяином был отдельный независимый торговец, привлекал

специальное внимание; его покупка была важна для владельца магазина; покупателя принимали там как значительную персону, его желания изучались; сам акт покупки чего бы то ни было давал ему чувство значительности и достоинства. Насколько это непохоже на отношения покупателя с универмагом! Его подавляет громадность здания, масса персонала, горы выставленных товаров; всё это заставляет его почувствовать себя маленьким и незначительным. Как индивид он ничего не значит для универмага, он важен лишь как статистическая «единица». Магазин не хочет потерять его: такая потеря означала бы, что что-то не в порядке и по этой же причине можно потерять и остальных клиентов. Как абстрактный покупатель он важен, но как конкретный человек не значит ничего. Никто не радуется его приходу, никому нет особого дела до его желаний; акт покупки в магазине стал похож на покупку почтовых марок.

Это положение ещё более усугубляется методами современной рекламы. Торговец старой школы, предлагая свой товар, обращался в основном к разуму клиента. Он знал, что у него есть, знал нужды покупателя и старался продать свой товар на основе этого знания. Конечно же, продавец не бывал совершенно объективен; конечно же, он использовал внушение как только мог, но, чтобы добиться успеха, он должен был говорить о своих товарах разумно и здраво. Широкий сектор современной рекламы работает совершенно иначе. Реклама апеллирует не к разуму, а к чувству; как любое гипнотическое внушение, она старается воздействовать на свои объекты эмоционально, чтобы заставить их подчиниться интеллектуально. Реклама этого типа воздействует на покупателя всеми средствами: ему снова и снова повторяют одни и те же формулы; на него воздействуют авторитетом какой-нибудь звезды общества или знаменитого боксёра, которые курят именно эти сигареты; его привлекают и одновременно притупляют его критические способности сексуальными прелестями красавиц, изображённых на плакатах; его запугивают тем, что от него дурно пахнет, либо поощряют его мечты о внезапной перемене в жизни, которая произойдёт, как только он купит вот эту рубашку или вот это мыло. Все эти методы в основе иррациональны, они не имеют ничего общего с качеством товаров, они усыпляют и убивают критические способности покупателя, как опиум или прямой гипноз. В такой рекламе есть элемент мечты, воздушного замка, и за счёт этого она приносит человеку определённое удовлетворение — точно так же, как и кино, — но в то же время усиливает его чувство незначительности и бессилия.

По сути дела, эти методы усыпления способности к критическо-

му мышлению гораздо опаснее для нашей демократии, чем открытые нападки на неё; в смысле же воздействия на человеческую личность они гораздо безнравственнее непристойной литературы, издание которой наказуемо. Потребительское движение пытается восстановить критические способности, достоинство и самоуважение покупателя и, таким образом, действует в том же направлении, что и профсоюзы; однако до сих пор это общественное движение не вышло за пределы скромных начинаний.

Всё сказанное касается не только экономической сферы, но и политической. На заре демократии существовало множество самых различных организаций, в которых человек мог конкретно и активно участвовать в голосовании за определённые решения или конкретных кандидатов в выборные органы. Вопросы, которые там решались, — так же как и кандидаты — были ему знакомы; голосование, часто проводившееся на общем собрании всего населения города, было конкретным актом, при котором индивид в буквальном смысле слова считался. Сегодня избиратель имеет дело с гигантскими партиями, которые так же далеки от него и так же подавляют, как гигантские промышленные корпорации. Различия предвыборных программ сложны и становятся ещё сложнее оттого, что их всеми способами затемняют. Перед выборами избиратель ещё может мельком увидеть своего кандидата, однако с распространением радио он, по-видимому, лишится и этой возможности и, таким образом, потеряет последний шанс зримо оценить “своего” кандидата¹. Фактически ему предлагается выбор между двумя-тремя кандидатами партийных машин; но он этих кандидатов не выбирал, он почти ничего о них не знает, их взаимоотношения так же абстрактны, как почти все остальные отношения.

Методы политической пропаганды усиливают чувство ничтожности избирателя, так же как методы рекламы воздействуют на покупателя. Повторение лозунгов, упор на такие факторы, которые не имеют ничего общего с принципиальными разногласиями, — всё это усыпляет его критические способности. Ясное и рациональное обращение к его мышлению — это скорее исключение, нежели правило в политической пропаганде, даже в демократических странах. Сталкиваясь с размерами и мощностью партий в том виде, как это изображено в их политической пропаганде, отдельный избиратель не может не чувствовать себя крошечным и ничего не значащим.

¹Первое издание книги вышло в 1941 году, до распространения телевидения.
— *Прим. перев.*

Всё это вовсе не значит, что реклама и политическая пропаганда открыто признают незначительность индивида. Совсем наоборот: они льстят индивиду, придавая ему важность в собственных глазах, они делают вид, будто обращаются к его критическому суждению, его способности разобраться в чём угодно. Но это лишь способ усыпить подозрения индивида и помочь ему обмануть самого себя в отношении “независимости” его решений. Вряд ли нужно оговаривать, что пропаганда, о которой я говорю, не является полностью иррациональной, что в пропаганде различных партий и соответственно кандидатов имеют некоторый вес и рациональные факторы.

Растущее бессилие индивида усиливается и другими факторами. Экономическая и политическая сцена расширилась и усложнилась; человеку всё труднее разобраться в происходящем. Угрозы, с которыми он сталкивается, тоже возросли. Всеобщее чувство неуверенности усилилось из-за хронической безработицы миллионов людей. Хотя поддержка безработных за счёт общественных средств много сделала для того, чтобы как-то сбалансировать результаты безработицы и в экономическом, и в психологическом плане, однако остаётся фактом, что для огромного большинства бремя безработицы крайне тяжело психологически, и угроза безработицы полностью отравляет всю их жизнь. Иметь работу — всё равно какую — это для многих предел мечтаний, нечто такое, за что они были бы несказанно благодарны. Безработица усилила и угрозу старости. На многих производствах нужны только молодые люди — пусть и неквалифицированные, — которых можно легко и быстро обучить; нужны такие, которых можно без труда превратить в деталь машины, приспособленную для выполнения определённой операции.

В развитие чувства индивидуального бессилия вносит весомый вклад и угроза войны. Разумеется, войны были и раньше. Но со времени последней войны средства уничтожения так чудовищно выросли, что смертоносному действию войны теперь подвержены все без исключения; угроза войны превратилась в кошмар, который нависает над жизнью каждого человека и усиливает его чувства страха и собственной беспомощности, хотя многие, может быть, и не осознают этого, пока их страна ещё не втянута в войну.

Нарисованной выше картине соответствует “стиль” нашего времени в целом. Неоглядность городов, в которых индивид теряется; здания, высокие, как горы; непрерывная акустическая бомбардировка радио; газетные заголовки, сменяющиеся трижды в день и не дающие времени сообразить, что же на самом деле важно; ревью, в которых сотни девушек демонстрируют способность истребить свою

индивидуальность и действовать с точностью механизма в огромной слаженной машине; бьющие ритмы джаза — всё это лишь отдельные черты того общего положения вещей, при котором индивид протiwостоит не зависящим от него огромным величинам, ощущая себя песчинкой в сравнении с ними. Всё, что он может, — это “пойти в ногу”, как марширующий солдат или рабочий у конвейерной ленты. Он может действовать, но чувство независимости и собственной значимости он потерял.

Насколько преисполнена чувствами страха и незначительности масса средних американцев, хорошо видно из популярности мультфильмов о Микки-Маусе. Один и тот же сюжет этих фильмов — при всём многообразии вариантов — состоит в том, что кого-то крошечного преследует нечто подавляюще сильное, огромное, угрожая убить или проглотить малыша. Малыш удирает, в конце концов ему удаётся спастись или даже как-то навредить своему врагу. Люди не стали бы постоянно смотреть одно и то же, пусть и в разных вариациях, если бы этот сюжет не затрагивал чего-то очень близкого их собственной эмоциональной жизни. Очевидно, что крошечное создание, преследуемое жестоким и сильным врагом, — это сам зритель; именно так чувствует себя *он*, с такой ситуацией он отождествляет свою собственную. Но конечно, это не могло бы иметь постоянной притягательности, если бы не было счастливого финала. Зритель переживает все свои страхи, своё чувство ничтожности, но под конец получает утешительное ощущение: несмотря ни на что, он всё-таки спасётся и даже победит сильного врага. Однако — и в этом состоит весьма существенная и грустная сторона “счастливого конца” — его спасение зависит главным образом от его способности удирать и от непредвиденных случайностей, мешающих чудовищу поймать его.

Положение, в котором находится индивид в наши дни, предсказывали уже дальновидные мыслители прошлого века. Кьеркегор описал беспомощного индивида, раздираемого мучительными сомнениями, подавленного чувствами одиночества и ничтожности. Ницше наглядно изобразил приближающийся нигилизм, воплотившийся в нацизме, и написал портрет “сверхчеловека” как отрицание потерянного и ничтожного человека, какого он видел в действительности. Тема бессилия человека нашла наиболее яркое выражение в творчестве Франца Кафки. В своём “Замке” он изображает человека, который хочет войти в контакт с таинственными обитателями замка; предполагается, что они подскажут ему, как жить, укажут его место в мире. Вся его жизнь состоит из отчаянных попыток встретиться с ними, но это ему так и не удаётся; и

он остаётся один с чувством полнейшей безнадежности и пустоты.

Эти чувства изоляции и бессилия прекрасно отражены в следующем отрывке из дневника Джулиана Грина: “Я знал, что мы мало значим в сравнении с Вселенной, я знал, что мы — ничто; но быть столь безмерно ничтожным — это одновременно и подавляет и утешает. Эти числа, эти расстояния, которые человек не в состоянии даже представить себе, — они ошеломляют. Так есть ли хоть что-нибудь, за что мы можем ухватиться? Среди того хаоса иллюзий, в который мы бросаемся очертя голову, есть только одна истинная вещь, и это — любовь. Всё остальное — ничто, пустота. Мы заглядываем в огромную чёрную бездну. И нам страшно”¹.

Однако чувство изоляции и бессилия индивида, выраженное этими авторами и ощущаемое множеством так называемых невротиков, нормальным средним человеком совершенно не осознаётся. Осознать его слишком страшно — и человек прячет его под рутинной своих повседневных дел, под признанием, которое он находит в личных или общественных связях, под деловым успехом и целым рядом развлечений — “повеселиться”, “пообщаться”, “покататься” и т. д. Но от свиста в темноте светлее не станет. Одиночество, страх и потерянность остаются; люди не могут терпеть их вечно. Они не могут без конца влачить бремя “свободы от”; если они не в состоянии перейти от свободы негативной к свободе позитивной, они стараются избавиться от свободы вообще. Главные пути, по которым происходит бегство от свободы, — это подчинение вождю, как в фашистских странах, и вынужденная конформизация, преобладающая в нашей демократии.

Прежде чем перейти к описанию этих двух социально обусловленных путей “бегства”, я должен попросить читателя вникнуть вместе со мной в тонкости психологических механизмов этого “бегства”. С некоторыми из этих механизмов мы уже встречались в предыдущих главах; но чтобы полностью понять психологическое значение фашизма, а также автоматизирующего человека конформизма в современных демократиях, необходимо не только иметь общее представление о психологических явлениях, но и конкретно знать, как они происходят.

Это может показаться лишним отступлением от темы, но без него не обойтись. Без знания социального и культурного фона нельзя правильно понять психологические проблемы, но точно так же

¹Julian Green, *Personal Record*, 1928–1939, translated by J. Godefroi, Harper & Brothers, New York, 1939.

нельзя понять социальные явления, не зная действия лежащих в их основе психологических механизмов. В следующей главе мы проанализируем эти механизмы, выясним, что происходит с индивидом, и покажем, как в попытках избавиться от одиночества и бессилия мы готовы отказаться от собственной личности, либо подчиняясь новым формам власти, либо подстраиваясь под общепринятые шаблоны поведения.

Глава 5

Механизмы “бегства”

Мы довели своё исследование до наших дней и должны были бы перейти к обсуждению психологического значения фашизма, к обсуждению того, что означает свобода в авторитарных системах и в нашей демократии. Однако истинность всех наших рассуждений зависит от истинности психологических предпосылок, на которые мы опираемся, поэтому полезно прервать общий ход изложения и посвятить специальную главу более детальному и конкретному рассмотрению тех психологических механизмов, которых мы уже касались прежде и с которыми нам предстоит сталкиваться впредь. Наши предпосылки требуют детального рассмотрения потому, что они основаны на представлениях о бессознательных силах, о способах проявления этих сил через рационализации и через черты характера. Если даже эти представления в какой-то мере знакомы многим читателям, они, во всяком случае, нуждаются в уточнении.

В этой главе я специально обращаюсь к психологии личности, к наблюдениям, сделанным при детальных обследованиях отдельных людей с помощью психоаналитической процедуры. Хотя психоанализ и не достиг того идеала, к которому в течение многих лет стремилась академическая психология, — прямого применения точных экспериментальных методов, — однако он является, по существу, эмпирическим методом, основанным на тщательном наблюдении мыслей, снов и фантазий человека, не задержанных его внутренней цензурой. Только психология, основанная на представлениях о бессознательных силах, может проникнуть сквозь завесу обманчивых рационализаций, с которыми мы сталкиваемся при анализе как отдельных людей, так и целых обществ. Великое множество проблем, на первый взгляд неразрешимых, тотчас исчезает, как только мы решаемся отказаться от представления, будто люди всегда осознают мотивы своих действий, мыслей и чувств; на самом деле их истинные мотивы не обязательно таковы, как им кажется.

Многие читатели могут спросить, можно ли применять для психологического изучения целых групп открытия, полученные при наблюдении индивидов. Мы ответим на этот вопрос подчёркнутым

“да”. Любая группа состоит из индивидов, и только из индивидов; таким образом, психологические механизмы, действующие в группе, могут быть лишь теми же, что действуют в индивидах. Изучая психологию личности как основу для понимания психологии социальной, мы производим нечто подобное изучению объекта под микроскопом. Это позволяет нам обнаружить те детали психологических механизмов, которые мы встретим в масштабных проявлениях в процессе общественного развития. Если анализ социальных психологических явлений не опирается на детальное изучение индивидуального поведения, то он утрачивает эмпирический характер, а значит, и обоснованность.

Но, даже признав необходимость исследования индивидуального поведения, можно тем не менее усомниться в том, что исследование индивидов, которые обычно имеют ярлык “невротиков”, может быть как-то приложимо к проблемам социальной психологии. И снова мы утверждаем, что это именно так. Явления, наблюдаемые у невротичных людей, в принципе не отличаются от тех явлений, какие мы встречаем у людей “нормальных”. Только у невротиков эти явления протекают более чётко, более остро и часто более доступны сознанию самого человека, в то время как нормальные люди не осознают никаких проблем, которые требовали бы исследования.

Чтобы лучше в этом разобраться, по-видимому, полезно сказать и о том, что понимается под терминами “невротик” и “нормальный” (или “здоровый”) человек.

Термин “нормальный (или здоровый) человек” может быть определён двумя способами. Во-первых — с точки зрения функционирующего общества, — человека можно назвать нормальным, здоровым, если он способен играть социальную роль, отведённую ему в этом обществе. Более конкретно это означает, что человек способен выполнять какую-то необходимую данному обществу работу, а кроме того, что он способен принимать участие в воспроизводстве общества, то есть способен создать семью. Во-вторых — с точки зрения индивида, — мы рассматриваем здоровье, или нормальность, как максимум развития и счастья этого индивида.

Если бы структура общества предлагала наилучшие возможности для счастья индивида, то обе точки зрения должны были бы совпасть. Однако ни в одном обществе мы этого не встречаем, в том числе и в нашем. Разные общества отличаются степенью, до которой они способствуют развитию индивида, но в каждом из них существует разрыв между задачами нормального функционирования общества и полного развития каждой личности. Этот факт застав-

ляет прочертить резкую границу между двумя концепциями здоровья. Одна из них руководствуется потребностями общества, другая — ценностями и потребностями индивида.

К сожалению, это различие часто упускается из виду. Большинство психиатров считают структуру своего общества настолько самоочевидной, что человек, плохо приспособленный к этой структуре, является для них неполноценным. И обратно: хорошо приспособленного индивида они относят к более высокому разряду по шкале человеческих ценностей. Различая две концепции здоровья и неврозов, мы приходим к выводу, что человек, нормальный в смысле хорошей приспособленности, часто менее здоров в смысле человеческих ценностей, чем невротик. Хорошая приспособленность часто достигается лишь за счёт отказа от своей личности; человек при этом старается более или менее уподобиться требуемому — так он считает — образу и может потерять всю свою индивидуальность и непосредственность. И обратно: невротик может быть охарактеризован как человек, который не сдался в борьбе за собственную личность. Разумеется, его попытка спасти индивидуальность была безуспешной, вместо творческого выражения своей личности он нашёл спасение в невротических симптомах или в уходе в мир фантазий; однако с точки зрения человеческих ценностей такой человек менее искалечен, чем тот “нормальный”, который вообще утратил свою индивидуальность. Само собой разумеется, что существуют люди, и не утратившие в процессе адаптации свою индивидуальность, и не ставшие при этом невротиками. Но, как мы полагаем, нет оснований клеймить невротика за его неполноценность, если только не рассматривать невроз с точки зрения социальной эффективности. К целому обществу термин “невротическое” в этом последнем смысле неприменим, поскольку общество не могло бы существовать, откажись все его члены от выполнения своих социальных функций. Однако с точки зрения человеческих ценностей общество можно назвать невротическим в том смысле, что его члены психически искалечены в развитии своей личности. Термин “невротический” так часто применялся для обозначения недостаточной социальной эффективности, что мы предпочтём говорить не о “невротических обществах”, а об обществах, неблагоприятных для человеческого счастья и самореализации.

Психологические механизмы, которые мы будем рассматривать в этой главе, — это механизмы избавления, “бегства”, возникающие из неуверенности изолированного индивида.

Когда нарушены связи, дававшие человеку уверенность, когда

индивид противостоит миру вокруг себя как чему-то совершенно чуждому, когда ему необходимо преодолеть невыносимое чувство бессилия и одиночества, перед ним открываются два пути. Один путь ведёт его к “позитивной” свободе; он может спонтанно связать себя с миром через любовь и труд, через подлинное проявление своих чувственных, интеллектуальных и эмоциональных способностей; таким образом он может вновь обрести единство с людьми, с миром и с самим собой, не отказываясь при этом от независимости и целостности своего собственного “я”. Другой путь — это путь назад: отказ человека от свободы в попытке преодолеть своё одиночество, устранив разрыв, возникший между его личностью и окружающим миром. Этот второй путь никогда не возвращает человека в органическое единство с миром, в котором он пребывал раньше, пока не стал “индивидом”, — ведь его отделимость уже необратима, — это попросту бегство из невыносимой ситуации, в которой он не может дальше жить. Такое бегство имеет вынужденный характер — как и любое бегство от любой угрозы, вызывающей панику, — и в то же время оно связано с более или менее полным отказом от индивидуальности и целостности человеческого “я”. Это решение не ведёт к счастью и позитивной свободе; в принципе оно аналогично тем решениям, какие мы встречаем во всех невротических явлениях. Оно смягчает невыносимую тревогу, избавляет от паники и делает жизнь терпимой, но не решает коренной проблемы, и за него приходится зачастую расплачиваться тем, что вся жизнь превращается в одну лишь автоматическую, вынужденную деятельность.

Некоторые из этих механизмов “бегства” не имеют особого социального значения; они встречаются в сколь-нибудь заметной форме лишь у людей с серьёзными психическими или эмоциональными расстройствами. В этой главе я буду говорить только о тех механизмах, которые важны в социальном плане; их понимание является необходимой предпосылкой психологического анализа социальных явлений, рассматриваемых в дальнейшем: с одной стороны, фашистской системы, с другой — современной демократии¹.

¹Исходя из другой точки зрения, К. Хорни (*New Ways in Psychoanalysis*) пришла к концепции “невротических склонностей”, в известной мере сходной с моей концепцией механизмов “бегства”. Главные различия между ними состоят в том, что “невротические склонности” — это движущие силы невротической личности, а механизмы “бегства” — движущие силы нормального человека. Кроме того, Хорни сосредоточила своё внимание на тревоге, а я — на изоляции индивида.

1. Авторитаризм

В первую очередь мы займёмся таким механизмом бегства от свободы, который состоит в тенденции отказаться от независимости своей личности, слить своё “я” с кем-нибудь или с чем-нибудь внешним, чтобы таким образом обрести силу, недостающую самому индивиду. Другими словами, индивид ищет новые, “вторичные” узы взамен утраченных первичных.

Отчётливые формы этого механизма можно найти в стремлениях к подчинению и к господству или — если использовать другую формулировку — в мазохистских и садистских тенденциях, существующих в той или иной степени и у невротиков, и у здоровых людей. Сначала мы опишем эти тенденции, а затем покажем, что и та и другая представляют собой бегство от невыносимого одиночества.

Наиболее частые формы проявления *мазохистских* тенденций — это чувства собственной неполноценности, беспомощности, ничтожности. Анализ людей, испытывающих подобные чувства, показывает, что, хотя сознательно они на это жалуются, хотят от этих чувств избавиться, в их подсознании существует какая-то сила, заставляющая их чувствовать себя неполноценными или незначительными. Эти чувства — не просто осознание своих действительных недостатков и слабостей (хотя обычная их рационализация состоит именно в этом); такие люди проявляют тенденцию принижать и ослаблять себя, отказываться от возможностей, открывающихся перед ними. Эти люди постоянно проявляют отчётливо выраженную зависимость от внешних сил: от других людей, от каких-либо организаций, от природы. Они стремятся не утверждать себя, не делать то, чего им хочется самим, а подчиняться действительным или воображаемым приказам этих внешних сил. Часто они попросту не способны испытывать чувство “я хочу”, чувство собственного “я”. Жизнь в целом они ощущают как нечто подавляюще сильное, непреодолимое и неуправляемое.

В более тяжёлых случаях — а таких довольно много, — кроме тенденции к самоуничтожению и к подчинению внешним силам, проявляется ещё и стремление нанести себе вред, причинить себе страдание.

Это стремление может принимать разные формы. Встречаются люди, которые упираются самокритикой и возводят на себя такие обвинения, какие не пришли бы в голову их злейшим врагам. Другие — больные неврозом навязчивых состояний — истязают себя прину-

дительными ритуалами или неотвязными мыслями. У определённого типа невротиков мы обнаруживаем склонность к физическому заболеванию, причем эти люди — осознанно или нет — ждут болезни, как дара божьего. Часто они становятся жертвами несчастных случаев, которые никогда бы не произошли без их бессознательного стремления к этому. Такие тенденции, направленные против себя самого, часто проявляются и в менее открытых и драматических формах. Например, есть люди, не способные отвечать на экзаменах, хотя прекрасно знают нужные ответы и во время экзамена, и после него. Другие восстанавливают против себя тех, кого любят, или тех, от кого зависят, совершенно неуместной болтовнёй, хотя на самом деле испытывают к этим людям самые лучшие чувства и вовсе не собирались говорить ничего подобного. Они ведут себя так, словно наслушались советов своих злейших врагов и делают всё возможное, чтобы причинить себе наибольший ущерб.

Мазохистские тенденции часто ощущаются как чисто патологические и бессмысленные; но чаще они рационализируются, и тогда мазохистская зависимость выступает под маской любви или верности, комплекс неполноценности выдаётся за осознание подлинных недостатков, а страдания оправдываются их неумолимой неизбежностью в неизменных обстоятельствах.

Кроме мазохистских тенденций, в том же типе характера всегда наблюдаются и прямо противоположные наклонности — садистские. Они проявляются сильнее или слабее, являются более или менее осознанными, но чтобы их вовсе не было — такого не бывает. Можно назвать три типа садистских тенденций, более или менее тесно связанных друг с другом. Первый тип — это стремление поставить других людей в зависимость от себя и приобрести полную и неограниченную власть над ними, превратить их в свои орудия, “лепить, как глину”. Второй тип — стремление не только иметь абсолютную власть над другими, но и эксплуатировать их, использовать и обкрадывать, так сказать, заглывать всё, что есть в них съедобного. Эта жажда может относиться не только к материальному достоянию, но и к моральным или интеллектуальным качествам, которыми обладает другой человек. Третий тип садистских тенденций состоит в стремлении причинять другим людям страдания или видеть, как они страдают. Страдание может быть и физическим, но чаще это душевное страдание. Целью такого стремления может быть как активное причинение страдания — унижить, запугать другого, — так и пассивное созерцание чьей-то униженности и запуганности.

По очевидным причинам садистские наклонности обычно мень-

ше осознаются и больше рационализируются, нежели мазохистские, более безобидные в социальном плане. Часто они полностью скрыты наслоениями сверхдоброты и сверхзаботы о других. Вот несколько наиболее частых рационализаций: “Я управляю вами потому, что я лучше вас знаю, что для вас лучше; в ваших собственных интересах повиноваться мне беспрекословно” или “Я столь необыкновенная и уникальная личность, что вправе рассчитывать на подчинение других” и т. п. Другая рационализация, часто прикрывающая тенденцию к эксплуатации, звучит примерно так: “Я сделал для вас так много, что теперь вправе брать от вас всё, что хочу”. Наиболее агрессивные садистские импульсы чаще всего рационализируются в двух формах: “Другие меня обидели, так что моё желание обидеть других — это всего лишь законное стремление отомстить” или “Нанося удар первым, я защищаю от удара себя и своих друзей”.

В отношении садиста к объекту его садизма есть один фактор, который часто упускается из виду и поэтому заслуживает особого внимания; этот фактор — его зависимость от объекта.

Зависимость мазохиста очевидна. В отношении садиста наши ожидания обратны: он кажется настолько сильным, властным, а его объект настолько слабым, подчинённым, что трудно представить себе, как сильный зависит от того слабого, которым властвует. И, однако, внимательный анализ показывает, что это именно так. Садисту нужен принадлежащий ему человек, ибо его собственное ощущение силы основано только на том, что он является чьим-то владыкой. Эта зависимость может быть совершенно неосознанной. Так, например, муж может самым садистским образом издеваться над своей женой — и при этом ежедневно повторять ей, что она может уйти в любой момент, что он будет только рад этому. Часто жена бывает настолько подавлена, что не пытается уйти, и поэтому оба они верят, что он говорит правду. Но если она соберётся с духом и заявит, что покидает его, — вот тут может произойти нечто совершенно неожиданное для них обоих: он будет в отчаянии, подавлен, начнёт умолять её остаться, станет говорить, что не может жить без неё, что любит её, и т. д. Как правило, боясь каждого самостоятельного шага, она бывает рада ему поверить — и остаётся. В этот момент игра начинается сначала: он принимается за прежнее, ей становится всё труднее это выносить, она снова взрывается, он снова в отчаянии, она снова остаётся — и так далее, без конца.

Во многих тысячах браков — и других личных взаимоотношений — этот цикл повторяется снова и снова, и заколдованный круг

не рвётся никогда. Он лгал ей, когда говорил, что любит её, что не может без неё жить? Если речь о любви — всё зависит от того, что понимать под этим словом. Но когда он утверждает, что не может без неё жить, — если, конечно, не принимать это слишком буквально — это чистейшая правда. Он не может жить без неё или без кого-то другого, кто был бы беспомощной игрушкой в его руках. В подобных случаях чувство любви появляется лишь тогда, когда связь находится под угрозой разрыва, но в других случаях садист, совершенно очевидно, “любит” тех, над кем ощущает власть. Это может быть его жена или ребёнок, подчинённый, официант или нищий на улице, он испытывает чувство “любви” и даже благодарности к объектам своего превосходства. Он может думать, что хочет властвовать над ними потому, что очень их любит. *На самом деле он “любит” их потому, что они в его власти.* Он подкупает их подарками, похвалами, уверениями в любви, блеском и остроумием в разговорах, демонстрацией своей заботы; он может дать им всё, кроме одного: права на свободу и независимость. Часто это встречается, в частности, в отношениях родителей с детьми. Здесь отношение господства (и собственности) выступает, как правило, под видом “естественной” заботы и стремления родителей “защитить” своего ребёнка. Его сажают в золотую клетку, он может иметь всё, что хочет, но лишь при том условии, что не захочет выбраться из клетки. В результате у выросшего ребёнка часто развивается глубокий страх перед любовью, потому что для него “любовь” означает плен и заточение.

Многим мыслителям садизм казался меньшей загадкой, чем мазохизм. То, что человек стремится подавить других, считалось хотя и не “хорошим”, но вполне естественным делом. Гоббс принимал в качестве “общей склонности всего человеческого рода” существование “вечного и беспрестанного желания всё большей и большей власти, длящегося до самой смерти”¹. Это “желание власти” не представлялось ему чем-то демоническим, а было для него вполне рациональным следствием человеческого стремления к наслаждению и безопасности. От Гоббса и до Гитлера, видящего в стремлении к господству логический результат биологически обусловленной борьбы за существование, жажда власти считалась самоочевидной составной частью природы человека. Но мазохистские наклонности, направленные против самого себя, кажутся загадкой. Как понять,

¹Гоббс Т. *Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского.* М., 1936, с. 97.

что люди стремятся принизить себя, ослабить, причинить себе вред и, более того, получают от этого удовольствие? Не противоречит ли явление мазохизма всему нашему представлению о психической жизни человека, которая направлена, как предполагается, к наслаждению и самосохранению? Как объяснить, что некоторых людей привлекает то, от чего все мы стремимся избавиться, что они сами тянутся к боли и страданию?

Существует явление, доказывающее, что страдание и слабость *могут* быть целью человеческих стремлений: это — *мазохистское извращение*. Здесь мы обнаруживаем, что люди вполне сознательно хотят страдать — тем или иным образом, — и наслаждаются своим страданием. При мазохистском извращении человек, например, испытывает половое возбуждение, когда другой человек причиняет ему боль. Это не единственная форма мазохистского извращения; часто ищут не физической боли как таковой, а возбуждение и удовлетворение вызываются состоянием физической беспомощности. Нередко мазохисту нужна лишь моральная слабость: чтобы с ним разговаривали, как с маленьким ребёнком, или чтобы его каким-либо образом унижали и оскорбляли. В садистском извращении удовлетворение достигается с помощью соответствующих механизмов: через причинение другому человеку физической боли, унижение действием или словом.

Мазохистское извращение — с его сознательным и намеренным наслаждением через унижение или боль — привлекло внимание психологов и писателей раньше, чем мазохистский характер (так называемый моральный мазохизм). Однако с течением времени стало ясно, что сексуальное извращение и те мазохистские тенденции, которые мы описали прежде, чрезвычайно близки; что оба типа мазохизма, по сути, представляют собой одно и то же явление.

Некоторые психологи считали, что, раз существуют люди, которые хотят подчиняться и страдать, должен быть и какой-то “инстинкт”, направленный к этой цели. К тому же выводу пришли и социологи, например Фирканд. Фрейд был первым, кто попытался дать этому явлению глубокое теоретическое объяснение. Сначала он думал, что садомазохизм является в основе явлением сексуальным. Наблюдая садистско-мазохистские проявления у маленьких детей, он предположил, что садомазохизм представляет собой “частичное проявление” сексуального инстинкта, необходимую фазу, через которую этот инстинкт проходит в процессе своего развития. Он полагал, что садистско-мазохистские тенденции у взрослых обусловлены задержкой психосексуального развития человека

на раннем уровне либо последующей регрессией к этому уровню. В дальнейшем Фрейд стало ясно значение тех явлений, которые он назвал моральным мазохизмом: стремлений не к физическому, а к душевному страданию. Он подчёркивал также тот факт, что мазохистские и садистские тенденции всегда встречаются вместе, несмотря на их кажущуюся противоположность. Затем его точка зрения на феномен мазохизма изменилась. Он предположил, что существует биологически обусловленная тенденция к разрушению, которая может быть направлена против других или против себя самого, — так называемый “инстинкт смерти” — и что мазохизм в основе является следствием этого инстинкта. Далее, Фрейд предположил, что этот инстинкт смерти, не поддающийся прямому наблюдению, амальгамируется с половым инстинктом; и в этом соединении проявляется в виде мазохизма, если направлен против себя, или в виде садизма, если направлен против других. Это смещение ограждает человека от опасного действия, которое оказывал бы инстинкт смерти в чистом виде; то есть, согласно Фрейду, если бы человек не мог связать свой инстинкт смерти с половым инстинктом, то у него остался бы только один выбор: уничтожать других или себя самого. Эта теория в корне отличается от первоначальных предположений Фрейда. Если прежде садомазохизм представлялся явлением, в основе своей сексуальным, то в новой теории он выступает как явление, в принципе несексуальное; сексуальный фактор возникает в нём лишь за счёт смещения инстинкта смерти с половым инстинктом.

Фрейд в течение многих лет почти не уделял внимания явлению несексуальной агрессии; в системе Альфреда Адлера тенденции, о которых мы говорим, заняли центральное место. Однако он рассматривает их не как мазохизм и садизм, а как “чувство неполноценности” и “стремление к власти”. Адлер видит лишь рациональную сторону этих явлений. В то время как мы говорим об иррациональной тенденции к самоуничтожению, он считает комплекс неполноценности адекватной реакцией на действительную неполноценность, такую, как врождённые недостатки человека или общая слабость ребёнка. В то время как мы считаем, что стремление к власти является проявлением иррациональной настроенности управлять другими людьми, он смотрит на это стремление только с рациональной стороны и говорит о нём как об адекватной реакции, направленной на защиту индивида от опасностей, проистекающих из его неуверенности и неполноценности. Здесь, как и везде, Адлер не может заглянуть дальше целенаправленности и рациональной

обусловленности человеческого поведения, и поэтому, хотя он внёс ценный вклад в изучение механизмов мотивации, он всегда остаётся на поверхности явлений и никогда не проникает, как Фрейд, в глубины иррациональных импульсов.

В психоаналитической литературе точку зрения, отличную от точки зрения Фрейда, высказали Вильгельм Райх¹, Карен Хорни², и я³.

Хотя взгляды Райха основаны на первоначальной концепции Фрейда — теории “либидо”, — он указывает, что мазохист в конечном итоге стремится к наслаждению, что причиняемая ему боль является побочным результатом, а не самоцелью. Хорни первая разгадала фундаментальную роль мазохистских стремлений у невротиков, дала полное и подробное описание мазохистских черт характера и теоретически объяснила их как производные от структуры характера в целом. В её работах, так же как и в моих, утверждается, что не мазохистский характер является следствием сексуального извращения, а наоборот: извращение представляет собой сексуальное проявление психических тенденций, коренящихся в особом типе характера.

Здесь мы подходим к главному вопросу: откуда происходят мазохистские черты характера и соответствующие извращения? И далее: какова общая причина и мазохистских, и садистских наклонностей?

Направление, в котором нужно искать ответ, уже намечено в начале этой главы. И мазохистские, и садистские стремления помогают индивиду избавиться от невыносимого чувства одиночества и бессилия. Любые эмпирические наблюдения над мазохистами, в том числе и психоаналитические, дают неопровержимые доказательства, что эти люди преисполнены страхом одиночества и чувством собственной ничтожности. (Я не могу привести здесь эти доказательства, не выходя за рамки книги.) Часто эти ощущения неосознанны, часто они замаскированы компенсирующими чувствами превосходства и совершенства; но, если заглянуть в подсознательную жизнь такого человека достаточно глубоко, они обнаруживаются непременно. Индивид оказывается “свободным” в негативном смысле, то есть одиноким и стоящим перед лицом чуждого и враждебного мира. В этой ситуации “нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар

¹W. Reich. *Charakteranalyse*, Wien, 1933.

²K. Horney. *The Neurotic Personalities of Our Time*, W. W. Norton & Company, New York, 1936.

³E. Fromm. *Psychologie der Autorität in: Autorität und Familie*, ed. Max Horkheimer, Alcan, Paris, 1936.

свободы, с которым это несчастное существо рождается”. Это слова из “Братьев Карамазовых” Достоевского. Испуганный индивид ищет кого-нибудь или что-нибудь, с чем он мог бы связать свою личность; он не в состоянии больше быть самим собой и лихорадочно пытается вновь обрести уверенность, сбросив с себя бремя своего “я”.

Одним из путей к этой цели является мазохизм. Все разнообразные формы мазохистских стремлений направлены к одному: *избавиться от собственной личности, потерять себя; иными словами, избавиться от бремени свободы*. Эта цель очевидна, когда индивид с мазохистским уклоном ищет подчинения какой-либо личности или власти, которую он ощущает подавляюще сильной. (Естественно, что уверенность в высшей силе другой личности должна пониматься относительно. Эта уверенность может быть основана не только на действительной силе другой личности, но и на убеждённости в своей собственной слабости и ничтожности. В этом случае угрожающие черты могут приобрести и мышонка, и сухой лист.) В других формах мазохистской тенденции основная цель состоит в том же. Например, в мазохистском чувстве собственной ничтожности проявляется стремление усилить первоначальное чувство своей незначительности. Как это понять? Можно ли допустить, что человек пытается избавиться от беспокойства, усиливая его? Именно так. Ведь, в самом деле, пока я разрываюсь между стремлением быть независимым, сильным и чувством своей незначительности и бессилия, я нахожусь в состоянии мучительного конфликта. Но я могу спастись от этого конфликта, если мне удастся обратить свою личность в ничто и не признавать себя больше самостоятельным индивидом. Один из путей к этой цели — ощутить себя предельно ничтожным и беспомощным; другой путь — искать подавляющей боли и мучения; ещё один — поддаться опьянению или действию наркотика. Самоубийство — это последняя надежда, если все остальные попытки снять бремя одиночества оказались безуспешными.

При определённых условиях эти мазохистские стремления — их реализация — приносят относительное облегчение. Если индивид находит социальные формы, удовлетворяющие его мазохистские наклонности (например, подчинение вождю в фашистском режиме), то он обретает некоторую уверенность уже за счёт своего единства с миллионами других, разделяющих те же чувства. Но даже в этом случае мазохистское “решение” ничего не решает, как и любые невротические симптомы; индивид избавляется лишь от осо-

знанного страдания, но внутренний конфликт остаётся, а вместе с ним и скрытая неудовлетворённость. Если мазохистское стремление не находит подходящих общественных форм или если оно превосходит средний уровень мазохизма в социальной группе данного индивида, то мазохистское “решение” не может дать ничего даже в относительном смысле. Оно возникает из невыносимой ситуации, пытается преодолеть её, но оставляет индивида в тисках новых страданий. Если бы человеческое поведение всегда было рационально и целенаправленно, то мазохизм был бы так же необъясним, как и вообще все невротические симптомы. Но изучение эмоциональных и психических расстройств показывает, что человеческое поведение может быть мотивировано побуждениями, вызванными тревогой или каким-либо другим непереносимым состоянием духа; что эти побуждения имеют целью преодолеть такое эмоциональное состояние, но в лучшем случае лишь подавляют его наиболее явные проявления, а иногда не могут даже и этого. Невротические симптомы напоминают иррациональное поведение при панике. Так, человек, захваченный пожаром, стоит у окна и зовёт на помощь, совершенно забыв, что его никто не услышит и что он ещё может уйти по лестнице, которая через несколько минут тоже загорится. Он кричит, потому что хочет спастись, и его действие кажется ему шагом к спасению, на самом же деле это шаг к катастрофе. Точно так же и мазохистские стремления вызываются желанием избавиться от собственного “я” со всеми его недостатками, конфликтами, риском, сомнениями и невыносимым одиночеством. Но в лучшем случае они лишь подавляют наиболее заметные страдания, а в худшем — приводят к ещё большим. Иррациональность мазохизма, как и всех невротических симптомов вообще, состоит в полнейшей несостоятельности тех средств, которые применяются для выхода из невыносимой психической ситуации.

Из только что изложенного видно важное различие между невротической и рациональной деятельностью. В рациональной — *результат* соответствует *мотивировке*: человек действует для того, чтобы добиться какого-то определённого результата. В невротической — стимулы, по существу, негативны: человек действует, чтобы избавиться от невыносимой ситуации. Но его старания направлены к тому, что только кажется решением: действительный результат оказывается обратным тому, чего он хотел достичь; потребность избавиться от невыносимого чувства настолько сильна, что человек не в состоянии выбрать линию поведения, ведущую не к фиктивному, а к действительному решению его проблем.

При мазохизме индивид побуждается к действию невыносимым чувством одиночества и ничтожности. Он пытается преодолеть это чувство, отказываясь от своего “я” (в психологическом смысле); для этого он принижает себя, страдает, доводит себя до крайнего ничтожества. Но боль и страдание — это вовсе не то, к чему он стремится; боль и страдание — это цена, он платит её в неосознанной надежде достичь неосознанную цель. Это высокая цена; ему, как подёнщику, влезавшему в кабалу, приходится платить всё больше и больше; и он никогда не получает того, за что заплатил, — внутреннего мира и покоя.

Анализ мазохистского извращения неопровержимо доказывает, что страдание может быть притягательным. Однако в этом извращении, как и в моральном мазохизме, страдание не является действительной целью; в обоих случаях это — лишь средство, а цель состоит в том, чтобы забыть своё “я”. Основное различие между мазохистским извращением и моральным мазохизмом состоит в том, что при извращении стремление отказаться от себя проявляется через тело и связывается с половым чувством. При моральном мазохизме это стремление овладевает человеком целиком, так что может разрушить все цели, к которым его “я” сознательно стремится. При извращении мазохистские стремления более или менее ограничены физической сферой; более того, смешиваясь с сексом, эти стремления принимают участие в разрядке напряжений, возникающих в половой сфере, и таким образом находят себе прямой выход.

Уничтожение собственного “я” и попытка за счёт этого преодолеть невыносимое чувство бессилия — это только одна сторона мазохистских наклонностей. Другая — это попытка превратиться в часть большего и сильнее целого, попытка раствориться во внешней силе и стать её частицей. Этой силой может быть другой человек, какой-либо общественный институт, бог, нация, совесть или моральная необходимость. Став частью силы, которую человек считает неколебимой, вечной и прекрасной, он становится причастным к её мощи и славе. Индивид целиком отрекается от себя, отказывается от силы и гордости своего “я”, от собственной свободы, но при этом обретает новую уверенность и новую гордость в своей причастности к той силе, к которой теперь может себя причислить. И кроме того, приобретает защиту от мучительного сомнения. Мазохист избавлен от принятия решений. Независимо от того, является ли его хозяином какая-то внешняя власть или он интериоризовал себе хозяина — в виде совести или морального долга, — он избавлен от окончательной ответственности за свою судьбу,

а тем самым и от сомнений, какое решение принять. Он избавлен и от сомнений относительно смысла своей жизни, относительно того, кто “он”. Ответы на эти вопросы уже даны его связью с той силой, к которой он себя причислил; смысл его жизни, его индивидуальная сущность определены тем великим целым, в котором растворено его “я”.

Мазохистские узы принципиально отличаются от первичных уз. Эти последние существуют до того, как процесс индивидуализации достиг своего завершения; индивид ещё является частью “своего” природного и социального мира, он ещё не окончательно выделился из своего окружения. Первичные узы дают ему подлинную уверенность и чувство принадлежности. Мазохистские узы — это средство спасения. Личность выделилась, но не способна реализовать свою свободу; она подавлена тревогой, сомнением, чувством бессилия. Личность пытается обрести защиту во “вторичных узах” — как можно было бы назвать мазохистские связи, — но эти попытки никогда не удаются. Появление собственного “я” необратимо; сознательно индивид может чувствовать себя уверенным и “принадлежащим” некоему целому, но, в сущности, он остаётся бессильным атомом, страдающим от поглощения своего “я”. Он никогда не сливается в одно целое с той силой, к которой прилепился, между ними всегда остаётся фундаментальное противоречие, а вместе с тем и побуждение, хотя бы и неосознанное, преодолеть мазохистскую зависимость и стать свободным.

В чём сущность садистских побуждений? Желание причинять другим людям боль и в этом случае не главное. Все наблюдаемые формы садизма можно свести к одному основному стремлению: полностью овладеть другим человеком, превратить его в беспомощный объект своей воли, стать его абсолютным повелителем, его богом, делать с ним всё, что угодно. Средства для этой цели — его унижение и порабощение; но самый радикальный способ проявить свою власть состоит в том, чтобы причинять ему страдание, ибо нет большей власти над другим человеком, чем власть причинять страдание, боль тому, кто не в состоянии себя защитить. Сущность садизма составляет наслаждение своим полным господством над другим человеком (или иным живым существом)¹.

¹Маркиз де Сад придерживался мнения, что сущность садизма состоит в господстве. Он это выразил наглядно в следующем отрывке (Цит. по: Marquis de Sade, by G. Gorer, Leveright Publishing Corporation, New York, 1934): “То, что вы хотите заставить почувствовать вашего партнёра, — это не наслаждение, а впечатление, которое вы хотите произвести; боль производит гораздо

Может показаться, что это стремление к неограниченной власти над другим человеком прямо противоположно мазохистскому стремлению, поэтому представляется загадочным, что обе тенденции могут быть как-то связаны между собой. Конечно, с точки зрения практических последствий желание зависеть от других или страдать противоположно желанию властвовать или причинять страдания другим. Однако психологически обе тенденции происходят от одной и той же основной причины — неспособности вынести изоляцию и слабость собственной личности.

Я предложил бы назвать общую цель садизма и мазохизма *симбиозом*. Симбиоз в психологическом смысле слова — это союз некоторой личности с другой личностью (или иной внешней силой), в котором каждая сторона теряет целостность своего “я”, так что обе они становятся в полную зависимость друг от друга. Садист так же сильно нуждается в своём объекте, как мазохист — в своём. В обоих случаях собственное “я” исчезает. В одном случае я растворяюсь во внешней силе — и меня больше нет; в другом — я разрастаюсь за счёт включения в себя другого человека, приобретая при этом силу и уверенность, которой не было у меня самого. Но стремление к симбиозу с кем-либо другим всегда вызывается неспособностью выдержать одиночество своего собственного “я”. И тут становится ясно, почему мазохистские и садистские тенденции всегда связаны и перемешаны одна с другой. Внешне они кажутся взаимоисключающими, но в их основе лежит одна и та же потребность. Человек не бывает только садистом или только мазохистом; между активной и пассивной сторонами симбиотического комплекса существуют постоянные колебания, и зачастую бывает трудно определить, какая из этих сторон действует в данный момент, но в обоих случаях индивидуальность и свобода бывают утрачены.

С садизмом обычно связывают тенденции разрушительности и враждебности. Разумеется, в садистских стремлениях всегда обнаруживается больший или меньший элемент разрушительности. Но

более сильное впечатление, чем наслаждение... вы понимаете это; Горер в своём исследовании определяет садизм как “наслаждение от наблюдения изменений, произведённых наблюдателем во внешнем мире”. Это определение ближе подходит к моей точке зрения на садизм, чем определения других психологов. Но, по-моему, Горер ошибается, понимая садизм как наслаждение обладанием. Садистское обладание характеризуется тем, что превращает объект в безвольное орудие в руках садиста. Несадистская радость влияния на людей уважает целостность их личности и основана на чувстве равенства. В определении Горера садизм теряет своё специфическое качество и отождествляется с любым видом результативного влияния на людей.

то же справедливо и в отношении мазохизма: любой анализ мазохистского характера обнаруживает такую же враждебность. Повидимому, главная разница состоит в том, что при садизме эта враждебность обычно более осознаётся и прямо проявляется в действии, в то время как при мазохизме враждебность бывает по большей части неосознанной и проявляется лишь в косвенной форме. Позже я постараюсь показать, что враждебность и разрушительность являются результатом подавления чувственной, эмоциональной и интеллектуальной экспансивности индивида; поэтому можно предположить, что эти свойства должны быть следствием тех же причин, какие вызывают потребность в симбиозе. Здесь же я хочу подчеркнуть, что садизм и разрушительность не идентичны, хотя часто бывают связаны друг с другом. Разрушительная личность стремится к уничтожению объекта, то есть к избавлению от него; садист же стремится властвовать объектом и потому страдает при его утрате.

Садизм — в том смысле, в каком мы о нём говорим, — может быть относительно свободен от разрушительности, может сочетаться с дружелюбием по отношению к своему объекту. Этот тип “любящего” садизма нашёл классическое воплощение у Бальзака в “Утраченных иллюзиях”. Это описание поясняет также, что мы имеем в виду, говоря о потребности в симбиозе. Вот отношения, возникшие между молодым Люсьеном и беглым каторжником, выдающим себя за аббата; вскоре после знакомства с Люсьеном, только что пытавшимся покончить с собой, аббат говорит: “. . . этот молодой человек не имеет уже ничего общего с поэтом, пытавшимся умереть. Я вытащил вас из реки, я вернул вас к жизни, вы принадлежите мне, как творение принадлежит творцу, как эфрит в волшебных сказках принадлежит гению . . . как тело — душе! Могучей рукой я поддержу вас на пути к власти, я обещаю вам жизнь, полную наслаждений, почестей, вечных празднеств. . . Никогда не ощутите вы недостатка в деньгах. . . Вы будете блистать, жить на широкую ногу, покуда я, копаясь в грязи, буду закладывать основание блистательного здания вашего счастья. Я люблю власть ради власти! Я буду наслаждаться вашими наслаждениями, запретными для меня. Короче, я перевоплощусь в вас. . . Я хочу любить своё 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! Маркиз дю Рюампре создан мною, мною введён в аристократический мир; его величие

— творение рук моих, он и молчит и говорит, следуя моей воле, он советуется со мной во всём»”.

Очень часто — и не только в быденном словоупотреблении — садомазохизм смешивают с любовью. Особенно часто за проявления любви принимаются мазохистские явления. Полное самоотречение ради другого человека, отказ в его пользу от собственных прав и запросов — всё это преподносится как образец “великой любви”; считается, что для любви нет лучшего доказательства, чем жертва и готовность отказаться от себя ради любимого человека. На самом деле “любовь” в этих случаях является мазохистской привязанностью и коренится в потребности симбиоза. Если мы понимаем под любовью страстное и активное утверждение главной сущности другого человека, союз с этим человеком на основе независимости и полноценности обеих личностей, тогда мазохизм и любовь противоположны друг другу. Любовь основана на равенстве и свободе. Если основой является подчинённость и потеря целостности личности одного из партнёров, то это мазохистская зависимость, как бы ни рационализировалась такая связь. Садизм тоже нередко выступает под маской любви. Управляя другим человеком, можно утверждать, что это делается в его интересах, и это часто выглядит как проявление любви; но в основе такого поведения лежит стремление к господству.

Здесь у многих читателей возникнет вопрос: если садизм таков, как мы его определили, то не идентичен ли он стремлению к власти? Мы ответим так: садизм в наиболее разрушительных формах, когда другого человека истязают, — это не то же самое, что жажда власти; но именно жажда власти является наиболее существенным проявлением садизма. В наши дни эта проблема приобрела особую важность. Со времён Гоббса на стремление к власти смотрели как на основной мотив человеческого поведения; но в следующие столетия всё большее значение приобретали юридические и моральные факторы, направленные к ограничению власти. С возникновением фашизма жажда власти и её оправдание достигли небывалых размеров. Миллионы людей находятся под впечатлением побед, одержанных властью, и считают власть признаком силы. Разумеется, власть над людьми является проявлением превосходящей силы в сугубо материальном смысле: если в моей власти убить другого человека, то я “сильнее” его. Но в психологическом плане *жажда власти коренится не в силе, а в слабости*. В ней проявляется неспособность личности выстоять в одиночку и жить своей силой. Это отчаянная попытка приобрести заменитель силы, когда подлинной силы

не хватает. Власть — это господство над кем-либо; сила — это способность к свершению, потенция¹. Сила в психологическом смысле не имеет ничего общего с господством; это слово означает обладание способностью. Когда мы говорим о бессилии, то имеем в виду не неспособность человека господствовать над другими, а его неспособность к самостоятельной жизни. Таким образом, “власть” и “сила” — это совершенно разные вещи, “господство” и “потенция” — отнюдь не совпадающие, а взаимоисключающие друг друга. Импотенция — если применять этот термин не только к сексуальной сфере, но и ко всем сферам человеческих возможностей — влечёт за собой садистское стремление к господству. Пока и поскольку индивид силён, то есть способен реализовать свои возможности на основе свободы и целостности своей личности, господство над другими ему не нужно и он не стремится к власти. Власть — это извращение силы, точно так же как сексуальный садизм — извращение половой любви.

По-видимому, садистские и мазохистские черты можно обнаружить в каждом человеке. На одном полюсе существуют индивиды, в личности которых эти черты преобладают, на другом — те, для кого они вовсе не характерны. О садистско-мазохистском характере можно говорить лишь в отношении первых из них. Термин “характер” мы применяем в динамическом смысле, в каком говорил о характере Фрейд. В его понимании характер — это не общая сумма шаблонов поведения, свойственных данному человеку, а совокупность доминантных побуждений, мотивирующих его поведение. Поскольку Фрейд предполагал, что основными мотивирующими силами являются сексуальные, он пришёл к концепциям “орального” и “анального” (или “генитального”) характера. Если не разделять его предположений, то приходится определить типы характеров как-то иначе, однако динамическая концепция должна остаться в силе. Человек, в личности которого доминируют некоторые движущие силы, не обязательно их осознаёт. Он может быть всецело охвачен садистскими стремлениями, но при этом будет уверен, что им движет лишь чувство долга. Он может даже не совершить ни одного садистского поступка, подавив свои наклонности настолько, что вовсе не выглядит садистом. И, однако, детальный анализ его поведения, его фантазий, сновидений, мимики и жестов раскрывает садистские импульсы, действующие в более глубоких слоях его личности.

Характер человека, в котором преобладают садистско-мазохист-

¹В подлиннике рассматриваются два значения слова “power” — “сила” и “власть”. — *Прим. перев.*

ские побуждения, может быть определён как садистско-мазохистский; но такие люди — не обязательно невротики. Является ли определённый тип характера “невротическим” или “нормальным” — это в значительной степени зависит от тех специальных задач, которые люди должны выполнять по своему социальному положению, и от тех шаблонов чувства и поведения, которые распространены в данном обществе, в данной культуре. Для огромной части низов среднего класса в Германии и в других европейских странах садистско-мазохистский характер является типичным; и, как будет показано, именно в характерах этого типа нашла живейший отклик идеология нацизма. Но поскольку термин “садистско-мазохистский” ассоциируется с извращениями и с неврозами, я предпочитаю говорить не о садистско-мазохистском, а об “авторитарном” характере, особенно когда речь идет не о невротиках, а о нормальных людях. Этот термин вполне оправдан, потому что садистско-мазохистская личность всегда характеризуется особым отношением к власти. Такой человек восхищается властью и хочет подчиняться, но в то же время он хочет сам быть властью, чтобы другие подчинялись ему. Есть ещё одна причина, по которой этот термин правомочен. Фашистские системы называют себя авторитарными ввиду доминирующей роли власти¹ в их общественно-политической структуре. Термин “авторитарный характер” вбирает в себя и тот факт, что подобный склад характера определяет “человеческую базу” фашизма.

Прежде чем продолжить разговор об авторитарном характере, необходимо уточнить термин “авторитет”, “власть”. Власть — это не качество, которое человек “имеет”, как имеет какую-либо собственность или физическое качество. Власть является результатом межличностных взаимоотношений, при которых один человек смотрит на другого как на высшего по отношению к себе. Но существует принципиальная разница между теми отношениями “высших” и “низших”, которые можно определить как рациональный авторитет, и теми отношениями, которые можно назвать подавляющей властью.

Разъясню это на примере. Отношения между профессором и студентом основаны на превосходстве первого над вторым, как и отношения рабовладельца и раба. Но интересы профессора и студента стремятся к совпадению: профессор доволен, если ему удалось развить своего ученика; если это не получилось, то плохо для обоих.

¹В подлиннике — слово “authority”, означающее и “авторитет” и “власть”. — *Прим. перев.*

Рабовладелец стремится эксплуатировать раба: чем больше он из него выжмет, тем лучше для рабовладельца; в то же время раб всеми способами стремится защитить доступную ему долю счастья. Здесь интересы определённо антагонистичны, поскольку выигрыш одного обращается потерей для другого. В двух этих случаях превосходство имеет разные функции: в первом оно является условием помощи низшему, во втором — условием его эксплуатации.

Динамика власти в двух этих случаях тоже различна. Чем лучше студент учится, тем меньше разрыв между ним и профессором; иными словами, отношение “власть — подчинение” постепенно себя изживает. Если же власть служит основой эксплуатации, то со временем дистанция становится всё больше и больше.

Различна в этих случаях и психологическая ситуация подчинённого. В первом случае у него преобладают элементы любви, восхищения и благодарности. Авторитет — это не только власть, но и пример, с которым хочется себя отождествить, частично или полностью. Во втором случае, когда подчинение причиняет низшему ущерб, против эксплуататора возникают чувства возмущения и ненависти. Однако ненависть раба может привести его к таким конфликтам, которые лишь усугубят его страдания, поскольку шансов на победу у него нет. Поэтому естественна тенденция подавить это чувство или даже заменить его чувством слепого восхищения. У этого восхищения две функции: во-первых, устранить болезненное и опасное чувство ненависти, а во-вторых, смягчить чувство унижения. В самом деле, если мой господин так удивителен и прекрасен, то мне нечего стыдиться в моем подчинённом положении; я не могу с ним равняться, потому что он настолько сильнее, умнее, лучше меня... И так далее. В результате при угнетающей власти неизбежно возрастание либо ненависти к ней, либо иррациональной сверхоценки и восхищения. При рациональном авторитете эти чувства изживаются, поскольку подчинённый становится сильнее и, следовательно, ближе к своему руководителю.

Различие между рациональной и насильственной властью лишь относительно. Даже в отношениях между рабом и его хозяином есть элементы пользы для раба: он получает хотя бы тот минимум пищи и защиты, без которого не смог бы работать на хозяина. Вместе с тем лишь в идеальных отношениях между учителем и учеником мы не найдём какого-то антагонизма интересов. Между двумя крайними случаями можно наблюдать множество промежуточных: отношения фабриканта и рабочего, фермера и его сына, главы семейства и его жены и т. д. Однако эти два типа власти принципиально отличаются

друг от друга — хотя на практике они всегда смешаны, — так что при анализе любой ситуации необходимо определять удельный вес каждого типа власти в данном конкретном случае.

Власть не обязательно должна воплощаться в каком-то лице, или институте, приказывающем что-либо делать или не делать; такую власть можно назвать внешней. Власть может быть и внутренней, выступая под именем долга, совести или “суперэго”. Фактически вся современная мысль — от протестантизма и до философии Канта — представляет собой подмену внешней власти властью интериоризованной. Поднимавшийся средний класс одерживал одну политическую победу за другой, и внешняя власть теряла свой престиж, но её место занимала личная совесть. Эта замена многим казалась победой свободы. Подчиняться приказам со стороны (во всяком случае, в духовной сфере) казалось недостойным свободного человека. Но подавление своих естественных наклонностей, установление господства над одной частью личности — над собственной натурой — другою частью личности — разумом, волей и совестью — это представлялось самой сущностью свободы. Но анализ показывает, что совесть правит не менее сурово, чем внешняя власть, и, более того, что содержание приказов совести зачастую совершенно не соответствует требованиям этических норм в отношении человеческого достоинства. Своей суровостью совесть может и превзойти внешнюю власть: ведь человек ощущает её приказы как свои собственные. Как же ему восстать против себя самого?

За последние десятилетия “совесть” в значительной мере потеряла свой вес. Это выглядит так, будто в личной жизни ни внешние, ни внутренние авторитеты уже не играют сколь-нибудь заметной роли. Каждый совершенно “свободен”, если только не нарушает законных прав других людей. Но обнаруживается, что власть при этом не исчезла, а стала невидимой. Вместо явной власти правит власть “анонимная”. У неё множество масок: здравый смысл, наука, психическое здоровье, нормальность, общественное мнение; она требует лишь того, что само собой разумеется. Кажется, что она не использует никакого давления, а только мягкое убеждение. Когда мать говорит своей дочери: “Я знаю, ты не захочешь идти гулять с этим мальчиком”, когда реклама предлагает: “Курите эти сигареты, вам понравится их мягкость”, — создаётся та атмосфера вкрадчивой подсказки, которой проникнута вся наша общественная жизнь. Анонимная власть эффективнее открытой, потому что никто и не подозревает, что существует некий приказ, что ожидается его выполнение. В случае внешней власти ясно, что приказ

есть, ясно, кто его отдал; против этой власти можно бороться, в процессе борьбы может развиваться личное мужество и независимость. В случае интериоризованной власти нет командира, но хотя бы сам приказ остаётся различимым. В случае анонимной власти исчезает и приказ. Вы словно оказываетесь под огнём невидимого противника: нет никого, с кем можно было бы сражаться.

Возвращаясь к авторитарному характеру, заметим снова, что наиболее специфической его чертой является отношение к власти и силе. Для авторитарного характера существуют, так сказать, два пола: сильные и бессильные. Сила автоматически вызывает его любовь и готовность подчиниться независимо от того, кто её проявил. Сила привлекает его не ради тех ценностей, которые за нею стоят, а сама по себе, потому что она — сила. И так же, как сила автоматически вызывает его “любовь”, бессильные люди или организации автоматически вызывают его презрение. При одном лишь виде слабого человека он испытывает желание напасть, подавить, унижить. Человек другого типа ужасается самой идеей напасть на слабого, но авторитарная личность ощущает тем большую ярость, чем беспомощнее ее жертва.

В авторитарном характере есть одна особенность, которая вводит в заблуждение многих исследователей: тенденция сопротивляться власти и отвергать любое влияние “сверху”. Иногда это сопротивление затемняет всю картину, так что тенденции подчинения становятся незаметны. Такой человек постоянно бунтует против любой власти, даже против той, которая действует в его интересах и совершенно не применяет репрессивных мер. Иногда отношение к власти раздваивается: люди могут бороться против одной системы власти, особенно если они разочарованы недостаточной силой этой системы, и в то же время — или позже — подчиняются другой системе, которая за счёт своей большей мощи или больших обещаний может удовлетворить их мазохистские влечения. Наконец, существует такой тип, в котором мятежные тенденции подавлены совершенно и проявляются только при ослаблении сознательного контроля (либо могут быть узнаны лишь впоследствии по той ненависти, которая поднимается против этой власти в случае её ослабления или крушения). С людьми, у которых мятежность преобладает, можно легко ошибиться, решив, что структура их характера прямо противоположна характеру мазохистского типа. Кажется, что их протест против любой власти основан на крайней независимости; они выглядят так, будто внутренняя сила и целостность толкают их на борьбу с любыми силами, ограничивающими их свободу.

Однако борьба авторитарного характера против власти является, по сути дела, бравадой. Это попытка утвердить себя, преодолеть чувство собственного бессилия, но мечта подчиниться, осознанная или нет, при этом сохраняется. Авторитарный характер — никогда не “революционер”, я бы назвал его “бунтовщиком”. Множество людей — и политических движений — изумляют не очень внимательного наблюдателя кажущейся необъяснимостью перехода от “радикализма” к крайнему авторитаризму. Психологически эти люди — типичные бунтовщики.

Отношение авторитарного характера к жизни, вся его философия определяется его эмоциональными стремлениями. Авторитарный характер любит условия, ограничивающие свободу человека, он с удовольствием подчиняется судьбе. Определение “судьба” зависит от его социального положения. Для солдата она может означать волю или прихоть его начальника, которую он “рад стараться” выполнить. Для мелкого предпринимателя это экономические законы; кризисы или процветание — это для него не общественные явления, которые могут быть изменены человеческой деятельностью, а проявления высшей силы, которой приходится подчиняться. У тех, кто находится на вершине пирамиды, тоже есть своя “судьба”. Различие лишь в масштабе власти и силы, которым подчиняется индивид, а не в чувстве подчинённости как таковом.

Не только силы, непосредственно определяющие личную жизнь человека, но и силы, от которых зависит жизнь вообще, воспринимаются как неумолимая судьба. По воле судьбы происходят войны, по воле судьбы одна часть человечества должна управлять другой; так уж суждено, что никогда не уменьшится страдание на этом свете. Судьба может рационализироваться. В философии это — “предназначение человека”, “естественный закон”; в религии — “воля господня”; в этике — “долг”; но для авторитарной личности это всегда высшая внешняя власть, которой можно только подчиняться. Авторитарная личность преклоняется перед прошлым: что было — будет вечно; хотеть чего-то такого, чего не было раньше, работать во имя нового — это или безумие, или преступление. Чудо творчества — а творчество всегда чудо — не вмещается в его понятия.

Шляйермахер определил религиозное чувство как чувство абсолютной зависимости. Это определение подходит ко всякому мазохистскому чувству, но в религиозном чувстве зависимости особую роль играет грех. Концепция первородного греха, тяготеющего над всеми следующими поколениями, очень характерна для авторитарного мышления. Моральное падение, как и всякое другое падение

человека, становится судьбой, от которой не спастись. Однажды согрешив, человек навечно прикован к своему греху железной цепью. Последствия вины можно смягчить раскаянием, но раскаяние никогда не искупает вину до конца¹. Слова из книги пророка Исая: “Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю” — являют прямую противоположность авторитарной философии.

Общая черта всего авторитарного мышления состоит в убеждении, что жизнь определяется силами, лежащими вне человека, вне его интересов и желаний. Единственно возможное счастье состоит в подчинении этим силам. Один из идеологических отцов нацизма, Меллер ван дер Брук, очень чётко выразил это ощущение: “Консерватор, скорее, верит в катастрофу, в бессилие человека избежать её, в её необходимость — и в ужасное разочарование обольщавшегося оптимиста”². В писаниях Гитлера мы увидим проявление того же духа.

Авторитарная личность может обладать и активностью, и смелостью, и верой, но эти качества имеют для неё совсем не тот смысл, какой имеют для человека, не стремящегося к подчинению. У авторитарного характера активность основана на глубоком чувстве бессилия, которое он пытается преодолеть. Активность в этом смысле означает действие во имя чего-то большего, чем его собственное “я”. Оно возможно во имя бога, во имя прошлого, долга, природы, но никогда во имя будущего, во имя чего-то такого, что ещё не имеет силы, во имя жизни как таковой. Авторитарная личность обретает силу к действию, лишь опираясь на высшую силу. Она должна быть несокрушима и неизменна. Недостаток силы служит для такого человека безошибочным признаком вины и неполноценности; если власть, в которую он верит, проявляет признак слабости, то его любовь и уважение превращаются в презрение и ненависть. В нём нет “наступательной силы”, позволяющей атаковать установившуюся власть, не отдавшись перед тем в рабство другой, более сильной власти.

Мужество авторитарной личности состоит в том, чтобы выдержать всё, что бы ни послала ей судьба или живой её представитель — вождь. Страдать безропотно — в этом высшая добродетель и заслуга такого человека, а не в том, чтобы попытаться прекратить эти страдания или по крайней мере уменьшить их. Не изменять судьбу,

¹Виктор Гюго ярко выразил идею невозможности освободиться от вины в образе Жавера в романе “Отверженные”.

²Moeller van der Bruck, *Das Dritte Reich*, Hanseatische Verlag-anstalt, Hamburg, 1931, S. 223, 224.

а подчиняться ей — в этом героизм авторитарного характера.

Он верит власти, пока эта власть сильна и может повелевать. Но эта вера коренится в конечном счёте в его сомнениях и является попыткой компенсировать их. Но если понимать под верой¹ твёрдое убеждение в осуществимости некоторой цели, в данный момент существующей лишь в виде возможности, то такой веры у него нет. По своей сути авторитарная философия является нигилистической и релятивистской, несмотря на видимость её активности, несмотря на то, что она часто и рьяно заявляет о своей полной победе над релятивизмом. Вырастая на крайнем отчаянии, на полном отсутствии веры², эта философия ведёт к нигилизму и отрицанию жизни³.

В авторитарной философии нет понятия равенства. Человек с авторитарным характером может иногда воспользоваться словом “равенство” в обычном разговоре — или ради своей выгоды, — но для него это слово не имеет никакого реального смысла, поскольку относится к понятию, которое он не в состоянии осмыслить. Мир для него состоит из людей, имеющих или не имеющих силу и власть, то есть из высших и низших. Садистско-мазохистские стремления приводят его к тому, что он способен только к господству или к подчинению; он не может испытывать солидарности. Любые различия — будь то пол или раса — для него обязательно являются признаками превосходства или неполноценности. Различие, которое не имело бы такого смысла, для него просто невообразимо.

Приведённое выше описание садистско-мазохистского стремления и авторитарного характера относится к наиболее резко выраженным формам собственной беспомощности и соответственно к наиболее выраженным формам бегства от неё путём симбиотического отношения к объекту поклонения или господства.

Лишь отдельные индивиды либо социальные группы могут рассматриваться как типично садистско-мазохистские, но садистско-мазохистские побуждения существуют практически у всех. Менее выраженная форма зависимости распространена в нашем обществе настолько широко, что её полное отсутствие составляет, по-види-

¹Здесь автор переходит от слова “belief” к слову “faith” Первое из них означает веру в смысле представления или мнения, второе — в смысле внутреннего убеждения. — *Прим. перев.*

²Faith — *Прим. перев.*

³Нигилистическая сущность фашизма хорошо описана Раушнингом в его книге: Rauschnig, *The Revolution of Nihilism*, Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., New York, 1939.

мому, лишь редкое исключение. Эта зависимость не имеет опасных черт необузданного садомазохизма, но настолько важна, что её нельзя обойти молчанием.

Я имею в виду людей, вся жизнь которых трудноуловимым способом связана с некоторой внешней силой¹. Всё, что они делают, чувствуют или думают, имеет какое-то отношение к этой силе. Люди ожидают, что некто их защитит, что “он” позаботится о них, и возлагают на “него” ответственность за результаты своих собственных поступков. Часто человек не осознаёт, что такая зависимость существует. Даже если есть смутное сознание самой зависимости, внешняя сила, от которой человек зависит, остаётся неясной: нет определённого образа, который был бы связан с этой силой. Главное её качество определяется функцией: она должна защищать индивида, помогать ему, развивать его и всегда быть с ним рядом. Некий “Икс”, обладающий этими свойствами, может быть назван волшебным помощником. Разумеется, что “волшебный помощник” часто персонифицирован: это может быть бог, или некий принцип, или реальный человек, например кто-то из родителей, муж, жена или начальник. Важно иметь в виду, что когда реальные люди надеются ролью “волшебного помощника”, то им приписываются волшебные качества; значение, которое приобретают эти люди, является следствием этой их роли. Процесс персонификации “волшебного помощника” часто можно наблюдать в том, что называется “любовью с первого взгляда”. Человек, которому нужен “волшебный помощник”, стремится найти его живое воплощение. По тем или иным причинам — а они часто усиливаются половым влечением — некий другой человек приобретает для него волшебные качества, и он превращает этого человека в существо, с которым отныне связана и от которого зависит вся его жизнь. Тот факт, что этот второй человек находит своего “волшебного помощника” в первом, ничего не меняет; это только помогает усилить впечатление, будто такие отношения являются “настоящей любовью”.

В психоаналитической процедуре эту потребность в “волшебном помощнике” можно изучать почти в экспериментальных условиях. У человека, проходящего эту процедуру, часто возникает глубокая привязанность к психоаналитику; тогда вся его (или её) жизнь, все действия, все помыслы и чувства связываются с аналитиком. Сознательно или бессознательно пациент спрашивает себя: был бы он

¹В связи с этим ср.: Karen Homey, *New Ways in Psychoanalysis*, W. W. Norton & Company, New York, 1939.

(аналитик) обрадован этим, недоволен тем, согласился бы с этим, ругал бы меня за то? В любовных отношениях сам факт выбора какого-то человека в качестве партнёра считается доказательством, что его любят как вполне определённую личность, просто потому, что это “он”. Но в случае психоаналитической процедуры такая иллюзия рассеивается: у самых разных людей развиваются совершенно одинаковые чувства к самым разным психоаналитикам. Это отношение похоже на любовь, оно часто сопровождается половым влечением; но в своей основе — это отношение к персонифицированному “волшебному помощнику”. Естественно, что для человека, который ищет себе “волшебного помощника”, психоаналитик может удовлетворительно сыграть эту роль, как мог бы и кто-либо другой, обладающий каким-то авторитетом: врач, священник или учитель.

Причины, по которым человек бывает привязан к “волшебному помощнику”, в принципе те же, какие мы нашли в основе стремления к симбиозу: неспособность выдержать одиночество и полностью реализовать свои индивидуальные возможности. В садистско-мазохистских стремлениях эта неспособность приводит к тенденции избавиться с помощью “волшебного помощника” от собственного “я”; в более спокойных формах, о которых мы говорим сейчас, она выражается лишь в потребности иметь наставника и защитника. Степень зависимости от “волшебного помощника” обратно пропорциональна способности к спонтанному проявлению своих интеллектуальных, эмоциональных и чувственных возможностей. Иными словами, человек надеется получить всё, чего он хочет от жизни, из рук “волшебного помощника”, а не своими собственными усилиями. Чем сильнее проявляется эта тенденция, тем больше центр тяжести его жизни смещается с его собственной личности в сторону “волшебного помощника” и его персонификаций. И вопрос стоит уже не о том, как жить самому, а о том, как манипулировать “им”, чтобы его не потерять, как побудить его делать то, что вам нужно, и даже как переложить на него ответственность за ваши поступки.

В крайних случаях почти вся жизнь человека сводится к попыткам манипулировать “им”. Средства для этого могут быть различными: одни используют покорность, другие — “великодушие”, третьи — свои страдания и т. д. При этом каждое чувство, каждая мысль как-то связаны с потребностью манипулировать “им”, так что ни одно проявление психики уже не может быть спонтанным, свободным. Эта зависимость, возникающая из недостатка спонтанности, в то же время даёт человеку какую-то защищённость, но вместе с тем вызывает и чувство слабости, связанности. В результате человек, зависящий

от “волшебного помощника”, ощущает — часто бессознательно — своё порабощение и так или иначе бунтует против “него”. Этот бунт против человека, с которым связаны все надежды на безопасность и счастье, создаёт новые конфликты. Чтобы не потерять “волшебного помощника”, необходимо подавлять свои мятежные тенденции; но скрытый антагонизм остаётся и постоянно угрожает той безопасностью, которая и является целью связи.

Если “волшебный помощник” персонифицирован в живом человеке, то рано или поздно наступает разочарование в нём, поскольку этот человек не оправдал возлагавшихся на него надежд. Надежды были иллюзорны с самого начала, потому разочарование неизбежно: ни один реальный человек не может оправдать сказочных ожиданий. Это разочарование накладывается на возмущение, вытекающее из порабощённости, и ведёт к новым конфликтам. Иногда они прекращаются лишь с разрывом; затем обычно следует выбор другого объекта, от которого вновь ожидается исполнение всех надежд, связанных с “волшебным помощником”. Когда выясняется, что и эта связь была ошибкой, она снова может быть разорвана — либо человек решает, что “такова жизнь”, и смиряется. Он не понимает при этом, что его крах обусловлен не плохим выбором “волшебного помощника”, а самим стремлением добиться своих целей путём манипуляций с волшебными силами вместо собственной спонтанной активности.

Фрейд заметил явление пожизненной зависимости от внешнего объекта. Он истолковал это как продолжение ранних, сексуальных в своей основе, связей с родителями на всю жизнь. Этот феномен произвёл на него такое впечатление, что он видел в эдиповом комплексе основу всех неврозов и считал успешное преодоление этого комплекса главной проблемой нормального развития.

Увидев в эдиповом комплексе центральное явление психологии, Фрейд сделал одно из величайших психологических открытий, однако правильно истолковать его не смог. Хотя на самом деле существует сексуальное влечение между родителями и детьми, хотя на самом деле конфликты, вытекающие из этого влечения, иногда становятся одной из причин развития неврозов, всё же ни сексуальные влечения, ни вытекающие из них конфликты *не являются основой* фиксации детей по отношению к родителям. Пока ребёнок мал, он, вполне естественно, зависит от родителей, но эта зависимость совсем необязательно приводит к стеснению непосредственности ребёнка. Однако, если родители, действуя как представители общества, начинают подавлять спонтанность и независимость ребёнка, с возрас-

том ребёнок всё больше чувствует свою неспособность стоять на собственных ногах. Потому он ищет себе “волшебного помощника” и часто персонифицирует “его” в своих родителях. Позднее индивид переносит свои чувства на кого-нибудь другого, например на учителя, супруга или психоаналитика. Но эта потребность связать себя с каким-то символом авторитета вызывается вовсе не продолжением первоначального сексуального влечения к одному из родителей, а подавлением экспансивности и спонтанности ребёнка и вытекающим отсюда беспокойством.

Наблюдения показывают, что сущность любого невроза — как и нормального развития — составляет борьба за свободу и независимость. Для многих нормальных людей эта борьба уже позади: она завершилась полной капитуляцией; принеся в жертву свою личность, они стали хорошо приспособленными и считаются нормальными. Невротик — это человек, продолжающий сопротивляться полному подчинению, но в то же время связанный с фигурой “волшебного помощника”, какой бы облик “он” не принимал. Невроз всегда можно понять как попытку — неудачную попытку — разрешить конфликт между непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе.

2. Разрушительность

Мы уже упоминали, что садистско-мазохистские стремления необходимо отличать от разрушительности, хотя они по большей части бывают взаимосвязаны. Разрушительность отличается уже тем, что её целью является не активный или пассивный симбиоз, а уничтожение, устранение объекта. Но корни у неё те же: бессилие и изоляция индивида. Я могу избавиться от чувства собственного бессилия по сравнению с окружающим миром, разрушая этот мир. Конечно, если мне удастся его устранить, то я окажусь совершенно одинок, но это будет блестящее одиночество; это такая изоляция, в которой мне не будут угрожать никакие внешние силы. Разрушить мир — это последняя, отчаянная попытка не дать этому миру разрушить меня. Целью садизма является поглощение объекта, целью разрушительности — его устранение. Садизм стремится усилить одинокого индивида за счёт его господства над другими, разрушительность — за счёт ликвидации любой внешней угрозы.

Каждого, кто наблюдает личные отношения в нашей социальной обстановке, поражает колоссальный уровень разрушительных тенденций, которые обнаруживаются повсюду. По большей части

они не осознаются как таковые, а рационализируются в различных формах. Пожалуй, нет ничего на свете, что не использовалось бы как рационализация разрушительности. Любовь, долг, совесть, патриотизм — их использовали и используют для маскировки разрушения себя самого и других людей. Однако необходимо делать различие между двумя видами разрушительных тенденций. В конкретной ситуации эти тенденции могут возникнуть как реакция на нападение, угрожающее жизни или целостности самого индивида либо других людей или идеям, с которыми он себя отождествляет. Разрушительность такого рода — это естественная и необходимая составляющая утверждения жизни. Но мы рассматриваем здесь не эту рациональную враждебность, а ту разрушительность, которая является постоянно присутствующей внутренней тенденцией и ждёт лишь повода для своего проявления. Если такая разрушительность проявляется без какой-либо объективной “причины”, то мы считаем человека психически или эмоционально больным (хотя сам он, как правило, придумывает какую-нибудь рационализацию). В огромном большинстве случаев разрушительные стремления рационализируются таким образом, что по меньшей мере несколько человек — или целая социальная группа — разделяют эту рационализацию и она им кажется “реалистичной”. Но объекты иррациональной разрушительности — и причины, по которым выбраны именно эти объекты, — сами по себе второстепенны; разрушительные импульсы — это проявления внутренней страсти, которая всегда находит себе какой-нибудь объект. Если по каким-либо причинам этим объектом не могут стать другие люди, то разрушительные тенденции индивида легко направляются на него самого. Когда они достигают некоторого уровня, это приводит к физическому заболеванию или даже к попытке самоубийства.

Мы предположили, что разрушительность — это средство избегания от невыносимого чувства бессилия, поскольку она нацелена на устранение всех объектов, с которыми индивиду приходится себя сравнивать. Но если принять во внимание огромную роль разрушительных тенденций в человеческом поведении, то такое объяснение кажется недостаточным. Сами условия изоляции и бессилия порождают и два других источника разрушительности: тревогу и скованность. По поводу тревоги всё достаточно ясно. Любая угроза жизненным интересам (материальным или эмоциональным) возбуждает тревогу, а самая обычная реакция на неё — разрушительные тенденции. В определённой ситуации угроза может связываться с определёнными людьми, и тогда разрушительность направляется

на этих людей. Но тревога может быть и постоянной, хотя и не обязательно осознанной; такая тревога возникает из столь же постоянного ощущения, что окружающий мир вам угрожает. Эта постоянная тревога является следствием изоляции и бессилия индивида и в то же время еще одним источником накапливающихся в нём разрушительных тенденций.

Из той же основной ситуации происходит ощущение, которое я назвал скованностью. Изолированный и бессильный индивид испытывает ограничения в реализации своих чувственных, эмоциональных и интеллектуальных возможностей; ему не хватает внутренней уверенности, спонтанности, которая является условием такой реализации. Внутренняя блокада усиливается табу, наложенным обществом на счастье и наслаждение, вроде тех, которые пронизывают мораль и нравы среднего класса со времён Реформации. В наши дни внешние запреты практически исчезли, однако внутренняя скованность сохранилась, несмотря на сознательное принятие чувственных наслаждений.

Проблема взаимосвязи между скованностью и разрушительностью была затронута Фрейдом; при изложении его теории мы сможем высказать и некоторые собственные соображения.

Фрейд понял, что в своей первоначальной концепции, рассматривавшей половое влечение и стремление к самосохранению как две главные движущие силы человеческого поведения, он упустил из виду роль и значение разрушительных побуждений. Позднее, решив, что разрушительные тенденции столь же важны, как и сексуальные влечения, он пришёл к выводу, что в человеке проявляются два основных стремления: стремление к жизни, более или менее идентичное сексуальному “либидо”, и инстинкт смерти, имеющий целью уничтожение жизни. Фрейд предположил, что инстинкт смерти, сплавленный с сексуальной энергией, может быть направлен либо против самого человека, либо против объектов вне его. Кроме того, он предположил, что инстинкт смерти биологически заложен во всех живых организмах и поэтому является необходимой и неустранимой составляющей жизни вообще.

Гипотеза о существовании инстинкта смерти обладает тем достоинством, что отводит важное место разрушительным тенденциям, которые не принимались во внимание в ранних теориях Фрейда. Но биологическое истолкование не может удовлетворительно объяснить тот факт, что уровень разрушительности в высшей степени различен у разных индивидов и разных социальных групп. Если бы предположения Фрейда были верны, следовало бы ожидать, что

уровень разрушительности, направленной против других или против себя, окажется более или менее постоянным. Однако наблюдается обратное: не только между различными индивидами, но и между различными социальными группами существует громадная разница в весе разрушительных тенденций. Так, например, вес этих тенденций в структуре характера представителей низов европейского среднего класса определенно и значительно выше, нежели в среде рабочих или представителей социальной верхушки. Этнографические исследования познакомили нас с целыми народами, для которых характерен особенно высокий уровень разрушительности; между тем другие народы проявляют столь же заметное отсутствие разрушительных тенденций — как по отношению к другим людям, так и по отношению к себе.

По-видимому, любая попытка понять корни разрушительности должна начинаться с наблюдения, именно этих различий. Затем необходимо установить, нет ли других различающих факторов и не могут ли эти факторы быть причиной упомянутых различий в уровне разрушительности.

Эта проблема настолько сложна, что потребовала бы специального исследования; его мы здесь провести не можем. Однако я хотел бы предположительно указать, в каком направлении следует искать ответ. Кажется правдоподобным, что уровень разрушительности в индивиде пропорционален той степени, до какой ограничена его экспансивность. Мы имеем в виду не отдельные фрустрации того или иного инстинктивного влечения, а общую скованность, препятствующую спонтанному развитию человека и проявлению всех его чувственных, эмоциональных и интеллектуальных возможностей. У жизни своя собственная динамика: человек должен расти, должен проявить себя, должен прожить свою жизнь. По-видимому, если эта тенденция подавляется, энергия, направленная к жизни, подвергается распаду и превращается в энергию, направленную к разрушению. Иными словами, стремление к жизни и тяга к разрушению не являются взаимно независимыми факторами, а связаны обратной зависимостью. Чем больше проявляется стремление к жизни, чем полнее жизнь реализуется, тем слабее разрушительные тенденции; чем больше стремление к жизни подавляется, тем сильнее тяга к разрушению. *Разрушительность — это результат непрожитой жизни.* Индивидуальные или социальные условия, подавляющие жизнь, вызывают страсть к разрушению, наполняющую своего рода резервуар, откуда вытекают всевозможные разрушительные тенденции — по отношению к другим и к себе.

Само собой понятно, насколько важно не только осознать роль разрушительности и враждебности в динамике социального процесса, но и понять, какие именно факторы способствуют их усилению. Мы уже говорили о враждебности, которой был охвачен средний класс в период Реформации и которая нашла свое выражение в некоторых религиозных доктринах протестантизма. Особенно это заметно в аскетическом духе протестантизма, в кальвинистском образе безжалостного бога, для собственного удовольствия осудившего часть людей на вечные муки без всякой их вины. В то время — как и позднее — средний класс выражал свою враждебность главным образом под маской морального негодования, которое рационализировало жгучую зависть к тем, у кого была возможность наслаждаться жизнью. В наше время разрушительные тенденции низов среднего класса стали важным фактором в развитии нацизма, который апеллировал к этим тенденциям и использовал их в борьбе со своими противниками. Источники разрушительности в этом социальном слое легко определить: это всё та же изоляция индивида, всё то же подавление индивидуальной экспансивности, о которых мы уже говорили и которые в низах среднего класса гораздо ощутимее, чем в выше или нижестоящих классах общества.

3. Автоматизирующий конформизм

С помощью рассмотренных нами механизмов “бегства” индивид преодолевает чувство своей ничтожности по сравнению с подавляюще мощным внешним миром, или за счёт отказа от собственной целостности, или за счёт разрушения других, для того чтобы мир перестал ему угрожать.

Другие механизмы “бегства” состоят в полном отрешении от мира, при котором мир утрачивает свои угрожающие черты (эту картину мы видим в некоторых психозах)¹, либо в психологическом самовозвеличении до такой степени, что мир, окружающий человека, становится мал в сравнении с ним. Эти механизмы “бегства” важны для индивидуальной психологии, но не представляют большого интереса в смысле общественной значимости. Поэтому я не стану их здесь обсуждать, а обращусь к еще одному механизму, чрезвычайно важному в социальном плане.

Именно этот механизм является спасительным решением для

¹Ср.: H. S. Sullivan, *Research in Schizophrenia*, American Journal of Psychiatry, Vol., IX, No. 3; Frieda Fromm Reichmann, *Transference Problems in Schizophrenia*, The Psychoanalytic Quarterly, Vol. VIII. No. 4.

большинства нормальных индивидов в современном обществе. Коротко говоря, индивид перестаёт быть собой; он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким же, как все остальные, и таким, каким они хотят его видеть. Исчезает различие между собственным “я” и окружающим миром, а вместе с тем и осознанный страх перед одиночеством и бессилием. Этот механизм можно сравнить с защитной окраской некоторых животных: они настолько похожи на своё окружение, что практически неотличимы от него. Отказавшись от собственного “я” и превратившись в робота, подобного миллионам других таких же роботов, человек уже не ощущает одиночества и тревоги. Однако за это приходится платить утратой своей личности.

Итак, мы полагаем, что “нормальный” способ преодоления одиночества в нашем обществе состоит в превращении в автомат. Но такая точка зрения противоречит одному из самых распространённых представлений о человеке нашей культуры; принято думать, что большинство из нас — личности, способные думать, чувствовать и действовать свободно, по своей собственной воле. Каждый человек искренне убеждён, что он — это “он”, что его мысли, чувства и желания на самом деле принадлежат “ему”. Но хотя среди нас встречаются и подлинные личности, в большинстве случаев такое убеждение является иллюзией, и притом иллюзией опасной, ибо она препятствует ликвидации причин, обусловивших такое положение.

Здесь мы сталкиваемся с одной из самых главных проблем психологии, которую проще всего разъяснить с помощью ряда вопросов. Что такое “я”? Какова природа действий, которые лишь кажутся собственными? Что такое спонтанность? Что такое самобытный психический акт? И наконец, какое отношение всё это имеет к свободе? В этом разделе мы покажем, как чувства и мысли могут внушаться со стороны, но субъективно восприниматься как собственные, а также как собственные чувства и мысли могут быть подавлены и тем самым изъяты из личности человека. Обсуждение поднятых здесь вопросов мы продолжим в главе “Свобода и демократия”.

Начнём наше рассуждение с анализа того смысла, который вкладывается в утверждения: “я чувствую”, “я думаю”, “я хочу”. Когда мы говорим “я думаю”, это кажется вполне однозначным утверждением. Единственный возникающий при этом вопрос состоит в том, верно я думаю или ошибаюсь; но *я* думаю или *не я* — такой вопрос вообще не приходит в голову. Между тем этот вопрос далеко не так странен, как кажется, и это можно доказать экспериментом.

Сходим на сеанс гипноза¹. Вот субъект *A*; гипнотизёр *B* погружает его в гипнотический сон и внушает ему, что, проснувшись, он захочет прочесть рукопись, не найдет ее, решит, что другой человек, *B*, эту рукопись украл, и очень рассердится на этого *B*. В завершение ему говорится, что он должен забыть об этом внушении. Добавим, что наш *A* никогда не испытывал ни малейшей антипатии к *B*, и напомним, что никакой рукописи у него не было.

Что же происходит? *A* просыпается и после непродолжительной беседы на какую-нибудь тему вдруг заявляет: “Да, кстати! Я написал недавно что-то в этом роде. У меня рукопись с собой, давайте я вам прочту”. Он начинает искать свою рукопись, не находит её, поворачивается к *B* и спрашивает, не взял ли тот его рукопись. *B* отвечает, что не брал, что никакой рукописи вообще не видел. Внезапно *A* взрывается яростью и прямо обвиняет *B* в краже рукописи. Затем он приводит доводы, из которых следует, что *B* — вор. Он от кого-то слышал, что его рукопись крайне нужна *B*, *B* воспользовался моментом. . . и т. д. и т. д. Мы слышим не только обвинения в адрес *B*, но и целый ряд рационализаций, которые должны придать этим обвинениям правдоподобный вид. Естественно, что все они ложны и прежде никогда не пришли бы ему в голову.

Предположим, что в этот момент в зал входит новый человек. У него не возникнет и тени сомнения, говорит ли *A* именно то, что думает и чувствует; единственный вопрос, какой он может задать, справедливы ли обвинения *A* в адрес *B*, то есть соответствует ли содержание мыслей *A* реальным фактам. Но мы, видевшие всё с самого начала, не станем спрашивать, насколько справедливы эти обвинения. Мы знаем, что здесь никакого вопроса нет; мы уверены: всё, что сейчас думает и чувствует *A*, — это не его мысли и чувства, а чужеродные элементы, заложенные в его голову другим человеком.

Рассуждения вновь вошедшего будут примерно таковы: “Вот *A*, по которому ясно видно, что он на самом деле всё это думает. Относительно его чувств тоже нет лучшего свидетельства, чем его собственные слова. Вот другие люди, утверждающие, что его мысли ему навязаны. По правде сказать, трудно разобраться, кто здесь прав. Наверно, всё-таки они: их много, так что вероятность одной и той же ошибки слишком мала”. Мы с вами видели весь эксперимент с начала, и у нас никаких сомнений нет; если вновь вошедший человек был на гипнотических сеансах, то сомнений не будет и у

¹По поводу проблемы гипноза см. список работ М. Г. Эриксона: *Psychiatry*, 1939, Vol. 2, № 3, p. 472.

него. В этом случае он будет заведомо знать, что подобные эксперименты можно повторять сколько угодно раз, с разными людьми и разным содержанием внушений. Гипнотизёр может внушить, что сырая картофелина — это превосходный ананас, и субъект будет есть её, ощущая вкус ананаса; или — что он слепой, и он на самом деле перестанет видеть; или — что субъект считает Землю плоской, и тот будет с пеной у рта доказывать, что Земля плоская.

Что доказывает гипнотический эксперимент, а особенно после-гипнотическое поведение? Он доказывает, что у нас могут быть мысли, чувства, желания и даже ощущения, которые мы субъективно воспринимаем как *наши собственные*, хотя на самом деле это не так. Мы действительно испытываем эти чувства, ощущения и т. д., но они навязаны нам со стороны, по существу, нам чужды и могут не иметь ничего общего с тем, что мы думаем и чувствуем на самом деле.

Описанный нами гипнотический эксперимент показывает, что субъект, во-первых, чего-то хочет (в данном случае прочесть свою рукопись); во-вторых, нечто думает (что *B* её взял); в-третьих, что-то *чувствует* (раздражение против *B*). При этом все три психических акта — его волевой импульс, мысль и чувство — не являются его собственными, не являются результатом его собственной психической деятельности. Они не возникли в нём самом, они заложены в него, но при этом ощущаются так, как *если бы* были собственными. Он высказывает и целый ряд мыслей, которые не были ему внушены под гипнозом; однако рационализации, которыми он “объясняет” свою уверенность в том, что *B* украл рукопись, являются его собственными мыслями лишь формально. Они вроде бы объясняют его подозрение; но мы-то знаем, что подозрение появилось раньше; что рационализирующие мысли изобретены лишь для того, чтобы оправдать уже существующее чувство. Не подозрение вытекает из этих мыслей, а наоборот.

Мы начали с гипнотического эксперимента, потому что в нём самым неопровержимым образом проявляется следующее: человек может быть убеждён в спонтанности своих психических актов, в то время как они возникают под влиянием другого лица в некоторых специальных условиях. Но это явление отнюдь не ограничивается особой ситуацией гипноза. Содержание наших мыслей, чувств и желаний бывает индуцировано извне, не является своим собственным настолько часто, что эти псевдоакты, пожалуй, являются правилом, а исключение составляют подлинно самобытные мысли и чувства.

Псевдомышление известно лучше, чем аналогичные явления в

сфере желаний и чувств. Поэтому для начала лучше разобраться в различии между истинным мышлением и псевдомышлением. Предположим, что мы с вами на острове, где встречаем местных рыбаков и дачников-горожан. Мы хотим узнать, какая будет погода; спрашиваем об этом рыбака и двух дачников, про которых знаем, что все они слышали прогноз по радио. Рыбак, имеющий большой опыт и постоянно заинтересованный в погоде, задумается, если ещё не составил себе мнения до разговора с нами. Зная, что направление ветра, температура, влажность и т. д. являются исходными данными для предсказания погоды, он взвесит относительное значение различных факторов и придёт к более или менее определённому заключению. Вероятно, он вспомнит и прогноз, переданный по радио, и приведёт его в подтверждение своего мнения (или скажет, что вот то-то и то-то не сходится); в случае расхождения он будет особенно осторожен в оценке собственных соображений. Но во всяком случае, он скажет нам своё мнение, результат своего размышления, а это — единственное, что важно для нашего анализа.

Первый из опрошенных нами горожан — человек, который в погоде не разбирается и знает об этом; ему это не нужно. Он отвечает: “Знаете, я в этом ничего не понимаю. Всё, что могу вам сказать, — прогноз был вот такой”. Другой дачник — это человек совсем другого плана. Он из тех людей, кто чувствует себя обязанным уметь ответить на любой вопрос; он полагает, что прекрасно разбирается в погоде, хотя на деле это далеко от истины. Немного подумав, он сообщает нам “свое” мнение, в точности совпадающее с прогнозом. Мы спрашиваем, почему он так думает, и он отвечает, что пришёл к такому заключению, исходя из направления ветра, температуры и т. д.

Поведение этого человека внешне не отличается от поведения рыбака, но, если разобраться, становится очевидно, что он просто усвоил прогноз. Однако он ощущает потребность иметь собственное мнение и поэтому забывает, что просто-напросто повторяет чьё-то авторитетное утверждение; он верит, что пришёл к определённому выводу на основании собственных размышлений, на самом же деле он просто усвоил мнение авторитета, сам того не заметив. Ему кажется, что у него были основания прийти к этому мнению, и он нам эти основания излагает; но, если проверить, окажется, что он вообще не смог бы сделать из них никакого вывода. Очень может быть, что он предскажет погоду правильно, а рыбак ошибётся, но это дела не меняет: правильное мнение такого горожанина не является собственным, а ошибочное мнение рыбака — собственное.

То же самое можно наблюдать, изучая мнения людей по любому вопросу, например в области политики. Спросите рядового читателя газеты, что он думает о такой-то политической проблеме, и он вам выдаст как “собственное” мнение более или менее точный пересказ прочитанного; но при этом — что для нас единственно важно — он верит, будто всё, сказанное им, является результатом его собственных размышлений. Если он живёт в небольшой общине, где политические взгляды передаются от отца к сыну, он может не отдавать себе отчёта в том, до какой степени “его собственное” мнение определяется авторитетом строгого родителя, сложившимся в детские годы. У другого читателя мнение может быть продуктом минутного замешательства, страха показаться неосведомлённым — так что “мысль” его оказывается лишь видимостью, а не результатом естественного сочетания опыта, знаний и политических убеждений. То же явление обнаруживается в эстетических суждениях. Средний посетитель музея, рассматривающий картину знаменитого художника, скажем Рембрандта, находит её прекрасной и впечатляющей. Если проанализировать его суждение, то оказывается, что картина не вызвала у него никакой внутренней реакции, но он считает её прекрасной, зная, что от него ожидают именно такого суждения. То же самое происходит с мнениями людей о музыке и даже с самим актом восприятия вообще. Очень многие, глядя на какой-нибудь знаменитый пейзаж, фактически воспроизводят в памяти его изображение, которое неоднократно попадалось им на глаза, скажем на почтовых открытках. Они смотрят на пейзаж, искренне веря, что видят его, но в действительности видят те самые открытки. Если при них случается какое-нибудь происшествие, то они воспринимают ситуацию в терминах будущего газетного репортажа. У многих людей любое происшествие, в котором они принимали участие, любой концерт, спектакль или политический митинг, на котором они присутствовали, — всё это становится для них реальным лишь после того, как они прочтут об этом в газете.

Подавление критического мышления, как правило, начинается в раннем возрасте. Например, пятилетняя девочка может заметить неискренность матери: та всегда говорит о любви, а на самом деле холодна и эгоистична; или — более резкий случай — постоянно подчёркивает свои высокие моральные устои, но связана с посторонним мужчиной. Девочка ощущает этот разрыв, оскорбляющий её чувство правды и справедливости, но она зависит от матери, которая не допустит никакой критики, и, предположим, не может опереться на слабохарактерного отца, и поэтому ей приходится подавить

свою критическую проницательность. Очень скоро она перестанет замечать неискренность или неверность матери; она утратит способность мыслить критически, поскольку выяснилось, что это и безнадежно, и опасно. Вместе с тем девочка усвоит шаблон мышления, позволяющий ей поверить, что её мать искренний и достойный человек, что брак её родителей — счастливый брак; она примет эту мысль как свою собственную.

Во всех этих примерах псевдомышления вопрос состоит лишь в том, является ли мысль результатом собственного мышления, то есть собственной психической деятельности. В данном аспекте содержание мысли не играет никакой роли. Мы уже видели, что рыбак мог ошибаться в своём прогнозе погоды, а дачник, повторивший радиопрогноз, мог оказаться прав. Псевдомышление может быть вполне логичным и рациональным; его псевдохарактер не обязательно должен проявляться в каких-либо алогичных элементах. Это можно заметить, изучая рационализации, которые имеют целью объяснить некое действие или чувство разумными и объективными основаниями, хотя на самом деле оно определяется иррациональными и субъективными факторами. Рационализация может и противоречить фактам или законам логики, но часто она вполне разумна и логична; в этом случае её иррациональность заключается только в том, что она не является подлинным мотивом действия, а лишь выдаёт себя за такой мотив.

Примером нелогичной рационализации может послужить хорошо известный анекдот. Человек одолжил у соседа кувшин и разбил его. Когда тот просит вернуть кувшин, он отвечает: “Во-первых, я его тебе уже отдал; во-вторых, я никакого кувшина у тебя не брал; и вообще, когда ты мне его давал, он уже тогда был разбит!” В качестве примера “разумной” рационализации можно привести такой случай. Некто *A* испытывает материальные затруднения и просит своего родственника *B* одолжить ему денег. *B* отказывается, заявляя при этом, что не хочет потакать безответственности *A* и его привычке жить за чужой счёт. Сами по себе эти основания могут быть вполне разумными, но всё же это рационализация, поскольку *B* не хотел бы давать денег ни при каких обстоятельствах; хотя он убеждён, что руководствуется заботой об *A*, подлинной причиной его отказа является скупость.

Таким образом, логичность некоего высказывания сама по себе не решает, рационализация это или нет; необходимо принять во внимание внутреннюю мотивировку этого высказывания. Решающим моментом здесь является не то, что человек думает, а то, как

его мысль возникла. Если мысль возникает в результате собственного активного мышления, она всегда нова и оригинальна. Оригинальна не обязательно в том смысле, что никому не приходила в голову раньше, но в том смысле, что человек использовал собственное мышление, чтобы открыть нечто новое для себя в окружающем мире или в себе самом. Рационализации в принципе не могут, иметь такого характера открытий; они лишь подкрепляют эмоциональное предубеждение, уже существующее в человеке. Рационализация — это не инструмент для проникновения в суть явлений, а попытка задним числом увязать свои собственные желания с уже существующими явлениями.

Точно так же, как различаются подлинные мысли и псевдомысли, необходимо различать подлинные чувства, возникающие внутри нас, и псевдочувства, в действительности не наши, хотя мы и не отдаём себе в этом отчёта. Возьмем пример из повседневной жизни, который типичен для наших псевдочувств при общении с другими людьми. Мы наблюдаем человека в гостях. Он весел, разговорчив, общителен и вообще кажется довольным и счастливым. Вот он широко улыбнулся на прощание, сказал, что провёл восхитительный вечер, что был безмерно рад видеть всех присутствующих; дверь за ним закрывается, — и тут мы не спускаем с него глаз. В его лице резкая перемена. Что исчезает улыбка, это естественно: ему некому больше улыбаться. Но на лице его появляется выражение глубокой тоски, почти отчаяния. Это выражение, впрочем, сохраняется лишь несколько мгновений, затем лицо вновь скрывается под обычной маской. Человек садится в свою машину, вспоминает вечер, размышляет, какое впечатление он там произвёл, решает, что хорошее. . . Но это “он” был весел и счастлив только что? А момент отчаяния, который мы заметили, что это? Быть может, мимолётная реакция, которой не надо придавать никакого значения? Если ничего не знать об этом человеке, ответ на такой вопрос невозможен. Однако следующий дальше эпизод может дать ключ к пониманию того, что означала его весёлость.

В эту ночь ему снится сон, что он снова на войне. Он получил задание перейти линию фронта и проникнуть в неприятельский штаб. На нём офицерский мундир, по-видимому немецкий, и вдруг он оказывается среди немецких офицеров. Его удивляет, что в штабе такой комфорт и что все так хорошо к нему относятся, но всё больше и больше его охватывает страх, что его разоблачат. Один из молодых офицеров, который ему особенно понравился, подходит к нему и говорит: “Я знаю, кто вы. У вас только один способ спастись; начните

рассказывать анекдоты, смейтесь сами и рассмешите их так, чтобы они отвлеклись и у них не осталось внимания на вас”. Он очень благодарен за совет, начинает рассказывать анекдоты и смеяться; но постепенно его веселье становится неестественным, остальные офицеры смотрят на него с подозрением — и чем больше их подозрения, тем более вымученными становятся его шутки. В конце концов его охватывает такой страх, что он не выдерживает; он вскакивает, бежит, они гонятся за ним. . . Вдруг всё меняется: он сидит в трамвае, трамвай остановился возле его дома, на нём штатский костюм, и он с облегчением понимает, что война позади.

Давайте предположим, что мы в состоянии спросить у него на следующий день, с чем он может связать отдельные элементы этого сна. Здесь мы отметим лишь некоторые ассоциации, особенно важные для понимания того, что нас интересует. Немецкая речь напоминает ему, что один из гостей накануне говорил с сильным немецким акцентом. Этот человек (с акцентом) был ему неприятен, потому что не обратил на него почти никакого внимания, хотя он очень старался произвести хорошее впечатление. По ходу этих мыслей он вспоминает, что в какой-то момент вчерашнего вечера у него было чувство, будто тот, с немецким акцентом, насмеялся над ним, ядовито улыбаясь, услышав какую-то его фразу. Когда он припоминает уютное помещение штаба, ему кажется, что оно было похоже на тот дом, где он был вчера, но окна напоминали окна того кабинета, где он когда-то провалил экзамен. Удивлённый этой ассоциацией, он вспоминает, что накануне был озабочен тем, какое впечатление произведёт. Отчасти потому, что один из гостей был братом девушки, внимание которой он хотел привлечь, а отчасти потому, что хозяин имеет влияние на его начальника, от которого сильно зависит его продвижение по службе. Говоря об этом начальнике, он признаётся, что терпеть его не может, жалуется, как унижительно изображать дружелюбные чувства к нему; и неожиданно для себя самого вдруг выясняет, что испытывал некоторую неприязнь и к хозяину дома, хотя и не осознавал этого. Ещё одна ассоциация состоит в том, что он рассказал что-то смешное о лысом человеке, а потом уже сообразил, что хозяин тоже почти совсем лыс, и ему стало неловко. Трамвай его очень удивляет, потому что рельсовых путей вроде не было. Говоря об этом, он вспоминает, что мальчиком ездил в школу на трамвае; а дальше ему приходит на память, что во сне он сидел на месте вагонновожатого, — и подумал, что управление трамваем удивительно похоже на управление автомобилем. Очевидно, что трамвай заместил его собствен-

ный автомобиль, на котором он вернулся домой, а его возвращение напомнило, как он возвращался из школы.

Для каждого, кто умеет разбираться в значении снов, уже ясно, какие выводы следуют из этого сновидения и сопровождающих его ассоциаций, хотя мы рассказали только часть этих ассоциаций и, в сущности, ничего не сказали о самом человеке, о его прошлом и настоящем. Сон позволяет сказать об его истинных чувствах накануне. Он был встревожен, боялся, что не сумеет произвести нужное впечатление, злился на некоторых людей, которые, как ему казалось, плохо к нему относились и насмехались над ним. Как видно из сновидения, его весёлость была лишь средством скрыть тревогу и раздражение и в то же время умиротворить тех, кто его раздражал. Вся его весёлость была маской, служившей для прикрытия его подлинных чувств: страха и раздражения. Это порождало неуверенность его положения; он чувствовал себя как шпион во вражеском окружении, которого могут разоблачить в любой момент. Мимолётное выражение отчаяния, которое мы заметили на его лице в момент ухода, теперь получает и подтверждение, и объяснение: в тот момент лицо выражало истинные его чувства, хотя он этих чувств не осознавал. Во сне они приобрели явное и драматическое выражение, хотя и не были открыто связаны с теми людьми, к которым относились в действительности.

Этот человек не невротик, и он не был под воздействием гипноза. Это, пожалуй, вполне нормальный индивид, с той же тревогой, с тем же стремлением к признанию, какие обычны у современных людей вообще. Но он настолько привык испытывать именно те чувства, какие от него ожидаются в определённых ситуациях, что лишь в порядке исключения мог бы заметить в своих чувствах нечто “чужое”; он не сознавал того факта, что его веселье было не его.

То же, что относится к мыслям и чувствам, справедливо и в отношении желаний. Большинство людей убеждено, что если их принуждает открыто какая-либо внешняя сила, то их решения — это их собственные решения, и если они чего-то хотят, то это их собственные желания. Такое представление о себе — одна из величайших наших иллюзий. На самом деле значительная часть наших желаний фактически навязана нам со стороны; нам удаётся убедить себя, что это мы приняли решение, в то время как на самом деле мы подстраиваемся под желания окружающих, гонимые страхом изоляции или даже более серьёзных опасностей, угрожающих нашей жизни.

Когда детей спрашивают, хотят ли они ходить в школу каждый

день, и они отвечают “конечно, хочу!”, — это правдивый ответ? В большинстве случаев определённо нет. Ребёнок может хотеть пойти в школу достаточно часто, но нередко он предпочёл бы поиграть или заняться чем-нибудь ещё. Если он чувствует желание бывать в школе каждый день, то — скорее всего — подавляет своё нежелание. Он чувствует, что от него ждут желания ходить в школу ежедневно, и этого оказывается достаточно, чтобы не дать ему почувствовать, что он это делает только по обязанности. Быть может, ребёнок был бы счастливее, если бы смел осознать, что иногда ему и на самом деле хочется в школу, но иногда он идёт только потому, что надо, приходится. Однако давление чувства долга достаточно сильно, чтобы вызывать у него ощущение, будто он хочет того, чего хотят от него.

Обычно предполагается, что люди вступают в брак по желанию. Конечно, бывают случаи, когда женятся или выходят замуж по осознанному чувству долга, единственно по обязанности. Бывают и другие случаи, когда человек женится потому, что на самом деле он хочет этого. Но немало и таких случаев, когда человек осознанно полагает, что хочет жениться (или выйти замуж, всё равно); на самом же деле он просто попал в такую полосу последовательных событий, которые неминуемо ведут к браку, не оставляя никакой другой возможности. В течение месяцев, ведущих к свадьбе, он твёрдо убеждён, что он хочет жениться, и первый — несколько запоздалый — намёк на то, что это, быть может, не совсем так, появляется только в день свадьбы: на него вдруг нападает паническое желание удрать. Если он человек “здравомыслящий”, то это чувство длится лишь считанные минуты; на вопрос, на самом ли деле он хочет жениться, он с неколебимой уверенностью ответит “да”.

Мы могли бы привести массу примеров из повседневной жизни, в которых людям кажется, будто они принимают решение, будто хотят чего-то, но на самом деле поддаются внутреннему или внешнему давлению “необходимости” и “хотят” именно того, что им приходится делать. Наблюдая, как люди принимают решения, приходится поражаться тому, насколько они ошибаются, принимая за своё собственное решение результат подчинения обычаям, условностям, чувству долга или неприкрытому давлению. Начинает казаться, что собственное решение — это явление достаточно редкое, хотя индивидуальное решение и считается краеугольным камнем нашего общества.

Я хочу привести ещё один пример псевдожелания, которое часто наблюдается при анализе людей без каких-либо невротических

симптомов. Этот частный случай не связан с широкими общественными проблемами, которыми мы занимаемся здесь, но он позволит читателю, не знакомому с действием подсознательных сил, получить лучшее представление об этом феномене. Кроме того, этот пример явно выявляет связь между подавлением психических актов и возникновением псевдоактов, о чём уже упоминалось выше. Обычно подавление рассматривают с точки зрения его роли в невротическом поведении, в сновидениях и т. п.; важно, однако, подчеркнуть, что всякое подавление уничтожает какую-то часть подлинной личности и вызывает подмену подавленного чувства псевдочувством.

Человек, о котором пойдёт речь, — студент-медик, двадцати двух лет. Он заинтересован своей работой и легко ладит с людьми. Нельзя сказать, чтобы он был как-то особенно несчастен, но он нередко чувствует некоторую усталость и у него нет особенного вкуса к жизни. Подвергнуться психоанализу его побудила профессиональная любознательность: он собирается стать психиатром. Единственная его жалоба состоит в том, что у него возникли некоторые трудности в учёбе. Он часто забывает прочитанное, чрезмерно устаёт на лекциях и стал хуже сдавать экзамены. Это его удивляет, потому что во всём остальном он не может пожаловаться на память. Он вполне уверен, что хочет заниматься медициной, но часто сомневается, что сможет стать хорошим врачом.

Через несколько недель он рассказывает сон, в котором он стоит на верхнем этаже построенного им небоскрёба и оглядывает сверху окружающие здания с лёгким чувством торжества. Вдруг небоскрёб рушится, и он оказывается под развалинами. Он понимает, что его спасут (развалины уже разбирают), но слышит, как кто-то говорит о нём, что он серьёзно ранен и что скоро должен появиться врач. Врача приходится ждать целую вечность, а когда тот наконец появляется, то ничем не может ему помочь, потому что забыл свою сумку с инструментами. На него накатывает волна ярости к врачу, и вдруг оказывается, что он стоит на ногах и вовсе не ранен. Он высмеивает врача и в этот момент просыпается.

В связи с этим сном у него возникает лишь несколько ассоциаций, но зато весьма многозначительных. Думая о построенном им небоскрёбе, он вскользь упоминает, что всегда интересовался архитектурой. В детстве строительные кубики долго оставались его любимой игрой, а в семнадцать лет он решил, что станет архитектором. Когда он сказал об этом отцу, тот по-дружески ответил, что сын, конечно, волен сам выбирать себе карьеру, но он (отец) уве-

рен, что эта идея лишь отголосок его (сына) детских увлечений и что для него (сына) было бы лучше заняться медициной. Молодой человек решил, что отец прав, и никогда больше не заговаривал с ним на эту тему. И начал изучать медицину. Ассоциации по поводу врача, опоздавшего и забывшего инструменты, были расплывчаты и скудны. Однако в разговоре об этой части сна ему вспомнилось, что назначенное время его аналитического сеанса было передвинуто и что, хотя он не возражал против этого изменения, на самом деле был очень раздосадован. Вот и теперь, говоря об этом, он чувствует, как в нём снова пробуждается раздражение. Он обвиняет аналитика в произволе и вдруг заявляет: “Послушайте, вот я же не могу делать всё, что хочу!” Он сам чрезвычайно удивлён и своим раздражением, и этой своей фразой, потому что до сих пор ни аналитик, ни занятия анализом не вызывали у него никакой неприязни.

Через некоторое время ему снится ещё один сон, из которого он запоминает только фрагмент. Его отец ранен в автомобильной катастрофе; сам он — врач и должен оказать помощь отцу. Но когда он пытается осмотреть отца, то чувствует, что полностью парализован, что не может даже двинуться, и в ужасе просыпается.

В своих ассоциациях он нехотя упоминает, что в последние годы у него появлялись мысли о возможности внезапной смерти отца и эти мысли его пугали. Иногда он думал даже о наследстве, о том, что бы он стал делать с этими деньгами. Эти фантазии особенно далеко его не заводили, поскольку он их подавлял тотчас же. Он сравнивает этот сон с предыдущим и поражается, что в обоих случаях врач не мог оказать никакой помощи. Теперь ему становится ясно, как никогда, что врач из него не получится. Когда ему напоминают, что в первом сне было чувство гнева и насмешки над бессилием врача, он вспоминает, что, услышав или прочитав о случае, когда врач оказался не в силах помочь пациенту, он испытывает какое-то злорадство, которого до сих пор не осознавал.

В ходе дальнейшего анализа выявляется и другой материал, который всё время подавлялся. К своему удивлению, он обнаруживает в себе сильное чувство гнева по отношению к отцу; а кроме того, выясняет, что его чувство бессилия в качестве врача является частью более общего чувства бессилия, пронизывающего всю его жизнь. Он думал, что организовал свою жизнь в соответствии со своими собственными планами, но теперь чувствует, что в глубине души был преисполнен покорности. Теперь он осознает своё прежнее убеждение, что он не может делать того, что хочет, а должен приспособиться к тому, чего от него ждут. Он видит всё яс-

нее и яснее, что на самом деле никогда не хотел стать врачом, что кажущееся отсутствие способностей в действительности было пассивным сопротивлением.

Этот случай являет типичный пример подавления своих подлинных желаний и такого усвоения чужих ожиданий, при котором они воспринимаются как собственные желания. Можно сказать, что подлинное желание замещено псевдожеланием.

Замещение, подмена подлинных актов мышления, чувства и желания в конечном счёте ведёт к подмене подлинной личности псевдоличностью. Подлинное “я” является создателем своих психических проявлений. Псевдо-“я” лишь исполняет роль, предписанную ему со стороны, но делает это от своего имени. Человек может играть множество ролей и быть субъективно уверенным, что каждая из них — это он. На самом же деле человек разыгрывает каждую роль в соответствии со своими представлениями о том, чего от него ждут окружающие; и у многих людей, если не у большинства, подлинная личность полностью задумана псевдоличностью. Иногда во сне, в фантазиях или в состоянии опьянения может проявиться какая-то часть подлинного “я”: чувства и мысли, не возникавшие уже много лет. Иногда это дурные мысли, которые человек подавляет потому, что боится или стыдится их. Иногда же это лучшее, что в нём есть, но оно тоже подавлено из-за боязни подвергнуться насмешкам или нападкам за эти чувства и мысли¹.

Утрата собственной личности и ее замещение псевдоличностью ставят индивида в крайне неустойчивое положение. Превратившись в отражение чужих ожиданий, он в значительной степени теряет самого себя, а вместе с тем и уверенность в себе. Чтобы преодолеть панику, к которой приводит эта потеря собственного “я”, он вынужден приспособливаться дальше, добывать себе “я” из непрерывного признания и одобрения других людей. Пусть он сам не знает, кто он, но хотя бы другие будут знать, если он будет вести себя так, как им нужно; а если будут знать они, узнает и он, стоит только поверить им.

Роботизация индивида в современном обществе усугубила бес-

¹Психоаналитическая процедура — это, в сущности, процесс, в котором человек пытается выявить свою подлинную личность. “Свободные ассоциации” означают, что человек должен выражать свои подлинные чувства и мысли, говоря всю правду. Но правдивость при этом относится не только к тому, что надо говорить всё, что подумал, а и к тому, что само по себе мышление обязано быть совершенно правдивым, не связанным сознанием того, какие мысли иметь можно, а какие — нет. Фрейд подчёркивал подавление “дурных” мыслей; по-видимому, он не заметил, насколько часто подавляются мысли “хорошие”.

помощность и неуверенность среднего человека. Поэтому он готов подчиниться новой власти, предлагающей ему уверенность и избавление от сомнений. В следующей главе мы рассмотрим особые условия, которые были необходимы для того, чтобы это предложение было принято в Германии.

Мы покажем, что для низов среднего класса, ставших ядром нацистского движения, наиболее характерен именно авторитарный механизм. В последней главе нашей книги мы вернёмся к вопросу о человеке-роботе в связи с общественными явлениями в обстановке нашей демократии.

Глава 6

Психология нацизма

В предыдущей главе мы сосредоточили внимание на двух психологических типах: на авторитарной личности и на человеке-роботе. Я надеюсь, что детальный анализ этих типов поможет нам понять проблемы, рассматриваемые в этой и следующей главах: с одной стороны, психологию нацизма, с другой — психологию современной демократии.

Приступая к психологии нацизма, мы прежде всего должны уяснить, каково значение психологических факторов для понимания нацизма. В научной и популярной литературе о нацизме высказывались две противоположные точки зрения. Первая состоит в том, что фашизм — это сугубо экономическое и политическое явление, и психология никак его не объясняет; вторая — в том, что фашизм — чисто психологическая проблема.

Первая точка зрения рассматривает нацизм либо как результат сугубо экономического развития, то есть как результат экспансионистских тенденций германского империализма, либо как сугубо политическое явление, то есть захват государственной власти политической партией, опирающейся на промышленников и юнкеров. Иначе говоря, победа нацизма объясняется как результат обмана и подавления большинства народа вероломным меньшинством.

Согласно второй точке зрения, нацизм может объяснить только психология, точнее, психопатология. Гитлер считается маньяком или “невротиком”, а его последователи — безумцами или психически неуравновешенными людьми. В свете этого объяснения, как его излагает Л. Мамфорд, подлинные корни фашизма надо искать “*не в экономике, а в человеческой душе*”. Он продолжает: “Объяснение фашизма заключается не в Версальском договоре и не в слабости Веймарской республики, а в безмерной гордыне, в наслаждении жестокостью и в невротическом распаде”¹.

По нашему мнению, ни одно из этих взаимоисключающих объяснений неверно. Нацизм — это психологическая проблема, но сами психологические факторы могут быть поняты лишь при учёте их

¹L. Mumford, *Faith for Living*. Harcourt, Brace & Co., New-York, 1940, p. 118.

формирования под воздействием факторов социально-политических и экономических. Нацизм — это экономическая и политическая проблема, но без учёта психологических факторов невозможно понять, каким образом он приобрёл власть над целым народом. В этой главе мы займёмся именно психологическим аспектом нацизма, его человеческой базой. Нам предстоит рассмотреть два вопроса: особенности характера тех людей, к которым обращена нацистская идеология, и психологический характер самой идеологии, превративший её в столь эффективное орудие воздействия на этих людей.

Изучая психологические предпосылки победы нацизма, нужно с самого начала провести различие между двумя группами населения. Часть народа склонилась перед нацистским режимом без сколь-нибудь значительного сопротивления, но и без восторга от идеологии или политической практики нацизма. Другая часть народа была чрезвычайно увлечена новой идеологией и фанатически предана тем, кто её провозглашал. Первая группа состояла в основном из рабочего класса, а также из либеральной и католической буржуазии. Но хотя эти слои относились к нацизму враждебно с самого момента его зарождения и до 1933 года, хотя они имели прекрасную организацию — особенно рабочий класс, — они не проявили того внутреннего сопротивления, какого можно было бы ожидать, судя по их политическим убеждениям. Их воля к сопротивлению сломалась очень скоро, и с тех пор они не доставляли особых трудностей новому режиму (конечно, за исключением того малого меньшинства, которое героически борется с нацизмом все эти годы). По-видимому, эта готовность подчиниться нацистскому режиму была психологически обусловлена состоянием внутренней усталости и пассивности, которые (как будет показано в следующей главе) характерны для индивида нашей эпохи даже в демократических странах. Поскольку речь идёт о рабочем классе, то в Германии была ещё одна причина для этого: поражение, которое он потерпел после первых побед в революции 1918 года. Рабочий класс вступил в послевоенный период с большими надеждами на осуществление социализма или по меньшей мере на существенное улучшение своего экономического, политического и социального положения. Но ему пришлось испытать непрерывный ряд поражений — каковы бы ни были их причины, — которые принесли полное крушение этих надежд. К началу 1930 года результаты первых его побед были почти полностью уничтожены, что привело к глубокому разочарованию, неверию своим лидерам, сомнению относительно целесообразности любых политических организаций, любой полити-

ческой деятельности. Рабочие оставались членами своих партий и продолжали — на уровне сознания — верить в свои политические доктрины; но в глубине души многие из них потеряли всякую веру в эффективность политической борьбы.

После прихода Гитлера к власти лояльность большинства населения нацистскому правительству была усилена добавочным стимулом: миллионы людей стали отождествлять правительство Гитлера с “Германией”. В его руках была теперь государственная власть, и потому борьба с ним означала самоисключение из сообщества всех немцев; когда все другие партии были распущены и нацистская партия “стала” Германией, оппозиция этой партии стала равнозначна оппозиции Германии. Наверно, для среднего человека нет ничего тяжелее, чем чувствовать себя одиноким, не принадлежащим ни к какой большой группе, с которой он может себя отождествить. Гражданин Германии, как бы ни был он чужд принципам нацизма, должен был выбирать между одиночеством и чувством единства с Германией, и большинство выбрало единство. Во многих случаях люди, не имеющие ничего общего с нацизмом, защищают нацизм от критики иностранцев, потому что расценивают её как нападки на Германию. Страх перед изоляцией и относительная слабость моральных принципов значительной части населения помогают любой партии завоевать его лояльность, стоит лишь этой партии захватить государственную власть.

Из этого следует важнейшая аксиома политической пропаганды: любые нападки на Германию как таковую, любая пропаганда, порочащая “немцев” (вроде клички “гунны” в период прошлой войны), только усиливают лояльность тех, кто ещё не вполне отождествляет себя с нацистской системой. Эта проблема, однако, не может быть решена даже самой умной и искусной пропагандой. Её может решить только победа — во всех странах — одной фундаментальной истины: этические принципы выше существования нации, и приверженность этим принципам вводит индивида в сообщество всех тех, кто разделял, разделяет и будет разделять это убеждение.

В противоположность отрицательному или равнодушному отношению рабочего класса, либеральной и католической буржуазии низшие слои среднего класса (мелкие лавочники, ремесленники, служащие) восторженно приветствовали нацистскую идеологию¹.

¹В связи со всей этой главой, и в особенности с вопросом о роли нижних слоёв среднего класса, см. проницательную работу: Harold D. Lasswell, *The Psychology of Hitlerism in The Political Quarterly*, Vol. IV, 1933, MacMillan & Co., London, p. 374 и книгу: F. L. Schuman, *The Nazi Dictatorship*, Alfred A.

В этой второй группе населения, составившей массовую опору нацистского движения, люди старшего поколения формировали более пассивный слой; их сыновья и дочери стали активными борцами. Нацистская идеология — дух слепого повиновения вождю, ненависть к расовым и политическим меньшинствам, жажда завоевания и господства, возвеличение немецкого народа и “нордической расы” — имела для них огромную эмоциональную притягательность. Именно это покорило их, превратило в пылких приверженцев нацизма и борцов за его дело.

Почему же нацистская идеология оказалась столь привлекательной для низов среднего класса? Ответ на этот вопрос необходимо искать в социальном характере этой группы населения. Её социальный характер заметно отличается от социального характера рабочего класса, верхов среднего класса и высших классов, в том числе аристократии. В сущности, некоторые черты, характерные для этой части среднего класса, видны на протяжении всей истории: любовь к сильному и ненависть к слабому, ограниченность, враждебность, скупость — в чувствах, как и в деньгах, — и особенно аскетизм. Эти люди всегда отличались узостью взглядов, подозрительностью и ненавистью к незнакомцу, а знакомый всегда вызывал у них завистливое любопытство, причём зависть всегда рационализировалась как презрительное негодование; вся их жизнь была основана на скудости — не только в экономическом, но и в психологическом смысле.

Когда мы говорим, что социальный характер низов среднего класса отличается от социального характера рабочего класса, это вовсе не значит, что подобную личность нельзя встретить среди рабочих. Но для низов среднего класса она типична, а среди рабочих проявляется в столь же отчётливой форме лишь у меньшинства. Однако те или иные черты такого характера в менее выраженной форме обнаруживались и у большинства представителей рабочего класса, например повышенная почтительность к власти или бережливость. Вместе с тем значительная часть “белых воротничков” — возможно, большинство — по своему характеру, по-видимому, ближе к рабочим (особенно к рабочим крупных заводов), нежели к “старому среднему классу”, который не принимал участия в развитии монополистического капитализма, а испытывал угрозу с его стороны¹.

Knopf, New York, 1939.

¹Эти утверждения основаны на результатах неопубликованного исследования: Character of German Workers and Employees in 1929/30, которое провели

Конечно, социальный характер низших слоев среднего класса был таким же ещё задолго до войны 1914 года; но послевоенные события усилили в них именно те черты, на которые больше всего действовала нацистская идеология: стремление к подчинению и жажду власти.

В период перед германской революцией 1918 года экономическое положение нижних слоёв старого среднего класса — мелких предпринимателей и ремесленников — было достаточно плачевно, но оно не было безнадежно, и существовало много факторов, которые их поддерживали.

Авторитет монархии был непререкаем; опираясь на неё и отождествляя себя с нею, представитель низов среднего класса приобретал чувство уверенности и нарциссической гордости. Столь же прочно держался ещё авторитет религии и традиционной морали. Семья была ещё незыблемым оплотом, надёжным убежищем во враждебном мире. Индивид ощущал свою принадлежность к устойчивой общественной и культурной системе, где у него было собственное место. Его мазохистские наклонности в достаточной мере удовлетворялись подчинением существующим авторитетам, но он не доходил до крайнего самоотречения и сохранял сознание собственной значимости. Если индивиду не доставало уверенности или агрессивности, то сила авторитетов, которым он подчинялся, это компенсировала. Короче говоря, его экономическое положение было ещё достаточно прочным, чтобы дать ему чувство довольства собой; авторитеты же, на которые он опирался, были достаточно сильны, чтобы обеспечить ему дополнительную уверенность, если не хватало собственной.

В послевоенный период ситуация резко изменилась. Прежде всего экономический упадок старого среднего класса пошёл быстрее; этот процесс был ускорен инфляцией, которая к 1923 году почти полностью поглотила все сбережения, накопленные многолетним трудом.

В период 1924–1928 годов экономическое развитие принесло низам среднего класса новые надежды, но депрессия, начавшаяся в

А. Хартох, Э. Херцог, Х. Шахтель и я при содействии Международного института социальных исследований Колумбийского университета.

Как показал анализ ответов шестисот человек на подробную анкету, большинство опрошенных обладало авторитарной личностью, примерно у того же числа опрошенных преобладало стремление к свободе и независимости, между тем как значительное большинство проявило менее отчётливую смесь различных особенностей личности.

1929 году, ничего от них не оставила. Как и в период инфляции, средний класс, стиснутый между рабочими и высшими классами, оказался самым незащищенным, по нему депрессия ударила сильнее всего.

Но кроме этих экономических причин, были ещё и психологические, усугубившие положение. Первая из них — поражение в войне и падение монархии. Монархия и государство были в своё время незыблемой основой, на которой строилась в психологическом смысле вся жизнь мелкого буржуа; их падение разрушило эту основу. Если публично высмеивают Кайзера, если нападают на офицеров, если государству пришлось сменить форму правления и допустить “красных агитаторов” на должности министров, а какого-то шорника сделать президентом, то во что остаётся верить маленькому человеку? Прежде он отождествлял себя со всеми этими институтами, как унтер-офицер отождествляет себя с армией; но теперь, когда их больше нет, куда ему податься?

Инфляция тоже сыграла не только экономическую, но и психологическую роль. Она нанесла смертельный удар принципу бережливости и престижу государства. Если многолетние сбережения, ради которых человек отказывал себе в стольких маленьких радостях, могут быть утрачены без всякой его вины, то к чему вообще бережливость? Если государство может нарушить свои обязательства, напечатанные на его банковских билетах, то кому же тогда верить?

После войны резко упал не только экономический уровень среднего класса, но и его социальный престиж. Перед войной представитель этого класса ощущал, что он всё-таки не рабочий, он всё-таки “кто-то”. После революции социальный престиж рабочего класса значительно вырос, и соответственно изменился взгляд на средний класс. Теперь его представителям не на кого было смотреть сверху вниз; исчезла эта привилегия, которая всегда была одной из главных радостей в жизни мелких лавочников и тому подобной публики.

В довершение всех этих бед пошатнулся и последний оплот уверенности среднего класса — семья. В послевоенные годы упал авторитет отца, вся мораль среднего класса отвергалась молодёжью, и в Германии этот процесс был, вероятно, заметнее, чем где-либо ещё. Молодое поколение поступало по-своему и не заботилось больше о том, одобряют его поведение родители или нет.

Причины этого процесса слишком многочисленны и сложны, чтобы разбирать их здесь подробно. Я упомяну лишь несколько из них. Крушение прежних символов власти и авторитета — монар-

хии и государства — отразилось и на личных символах авторитета, то есть на родителях. Родители требовали от молодёжи почтения к тем авторитетам, но раз они оказались несостоятельны, то и родители потеряли престиж и власть. Другая причина состояла в том, что в новых условиях, особенно в условиях инфляции, старшее поколение растерялось и оказалось гораздо менее приспособленным, чем более “гибкая” молодёжь. В результате молодое поколение ощущало своё превосходство и уже не могло принимать всерьёз учения старших, ни их самих. И кроме того, экономический упадок среднего класса отнял у родителей традиционную роль гарантов будущности их детей.

Старшее поколение низов среднего класса было более пассивно в своей горечи и разочаровании, молодёжь стремилась к действию. Экономическое положение молодых было подорвано, поскольку у них не было базы для независимого существования, какая была у их отцов. Рынок свободных профессий был насыщен, так что трудно было рассчитывать на успехи в качестве врача или адвоката. Вернувшиеся с войны считали, что они заслужили лучшую участь, нежели та, что осталась на их долю. Особенно это относилось к массе молодых офицеров, которые за несколько лет привыкли командовать и ощущали власть как нечто естественное; они не могли примириться с положением мелких служащих или коммивояжёров.

Усиление социальной фрустрации вызвало психологические последствия, ставшие важным фактором в развитии национал-социализма; представители среднего класса не сознавали, что экономический и социальный упадок затрагивает именно их общественный слой; они считали, что их судьба — это судьба всего народа. Поражение Германии и Версальский договор стали теми символами, которыми они подменили свою подлинную фрустрацию — социальную.

Часто говорят, что одной из главных причин подъёма нацизма было обращение победителей с Германией в 1918 году. Это утверждение необходимо уточнить. Большинство немцев считало, что мирный договор несправедлив, но рабочий класс относился к этому договору гораздо спокойнее, чем средний класс, без такой горечи и злобы. Рабочие были против прежнего режима, и поражение в войне для них означало поражение режима. Они знали, что сражались достойно, им нечего было стыдиться. Вместе с тем победа революции, которая стала возможна только в результате военного поражения монархии, улучшила их экономическое, политиче-

ское и человеческое положение. Негодование против Версальского договора имело главную основу в низах среднего класса; причём националистические страсти были рационализацией, переводившей чувство социальной неполноценности в чувство неполноценности национальной.

Эта рационализация совершенно очевидна в личном развитии Гитлера. Он был типичным представителем низов среднего класса — был никем и не имел никаких перспектив на будущее. И очень остро чувствовал свою роль парии. В “Майн кампф” он часто говорит, что в молодости он был “никто”, “безвестный человек”. Но хотя это ощущение было следствием его собственного социального положения, он рационализировал его в национальных символах. Родившись за пределами империи, он чувствовал себя изгоем не столько в социальном плане, сколько в национальном. Великая Германская империя, в которую смогут вернуться все её сыновья, стала для него символом социального престижа и надёжности¹.

Чувство тревоги, бессилия и социальной изоляции, которыми был охвачен прежний средний класс, и вытекающие из них разрушительные тенденции — не единственный психологический источник нацизма. Крестьяне были возмущены своими городскими кредиторами, у которых были в долгу. Рабочие были обескуражены постоянным отступлением, начавшимся сразу же после их первых побед в 1918 году, разочарованы своими руководителями, полностью утратившими стратегическую инициативу. Огромное большинство народа было охвачено чувством собственной ничтожности и бессилия, о котором мы уже говорили, что оно характерно для монополистического капитализма вообще.

Эти психологические условия не были причиной нацизма, но они сформировали ту человеческую основу, без которой нацизм не смог бы развиваться. Однако полный анализ возникновения и победы нацизма должен опираться не только на психологические, но и на чисто экономические и чисто политические факторы. Поскольку этому аспекту проблемы посвящена обширная литература, а наша книга преследует специальные цели, то нам нет нужды вдаваться в обсуждение экономических и политических вопросов. Однако можно напомнить, какую роль сыграли в становлении нацизма представители крупного капитала и полуразорившегося юнкерства. Без их поддержки Гитлер никогда не смог бы победить, а эта поддержка в гораздо большей степени была обусловлена их экономическими ин-

¹ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Reynal & Hitchcock, New-York, 1940, p. 3.

тересами, чем какими бы то ни было психологическими факторами.

Имущие классы столкнулись с парламентом, в котором 40 процентов депутатов — социалистов и коммунистов — представляли слои населения, недовольные существующей социальной системой; возраставшее число нацистских депутатов тоже представляло класс, находившийся в резкой оппозиции наиболее могущественным кругам германского капитализма. Такой парламент, в большинстве своём представлявший тенденции, направленные против их экономических интересов, казался им опасным. Они говорили, что демократия не работает. На самом деле можно было сказать, что демократия работает слишком хорошо: парламент достаточно адекватно представлял соответствующие интересы различных классов населения страны, и как раз поэтому парламентская система стала несовместимой с интересами крупных промышленников и полуфеодалных землевладельцев, не хотевших терять свои привилегии. Привилегированные классы рассчитывали, что нацизм направит угрожавший им эмоциональный заряд в другое русло и в то же время поставит нацию на службу их собственным экономическим интересам. В целом их ожидания оправдались, хотя они и ошиблись в некоторых деталях. Гитлер и его бюрократия не стали таким орудием, которым крупы и тиссены могли бы командовать как хотели; им пришлось разделить свою власть с нацистской бюрократией, а в ряде случаев и подчиниться ей. Однако нацизм, принёсший экономический ущерб всем остальным классам, заботливо опекал интересы наиболее мощных групп германской промышленности. Нацистская система — это “усовершенствованный” вариант довоенного германского империализма; нацисты продолжают дело павшей монархии. (Впрочем, республика тоже практически не мешала развитию монополистического капитализма в Германии, даже помогла ему по мере своих сил.)

Здесь у читателя может возникнуть вопрос. Как согласовать два утверждения: что психологическую базу нацизма составляет прежний средний класс и что нацизм функционирует в интересах германского империализма? Ответ в принципе тот же, что был дан на вопрос о роли среднего бюргерства в период развития капитализма. В послевоенное время средний класс, особенно его низы, был охвачен страхом перед монополистическим капитализмом, охвачен тревогой и произраставшей из неё ненавистью. Средний класс был в панике, он был преисполнен стремлением подчиниться обладающей силой и в то же время встать над кем-то бессильным и бесправным. Эти чувства были использованы другим классом

для установления режима, который должен был действовать в его собственных интересах.

Гитлер оказался столь эффективным орудием потому, что в нём сочетались черты возмущённого и озлобленного мелкого буржуа, с которым низы среднего класса могли себя отождествлять эмоционально и социально, и черты ренегата, готового служить интересам германских промышленников и юнкеров. Сначала он выступал как мессия прежнего среднего класса: обещал уничтожить универсальные магазины, покончить с властью финансового капитала и т. д. Эти обещания общеизвестны, как и то, что они не были выполнены. Однако это оказалось несущественно. Нацизм никогда не имел настоящих политических или экономических принципов; единственный принцип нацизма — его радикальный оппортунизм. Существенно было то, что сотни тысяч мелких буржуа, которые при нормальном ходе событий имели очень мало шансов разбогатеть или добиться власти, в качестве членов нацистской бюрократии получили большой ломоть богатства и престижа, поскольку заставили высшие классы разделить с ними этот “пирог”. Другие, не вошедшие в нацистский аппарат, получили работу, отнятую у евреев и политических противников, а остальные — хотя у них не прибавилось хлеба — приобрели “зрелища”. Они получили эмоциональное удовлетворение от этих садистских спектаклей и от идеологии, наполнившей их чувством превосходства над остальным человечеством; и это удовлетворение может — хотя бы на время — компенсировать тот факт, что их жизнь стала беднее и в экономическом, и в культурном смысле.

Итак, мы видим, что определённые социально-экономические изменения (особенно упадок среднего класса и возрастание роли монополистического капитала) произвели глубокое психологическое воздействие. Это воздействие было усилено и приведено в систему политической идеологией, сыгравшей в этом отношении такую же роль, как и религиозные идеологии XVI века. Нацизм психологически возродил нижние слои среднего класса и в то же время способствовал разрушению их прежних социально-экономических позиций. Нацизм мобилизовал эмоциональную энергию этих слоёв и превратил её в мощную силу, борющуюся за экономические и политические цели германского империализма.

На следующих страницах мы покажем, что личность Гитлера, его учение и вся нацистская система являются крайними проявлениями того типа характера, который мы назвали “авторитарным”. Именно поэтому Гитлер особенно привлекает ту часть населения,

которая обладает более или менее подобным складом характера.

Автобиография Гитлера служит прекрасной иллюстрацией авторитарной личности, а поскольку это и самый представительный документ нацистской литературы, то я воспользуюсь ею как главным источником, анализируя психологию нацизма.

Мы говорили, что авторитарный характер определяется одновременным присутствием садистских и мазохистских влечений. Садизм мы определили как стремление к неограниченной власти над другими, более или менее связанное с разрушительными тенденциями; мазохизм — как стремление раствориться в подавляющей силе, приобщившись тем самым к её мощи и славе. И садистские и мазохистские тенденции вызываются неспособностью индивида к самостоятельному существованию, его потребностью в симбиотической связи для преодоления одиночества.

В “Майн кампф” Гитлер неоднократно демонстрирует своё *садистское стремление к власти*. Оно характерно и для его отношения к немецкому народу, который он презирает и “любит” типично по-садистски, и для его отношения к политическим противникам, против которых направлены его разрушительные наклонности, составляющие существенную долю его садизма. Вот что он пишет об удовлетворении, которое доставляет массам господство: “Чего они хотят — это победа сильного и уничтожение или безоговорочная капитуляция слабого”¹. “Как женщина, которая предпочтёт подчиниться сильному мужчине, а не господствовать над слабосильным, так же и массы любят повелителя больше, чем просителя, и внутренне их гораздо больше удовлетворяет доктрина, не допускающая никакого соперника, чем благодеяния либеральной свободы; часто они не знают, что делать с этой свободой, и чувствуют себя покинутыми. Они не осознают ни наглости, с которой их духовно терроризируют, ни оскорбительного ограничения их человеческих свобод, потому что им никогда не приходит в голову, как их обманывает эта доктрина”².

Подавление воли слушателей превосходящей силой оратора он считает существенным фактором пропаганды. Он даже не стесняется признать, что физическая усталость его аудитории — это наиболее желательное условие, способствующее их внушаемости. Рассуждая о том, в какое время дня лучше проводить массовые политические митинги, он говорит: “По-видимому, утром и даже в те-

¹Там же, с. 469.

²Там же, с. 56.

чение дня человеческая воля более энергично восстаёт против попыток подчинить её воле и мнению другого человека. Но вечером она легче уступает превосходящей силе более твёрдой воли. Ведь, по сути дела, каждый такой митинг представляет собой схватку двух противоположных сил. Высший ораторский дар господствующей апостольской натуры легче обратит к новой воле людей, у которых естественным образом ослабела сила сопротивления, чем людей, ещё вполне обладающих своей психической энергией и силой воли” .

Сам Гитлер прекрасно осознаёт условия, порождающие стремление к подчинению, и замечательно описывает состояние человека, присутствующего на массовом митинге: “Массовые митинги необходимы хотя бы потому, что индивид, который становится приверженцем нового движения, ощущает своё одиночество и легко поддаётся страху, оставаясь наедине; на митинге же он впервые видит зрелище большого сообщества, нечто такое, что большинству людей прибавляет силы и бодрости. . . Если он впервые вышел из своей маленькой мастерской или из большого предприятия, где он чувствует себя очень маленьким, и попал на массовый митинг, где его окружают тысячи и тысячи людей с теми же убеждениями. . . то он сам поддаётся магическому влиянию того, что называется массовым внушением”¹.

Геббельс оценивает массы в том же духе. “Люди хотят только одного: чтобы ими прилично управляли”, — пишет он в своём романе “Михаэль”². Массы для него “не больше чем камень для скульптора. Вождь и массы — это не большая проблема, чем художник и краски”³.

В другой книге Геббельс точно описывает зависимость садиста от его объекта: каким слабым и опустошённым он чувствует себя, если не имеет власти над кем-либо, и как эта власть даёт ему новую силу. Вот признание Геббельса в том, что происходит с ним самим: “Иногда впадаешь в глубокую депрессию. Её можно преодолеть, лишь снова очутившись перед массами. Люди — источник нашей силы”⁴.

Красноречивое описание той власти над людьми, которую нацисты называют руководством, дал руководитель немецкого Трудового фронта Лей. Обсуждая качества, необходимые нацистскому

¹Там же, с. 715, 716.

²Joseph Goebbels, *Michael*, F. Eher, München, 1936, S. 57.

³Там же, с. 21.

⁴J. Goebbels, *Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei*, F. Eher, München, 1934, S. 120.

руководителю, и задачи обучения руководителей, он пишет: “Мы должны знать, есть ли у этих людей воля руководить, быть хозяевами, одним словом — управлять... Управлять нужно с удовольствием... Мы научим этих людей верховой езде... чтобы привить им чувство абсолютного господства над живым существом”¹.

Тот же акцент на силу и власть выражен в формулировке Гитлера о задачах образования. Он заявляет, что “всё образование и воспитание ученика должно быть направлено к тому, чтобы привить ему убеждение в абсолютном превосходстве над другими”.

Я надеюсь, читателя уже не поразит тот факт, что в другом месте он декларирует необходимость научить мальчика безропотно переносить несправедливость. Это противоречие типично для садистско-мазохистской раздвоенности между жаждой власти и жаждой подчинения.

Нацистскими вождями, членами “элиты” движет стремление к власти над массами. Как показывают приведённые цитаты, эта жажда власти иногда выражается с откровенностью, почти невероятной. Иногда она облекается в менее агрессивную форму при помощи утверждения, что массы как раз того и хотят, чтобы ими управляли. Иногда нужно польстить массам, спрятать своё презрение к ним — и тогда прибегают к трюкам наподобие следующего. Говоря об инстинкте самосохранения, который, как мы увидим, для Гитлера более или менее идентичен стремлению к власти, он заявляет, что у арийца этот инстинкт принял наиболее благородную форму, “потому что он добровольно подчиняет свое “я” жизни общества и, если потребуется, приносит его в жертву”².

В первую очередь наслаждаются властью “вожди”, но и массы отнюдь не лишены садистского удовлетворения. Расовые и политические меньшинства в Германии, а затем и другие народы, которые объявляются слабыми или загнивающими, — это те объекты садизма, которые “скармливаются” массам. Гитлер и его бюрократия наслаждаются властью над немецким народом, и в то же время они приучают этот народ наслаждаться властью над другими народами и стремиться к мировому господству.

Гитлер не колеблется заявить, что господство над миром является его целью, а также целью его партии. Издеваясь над пацифизмом, он говорит: “Гуманно-пацифистская идея, возможно, и на самом де-

¹Ley, *Der Weg zur Ordensburg*, Sonderdruck des Reichsorganisation-leiters der NSDAP für das Führercorps der Partei Цит. по: Konrad Heiden, *Ein Mann gegen Europe*, Zürich, 1937.

²Гитлер. Указ. соч., с. 408.

ле будет очень хороша, когда человек высшего ранга завоюет мир и подчинит его настолько, что станет единственным властелином земного шара”¹.

И ещё: “Государство, которое в эпоху расового вырождения посвящает себя заботе о своих лучших расовых элементах, рано или поздно должно стать властелином мира”².

Обычно Гитлер пытается рационализировать и оправдать свою жажду власти. Основные оправдания таковы: его господство над другими народами преследует их собственные интересы и интересы мировой культуры; стремление к власти коренится в вечных законах природы, а он признает лишь эти законы и следует им; сам он действует по велению высшей власти — Бога, Судьбы, Истории, Природы; его стремление к господству — это лишь защита от стремления других к господству над ним и над немецким народом. Он хочет только мира и свободы.

Примером рационализации первого типа может служить следующий абзац из “Майн кампф”:

“Если бы в своём историческом развитии немецкий народ обладал тем же единством, какое выпало на долю других народов, то Германская империя, наверно, была бы сегодня владычицей всего мира”. Как полагает Гитлер, немецкое господство привело бы к миру, “который поддерживается не пальмовыми ветвями слезливых пацифистских профессиональных плакальщиц, а утверждён победоносным мечом народа повелителей, поставивших мир на службу высшей культуре”³.

Уверения Гитлера, что его целью является не только благополучие Германии, что его действия служат высшим интересам цивилизации вообще, в последние годы стали хорошо известны любому читателю газет.

Вторая рационализация — что его стремление к власти обусловлено законами природы — это больше, чем только рационализация: в ней обнаруживается стремление к подчинению высшей внешней силе, выраженное, в частности, в его грубой вульгаризации дарвинизма. В “инстинкте сохранения вида” Гитлер видит “первопричину образования человеческих сообществ”⁴.

Инстинкт самосохранения ведёт к борьбе сильного за господство над слабым и в конечном итоге к выживанию наиболее приспособ-

¹Там же, с. 394 и сл.

²Там же, с. 994.

³Там же, с. 598 и сл.

⁴Там же, с. 197.

ленных. Отождествление инстинкта самосохранения с властью над другими находит особенно яркое выражение в гипотезе Гитлера, что “первая человеческая цивилизация, безусловно, была основана не столько на приручении животных, сколько на использовании низших людей”¹. Он переносит свой собственный садизм на природу, “жестокою царицу всякой мудрости”², заявляя, что её закон самосохранения “связан с железным законом необходимости, по которому лучший и сильнейший в этом мире имеет право на победу”³.

Интересно заметить, что в связи с этой вульгаризацией дарвинизма “социалист” Гитлер отстаивает либеральный принцип неограниченной конкуренции. Возражая против сотрудничества различных националистических групп, он говорит: “При такой комбинации связывается свободная игра энергий, прекращается борьба за отбор лучшего и становится невозможной окончательная победа, которую должен одержать самый здоровый и сильный”⁴. В другом месте он называет “свободную игру энергий” “мудростью жизни”.

Разумеется, теория Дарвина сама по себе вовсе не выражает чувства садистско-мазохистской личности. Наоборот, многие её последователи связывали с ней свои надежды на дальнейшую эволюцию человечества к высшим ступеням культуры. Но для Гитлера эта теория стала выражением и одновременно оправданием его садизма. Он наивно проговаривается, какое психологическое значение имела для него теория Дарвина. Когда он жил в Мюнхене, ещё безвестным, он просыпался обычно в 5 часов утра. Он “имел обыкновение бросать кусочки хлеба или сухие корочки мышам, обитавшим в этой комнате, и наблюдать, как эти забавные зверюшки берутся и дерутся из-за этих скромных лакомств”⁵. Эта “игра” была для него дарвиновской “борьбой за существование” в миниатюре, суррогатом гладиаторских цирков Римской империи, доступным мелкому буржуа, прелюдией к тому историческому цирку, который он собирался устроить впоследствии.

Последняя рационализация его садизма — будто бы он защищается от нападения других — многократно встречается в писаниях Гитлера. Он сам и немецкий народ всегда невинны, а их враги — звери и садисты. Значительная часть этой пропаганды состоит из преднамеренной, сознательной лжи, но отчасти ей присуща та

¹Там же, с. 405.

²Там же, с. 170.

³Там же, с. 396.

⁴Там же, с. 761.

⁵Там же, с. 295.

же “искренность”, какая характерна для параноидных обвинений. Эти обвинения всегда имеют функцию защиты от разоблачения собственного садизма обвинителя; они строятся по формуле: это у тебя садистские намерения, значит, я не виноват. У Гитлера этот защитный механизм иррационален до крайности, поскольку он обвиняет своих противников в том же самом, что откровенно признаёт своей собственной целью. Так, он обвиняет евреев, коммунистов и французов в тех же самых вещах, которые провозглашает законнейшими целями собственных действий, и едва даёт себе труд прикрыть это противоречие хоть какой-то рационализацией. Он обвиняет евреев в том, что они привели на Рейн африканские войска Франции с намерением погубить белую расу, поскольку смешение неизбежно, “чтобы самим подняться до положения господ”¹. По-видимому, здесь Гитлер сам усмотрел противоречие в том, что обвиняет других в намерениях, им же провозглашённых благороднейшей целью своей собственной расы; он пытается рационализировать это противоречие, утверждая, что у евреев другой инстинкт самосохранения, лишённый того идеалистического характера, какой он находит в арийском стремлении к господству².

Те же обвинения выдвигаются против французов. Он обвиняет их в желании задушить и обессилить Германию — и это используется как аргумент, доказывающий необходимость покончить со “стремлением французов к гегемонии в Европе”³, но в то же время он признает, что на месте Клемансо действовал бы точно так же.

Коммунистов он обвиняет в жестокости, успехи марксизма приписывает политической воле и беспощадности его активистов, а в то же время заявляет: “Чего не хватало Германии — это тесного сотрудничества жестокой силы с искусным политическим замыслом”⁴.

Чешский кризис 1938 года и нынешняя война⁵ дали множество примеров того же рода. Нет ни одного случая притеснений со стороны нацистов, который бы не объяснялся как защита от притеснений со стороны других. Можно предположить, что эти обвинения — чистая фальсификация, даже без той параноидной “искренности”, которой могли быть окрашены прежние обвинения в адрес евреев и французов. Но они всё же имеют пропагандистскую ценность: часть населения им верит, особенно низы среднего класса, воспри-

¹Там же, с. 488 и сл.

²Там же, с. 414.

³Там же, с. 966.

⁴Там же, с. 783.

⁵Первое издание настоящей книги вышло в 1941 году — *Прим перев.*

имчивые к параноидным обвинениям в силу своего характера.

Презрение Гитлера к слабым становится особенно очевидным, когда он говорит о людях, чьи политические цели — борьба за национальное освобождение — аналогичны целям, какие провозглашает он сам. Неискренность его заинтересованности в национальном освобождении, пожалуй, ярче всего проявляется в его презрении к бессильным революционерам. О небольшой группе национал-социалистов, к которой он примкнул в Мюнхене, Гитлер говорит иронично и презрительно. Вот его впечатление о первом собрании, на которое он пришел: «Ужасно, ужасно; это было клубное собрание наихудшего пошиба. И в этот клуб я должен был вступить? Начали обсуждать приём новых членов; то есть речь пошла о том, что я попался»¹.

Он называет их «смехотворной мелкой организацией», единственным достоинством которой было то, что она давала возможность «действительно личной деятельности»². Гитлер говорит, что никогда не вступил бы ни в одну из существующих крупных партий. Он должен был начать свою деятельность в группе, которую считал неполноценной и слабой. Обстановка, где ему пришлось бы бороться с уже существующей силой и соперничать с равными, не стимулировала бы его инициативу и смелость.

Такое же презрение к слабым он проявляет в своих нападках на индийских революционеров. Человек, который в своих целях использовал лозунг борьбы за национальную свободу больше, чем кто-либо другой, не испытывает никаких чувств, кроме презрения, к революционерам, решившимся без достаточных сил атаковать могущественную Британскую империю. «Я припоминаю, — говорит он, — каких-то азиатских факиров, быть может, даже на самом деле индийских «борцов за свободу» — я не вникал, мне не было до них дела, — которые шатались в то время по Европе и ухитрились вбить в голову даже многим весьма здравомыслящим людям бредовую идею, будто Британская империя, краеугольным камнем которой является Индия, именно там находится на грани краха. . . Но индийские мятежники никогда этого не добьются. . . Это просто чушь, чтобы собрание калек штурмовало могучее Государство. . . Хотя бы потому, что я знаю их расовую неполноценность, я не могу связывать судьбу моей нации с судьбой так называемых «угнетённых наций»»³.

Любовь к сильным и ненависть к слабым, столь типичные для

¹Там же, с. 298.

²Там же, с. 300.

³Там же, с. 955 и сл.

садистско-мазохистской личности, объясняют множество политических актов Гитлера и его сторонников. Республиканское правительство надеялось “умиротворить” нацистов своей терпимостью, но именно этим отсутствием силы и твёрдости увеличивало их ненависть. Гитлер ненавидел Веймарскую республику, потому что она была слаба; он восхищался промышленными и военными руководителями, потому что у тех была власть и сила. Он никогда не вступал в борьбу с установившейся сильной властью и нападал лишь на те группы, которые считал незащищёнными. “Революция” Гитлера — как и “революция” Муссолини — происходила под защитой реально существовавшей власти, а их излюбленными противниками были те, кто не мог за себя постоять. Можно даже предположить, что отношение Гитлера к Великобритании тоже было обусловлено, среди прочего, этим психологическим комплексом. Пока он считал Англию сильной, он любил её и восхищался ею. Когда же убедился в слабости британской позиции — во время Мюнхена и после него, — его любовь превратилась в ненависть и стремление сокрушить Англию. С этой точки зрения “умиротворение” было политикой, которая должна была возбудить именно враждебность, а не миролюбие.

До сих пор мы говорили о *садистской* стороне гитлеровской идеологии. Однако, как мы видели при обсуждении авторитарного характера, в нём есть и мазохистская сторона, то есть должно присутствовать и стремление подчиниться подавляющей силе, уничтожить своё “я”, и это стремление мы действительно обнаруживаем. Эта мазохистская сторона нацистской идеологии и практики наиболее очевидна в отношении масс. Им повторяют снова и снова: индивид — ничто, он не имеет значения; он должен признать свою личную ничтожность, должен раствориться в высшей силе и ощущать гордость от своего участия в ней. Гитлер ясно выражает эту мысль в своём определении идеализма: “Только идеализм приводит людей к добровольному признанию прерогатив принуждающей силы и тем самым превращает их в пылинки мирового порядка, образующего и формирующего вселенную”¹.

Подобным же образом Геббельс определяет то, что он называет социализмом. “Быть социалистом, — говорит он, — это значит подчинить своё “я” общему “ты”; социализм — это принесение личного в жертву общему”².

¹Там же, с. 411.

²Геббельс. *Михаэль*, с. 25.

Самоотречение индивида — сведение его к пылинке, атому — влечёт за собой, согласно Гитлеру, отказ от всякого права на личное мнение, личные интересы, личное счастье. Такой отказ составляет сущность политической организации, в которой “индивид отказывается представлять своё личное мнение и твои интересы. . . ”¹. Гитлер превозносит “самоотверженность” и поучает, что в “погоне за собственным счастьем люди всё больше опускаются с небес в преисподнюю”. Цель воспитания — научить индивида не утверждать своё “я”. Уже школьник должен научиться “молчать не только тогда, когда его бранят за дело; он должен научиться также молча переносить несправедливость, если это необходимо”. Конечная цель изображается так: “В народном государстве народное мировоззрение должно в конечном итоге привести к той благородной эре, когда люди будут видеть свою задачу не в улучшении породы собак, лошадей и кошек, а в возвышении самого человечества; эру, когда один будет сознательно и молчаливо отречься, а другой — радостно отдавать и жертвовать”.

Эта фраза звучит несколько странно. После характеристики одного типа индивидов, который “сознательно и молчаливо отречься”, можно было бы ожидать, что появится характеристика противоположного типа — того, кто руководит, берёт на себя ответственность или что-нибудь в этом роде. Но вместо этого Гитлер снова характеризует этот “другой” тип как способный к самопожертвованию. Трудно уловить разницу между “молчаливо отречься” и “радостно жертвует”. Я позволю себе высказать догадку, что на самом деле Гитлер собирался сделать различие между массами, которые должны смиряться, и правителем, который должен править. Но хотя иногда он вполне открыто признаёт стремление к власти — своё и своей “элиты”, — зачастую он это стремление отрицает. В этой фразе ему, очевидно, не хотелось быть столь откровенным, и он заменил стремление властвовать стремлением “радостно отдавать и жертвовать”.

Гитлер прекрасно сознает, что его философия самоотречения и жертвенности предназначена для тех, кого экономическое положение лишает всякой возможности счастья. Ему не нужен такой общественный строй, где каждому было бы доступно личное счастье; он хочет эксплуатировать саму бедность масс, чтобы заставить их уверовать в его проповедь самопожертвования. Он совершенно открыто заявляет: “Мы обращаемся к огромной армии людей, которые

¹Гитлер. Указ. Соч., с. 408.

так бедны, что их личное существование отнюдь не является наивысшим в мире богатством. . . ”

Вся эта проповедь самопожертвования имеет вполне очевидную цель: чтобы вождь и “элита” могли реализовать своё стремление к власти, массы должны отречься от себя и подчиниться. Но мазохистские наклонности можно обнаружить и у самого Гитлера. Высшие силы, перед которыми он склоняется, — это Бог, Судьба, Необходимость, История и Природа. В действительности все эти слова означают для него одно и то же: символ подавляющей силы.

В начале своей автобиографии он замечает: “. . . ему повезло, что Судьба назначила Браунау на Инне местом его рождения”. Далее он говорит, что весь немецкий народ должен быть объединён в одном государстве, потому что лишь тогда, когда это государство станет слишком тесным для всех немцев, необходимость даст им “моральное право на новые земли и территории”.

Поражение в войне 1914–1918 годов представляется ему “заслуженным наказанием, ниспосланным Вечным Возмездием”. Нации, которые смешиваются с другими расами, “грешат против воли Вечного Провидения” или, как он говорит в другом месте, “против воли Вечного Творца”. Миссия Германии указана “Творцом Вселенной”. Небеса являются высшей категорией по отношению к людям, потому что людей, по счастью, можно дурачить, но “Небеса неподкупны”. Сила, производящая на Гитлера, вероятно, даже большее впечатление, чем Бог, Провидение и Судьба, — это Природа. Тенденция исторического развития последних четырёхсот лет состояла в ликвидации господства над людьми и в установлении господства над Природой. Гитлер настаивает на том, что можно и должно управлять людьми, но Природой управлять нельзя. Я уже приводил его высказывание, что история человечества началась, вероятно, не с одомашнивания животных, а с господства над низшими людьми. Он высмеивает саму мысль о том, что человек может покорить Природу; издевается над теми, кто верит, что сможет стать властелином Природы, “не имея в своём распоряжении другого оружия, кроме «идеи»”. Он говорит, что человек “не стал хозяином Природы, но благодаря знанию нескольких законов и секретов Природы он поднялся до положения хозяина тех живых существ, которые этим знанием не обладают”. Здесь мы снова встречаемся с той же мыслью: Природа — это великая сила, которой мы должны подчиняться, а вот над живыми существами должны господствовать.

Я постарался выявить в писаниях Гитлера две тенденции, уже описанные выше как основные стремления авторитарной личности:

жажду власти над людьми и потребность в подчинении подавляющей внешней силе. Идеи Гитлера более или менее идентичны всей идеологии нацистской партии. Те же мысли, что высказаны в его книге, он провозглашал в бесчисленных речах, которыми завоевал своей партии массовую поддержку. Эта идеология выросла из его личности — чувство неполноценности, ненависть к жизни, аскетизм и зависть к тем, кто живёт полной жизнью, были почвой его садистско-мазохистских стремлений — и была обращена к тем людям, которых возбуждала и привлекала в силу аналогичного склада их собственного характера. Они становились горячими приверженцами человека, выражавшего их собственные чувства. Но низы среднего класса были удовлетворены не только идеологией. Политическая практика реализовала обещания идеологии: была создана иерархия, в которой каждый имел кого-то над собой, кому он должен был повиноваться, и кого-то под собой, над кем ощущал свою власть. Человек на самом веру — вождь — имел над собой Судьбу, Историю или Природу, то есть некую высшую силу, в которой мог раствориться. Таким образом, идеология и практика нацизма удовлетворяют запросы, происходящие из особенностей психологии одной части населения, и задают ориентацию другой части: тем, кому не нужны ни власть, ни подчинение, но кто утратил веру в жизнь, собственные решения и вообще во всё на свете.

Дают ли эти соображения какую-то основу для прогноза дальнейшей устойчивости нацизма? Я не считаю себя вправе делать какие-либо предсказания, но мне кажется, что имеет смысл поставить некоторые вопросы, вытекающие из рассмотренных выше психологических предпосылок. Не удовлетворяет ли нацизм при данных психологических условиях эмоциональные потребности населения и не является ли эта психологическая функция фактором, укрепляющим его устойчивость?

Из всего сказанного выше ясно, что ответ на эти вопросы может быть только отрицательным. Факт человеческой индивидуализации — разрыва “первичных уз” — необратим. Процесс разрушения средневекового общества продолжался четыреста лет и в наше время завершается. Если не уничтожить всю промышленную систему, если не вернуть весь способ производства к доиндустриальному уровню, человек останется индивидом, который полностью выделится из окружающего мира. Мы видели, что человек не выдерживает этой негативной свободы, что он пытается бежать от неё в новую зависимость, которая должна заменить ему утраченные первичные узы. Но эта новая зависимость не обеспечивает подлинного единства с

миром; человек платит за новую уверенность отказом от целостности своего “я”. Между ним и новыми авторитетами остаётся непреодолимый разрыв; они ограничивают и калечат его жизнь, хотя на уровне сознания он может быть искренне уверен, что подчиняется им совершенно добровольно. Однако он живёт в таком мире, который не только превратил его в “атом”, но и предоставил ему все возможности, чтобы стать независимой личностью. Современная промышленная система способна не только создать каждому человеку обеспеченное существование, но и дать материальную базу для полного проявления интеллектуальных, чувственных и эмоциональных возможностей каждого, в то же время значительно сократив его рабочее время на производстве.

Функцию авторитарной идеологии и практики можно сравнить с функцией невротических симптомов. Эти симптомы происходят из невыносимых психологических условий и в то же время предлагают какое-то решение, делающее жизнь терпимой. Но они не дают решения, ведущего к счастью и развитию личности. Они не изменяют условий, приводящих к невротическому решению. Одиночество и бессилие индивида, его стремление реализовать возникшие в нём возможности, объективный факт возрастания производственной мощи современной промышленности — всё это динамические факторы, составляющие основу растущего стремления к свободе и счастью. Бегство в симбиотическую зависимость может на какое-то время приглушить страдание, но не может его устранить. История человечества — это история растущей индивидуализации и вместе с тем история растущей свободы. Стремление к свободе не метафизическая сила, хотя законами природы его тоже не объяснить; оно является неизбежным результатом процессов индивидуализации и развития культуры. Авторитарные системы не могут ликвидировать основные условия, порождающие стремление к свободе; точно так же они не могут искоренить и стремление к свободе, вытекающее из этих условий.

Глава 7

Свобода и демократия

1. Иллюзия индивидуальности

В предыдущих главах я постарался показать, что в современной промышленной системе, и особенно в её монополистической фазе, есть факторы, вырабатывающие тип личности, для которой характерно ощущение бессилия, одиночества, тревоги и неуверенности. Я говорил об особых условиях в Германии, превративших часть её населения в питательную почву для идеологии и политической практики, обращённой к тому типу личности, который я назвал авторитарным.

Ну, а как обстоит дело у нас? Только ли из-за океана угрожает фашизм нашей демократии, только ли его “пятая” колонна” существует среди нас? В этом случае положение было бы весьма серьёзным, хотя ещё и не критическим. Однако — хотя необходимо принимать всерьёз и внешнюю и внутреннюю угрозу фашизма — нет большей ошибки и более серьёзной опасности, чем не замечать, что в нашем обществе мы сталкиваемся с тем же явлением, которое повсюду питает корни фашизма: с ничтожностью и бессилием индивида.

Это утверждение противоречит общепринятому мнению, что современная демократия, освободив индивида от всех внешних ограничений, привела к расцвету индивидуализма. Мы гордимся тем, что нас не гнетёт никакая внешняя власть, что мы свободны выражать свои мысли и чувства, и уверены, что эта свобода почти автоматически обеспечивает нам проявление индивидуальности. Но *право выражать свои мысли имеет смысл только в том случае, если мы способны иметь собственные мысли*; свобода от внешней власти становится прочным достоянием только в том случае, если внутренние психологические условия позволяют нам утвердить свою индивидуальность. Достигли ли мы этой цели? Или хотя бы приближаемся ли к ней? Эта книга посвящена человеческому фактору, поэтому её целью является критический анализ именно данной проблемы. Начало такому анализу уже было положено в предыдущих главах. Говоря о двух значениях свободы для современного

человека, мы показали, как экономические условия усиливают изоляцию и беспомощность индивида в наше время. Говоря о психологических результатах, мы показали, что эта беспомощность приводит либо к особому роду “бегства”, характерному для авторитарной личности, либо к вынужденному конформизму, вследствие которого индивид превращается в робота, теряет себя, но при этом убеждён, что он свободен и подвластен лишь собственной воле.

Важно осознать, до какой степени наша культура питает эту тенденцию к конформизму, даже если и существуют выдающиеся примеры обратного. Подавление спонтанных чувств — а следовательно, и подлинной индивидуальности — начинается очень рано, по существу, с самого начала воспитания ребёнка¹. Это не значит, что любое воспитание неминуемо приводит к подавлению спонтанности; если подлинной целью воспитания является полноценное развитие ребёнка, развитие его внутренней независимости и индивидуальности, этого не происходит. При таком воспитании может возникнуть необходимость в каких-то ограничениях, но эти временные меры лишь способствуют росту и развитию ребёнка. Однако у нас воспитание и образование слишком часто приводят к уничтожению непосредственности и к подмене оригинальных психических актов навязанными чувствами, мыслями и желаниями. (Напомню, что оригинальной я считаю не ту идею, которая никогда никому не приходила на ум; важно, чтобы она возникла у самого индивида, чтобы она была результатом его собственной психической деятельности, то есть его мыслью.) Чтобы проиллюстрировать этот процесс, выберем (несколько произвольно) одно из самых ранних подавлении *чувства* — подавление чувства враждебности и неприязни.

Начнём с того, что у большинства детей возникает некоторая враждебность и мятежность: результат их конфликтов с окружающим миром, ограничивающим их экспансивность, поскольку им — слабой стороне — приходится покоряться. Одна из основных задач процесса воспитания состоит в том, чтобы ликвидировать эту антагонистическую реакцию. Методы при этом различны: от угроз и наказаний, запугивающих ребёнка, до подкупов и “объяснений”, которые смущают его и вынуждают отказаться от враждебности. Вначале ребёнок отказывается от выражения своих чувств, а в конечном итоге — и от самих чувств. Вместе с тем он учится подавлять своё осознание враждебности или неискренности других людей; ино-

¹По сообщению Анны Хартох, тесты Роршаха у детей в возрасте 3–5 лет показали, что попытки детей сохранить свою непосредственность являются главной причиной конфликтов между детьми и авторитарными взрослыми.

гда это даётся ему нелегко, потому что дети обладают способностью замечать эти качества, их не так просто обмануть словами, как взрослых. Они не любят кого-то “без каких-либо причин” (если не считать причиной, что ребёнок чувствует враждебность или неискренность, исходящие от этого человека). Такая реакция скоро притупляется; не так уж много времени требуется для того, чтобы ребёнок достиг “зрелости” среднего взрослого и потерял способность отличать достойного человека от мерзавца.

Кроме того, уже на ранней стадии воспитания ребёнка учат проявлять чувства, которые вовсе не являются его чувствами. Его учат любить людей (обязательно всех), учат быть некритично дружелюбным, улыбаться и т. д. Если в процессе воспитания в детстве человек “обломан” не до конца, то впоследствии социальное давление, как правило, довершает дело. Если вы не улыбаетесь, то про вас говорят, что вы “не очень приятный человек”, а вы должны быть достаточно приятным, чтобы продать свои услуги в качестве продавца, официанта или врача. Лишь те, кто находится на самом вершине социальной пирамиды, и те, кто в самом низу её — кто продаёт только свой физический труд, — могут позволить себе быть не особенно “приятными”. Дружелюбие, веселье и все прочие чувства, которые выражаются в улыбке, становятся автоматическим ответом; их включают и выключают, как электрическую лампочку¹.

Разумеется, часто человек осознаёт, что это всего лишь жест; однако в большинстве случаев он перестаёт это осознавать и вместе с тем теряет способность отличать такое псевдочувство от спонтанного дружелюбия.

Не только враждебность подвергается прямому подавлению, и не только дружелюбие убивается вынужденной подделкой. Подавляется (и замещается псевдочувствами) широкий спектр спонтанных эмоций. Фрейд поставил в центр всей своей системы подавление секса. Хотя я считаю, что ограничения в сексуальной сфере являются не единственным важным подавлением спонтанных реакций, а лишь одним из многих, его значением нельзя пренебрегать. Результаты такого подавления очевидны в случаях сексуальной заторможенно-

¹В качестве красноречивого примера я приведу репортаж “Рестораны Говарда Джонсона” из журнала “Форчун” (Fortune, September, 1940, p. 96.).

У Джонсона есть специальный штат “клиентов”, которые обходят его рестораны, контролируя их работу. “Поскольку всё готовится по стандартным рецептам, разработанным фирмой, инспектор знает, какую порцию бифштекса ему должны принести и каков должен быть вкус овощей. Он знает также, сколько времени должно занять обслуживание и какую степень дружелюбия должен проявить к нему обслуживающий персонал”.

сти, а также тогда, когда секс приобретает характер вынужденной необходимости и употребляется как алкоголь или наркотик, которые сами по себе особого вкуса не имеют, но помогают забыться. Независимо от этих частных проявлений подавление сексуальных реакций — ввиду их интенсивности — не только оказывает влияние на сексуальную сферу, но и угнетает способность человека к спонтанному проявлению во всех остальных сферах.

В нашем обществе эмоции вообще подавлены. Нет никакого сомнения в том, что творческое мышление — как и любое другое творчество — неразрывно связано с эмоцией. Однако в наши дни идеал состоит как раз в том, чтобы жить и мыслить без эмоций. “Эмоциональность” стала синонимом неуравновешенности или душевного нездоровья. Приняв этот стандарт, индивид чрезвычайно ослабил себя: его мышление стало убогим и плоским. Вместе с тем, поскольку эмоции нельзя подавить до конца, они существуют в полном отрыве от интеллектуальной стороны личности; результат — дешёвая сентиментальность, которой кормятся миллионы изголодавшихся по чувствам потребителей у кино и у популярной песенки.

Есть одна запретная эмоция, которую я хочу отметить особо, потому что её подавление затрагивает самые корни личности; это — чувство трагедии. Как мы видели в одной из предыдущих глав, осознание смерти и трагической стороны жизни — будь оно ясным или смутным — является одним из основных свойств человека. Каждая культура справляется с проблемой смерти по-своему. В тех обществах, где процесс индивидуализации зашёл не очень далеко, конец индивидуального существования представляется меньшей проблемой, поскольку меньше развито само ощущение индивидуального существования. Смерть ещё не воспринимается как нечто радикально отличное от жизни. В культурах с более высоким уровнем индивидуализации относились к смерти в соответствии с их общественным строем и социальной психологией. Греки обращали всё своё внимание на жизнь, а смерть представляли себе лишь как продолжение этой жизни, хотя и унылое. Египтяне возлагали надежды на нетленность, нерушимость человеческого тела, по крайней мере нетленность тела того человека, власть которого была нерушимой при жизни. Евреи принимали факт смерти реалистично и были способны примириться с мыслью о прекращении индивидуальной жизни, утешая себя ожиданием того царства счастья и справедливости, к которому должно в конце концов прийти человечество. Христианство сделало смерть нереальной и пыталось утешить несчастного индивида обещанием жизни после смерти. Наша эпоха попросту от-

рицает смерть, а вместе с нею и одну из фундаментальных сторон жизни. Вместо того чтобы превратить осознание смерти и страданий в один из сильнейших стимулов жизни — в основу человеческой солидарности, в катализатор, без которого радость и энтузиазм утрачивают интенсивность и глубину, — индивид вынужден подавлять это осознание. Но как и при всяком подавлении, спрятать — не значит уничтожить. Страх смерти живёт в нас, живёт вопреки попыткам отрицать его, но подавление приводит к его стерилизации. Этот страх является одной из причин бедности наших переживаний, нашей безостановочной погони за жизнью и объясняет — беру на себя смелость это утверждать — невероятные суммы, которые платят наши люди за свои похороны.

Двусмысленную роль играет в подавлении и запрещении эмоций современная психиатрия. С одной стороны, величайший её представитель, З. Фрейд, пробился сквозь фикцию рационального, целенаправленного человеческого поведения и открыл путь, позволивший заглянуть в глубины человеческих страстей. С другой стороны, психиатрия, обогащённая именно этими достижениями Фрейда, сама превратилась в орудие, служащее общей тенденции манипулирования личностью. Стараниями многих психиатров, в том числе и психоаналитиков, создан образ “нормального” человека, который никогда не бывает слишком грустен, слишком сердит или слишком взволнован. Черты характера или типы личности, не подходящие под этот стандарт, они неодобрительно обозначают как “инфантильные” или “невротические”. Влияние такого рода в некотором смысле опаснее, чем действие более старомодных, откровенных кличек. Прежде индивид по крайней мере знал, что критика исходит от какого-то человека или какой-то доктрины, и мог как-то защищаться от них. Но кто может бороться с “наукой” вообще?

Такому же искажению, как чувства и эмоции, подвергается и оригинальное мышление. С самых первых шагов обучения у человека отбивают охоту думать самостоятельно, а в его голову закладываются готовые мысли. Легко увидеть, как это происходит с детьми. Они преисполнены любопытства, хотят охватить окружающий мир не только физически, но и интеллектуально. Они хотят знать правду, потому что это самый надёжный способ ориентироваться в чужом и подавляюще сильном мире. Но их желания и стремления не принимают всерьёз; и не так уж важно, в какой форме это проявляется: в открытом пренебрежении или в мягкой снисходительности, которая обычна в обращении со слабыми (будь то дети, старики или больные). Такое обращение и само по себе наносит серьёзный

вред самостоятельному мышлению, но дело обстоит гораздо хуже в случае неискренности — часто неумышленной, которая обычна в поведении родителей с детьми. Отчасти эта неискренность проявляется в том, что ребёнку дают искажённую картину мира. Это так же полезно, как описывать жизнь в Арктике человеку, попросившему совета перед экспедицией в Сахару. Но кроме общего искажения, бывает и много специальной лжи, направленной на утаивание от детей каких-то фактов, знание которых детьми родителями нежелательно. “Не твоего ума дело”, — говорят ребёнку, и его распросы наталкиваются на враждебный или вежливый отказ в самых различных случаях: от плохого настроения родителей, которое рационализируется как оправданное недовольство плохим поведением ребёнка, и до половых отношений или семейных ссор, о коих с детьми не говорят.

Подготовленный таким образом ребёнок попадает в школу или в колледж. Здесь применяются методы обучения, в действительности ведущие к дальнейшему подавлению самостоятельного мышления; на некоторых из них я остановлюсь. Один из них — настойчивое требование от учащихся знать факты, точнее, информацию. Существует жалкое суеверие, будто человек достигает знания действительности, усваивая как можно больше фактов. В головы учащихся вдалбливаются сотни разрозненных, не связанных между собой фактов; всё их время и вся энергия уходит на заучивание этой массы фактов, а думать уже некогда и нет сил. Разумеется, мышление само по себе — без знания фактов — это фикция, но и сама по себе “информация” может превратиться в такое же препятствие для мышления, как и её отсутствие.

Другой способ подавления самостоятельного мышления, тесно связанный с первым, состоит в том, что всякая истина считается относительной¹. Истина рассматривается как метафизическое понятие; если кто-то говорит, что хочет выяснить истину, то “прогрессивные” мыслители нашего века считают его отсталым. Утверждается, что истина — это нечто совершенно субъективное, чуть ли ни дело вкуса; что научное мышление должно быть отделено от субъективных факторов; что его задача состоит в том, чтобы исследовать мир без пристрастия и заинтересованности; что учёный должен

¹По поводу этой проблемы в целом см. книгу: Robert S. Lynd, *Knowledge for What?* Princeton University Press, Princeton, 1939. Философская сторона вопроса рассмотрена в статье: M. Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der Gegenwärtigen Philosophie*. Zeitschrift für Sozialforschung, Vol. 3, 1934, Alcan, Paris.

подходить к фактам со стерильными руками, как хирург к пациенту, и т. д. Этот релятивизм, который часто выступает под именем эмпиризма или позитивизма и ссылается на необходимость точного употребления слов, приводит к тому, что мышление теряет свой основной стимул — заинтересованность мыслителя; учёный превращается в машину для регистрации “фактов”. Как само мышление развилось из потребности овладения материальной сферой, так и стремление к истине коренится в потребностях, в интересах отдельных людей или социальных групп; без такого интереса не было бы стимула искать истину. Всегда есть группы, чьим интересам способствует раскрытие истины; представители этих групп всегда были пионерами человеческой мысли. Есть и другие группы, чьим интересам способствует сокрытие истины, и заинтересованность становится вредной для истины лишь в этом последнем случае. Поэтому вопрос не в том, есть ли заинтересованность, а в том, какого рода эта заинтересованность. Поскольку каждый человек когда-то проявляет какое-то стремление к истине, нужно, по-видимому, признать, что в каждом человеке заложена потребность в ней.

Это справедливо прежде всего в отношении ориентации человека во внешнем мире, и особенно это касается детей. В детстве каждый человек проходит стадию слабости, а истина — это сильнейшее оружие тех, у кого нет силы. Но истина нужна человеку не только для того, чтобы ориентироваться во внешнем мире; его собственная сила в значительной мере зависит от того, насколько он знает истину о самом себе. Иллюзии о себе могут послужить костылями для тех, кто не может ходить без них, но, вообще говоря, они ослабляют личность. Наивысшая сила индивида основана на максимальном развитии его личности, а это предполагает максимальное понимание самого себя. “Познай самого себя” — это одна из главных заповедей силы и счастья человека.

В добавление к упомянутым факторам существуют и другие, активно содействующие уничтожению тех остатков способности к самостоятельному мышлению, какие ещё сохраняются у среднего взрослого человека. Значительный сектор нашей культуры имеет единственную функцию: затуманивать все основные вопросы личной и общественной жизни, все психологические, экономические, политические и моральные проблемы. Один из видов дымовой завесы представляет собой утверждение, что эти проблемы слишком сложны, что среднему человеку их не понять. На самом деле наоборот: большинство проблем личной и общественной жизни очень просто, настолько просто, что понять их мог бы практически каждый. Их

изображают — и зачастую умышленно — настолько сложными для того, чтобы показать, будто разобраться в них может только “специалист”, да и то лишь в своей узкой области; и это отбивает у людей смелость и желание думать самим, подрывает их веру в свою способность размышлять о насущных проблемах. Индивид чувствует себя безнадежно увязшим в хаотической массе фактов и с трогательным терпением ждёт, чтобы “специалисты” решили, что ему делать.

Результат такого влияния оказывается двояким: с одной стороны, цинизм и скептицизм в отношении всего, что пишется и говорится, а с другой — детское доверие ко всему, что будет сказано с достаточным апломбом. Сочетание цинизма и наивности весьма типично для современного индивида, а результатом этого сочетания становится боязнь собственного мышления, собственных решений.

Другим фактором, парализующим способность к критическому мышлению, становится разрушение целостного представления о мире. Факты утрачивают то специфическое качество, которое имели бы, будучи составными частями общей картины, и приобретают абстрактный, количественный характер; каждый факт превращается просто в ещё один факт, причём существенным кажется лишь то, больше мы их знаем или меньше. В этом смысле воздействие кино, радио и газет поистине катастрофично: сообщения о бомбардировке городов и гибели тысяч людей бесстыдно сменяются — или даже прерываются — рекламой мыла или вина; тот же диктор, тем же внушительным голосом, в той же авторитетной манере, в какой он только что излагал вам серьёзность политической ситуации, теперь просвещает свою аудиторию относительно достоинств мыла именно той фирмы, которая заплатила за передачу; хроника позволяет себе показывать торпедированные корабли вперемежку с выставками мод; газеты описывают любимые блюда или банальные изречения новой кинозвезды с такой же серьёзностью, как и крупные события в области науки или искусства, и так далее. Всё это приводит к тому, что мы теряем подлинную связь с услышанным; оно нас как бы не касается. Мы перестаём волноваться, наши эмоции и критическое суждение заторможены; наше отношение ко всему, что происходит в мире, становится безразличным. Во имя “свободы” жизнь утрачивает какую бы то ни было целостность; она состоит теперь из массы мелких кусочков, отдельных один от другого и не имеющих никакого смысла в совокушности. Индивид оказывается перед грудой этих кусочков, как ребёнок перед мозаичной головоломкой; с той разницей, что ребёнок знает, что такое дом, и может различить его части на своих кубиках, а взрослый не видит смысла того “цело-

го”, части которого попали ему в руки. Он ошарашенно и испуганно разглядывает эти кусочки и не знает, что с ними делать.

Всё сказанное об утрате оригинальности в мыслях и в чувствах относится и к желаниям. Это особенно трудно заметить; может показаться, что у современного человека нет недостатка в желаниях, что он знает, чего хочет, и единственная его проблема — невозможность все свои желания выполнить. Вся наша энергия уходит на достижение того, чего мы хотим, и большинство людей никогда не задумывается о первопричине этой деятельности: знают ли они, чего на самом деле хотят, сами ли они хотят достичь тех целей, к которым стремятся. В школе они хотят иметь хорошие отметки; повзрослев, хотят как можно больше преуспеть, больше заработать, добиться большего престижа, купить лучшую автомашину, поехать в путешествие и т. д. Но если они вдруг остановятся среди этой неустовой деятельности, то у них может возникнуть вопрос: “Ну, получу я эту новую работу, куплю эту новую машину, поеду в это путешествие, что тогда? Что проку во всём этом? Это на самом деле мне нужно? Не гонюсь ли я за чем-то таким, что должно меня осчастливить, но надоеет мне тотчас, едва я этого добьюсь?” Если такие вопросы появляются, они пугают, потому что затрагивают самую основу деятельности человека: знание, чего он хочет. Поэтому люди стремятся поскорее избавиться от этих тревожных мыслей. Они полагают, что эти вопросы потревожили их лишь из-за усталости или депрессии, и продолжают погоню за теми целями, которые считают своими.

Однако здесь проявляется смутное понимание правды — той правды, что современный человек живёт в состоянии иллюзии, будто он знает, чего хочет; тогда как на самом деле он хочет того, чего должен хотеть в соответствии с общепринятым шаблоном. Чтобы принять это утверждение, необходимо уяснить себе, что знать свои подлинные желания гораздо труднее, чем кажется большинству из нас; это одна из труднейших проблем человеческого бытия. Мы отчаянно стараемся уйти от этой проблемы, принимая стандартные цели за свои собственные. Современный человек готов пойти на громадный риск, стараясь добиться цели, которая считается “его” целью, но чрезвычайно боится риска и ответственности задать себе подлинно собственные цели. Бурную деятельность часто считают признаком самостоятельного действия, но мы знаем, что такая деятельность может быть не более самостоятельной, чем поведение актёра или загипнотизированного человека. Когда ставится пьеса, каждый актёр может очень энергично играть свою роль и даже

вставлять какие-то реплики или детали действия от себя. Но при этом он всё-таки всего лишь играет порученную ему роль.

Весьма трудно определить, насколько наши желания — так же как и мысли и чувства — не являются нашими собственными, а навязаны нам со стороны; и эта специфическая трудность тесно связана с проблемой власти и свободы. В ходе новой истории власть церкви сменилась властью государства, власть государства — властью совести, а в наши дни эта последняя была вытеснена анонимной властью здравого смысла и общественного мнения, которые превратились в орудия конформизации. Освободившись от прежних открытых форм власти, мы не замечаем, что стали жертвами власти нового рода. Мы превратились в роботов, но живём под влиянием иллюзии, будто мы самостоятельные индивиды. Эта иллюзия помогает индивиду сохранять неосознанность его неуверенности, но на большее она не способна. В результате личность индивида ослабляется, так что неосознанное чувство бессилия и неуверенности не только сохраняется, но и крайне возрастает. Индивид живёт в мире, с которым потерял все подлинные связи, в котором все и вся инструментализованы; и сам он стал частью машины, созданной его собственными руками. Он знает, каких мыслей, каких чувств, каких желаний ждут от него окружающие, и мыслит, чувствует и желает в соответствии с этими ожиданиями, утрачивая при этом своё “я”, на котором только и может быть построена подлинная уверенность свободного человека.

Утрата своего “я” вызывает глубокие сомнения в собственной личности и тем самым усиливает потребность в приспособлении. Если я представляю собой лишь то, чего — по моему мнению — от меня ожидают, то кто же я? Мы уже видели, как с крушением средневекового строя, в котором каждый индивид имел своё бесспорное место, начались сомнения относительно собственной сущности. Начиная с Декарта подлинная сущность индивида стала одной из основных проблем современной философии. Сегодня мы считаем бесспорным, что мы — это мы; однако сомнение — что же это такое? — не только не исчезло, но, может быть, даже увеличилось. Это ощущение современного человека выражено в пьесах Пиранделло. Он ставит вопросы: Кто я? Есть ли у меня доказательства собственной идентичности, кроме моего физического тела? Его ответы непохожи на ответы Декарта. Тот утверждал индивидуальную личность, Пиранделло её отрицает: у “я” нет собственной сущности, личность является лишь отражением того, чего ожидают от неё остальные, личность — это “что вам будет угодно”.

Такая потеря собственной сущности превращает конформизацию в императив: человек может быть уверен в себе лишь в том случае, если живёт в соответствии с ожиданиями других. Если мы живём не по общепринятому сценарию, то рискуем не только вызвать неодобрение и возросшую изоляцию, но и потерять уверенность в своей сущности, что угрожает психическому здоровью.

Приспосабливаясь к ожиданиям окружающих, стараясь не отличаться от них, человек может приглушить свои сомнения по поводу собственной сущности и приобрести какую-то уверенность. Однако цена за это высока: отказ от своей спонтанности, индивидуальности и свободы. Психологический робот живёт лишь биологически, эмоционально он мёртв; он двигается, как живой, но тем временем жизнь его, словно песок, уходит сквозь пальцы. Современный человек изображает удовлетворение и оптимизм, но в глубине души он несчастен, почти на грани отчаяния. Он судорожно цепляется за всё индивидуальное, он хочет быть “не таким, как все”, ведь нет лучшей рекомендации для чего бы то ни было, чем слова “это что-то особенное”. Нам сообщают имя железнодорожного кассира, у которого мы покупаем билет; сумки, игральные карты и портативные приёмники “персонализированы” инициалами их владельцев. Всё это свидетельствует о жажде “особенного”, но это, пожалуй, последние остатки индивидуальности. Современный человек изголодался по жизни, но поскольку он робот, жизнь не может означать для него спонтанную деятельность, поэтому он довольствуется любыми суррогатами возбуждения: пьянством, спортом или переживанием чужих и вымышленных страстей на экране.

Что же означает свобода для современного человека?

Он стал свободен от внешних оков, мешающих поступать в соответствии с собственными мыслями и желаниями. Он мог бы свободно действовать по своей воле, если бы знал, чего он хочет, что думает и чувствует. Но он этого не знает; он приспосабливается к анонимной власти и усваивает такое “я”, которое не составляет его сущности. И чем больше он это делает, тем беспомощнее себя чувствует, тем больше ему приходится приспосабливаться. Вопреки видимости оптимизма и инициативы современный человек подавлен глубоким чувством бессилия, поэтому он пассивно, как парализованный, встречает надвигающиеся катастрофы.

При поверхностном взгляде видно лишь то, что люди вполне успешно функционируют в экономической и социальной жизни, но было бы опасно не заметить за этим благополучным фасадом подспудную неудовлетворённость. Если жизнь теряет смысл, потому

что её не проживают, человек впадает в отчаяние. Умирая от физического голода, люди не остаются тихи и спокойны; точно так же они не могут тихо и спокойно умирать от голода психического. Если в отношении “нормального” человека нас будет интересовать лишь его экономическая обеспеченность, если мы упустим из виду подсознательное страдание среднего автоматизированного человека, мы не сможем понять ту опасность, исходящую из человеческого характера, которая угрожает нашей культуре: готовность принять любую идеологию и любого вождя за обещание волнующей жизни, за предложение политической структуры и символов, дающих жизни индивида какую-то видимость смысла и порядка. Отчаяние людей-роботов — питательная среда для политических целей фашизма.

2. Свобода и спонтанность

До сих пор в этой книге рассматривался лишь один аспект свободы: бессилие и неуверенность изолированного индивида, который освободился от всех уз, некогда придававших жизни смысл и устойчивость. Мы видели, что индивид не в состоянии вынести эту изоляцию. Как изолированное существо он крайне беспомощен перед внешним миром, вызывающим у него страх; из-за этой изоляции для него разрушилось единство мира, и он потерял всякую ориентацию. В результате его одолевают сомнения: он сомневается в себе самом, в смысле жизни, а в конечном итоге — в любом руководящем принципе собственного поведения. Беспомощность и сомнения парализуют жизнь, и, чтобы жить, человек старается избавиться от своей негативной свободы. Это приводит его к новым узам; но они отличаются от первичных, хотя до полного разрыва тех первичных уз он также подчинялся какому-то авторитету или социальной группе. Бегство от свободы не восстанавливает его утраченной уверенности, а лишь помогает ему забыть, что он отдельное существо. Он приобретает новую, хрупкую уверенность, пожертвовав целостностью своего индивидуального “я”. Он отказывается от своей личности, потому что не может вынести одиночества. Таким образом, “свобода от” приносит ему новое рабство.

Следует ли из нашего анализа, что существует неизбежный цикл, ведущий от свободы к новой зависимости? Приводит ли освобождение от первичных уз к такому одиночеству и изоляции индивида, которые неизбежно заставляют его искать выход в новом рабстве? Обязательно ли *независимость* и свобода тождественны

изоляция и страху? Или возможно состояние позитивной свободы, в котором индивид существует как независимая личность, но не изолированная, а соединённая с миром, с другими людьми и с природой?

Полагаем, что на последний вопрос можно ответить положительно. Процесс развития свободы — не порочный круг; человек может быть свободен, но не одинок, критичен, но не подавлен сомнением, независим, но неразрывно связан с человечеством. Эту свободу человек может приобрести, реализуя свою личность, будучи самим собой. Но что значит реализовать свою личность? Философы-идеалисты полагали, что личность может быть реализована одними только усилиями интеллекта. Они считали для этого необходимым расщепление личности, при котором разум должен подавлять и опекать человеческую натуру. Однако такое расщепление уродовало не только эмоциональную жизнь человека, но и его умственные способности. Разум, приставленный надзирателем к своей узнице — натуре человека, стал в свою очередь узником, и, таким образом, обе стороны человеческой личности — разум и чувство — калечили друг друга. Мы полагаем, что реализация своего “я” достигается не только усилиями мышления, но и путём активного проявления всех его эмоциональных возможностей. Эти возможности есть в каждом человеке, но они становятся реальными лишь в той мере, в какой они проявляются. Иными словами, *позитивная свобода состоит в спонтанной активности всей целостной личности человека.*

Здесь мы подходим к одной из труднейших проблем психологии — к проблеме спонтанности. Попытка рассмотреть эту проблему, как она того заслуживает, потребовала бы еще одной книги. Но сказанное выше позволяет в какой-то степени понять, что такое спонтанность, рассуждая “от противного”. Спонтанная активность — это не вынужденная активность, навязанная индивиду его изоляцией и бессилием; это не активность робота, обусловленная некритическим восприятием шаблонов, внушаемых извне. Спонтанная активность — это свободная деятельность личности; в её определение входит буквальное значение латинского слова *sponde* — сам собой, по собственному побуждению. Под деятельностью мы понимаем не “делание чего-нибудь”; речь идёт о творческой активности, которая может проявляться в эмоциональной, интеллектуальной и чувственной жизни человека, а также и в его воле. Предпосылкой такой спонтанности являются признание целостной личности, ликвидация разрыва между “разумом” и “натурой”, потому что спонтанная активность возможна лишь в том случае, если человек не

подавляет существенную часть своей личности, если разные сферы его жизни слились в единое целое.

Хотя в нашем обществе спонтанность — довольно редкий феномен, мы всё же не совсем её лишены. Чтобы лучше объяснить, что это такое, я хотел бы напомнить читателю некоторые её проявления в нашей жизни.

Прежде всего, мы знаем индивидов, которые живут — или жили — спонтанно, чьи мысли, чувства и поступки были проявлениями их собственной личности, а не автоматическими действиями роботов. По большей части это художники. В сущности, художника можно и определить как человека, способного к спонтанному самовыражению. Если принять это определение, а Бальзак именно так определял художника, то некоторых философов и учёных тоже нужно назвать художниками, а другие отличаются от них так же, как старомодный фотограф от настоящего живописца. Есть и другие индивиды, наделённые той же спонтанностью, хотя и лишённые способности — или, может быть, только умения — выражать себя объективными средствами, как это делает художник. Однако положение художника непрочное, потому что его индивидуальность, спонтанность уважаются лишь в том случае, если он преуспел; если же он не может продать своё искусство, то остаётся для своих современников чудаком и “невротиком”. В этом смысле художник занимает в истории такое же положение, как революционер: преуспевший революционер — это государственный деятель, а неудачливый — преступник.

Другой пример спонтанности — маленькие дети. Они способны чувствовать и думать на самом деле *по-своему*, эта непосредственность выражается в том, что они говорят, в том, как себя ведут. Я уверен, что та привлекательность, какую имеют дети для большинства взрослых (кроме разного рода сентиментальных причин), объясняется именно спонтанностью детей. Непосредственность глубоко трогает каждого человека, если он ещё не настолько мёртв, что уже не способен ощутить её. В сущности, нет ничего привлекательнее и убедительнее спонтанности, кто бы её ни проявлял: ребёнок, художник или любой другой человек.

Большинству из нас знакомы хотя бы отдельные мгновения нашей собственной спонтанности, которые становятся и мгновениями подлинного счастья. Это может быть свежее и непосредственное восприятие пейзажа, или озарение после долгих размышлений, или необычайное чувственное наслаждение, или прилив нежности к другому человеку. В эти моменты мы узнаём, что значит спонтан-

ное переживание и чем могла бы быть человеческая жизнь, если бы эти переживания, которые мы не умеем культивировать, не были столь редки и случайны.

Почему же спонтанная деятельность решает проблему свободы? Мы уже говорили, что негативная свобода превращает индивида в изолированное существо — слабое и запуганное, — чьё отношение к миру определяется отчуждённостью и недоверием. Спонтанная активность — это единственный способ, которым человек может преодолеть страх одиночества, не отказываясь от полноты своего “я”, ибо спонтанная реализация его сущности снова объединяет его с миром — с людьми, природой и самим собой. Главная, важнейшая составная часть такой спонтанности — это любовь, но не растворение своего “я” в другом человеке и не обладание другим человеком. Любовь должна быть добровольным союзом с ним, на основе сохранения собственной личности. Именно в этой полярности и заключается динамический характер любви: она вырастает из стремления преодолеть отдельность и ведёт к единению, но не уничтожает индивидуальность. Другая составная часть спонтанности — труд. Но не вынужденная деятельность с целью избавиться от одиночества и не такое воздействие на природу, при котором человек, с одной стороны, господствует над нею, а с другой — преклоняется перед ней и поработается продуктами собственного труда. Труд должен быть творчеством, соединяющим человека с природой в акте творения. Что справедливо в отношении любви и труда, справедливо и в отношении всех спонтанных действий, будь то чувственное наслаждение или участие в политической жизни общества. Спонтанность, утверждая индивидуальность личности, в то же время соединяет её с людьми и природой. Основное противоречие, присущее свободе, — рождение индивидуальности и боль одиночества — разрешается спонтанностью всей жизни человека.

При всякой спонтанной деятельности индивид сливается с миром. Но его личность не только сохраняется, она становится сильнее. Ибо *личность сильна постольку, поскольку она деятельна*. Обладание чем бы то ни было силы не даёт, идёт ли речь о материальных ценностях или о психических способностях к чувству или мысли. Присвоение неких объектов, манипулирование ими тоже не усиливают личность; если мы что-то используем, оно не становится нашим только потому, что мы его используем. Наше — только то, с чем мы подлинно связаны своей творческой деятельностью, будь то другой человек или неодушевлённый объект. Только качества, которые вытекают из нашей спонтанной активности, придают

личности силу и тем самым формируют основу её полноценности. Неспособность действовать спонтанно, выражать свои подлинные мысли и чувства и вытекающая из этого необходимость выступать перед другими и перед самим собой в какой-то роли — под маской псевдоличности — вот в чём источник чувства слабости и неполноценности. Сознаём мы это или нет, но мы ничего так не стыдимся, как отказа от себя, а наивысшую гордость, наивысшее счастье испытываем тогда, когда думаем, говорим и чувствуем подлинно самостоятельно.

Отсюда следует, что важна именно деятельность сама по себе, а не её результат. В нашем обществе принято противоположное убеждение. Мы производим не для удовлетворения конкретных потребностей, а для абстрактной цели продать свой товар; мы уверены, что можем купить любые материальные или духовные блага и эти блага станут нашими без какого-либо творческого усилия, связанного с ними. Точно так же наши личные качества и плоды наших усилий мы рассматриваем как товар, который можно продать за деньги, за престиж или власть. При этом центр тяжести смещается с удовлетворения творческой деятельностью на стоимость готовой продукции; и человек теряет единственное удовлетворение, при котором мог бы испытать настоящее счастье, — наслаждение процессом творчества. Человек же охотится за призраком, за иллюзорным счастьем по имени Успех, который каждый раз оставляет его разочарованным, едва ему покажется, что он достиг наконец чего хотел.

Если индивид реализует свое “я” в спонтанной активности и таким образом связывает себя с миром, то он уже не одинок: индивид и окружающий мир становятся частями единого целого: он занимает свое законное место в этом мире, и поэтому исчезают сомнения относительно его самого и смысла жизни. Эти сомнения возникают из его изолированности, из скованности жизни; если человек может жить непринуждённо, не автоматически, а спонтанно, то сомнения исчезают. Человек осознает себя как активную творческую личность и понимает, что *у жизни есть лишь один смысл — сама жизнь*.

Если человек преодолевает сомнение относительно себя и своего места в мире, если актом спонтанной реализации своей жизни он сливается с миром, то он приобретает силу как индивид, обретает уверенность. Однако эта уверенность отличается от той, какая была характерна для доиндивидуального состояния, так же как новая связанность с миром отличается от первичных уз. Новая уверенность не основана на защите индивида какой-то высшей

внешней силой; она и не игнорирует трагическую сторону жизни. Новая уверенность динамична; она основана — вместо внешней защиты — на спонтанной активности самого человека; он обретает её постоянно, в каждый момент своей спонтанной жизни. Это уверенность, какую может дать только свобода; и она не нуждается в иллюзиях, поскольку устранила условия, вызывавшие потребность в этих иллюзиях.

Позитивная свобода как реализация личности подразумевает безоговорочное признание уникальности индивида. Люди рождаются равными, но разными. Основу этого различия составляют врождённые физиологические и психические качества людей, с которыми они начинают жизнь; затем накладывается влияние тех обстоятельств и переживаний, с которыми пришлось столкнуться каждому из них. Индивидуальная основа личности так же не может быть тождественна ни одной другой, как не могут быть физически тождественны два разных организма. Подлинное развитие личности всегда состоит в развитии именно данной индивидуальной основы; это органический рост, развитие того зародыша, который характерен именно для данного человека, и только для него. Противостоящее развитие человека-робота втискивает индивидуальную основу в форму псевдоличности, которая, как мы видели, по сути, состоит из внешних шаблонов мышления и чувствования. Органическое развитие возможно лишь при условии наивысшего уважения к особенностям личности — как чужой, так и своей собственной. Уважение к уникальности, культивирование уникальности каждого человека — это ценнейшее достижение человеческой культуры. И именно этому достижению сегодня грозит опасность.

Уникальность каждой личности отнюдь не противоречит принципу равенства. Тезис, что люди рождаются равными, означает, что все они обладают основными человеческими качествами, все разделяют общую трагическую судьбу и все имеют одинаково неотъемлемое право на свободу и счастье. Кроме того, этот тезис означает, что отношения людей должны определяться солидарностью, а не господством и подчинением. Но принцип равенства вовсе не предполагает, что все люди одинаковы. Подобное толкование равенства основывается на той роли, которую играет сегодня каждый индивид в своей экономической деятельности. В отношениях между человеком продающим и человеком покупающим конкретные личностные различия уничтожены. В этой ситуации имеет значение лишь то, что у одного есть товар, чтобы продать, а у другого — деньги, чтобы купить. В экономической жизни один человек не отличается от

другого, но как реальные люди они различны, и суть индивидуальности состоит в культивировании этих различий.

Позитивная свобода предполагает и тот постулат, что человек является центром и целью своей жизни; что развитие его индивидуальности, реализация его личности — это высшая цель, которая не может быть подчинена другим, якобы более достойным целям. Этот постулат может вызвать серьёзные возражения. Не ведёт ли он к безудержному эгоизму? Не отрицает ли самопожертвование во имя идеала? Если принять его, не поведёт ли это к анархии? В сущности, мы уже ответили на эти вопросы — отчасти по смыслу, а отчасти и совершенно определённо. Однако они настолько важны, что мы вернёмся к ним, чтобы разъяснить наш ответ и избежать недоразумений.

Когда мы говорим, что человек не должен быть подчинён чему-то высшему, нежели он сам, это не умаляет значения идеалов. Напротив, это — сильнейшее утверждение идеалов, но, чтобы это понять, необходимо проанализировать само понятие идеала. Сегодня все склонны считать, что идеал — это любая цель, достижение которой не приносит материальной выгоды, что угодно, ради чего человек готов пожертвовать своими эгоистическими интересами. Это сугубо психологическая и тем самым релятивистская концепция идеала. С этой субъективистской точки зрения фашист, увлечённый стремлением подчиниться высшей силе и в то же время подавить других людей, является таким же идеалистом, как и борец за человеческую свободу и равенство. На такой основе проблему идеала решить нельзя.

Надо отличать подлинные идеалы от поддельных; различие между ними столь же фундаментально, как различие между правдой и ложью. Все подлинные идеалы имеют одну общую черту: они выражают стремление к чему-то такому, что ещё не достигнуто, но необходимо для развития и счастья индивида¹. Быть может, мы не всегда знаем, что именно ведёт к этой цели; мы можем спорить о ценности того или иного идеала в смысле человеческого развития, но это не может быть основанием для релятивизма, утверждающего, будто нам вообще не дано знать, что способствует жизни, а что ей препятствует. Мы не всегда знаем, какая пища здоровая, а какая нет, но никому не приходит к голову утверждать, что яды вообще нераспознаваемы. Точно так же мы можем знать

¹Ср. Max Otto, *The Human Enterprise*, T. S. Croft, New-York, 1940, гл. IV и V.

— если захотим, — что отравляет психическую жизнь. Мы знаем, что нищета, запуганность, изоляция направлены против жизни, а за жизнь всё то, что служит свободе и развивает способность и мужество быть самим собой. Что хорошо и что плохо для человека — это вопрос не метафизический, а эмпирический; ответ на него может дать анализ природы человека, знание конкретных, воздействующих на него условий.

Как же быть с “идеалами” вроде фашистских, определённо направленных против жизни? Как понять, что люди следуют этим ложным идеалам с тем же пылом, с каким другие следуют идеалам истинным? Некоторые психологические соображения помогут дать ответ на эти вопросы. Явление мазохизма доказывает, что страдание или подчинение может привлекать людей. Нет сомнений, что страдание, подчинение или самоубийство противоположны позитивным жизненным стремлениям; однако субъективно эти цели могут быть привлекательны, их достижение может давать удовлетворение. Эта тяга к тому, что вредит жизни, больше любого другого явления заслуживает названия “патологическое извращение”. Многие психологи полагали, что наслаждение и избавление от страданий — это единственные законные принципы, руководящие поведением человека; но динамическая психология показывает, что субъективное наслаждение не может быть достаточным критерием для оценки поведения человека с точки зрения его счастья. Это видно из анализа мазохистских явлений. Такой анализ показывает, что наслаждение может быть следствием патологического извращения и так же мало значит для оценки объективного смысла испытываемых переживаний, как сладкий вкус яда — для оценки его воздействия на организм¹. Итак, мы определили подлинный идеал как любую цель, достижение которой способствует развитию, свободе и счастью личности. Те вынужденные и иррациональные цели, достижение которых может иметь субъективную привлекательность (например, стремление к подчинению), но вредно для жизни, мы

¹Рассмотрение этого вопроса подводит к очень важному выводу, о котором я хочу хотя бы упомянуть: динамическая психология может пролить свет на проблемы этики. Психологи смогут помочь в этом лишь при условии, что они поймут важность моральных проблем для понимания личности. Любая психология — включая психологию Фрейда, — рассматривающая проблемы морали лишь с точки зрения принципа наслаждения, не может объяснить один из важных аспектов теории личности и, таким образом, оставляет место догматическим, неэмпирическим моральным доктринам. Анализ любви к себе, мазохистского самоотречения и идеалов, содержащийся в этой книге, иллюстрирует проблемы психологии и этики, заслуживающие дальнейшей разработки.

определили как идеалы ложные. Из такого определения следует, что подлинный идеал — это не какая-то таинственная высшая сила, стоящая над индивидом, а отчётливое выражение полнейшего утверждения его собственной личности. Любой “идеал”, противоречащий такому утверждению личности, уже тем самым оказывается не идеалом, а целью патологического стремления.

Это приводит нас и к вопросу о самопожертвовании. Мы определили свободу как неподвластность никакой *высшей силе*; исключается ли этим жертва, в том числе и жертва собственной жизнью?

Этот вопрос особенно важен в наши дни, когда фашизм провозглашает самопожертвование высочайшей добродетелью и производит на многих впечатление своим идеализмом. Ответ на него логически вытекает из всего сказанного до сих пор. Существует два совершенно разных типа жертвенности. То, что потребности нашего физического “я” и стремления нашего психического “я” могут прийти в состояние конфликта, что ради утверждения нашей духовной сущности мы можем быть вынуждены пожертвовать собой, — это один из трагических фактов жизни; самопожертвование всегда останется трагедией. Смерть не может быть сладка, за какие бы высокие идеалы ни приходилось её принимать; она всегда горька невыразимо, но тем не менее она может стать наивысшим утверждением нашей личности. Подобное самопожертвование в корне отличается от “самопожертвования”, какое превозносит фашизм. Там самопожертвование представляется не наивысшей ценой, какую может заплатить человек за утверждение своей личности, а самой целью его существования. Это мазохистское самопожертвование видит жизненное предназначение человека в отрицании своей жизни, в самоуничтожении. Самопожертвование становится ярчайшим выражением того уничтожения индивидуальной личности, её полного подчинения высшей власти, к которому стремится фашизм во всех его проявлениях. Это такое же извращение подлинного самопожертвования, как самоубийство — наивысшее извращение жизни. Подлинное самопожертвование предполагает непреклонное стремление к духовной целостности; самопожертвование тех, кто эту целостность утратил, лишь прикрывает их моральное банкротство.

Может возникнуть ещё одно возражение: если индивидам дозволено действовать свободно, спонтанно, если они не признают над собой никакой власти, то не ведёт ли это к неизбежной анархии? При условии, что под словом “анархия” понимается безудержный эгоизм и разрушительность, ответ зависит от нашего представления о человеческой природе. Я могу лишь сослаться на всё сказанное выше,

в главе о механизмах “бегства”: человек сам по себе не хорош и не плох; человеческой жизни присуща внутренняя тенденция к развитию, проявлению способностей; если индивид изолирован, охвачен сомнениями, подавлен чувством одиночества и бессилия, то именно тогда он стремится к власти или к подчинению, тогда он склонен к разрушительности. Если же свобода человека станет *позитивной*, если он сможет реализовать свою сущность полностью и без компромиссов, то основополагающие причины антисоциальных стремлений исчезнут, а опасны будут лишь ненормальные, больные индивиды. В истории человечества подобная свобода ещё не достигалась никогда, однако она всегда была тем идеалом, к которому стремились человечество, даже если это стремление, выражалось подчас в нелепых, иррациональных формах. Удивляться надо не тому, что история полна примеров жестокости и разрушительности, а тому, что человечество сохранило те качества достоинства, доблести и доброты, примеры которых мы находим на протяжении всей истории (и у бесчисленного множества людей в наши дни), причём сохранило и даже развило, несмотря на всё то, что происходило с людьми. Этот факт не только удивляет, но и обнадеживает.

Если же анархия означает, что индивид не признаёт над собой никакой власти, то ответ заключается в том, что было сказано о различии между рациональной и иррациональной властью. Рациональная власть — авторитет, — как и подлинный идеал, имеет своей целью развитие индивида; поэтому она в принципе не может быть в конфликте с индивидом, его подлинными — не патологическими — стремлениями.

Основная мысль этой книги заключается в том, что для современного человека свобода имеет двоякий смысл: он освободился от прежней власти и превратился в “индивида”, но в то же время стал изолирован и бессилен, стал орудием внешних целей, отчуждённым от себя самого и от других людей. Мы говорили, что такое состояние подрывает человеческую личность, ослабляет и запугивает человека, подготавливает его к подчинению новому рабству. Позитивная же свобода означает полную реализацию способностей индивида, даёт возможность жить активно спонтанно. Свобода, движимая внутренней логикой своего развития, достигла критической точки, где ей угрожает опасность обратиться в свою противоположность. Будущее демократии зависит от реализации индивидуализма, который был идеологической целью всего духовного развития Нового времени начиная с эпохи Возрождения. Культурный и политический кризис наших дней объясняется не тем, что индивидуализ-

ма стало слишком много, а тем, что наш так называемый индивидуализм превратился в пустую оболочку. Свобода может победить лишь в том случае, если демократия разовьётся в общество, в котором индивид, его развитие и счастье станут целью и смыслом; в котором жизнь не будет нуждаться в каком бы то ни было оправдании, будь то успех или что угодно другое; в котором индивидом не будет манипулировать никакая внешняя сила, будь то государство или экономическая машина; и, наконец, в котором сознание и идеалы индивида будут не интериоризацией внешних требований, а станут действительно его собственными, будут выражать стремления, вырастающие из особенностей его собственного “я”. Ни в одном из предыдущих периодов истории эти цели не были достижимы; они по необходимости оставались лишь идеологическими целями, поскольку не существовало материального базиса, необходимого для развития подлинного индивидуализма. Капитализм эту предпосылку создал. Проблема производства уже решена — по крайней мере в принципе; мы уже можем зримо представить себе будущее общество всеобщего изобилия, в котором борьба за экономические привилегии не будет вызываться экономической необходимостью. Проблема, с которой мы сталкиваемся сегодня, состоит в такой организации социальных и экономических сил, чтобы человек — член организованного общества стал хозяином этих сил, а не их рабом.

Я всё время подчёркивал психологический аспект свободы, но неоднократно напоминал, что психологические проблемы не могут быть отделены от материальной основы человеческого бытия: экономической, социальной и политической структуры общества. Из этого следует, что для реализации позитивной свободы и индивидуализма необходимы такие экономические и социальные перемены, которые позволят индивиду стать свободным в смысле реализации его личности. В задачи этой книги не входит ни рассмотрение экономических проблем, ни прогноз экономики будущего, но я хочу чётко определить, каким мне видится решение проблемы. Прежде всего мы не можем поступиться ни одним завоеванием современной демократии; мы должны сохранить основное из них — представительное правительство, избираемое народом и ответственное перед ним, а также и все права, гарантированные конституцией каждому гражданину. Мы не можем поступиться также новым демократическим принципом, утверждающим, что никто не должен голодать, что общество ответственно за всех своих членов, что никто не будет вынужден — страхом безработицы и голода — к подчинению и потере человеческого достоинства. Эти основные достижения необ-

ходимо не только сохранить, но и упрочить и расширить. Но этого недостаточно. Прогресс демократии должен заключаться в развитии действительной свободы, инициативы и спонтанности индивида; причём не только в сугубо личных или духовных сферах, но и прежде всего в той деятельности, на которой строится всё существование каждого человека, — в его труде.

Каковы общие условия для этого? Нерациональное, бесплановое общество должно быть заменено обществом с плановой экономикой, которая позволит объединять и концентрировать усилия всего общества. Общество должно овладеть социальными процессами так же рационально, как овладело процессами природными. Главное условие для этого — уничтожение тайной власти небольшой кучки дельцов, хозяйничающих в экономике, без какой-либо ответственности перед массой людей, чьи судьбы зависят от их решений. Мы можем назвать такой общественный строй демократическим социализмом, но важно не название; важно организовать рациональную экономическую систему, которая служила бы интересам народа. Сегодня огромное большинство народа не только не имеет никакого влияния на экономическую машину, но и почти лишено возможностей для проявления подлинной инициативы и спонтанности при выполнении своей работы. Они “наняты”, и от них требуется лишь выполнение того, что будет велено. Индивид может брать на себя ответственность за свой труд и применять свою творческую мысль лишь в условиях плановой экономики, при которых вся нация рационально овладела экономическими и социальными силами. Важно, чтобы индивиду была предоставлена возможность подлинной активности, чтобы единство целей общества и индивида превратилось из лозунга в реальность, чтобы индивид активно применял в работе свои способности, чтобы он мог ощутить ответственность за свой труд, потому что этот труд имеет смысл и цель в плане его человеческих задач. Мы должны заменить манипулирование людьми активным и разумным сотрудничеством. Формально политический принцип “правительство — из народа, избранное народом, для народа” мы должны расширить и на сферу экономики.

Способствует ли некая экономическая и политическая система делу человеческой свободы? На этот вопрос нельзя ответить с точки зрения одной лишь политики или экономики. Единственный критерий реализации свободы — активное участие индивида в определении своей собственной судьбы и жизни общества не только формальным актом голосования, но и своей повседневной деятельностью, своей работой, своими отношениями с другими людьми. Современ-

ная политическая демократия — если она ограничена сугубо политической сферой — не в состоянии преодолеть последствия экономической ничтожности среднего индивида. Но и чисто экономический подход — как обобществление средств производства — тоже недостаточен. “Социализм” превратился в слово-приманку, которую использовали в тактических целях и национал-социалисты, но сейчас я имею в виду Россию. Несмотря на обобществление средств производства, слово “социализм” стало в России лживым, потому что там широкими массами населения манипулирует всесильная бюрократия; даже если такая система управления и способна действовать в экономических интересах большинства народа, она неизбежно препятствует развитию свободы и индивидуализма.

Вообще никогда прежде слова не использовались для сокрытия правды так широко, как сегодня. Предательство союзников называется умиротворением, военная агрессия маскируется под защиту от нападения, завоевание малых народов проходит под именем договора о дружбе, а жесточайшее подавление целой нации совершается во имя национал-социализма. Объектами тех же злоупотреблений стали слова “демократия”, “свобода” и “индивидуализм”. Есть лишь один способ определить действительное различие между демократией и фашизмом. Демократия — это система, создающая экономические, политические и культурные условия для полного развития индивида. Фашизм — как бы он себя ни называл — это система, заставляющая индивида подчиняться внешним целям и ослабляющая развитие его подлинной индивидуальности.

Очевидно, что одна из величайших трудностей для организации условий подлинной демократии состоит в противоречии между плановой экономикой и активным сотрудничеством каждого индивида. Плановая экономика в масштабах сколь-нибудь крупной промышленной системы требует значительной централизации, а следовательно, и бюрократического аппарата, способного управлять этой централизованной машиной. Вместе с тем, чтобы каждый индивид и каждая, даже мельчайшая, общественная ячейка могли активно участвовать в контроле и управлении системой в целом, необходима значительная децентрализация. Если планирование сверху не будет сочетаться с активным участием снизу, если поток общественной жизни не будет постоянно восходить снизу вверх, плановая экономика приведёт к новой форме манипулирования народом. Решение проблемы сочетания централизации с децентрализацией — одна из главных задач, стоящих перед обществом. Эта задача, очевидно, не более сложна, чем те задачи технического плана, которые мы уже

решили, которые дали нам почти полное господство над природой. Но решить её можно только в том случае, если мы осознаем, что это необходимо, и если будем верить в людей, в их способность заботиться о своих подлинных человеческих интересах.

Здесь мы снова сталкиваемся с проблемой частной инициативы. В условиях либерального капитализма частная инициатива была одним из сильнейших стимулов и в развитии экономической системы, и в развитии личности. Но, во-первых, она развивала личность частично — лишь волю и разум, — а в остальном оставляла её подчинённой экономическим целям. Во-вторых, принцип частной инициативы хорошо работал только в начальную эпоху капитализма, в эпоху свободной конкуренции, когда было достаточно места для бесчисленного множества независимых мелких предприятий. Теперь эта область сузилась, и лишь очень немногие могут проявить свою частную инициативу. Если мы хотим реализовать этот принцип сегодня и расширить его настолько, чтобы свободной становилась вся личность в целом, это возможно лишь на основе рациональных, совместных усилий всего общества и при условии такой децентрализации, которая сможет гарантировать подлинное и активное сотрудничество и контроль над управлением со стороны мельчайших ячеек общей системы.

Только когда человек овладеет обществом и подчинит экономическую машину целям человеческого счастья, только когда он будет активно участвовать в социальном процессе, только тогда он сможет преодолеть причины своего нынешнего отчаяния: одиночество и чувство бессилия. Сегодня человек страдает не столько от бедности, сколько оттого, что превратился в винтик гигантской машины, в робота, оттого, что жизнь его лишилась смысла. Победа над авторитарными системами всех видов станет возможна лишь в том случае, если демократия будет не отступать, а наступать, осуществляя те цели, к которым стремились борцы за свободу в течение последних столетий. Демократия победит силы нигилизма лишь в том случае, если сможет вдохнуть в людей самую сильную веру, на какую способен человек, — веру в жизнь, правду и свободу — в свободу активной и спонтанной реализации человеческой личности.

Приложение

Человеческий характер и социальный процесс

На протяжении всей этой книги, анализируя определённые исторические периоды — эпоху Реформации или наше время, — мы рассматривали взаимосвязь социально-экономических, психологических и идеологических факторов. Для тех читателей, которые интересуются теоретическими проблемами, связанными с подобным анализом, я постараюсь дать здесь краткий очерк общих теоретических основ, на которые опирался наш конкретный анализ.

Изучая реакции какой-либо социальной группы, мы имеем дело со структурой личности членов этой группы, то есть отдельных людей; однако при этом нас интересуют не те индивидуальные особенности, которые отличают этих людей друг от друга, а те общие особенности личности, которые характеризуют большинство членов данной группы. Эту совокупность черт характера, общую для большинства, можно назвать социальным характером. Естественно, что социальный характер менее специфичен, нежели характер индивидуальный. Описывая последний, мы имеем дело со всей совокупностью черт, в своём сочетании формирующих структуру личности того или иного индивида. В социальный характер входит лишь та совокупность черт характера, которая присутствует у большинства членов данной социальной группы и возникла в результате общих для них переживаний и общего образа жизни. Хотя всегда существуют “отклоняющиеся” с совершенно другим типом характера, структура личности большинства членов группы представляет собой лишь разные вариации развития одного и того же “ядра”, состоящего из общих черт характера; эти вариации возникают за счёт случайных факторов рождения и жизненного опыта, поскольку эти факторы различны для разных индивидов. Если мы хотим возможно полнее понять одного индивида, то наибольшую важность имеют эти различающие элементы. Но если мы хотим понять, каким образом человеческая энергия направляется в определённое русло и работает в качестве производительной силы при данном общественном строе, то главное внимание нужно уделить характеру социальному.

Понятие социального характера является ключевым для понимания общественных процессов. Характер — в динамическом смысле аналитической психологии — это специфическая форма челове-

ческой энергии, возникающая в процессе динамической адаптации человеческих потребностей к определённому образу жизни в определённом обществе. Характер определяет мысли, чувства и действия индивида. В отношении мыслей этому трудно поверить, потому что все мы разделяем традиционное убеждение, будто мышление является сугубо интеллектуальным актом, независимым от психической структуры личности. Однако это убеждение неверно, а если мышление относится не к эмпирическим манипуляциям с конкретными объектами, оно тем более неверно: осмысление этических, философских, политических, психологических или социальных проблем — независимо от чисто логических операций — в высшей степени подвержено влиянию психической структуры мыслящей личности. Это справедливо и в отношении отдельных понятий — таких, как любовь, справедливость, равенство, самопожертвование и т. д., — и в отношении целых доктрин или политических систем. Каждое такое понятие, каждая доктрина заключают в себе некую эмоциональную основу, которая определяется складом характера данного индивида.

В предыдущих главах мы привели ряд иллюстраций этого утверждения. В отношении доктрин мы показали, каковы эмоциональные корни раннего протестантизма и современного авторитаризма. В отношении отдельных понятий мы показали, что, например, для садистско-мазохистской личности любовь означает не взаимное утверждение и союз на основе равенства, а симбиотическую зависимость; самопожертвование означает не утверждение собственной психической и моральной сущности, а наивысшую степень подчинения личности чему-то высшему; различие между людьми означает не реализацию разных индивидуальностей на основе равенства, а разную власть; справедливость означает не безусловное требование реализации прирождённых и неотъемлемых прав индивида, а правило, что каждый получит по заслугам; мужество означает не высшее утверждение своей индивидуальности против внешней силы, а готовность подчиниться и переносить страдания. Когда два человека с разной психической структурой произносят какое-то слово, например “любовь”, они вкладывают в это слово совершенно различный смысл. Надо сказать, что правильный психологический анализ смысла таких понятий позволил бы избежать множества интеллектуальных недоразумений; любая попытка чисто логической классификации этих понятий обречена на неизбежный провал.

Тот факт, что идеи имеют эмоциональную основу, чрезвычайно важен, поскольку это ключ к пониманию духа любой культуры. Разные общества — или классы внутри общества — имеют специфич-

ческий характер, на основе которого развиваются и обретают силу разные идеи. Например, идея труда и успеха как главных целей жизни смогла увлечь современного человека лишь из-за его одиночества и сомнений. Попробуйте внушить идею непрерывных усилий и стремления к успеху индейцам в пуэбло или мексиканским крестьянам — вас просто не поймут; вряд ли даже поймут, о чём вы говорите, хотя вы и будете говорить на их языке, потому что у этих людей совершенно иной склад характера. Точно так же Гитлер и та часть населения Германии, которая обладает аналогичной структурой личности, совершенно фанатично убеждены, что каждый утверждающий, что человечество может упразднить войны, — это либо безнадёжный глупец, либо наглый лжец. Вследствие их социального характера жизнь без страданий и бедствий для них так же немыслима, как свобода и равенство.

Часто случается, что некоторая социальная группа на уровне сознания принимает какие-то идеи, но эти идеи на самом деле не затрагивают всей натуры членов этой группы в силу особенностей их социального характера; такие идеи остаются лишь набором осознанных принципов, но в критический момент люди оказываются неспособны действовать в соответствии со своими принципами. Примером может служить рабочее движение в Германии во время победы нацизма. До прихода Гитлера к власти огромное большинство немецких рабочих голосовало за социалистов и коммунистов и верило в идеи этих партий, то есть эти идеи были распространены *очень широко*. Но насколько глубоко они были усвоены — это уже другое дело. Натиск нацизма не встретил сопротивления его политических противников, поскольку большинство из них не было готово бороться за свои идеи. Многие сторонники левых партий — хотя они верили в свои партийные программы, пока их партии пользовались влиянием, — легко смирились, когда наступил критический момент. Детальный анализ структуры личности немецких рабочих обнаруживает одну из причин — хотя, конечно, не единственную причину — этого явления: очень многие из них обладали рядом особенностей того типа личности, который мы назвали авторитарным. В них глубоко укоренились почтение к установившейся власти и тоска по ней. Многие из этих рабочих, вследствие такой структуры личности, в действительности вовсе не хотели того, к чему их призывал социализм: личной независимости вопреки власти и солидарности вопреки изоляции индивида. Одна из ошибок радикальных лидеров состояла в том, что они переоценивали силу своих партий: они видели, насколько широко распространены

их идеи, и не заметили, насколько поверхностно эти идеи усвоены.

В противоположность этой картине наш анализ протестантизма и кальвинизма показал, что эти доктрины очень глубоко захватили их последователей, потому что отвечали запросам и чаяниям, заложенным в характере тех людей, кому были адресованы новые религии. Иными словами, *идея может стать могущественной силой, но лишь тогда, когда она отвечает специфическим потребностям людей данного социального характера.*

Структура личности определяет не только мысли и чувства человека, но и его действия. Заслуга этого открытия принадлежит Фрейдю, хотя его теоретическое обоснование неверно. Что деятельность человека определяется доминантными тенденциями структуры личности — это совершенно очевидно у невротиков. Когда человек испытывает потребность считать окна домов или камни на мостовой, нетрудно понять, что в основе этой потребности лежат какие-то принудительные внутренние влечения. Но действия нормального человека, как можно подумать, определяются лишь разумными соображениями и условиями реальной жизни. Однако с помощью методов наблюдения, введённых психоанализом, удаётся установить, что и так называемое рациональное поведение в значительной степени определяется структурой личности индивида. Мы уже встретились с иллюстрацией этой зависимости, рассматривая значение труда для современного человека. Как мы видели, неуёмное стремление к непрерывной деятельности вызывается одиночеством и тревогой. Такое понуждение к труду отсутствовало в других культурах, где люди работали лишь по мере необходимости, не подгоняемые добавочными внутренними силами. Поскольку у всех нормальных людей в наше время стремление к труду примерно одинаково, поскольку, кроме того, напряжённый труд им необходим, чтобы выжить, легко упустить из виду иррациональную компоненту этой тенденции.

Теперь следует поставить вопрос, какова функция социального характера в плане служения индивиду и обществу. В первом случае ответ прост. Если характер индивида более или менее совпадает с социальным характером, то доминантные стремления индивида побуждают его делать именно то, что необходимо и желательно в специфических социальных условиях его культуры. Пусть, например, человек одержим страстью к накоплению и отвращением к любому излишеству; такая черта характера может быть весьма полезна ему, если он мелкий лавочник, вынужденный к бережливости. Наряду с этой экономической функцией черты личности имеют и другую,

не менее важную функцию — чисто психологическую. Человек, для которого накопительство является потребностью, коренящейся в его личности, получает и глубокое психологическое удовлетворение от возможности поступать в соответствии с этой потребностью; он выигрывает не только экономически, но и психологически. В этом легко убедиться, понаблюдав, например, за женщиной из низов среднего класса на рынке: сэкономив на покупке два цента, она будет так же счастлива, как был бы счастлив человек с другим типом личности, испытав чувственное наслаждение. Такое психологическое удовлетворение появляется у человека не только тогда, когда он сам поступает в соответствии со стремлениями, коренящимися в структуре его характера, но и когда читает или слушает изложение идей, близких ему по той же причине. Для авторитарной личности чрезвычайно притягательна идеология, изображающая природу как могучую силу, которой следует покоряться, или речь, содержащая садистские описания политических событий; читая или слушая это, человек с таким типом личности получает психологическое удовлетворение. Итак, для нормального человека субъективная функция его социального характера состоит в том, чтобы направлять его действия в соответствии с его практическими нуждами и давать ему психологическое удовлетворение от его деятельности.

Если рассматривать социальный характер с точки зрения его функции в общественном процессе, то мы должны начать с того же утверждения, какое было сделано по поводу функции социального характера для индивида: приспособливаясь к социальным условиям, человек развивает в себе те черты характера, которые побуждают его *хотеть* действовать именно так, как ему *приходится* действовать. Если структура личности большинства людей в данном обществе, то есть социальный характер, приспособлена к объективным задачам, которые индивид должен выполнять в этом обществе, то психологическая энергия людей превращается в производительную силу, необходимую для функционирования этого общества. Рассмотрим снова пример с интенсивностью труда. Наша современная промышленная система требует, чтобы основная часть нашей энергии была направлена в работу. Если бы люди работали только под давлением внешней необходимости, то возник бы разрыв между тем, чего им хочется, и тем, что они должны делать; это снизило бы производительность их труда. Но динамическая адаптация личности к социальным требованиям приводит к тому, что энергия человека приобретает формы, побуждающие его действовать в соответствии со специфическими требованиями экономики. Современ-

менного человека не приходится заставлять работать так интенсивно, как он это делает; вместо внешнего принуждения в нём существует внутренняя потребность в труде, психологическое значение которой мы проанализировали выше. Иными словами, вместо подчинения открытой власти человек создал в себе внутреннюю власть — совесть или долг, — которая управляет им так эффективно, как никогда не смогла бы ни одна внешняя власть. Таким образом, социальный характер интериоризирует внешнюю необходимость и тем самым мобилизует человеческую энергию на выполнение задач данной социально-экономической системы.

Как мы видели, если в характере уже развились определённые потребности, то соответствующее этим потребностям поведение одновременно даёт и психологическое удовлетворение, и практическую пользу в плане материального успеха. Пока и поскольку общество обеспечивает индивиду удовлетворение в обеих этих сферах одновременно, налицо ситуация, в которой психологические силы цементируют социальную структуру. Однако рано или поздно возникает разрыв. Традиционный склад характера ещё существует, но возникают новые экономические условия, при которых прежние черты личности становятся бесполезными. Люди стремятся действовать в соответствии со своим складом характера, но при этом либо их поведение превращается в помеху для достижения экономических целей, либо они просто не в состоянии действовать согласно своей “природе”. Что мы имеем в виду — иллюстрирует структура личности прежнего среднего класса, особенно в странах с жёсткой классово-обособленностью, таких, как Германия. Добродетели прежнего среднего класса — экономность, бережливость, осторожность, недоверчивость — в современном бизнесе гораздо менее ценны, чем новые достоинства, такие, как инициативность, способность к риску, агрессивность и т. п. Даже если эти старые добродетели кое-где и полезны — как в случае с мелким лавочником, — возможности мелкого предпринимательства настолько сузились, что лишь меньшинство сыновей прежнего среднего класса может успешно “использовать” свои традиционные черты характера в экономической деятельности. Воспитание развило в них те черты характера, которые в своё время были приспособлены к социальным условиям их класса; но экономическое развитие шло быстрее, нежели развитие характера, и разрыв между эволюцией экономической и эволюцией психологической привёл к тому, что в процессе обычной экономической деятельности психологические потребности уже не удовлетворяются. Но эти психологические потребности существуют, и

приходится искать какие-то другие способы их удовлетворения. Тогда узко-эгоистическое стремление к собственному преимуществу, характерное для низов среднего класса, переходит из личной плоскости в национальную. Садистские импульсы, прежде находившие применение в конкурентной борьбе, усиленные фрустрацией в экономической сфере, выходят на общественно-политическую арену, а затем, освободившись от каких-либо ограничений, находят удовлетворение в политических преследованиях и в войне. Таким образом, психологические силы, слившись с раздражением, вызванным общей фрустрирующей ситуацией, превратились из цемента, скреплявшего общественный строй, в динамит, который и использовали группы, стремившиеся разрушить политическую и экономическую структуру демократического общества.

До сих пор мы не касались роли воспитания в формировании социального характера; но, поскольку многие психологи считают методы воспитания в раннем детстве и технику обучения подростка причиной развития определённого характера, уместно сделать несколько замечаний по этому поводу. Прежде всего нужно уточнить, что мы называем воспитанием. Этот термин можно определить по-разному, но с точки зрения социального процесса функция воспитания, очевидно, состоит в том, чтобы подготовить индивида к выполнению той роли, которую ему предстоит играть в обществе. То есть воспитание должно сформировать его характер таким образом, чтобы он приближался к социальному характеру, чтобы его собственные стремления совпадали с требованиями его социальной роли. Система воспитания в любом обществе не только выполняет эту функцию, но и определяется ею; поэтому структуру общества и структуру личности членов этого общества нельзя объяснять воспитанием, принятым в данном обществе. Наоборот, само воспитание членов общества, система воспитания объясняется требованиями, вытекающими из социально-экономической структуры данного общества. Однако методы воспитания чрезвычайно важны, их можно рассматривать как средства, с помощью которых социальные требования преобразуются в личные качества людей. Хотя методы воспитания и не являются причиной формирования определённого социального характера, они служат одним из механизмов, формирующих этот характер. В этом смысле знание и понимание воспитательных методов — важная составная часть общего анализа каждого общества.

Только что сказанное справедливо и в отношении *семьи*, которая является одним из секторов воспитательного процесса. Фрейд

показал, что решающее влияние на формирование личности оказывают самые ранние переживания ребёнка. Если это верно, то как понять утверждение, что ребёнок, имеющий очень мало контактов с обществом (во всяком случае, в нашей культуре), тем не менее формируется обществом? Ответ состоит в том, что родители — за редкими исключениями — не только применяют шаблоны воспитания, принятые в их обществе, но и собственной личностью представляют социальный характер своего общества или класса. Они передают ребёнку то, что можно назвать психологической атмосферой, духом общества; передают уже одним тем, что они таковы, каковы они есть; они — представители этого духа. Таким образом, семью можно считать психологическим агентом общества.

Утверждая, что социальный характер формируется образом жизни данного общества, я хочу напомнить читателю, что было сказано в первой главе о проблеме динамической адаптации. Верно, что человек меняется в связи с потребностями экономической и социальной структуры общества, но верно и то, что его приспособляемость не безгранична. Кроме определённых физиологических потребностей, удовлетворение которых является императивной необходимостью, существуют ещё и неотъемлемые психологические свойства человека, которые также нуждаются в удовлетворении, фрустрация которых вызывает соответствующие реакции. Что же это за свойства? По-видимому, важнейшее из них — тенденция к росту, развитию, реализации способностей, возникших у человека в ходе истории, например способности к творческому и критическому мышлению, “тонким” эмоциональным и чувственным переживаниям. Каждая из этих способностей имеет собственную динамику. Однажды возникнув в процессе эволюции, все они стремятся к тому, чтобы проявиться. Эти тенденции могут фрустрироваться и подавляться, но такое подавление приводит к новым реакциям, в частности к появлению разрушительных и симбиотических стремлений. Далее, эта общая тенденция к росту, которая является психологическим эквивалентом аналогичной биологической тенденции, вероятно, приводит к таким специфическим тенденциям, как стремление к свободе и ненависть к угнетению, поскольку свобода — основное условие любого роста. Опять-таки стремление к свободе может быть подавлено, исчезнуть из сознания индивида, но и в этом случае оно продолжает существовать в потенциальной форме, заявляя о своём существовании сознательной или подсознательной ненавистью, всегда сопровождающей такое подавление.

Как уже было сказано, у нас есть также основания предпола-

гать, что стремление к справедливости и правде является столь же неотъемлемым свойством человеческой природы, хотя и оно может быть подавлено и извращено, как и стремление к свободе. Было бы просто, если бы мы могли опереться на религиозную или философскую доктрину, объясняющую наличие таких тенденций либо верой, что человек создан по образу и подобию божьему, либо соответствующим законам природы. Но строить нашу аргументацию на таких объяснениях мы не можем. Как мы полагаем, единственный способ объяснить это стремление к справедливости и правде состоит в анализе всей истории человека — как истории общества, так и истории индивида. При таком анализе мы обнаружим, что для всех слабых справедливость и правда являются важнейшим оружием в их борьбе за свободу и развитие. Мало того, что на протяжении всей истории большинство человечества было слабой стороной, вынужденной защищаться от более сильных групп, подавлявших и эксплуатировавших его; каждый отдельный человек тоже проходит в своём развитии — в детстве — через такой период бессилия. Мы полагаем, что в этом состоянии бессилия и возникают такие черты, как чувство справедливости и правды, превращаясь в потенциальную способность, присущую человеку вообще. Мы приходим, таким образом, к пониманию того факта, что, хотя личность формируется основными условиями жизни, хотя не существует биологически обусловленной природы человека, человеческая природа имеет собственную динамику, которая является активным фактором в эволюции социального процесса. Мы ещё не можем точно определить с точки зрения психологии, в чём именно состоит эта человеческая динамика, но мы должны признать, что она существует. Стараясь избежать ошибочных биологических и метафизических концепций, мы не должны впадать в столь же серьёзную ошибку социологического релятивизма, который рассматривает человека как простую марионетку, управляемую нитями социальных условий. Неотъемлемое право человека на свободу и счастье основано на внутренне присущих ему свойствах: на его стремлении к жизни, развитию и реализации способностей, возникших у него в процессе исторической эволюции.

Здесь уместно повторить, в чём состоят важнейшие различия между психологическим подходом, развитым в этой книге, и точкой зрения Фрейда. Первое различие подробно рассматривалось в первой главе, поэтому достаточно лишь напомнить, что мы считаем человеческую природу обусловленной главным образом исторически, хотя и не преуменьшаем значения биологических факторов

и не думаем, что проблема может быть правильно сформулирована в терминах *противопоставления* биологических и культурных факторов.

Второе различие состоит в том, что Фрейд полагал, будто человек является “вещью в себе”, закрытой системой; будто природа наделила его определёнными, биологически обусловленными стремлениями и развитие личности является лишь реакцией на удовлетворение или фрустрацию этих стремлений. Мы же считаем, что основной подход к изучению человеческой личности должен состоять в понимании отношения человека к миру, другим людям, природе и к себе самому. Мы полагаем, что человек *изначально* является социальным существом, а не самодостаточным — как полагал Фрейд — и испытывающим лишь вторичную потребность в других людях ради удовлетворения своих инстинктивных потребностей. Поэтому мы убеждены, что в основе индивидуальной психологии лежит психология социальная, или — по определению Салливена — психология межличностных отношений; ключевая проблема психологии состоит не в удовлетворении или фрустрации отдельных инстинктивных стремлений, а в отношении индивида к миру. Что происходит с инстинктивными стремлениями человека — это отнюдь не вся проблема человеческой личности, а лишь часть общей проблемы его взаимосвязи с миром. Поэтому, с нашей точки зрения, потребности и стремления, возникающие из отношений индивида к другим людям, такие, как любовь, ненависть, нежность, симбиоз, — это основные психологические явления; по Фрейду, они представляют собой лишь вторичные явления, результат фрустрации или удовлетворения инстинктивных потребностей.

Различие между биологическим подходом Фрейда и нашим социальным подходом особенно важно в вопросах теории личности. Фрейд и вслед за ним, опираясь на его открытие, Эбрэхэм, Джонс и другие полагали, что младенец испытывает наслаждение в так называемых эrogenных зонах (рот и анальное отверстие) в связи с процессами кормления и испражнения; что в результате чрезмерной стимуляции или фрустрации (или за счет врождённой повышенной чувствительности) эти эrogenные зоны сохраняют характер либидо и в последующие годы, когда при нормальном развитии главная роль должна перейти к генитальной зоне; что эта задержка, фиксация на прегенитальном уровне ведёт к сублимациям и комплексам реакций, которые и входят в структуру личности, становясь составными частями характера. Например, у человека может быть стремление копить деньги или что-либо другое,

потому что он сублимирует подсознательное желание задержать свой стул. Или человек может ожидать всех благ от других людей, а не от собственных усилий, потому что им руководит подсознательное желание, чтобы его кормили, сублимируемое в желание получать помощь, знания и т. д.

Наблюдения Фрейда очень важны, но он дал им неправильное толкование. Он верно понял необузданную и иррациональную природу “оральных” и “анальных” черт личности. Он понял также, что такие стремления охватывают все сферы личности — и сексуальную, и эмоциональную, и интеллектуальную жизнь человека, — окрашивая всю её деятельность. Но он неверно понял причинное отношение между эrogenными зонами и чертами личности, поменяв местами причину и следствие. Желание пассивно получать извне всё, что человек хочет иметь — любовь, защиту, знания, материальные блага, — развивается в личности ребёнка как реакция на его опыт общения с другими людьми. Если в этом опыте его ощущение собственной силы подрывается страхом, если его инициатива и уверенность в себе парализуются, если в нём развивается, а затем подавляется враждебность и если при этом его отец или мать предлагает ему свою любовь и заботу лишь при условии подчинения, то такое сочетание приводит к установке, при которой ребёнок отказывается от активного овладения миром, и вся его энергия направляется на внешние источники, от коих он ждёт в конечном итоге исполнения всех своих желаний. Такая установка приобретает необузданный характер, ибо настойчивое, отчаянное требование является единственным способом, которым подобный человек может пытаться удовлетворить свои желания. И если такие люди часто видят во сне, что их кормят, дают им грудь и т. д., это объясняется тем фактом, что рот более, чем любой другой орган, подходит для выражения рецептивной установки. Но оральные ощущения являются не причиной этой установки, а лишь её выражением на языке тела.

То же верно и для “анальной” личности, которая на основе своего жизненного опыта больше уклоняется от других людей, чем личность “оральная”, ищет безопасность, стараясь превратить себя в замкнутую самодостаточную систему, и ощущает любовь или любую другую направленную наружу привязанность как угрозу для себя. Верно, конечно, что во многих случаях эти установки впервые развиваются в связи с кормлением или испражнением, которые в раннем детстве являются главными видами деятельности и главной областью, где проявляется любовь или угнетение со стороны родителей и соответственно дружелюбие или неповиновение со стороны

ребёнка. Но фрустрация или чрезмерная стимуляция в связи с эрогенными зонами сама по себе не приводит к закреплению таких установок в личности человека. Хотя ребёнок испытывает определённые ощущения удовольствия, связанные с кормлением или испражнением, эти удовольствия не так уж важны для развития характера, если только в них не проявляется — на физиологическом уровне — установка, коренящаяся в самой структуре личности.

Если ребёнок уверен в любви своей матери, то внезапное прекращение кормления грудью не вызовет сколь-нибудь серьёзных последствий для его личности; напротив, ребёнок, недостаточно доверяющий материнской любви, может приобрести “оральные” черты, даже если процесс выкармливания протекал без особых нарушений. Важность “оральных” или “анальных” фантазий и физических ощущений в последующие годы состоит не в связанном с ними наслаждении и не в какой-то мистической сублимации этого наслаждения, а в том, что они выражают стоящее за ними специфическое отношение к миру.

Только с этой точки зрения открытия Фрейда о структуре личности могут найти применение в социальной психологии. Если мы предполагаем, например, что анальный характер, типичный для низов среднего класса в Европе, определяется только ранними переживаниями, связанными с испражнением, то у нас нет никаких данных, которые позволили бы нам понять, почему именно этот определённый класс отличается анальным социальным характером. Если же рассматривать этот характер как форму связанности с другими людьми, которая коренится в структуре личности, будучи обусловлена опытом контактов с внешним миром, мы получаем ключ к пониманию того, почему и каким образом весь жизненный уклад низов среднего класса, их узость, изоляция и враждебность содействуют развитию характера именно этого типа¹.

Третье важное различие тесно связано с предыдущими. Фрейд, исходя из своей ориентации на инстинкты и своего глубокого убеждения в порочности человеческой природы, склонен объяснять все “идеальные” мотивы человека как порождение чего-то “низменно-

¹Ф. Александер попытался дать новое истолкование открытий Фрейда, относящихся к структуре личности, применив при этом подход, в некоторых отношениях сходный с нашим (F. Alexander, *The Influence of Psychological Factors upon Gastro-Intestinal Disturbances*, *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. XV, 1934). Но хотя его взгляды представляют собой продвижение по сравнению со взглядами Фрейда, ему не удалось преодолеть, по существу, биологическую ориентацию и вполне осознать межличностные отношения как основу и сущность этих “прегенитальных” влечений.

го”. Возьмём хотя бы его объяснение, что чувство справедливости — это производная от первоначальной зависти ребёнка к любому, у кого есть больше, чем у него. Как уже было сказано выше, мы полагаем, что такие идеалы, как истина, справедливость, свобода, хотя они часто оказываются лишь пустыми словами или рационализациями, могут быть подлинными стремлениями человека, и что любой анализ, не учитывающий эти стремления в качестве динамических факторов, ошибочен. Эти идеалы не метафизического характера, а коренятся в условиях человеческой жизни, и их можно анализировать с этой точки зрения. Такому анализу не должно препятствовать опасение снова впасть в метафизику или в идеализм. В задачи психологии как эмпирической науки входит изучение и мотиваций, производимых идеалами, и связанных с идеалами моральных проблем с целью освободить наше мышление в этой области от неэмпирических и метафизических элементов, затемнявших эти вопросы в их традиционной трактовке.

Наконец, надо отметить ещё одно различие. Оно касается дифференциации психологических явлений нищеты и изобилия. Примитивный уровень человеческого бытия — это уровень нищеты. Есть императивные потребности, которые необходимо удовлетворить прежде всего. Лишь тогда, когда у человека остаются время и энергия после удовлетворения этих первичных потребностей, может развиваться культура, а вместе с нею и те стремления, которые относятся к явлениям изобилия. Свободные, спонтанные действия — это всегда явления изобилия. Психология Фрейда — это психология нищеты, психология нужды. Он определяет наслаждение как удовлетворение, возникающее при снятии болезненного напряжения. Явления изобилия — такие, как любовь или нежность, — не играют никакой роли в его системе. Но он упустил из виду не только их; даже то явление, которому он посвятил столько внимания, — секс — он понимал ограниченно. В соответствии со своим общим определением наслаждения Фрейд видел в сексе лишь элемент физиологической потребности, а в сексуальном удовлетворении — лишь снятие болезненного напряжения. В его психологии не нашли себе места сексуальное влечение как явление изобилия и сексуальное наслаждение как непосредственная радость, сущность которой не сводится к негативному снятию напряжения.

Каков же наш подход к пониманию человеческого базиса культуры? Прежде чем ответить на этот вопрос, полезно напомнить основные направления, которые отличаются от нашего.

1. “Психологический” подход, характерный для мышления Фрей-

да, согласно которому культурные явления обусловлены психологическими факторами, проистекающими из инстинктивных побуждений; на эти побуждения общество влияет лишь путём полного или частичного подавления. Авторы, следовавшие направлению Фрейда, объясняли капитализм как результат анального эротизма, а развитие раннего христианства — как результат амбивалентности по отношению к образу отца¹.

2. “Экономический” подход, выросший из искажения того понимания истории, которое разработал Маркс. Согласно этому подходу, причиной таких явлений культуры, как религии и политические идеи, следует считать субъективные экономические интересы. С этой псевдомарксистской точки зрения² можно пытаться объяснить протестантство как прямое отражение определённых экономических потребностей буржуазии, и только.

3. Наконец, существует “идеалистический” подход, представленный в работе Макса Вебера “Протестантская этика и дух капитализма”. Он утверждает, что новый тип экономического поведения и новый дух культуры были обусловлены появлением новых религиозных идей, хотя и подчёркивает, что это поведение никогда не определялось *исключительно* религиозными доктринами.

В отличие от всех этих концепций мы полагаем, что идеологии и культура вообще коренятся в социальном характере; сам социальный характер формируется образом жизни данного общества, но доминантные черты этого характера в свою очередь становятся созидательными силами, формирующими социальный процесс. Рассматривая с этой точки зрения проблему духа протестантства и капитализма, я показал, что крушение средневекового общества угрожало среднему классу; что эта угроза вызвала чувство изоляции, бессилия и сомнения; что эта психологическая перемена обусловила

¹Более подробное рассмотрение этого вопроса содержится в моей книге: E. Fromm, *The Dogma of Christ*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York, 1964.

²Я называю эту точку зрения псевдомарксистской, поскольку она истолковывает теорию Маркса в том смысле, что история определяется экономическими мотивами, понимаемыми как стремление к материальной выгоде. Между тем Маркс имел в виду другое: объективные экономические условия являются движущей силой истории, поскольку изменение этих условий приводит к изменению экономических отношений. В результате меняются и экономические установки людей, причём интенсивное стремление к материальному богатству — лишь одна из таких установок (об этом уже была речь в гл. 1). Подробное рассмотрение этого вопроса см. в моей статье: “*Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. I, 1932, S. 28. Ср. также: Robert S. Lynd, *Knowledge for What?*, Princeton University Press, Princeton, 1939, Chap. II.

притягательность доктрин Лютера и Кальвина; что эти доктрины усилили и закрепили изменения в структуре личности и что развившиеся новые черты личности стали эффективными силами развития капитализма, который в свою очередь возник в результате экономических и политических перемен.

Тот же подход мы применили и в отношении фашизма. Низы среднего класса реагировали на экономические перемены (такие, как растущая мощь монополий и послевоенная инфляция) усилением определённых черт характера, а именно садистских и мазохистских стремлений. Нацистская идеология ещё более усилила их, а затем эти новые черты характера стали эффективными силами, работающими на экспансию германского империализма. В обоих случаях мы видим, что, когда определённому классу угрожает опасность новых экономических тенденций, этот класс реагирует на угрозу психологически и идеологически; причём психологические изменения, вызванные такой реакцией, способствуют развитию всё тех же экономических тенденций вопреки экономическим интересам данного класса.

Мы видим, что экономические, психологические и идеологические факторы взаимодействуют следующим образом: человек реагирует на изменения внешней обстановки тем, что меняется сам, а эти психологические факторы в свою очередь способствуют дальнейшему развитию экономического и социального процесса. Здесь действуют экономические силы, но их нужно рассматривать не как психологические мотивации, а как объективные условия; действуют и психологические силы, но необходимо помнить, что сами они исторически обусловлены; действуют и идеи, но их основой является вся психологическая структура членов определённой социальной группы. Несмотря на взаимозависимость экономических, психологических и идеологических факторов, каждый из них обладает и некоторой самостоятельностью. Особенно это касается экономического развития, которое происходит по собственным законам, будучи обусловлено такими объективными факторами, как природные ресурсы, техника, географическое положение и т. д. Что касается психологических сил, мы показали, что это верно и для них: они определяются внешними условиями жизни, но имеют и свою собственную динамику, то есть они являются проявлением человеческих потребностей, которые могут быть как-то видоизменены, но уничтожены быть не могут. В сфере идеологии мы обнаруживаем такую же автономию, которая связана с законами логики и с традицией научного познания, сложившейся в ходе истории.

Мы можем теперь изложить основной принцип нашего подхода, пользуясь понятием социального характера. Социальный характер — это результат динамической адаптации человеческой природы к общественному строю. Изменения социальных условий приводят к изменению социального характера, то есть к появлению новых потребностей и тревог. Эти новые потребности порождают новые идеи, в то же время подготавливая людей к их восприятию. Новые идеи в свою очередь укрепляют и усиливают новый социальный характер и направляют человеческую деятельность в новое русло.

Иными словами, социальные условия влияют на идеологические явления через социальный характер, но этот характер не является результатом пассивного приспособления к социальным условиям; социальный характер — это результат динамической адаптации на основе неотъемлемых свойств человеческой природы, заложенных биологически либо возникших в ходе истории.

А. И. ФЕТ. СОБРАНИЕ ПЕРЕВОДОВ

ЭРИК ФРОММ

РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ХАРАКТЕР

Доклад на 7-ом Межамериканском
Психологическом Конгрессе
(Мехико, декабрь 1961 г.)

ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО
А. И. ФЕТА



Революционный характер

Доклад на 7-ом Межамериканском
Психологическом Конгрессе
(Мехико, декабрь 1961 г.)

“Революционный характер” — политико-психологическое понятие. В этом отношении оно подобно понятию авторитарного характера, введённого в психологию около тридцати лет назад. Последнее возникло из сопоставления политической категории — авторитарной структуры в государстве и семье — с психологической категорией, структурой характера, образующей основу такой политической и общественной структуры.

Понятие авторитарного характера обязано своим происхождением некоторой политической заинтересованности. В Германии, около 1930 года, мы хотели оценить, каковы шансы, что большинство населения нанесёт поражение Гитлеру¹. В 1930 году большинство населения Германии, в особенности рабочие и служащие, были против нацизма. Они были на стороне демократии, как это видно было из политических и профсоюзных выборов. Вопрос состоял, однако, в том, станут ли они бороться за свои идеи, если дело дойдёт до борьбы. У нас была *предпосылка*, что одно дело — иметь мнение, другое дело — иметь убеждение. Иными словами, каждый может приобрести мнение, точно так же, как каждый может выучить иностранный язык или иностранный обычай; но лишь те мнения, которые укоренены в структуре характера личности, которые поддерживаются в заключённой в его характере энергией — *становятся убеждениями*. Хотя идеи, провозглашённые большинством, и принимаются без труда, *воздействие* этих идей в значительной степени зависит от структуры характера личности, оказавшейся в критическом положении. Как сказал Гераклит и как доказал Фрейд, характер — это судьба человека. Структура характера определяет, какого рода идеи избирает человек и насколько сильны в нём эти идеи. Важное значение фрейдовой концепции характера состоит именно в том, что

¹Это исследование проводилось под моим руководством; в нём участвовал ряд сотрудников, в том числе д-р Э. Шахтель. Д-р П. Лазарсфельд исполнял обязанности советника по статистике в Институте Социальных Исследований Франкфуртского университета, возглавлявшегося в то время д-ром М. Хоркгеймером.

она выходит за рамки традиционной концепции поведения, рассматривая поведение с его динамической нагрузкой: человек не просто думает определённым образом, но самая мысль его коренится в его склонностях и эмоциях.

Мы задали себе в то время следующий вопрос: В какой степени немецкие рабочие и служащие обладают структурой характера, противостоящей авторитарной идее нацизма? Отсюда вытекал дальнейший вопрос: В какой степени немецкие рабочие и служащие вступают на борьбу с нацизмом в решающий час? Исследование привело, грубо говоря, к тому результату, что десять процентов немецких рабочих и служащих имело так называемую авторитарную структуру характера; около пятнадцати процентов имело демократическую структуру характера; у подавляющего же большинства людей — около семидесяти пяти процентов — структура характера представляла смесь этих крайних форм¹. Теоретическое предположение состояло в том, что авторитарные лица окажутся страстными нацистами, “демократические” — воинствующими антифашистами, а большинство — ни тем, ни другим. Как показали события 1933–1945 годов, это теоретическое предположение оказалось более или менее правильным². Для нашей нынешней цели достаточно сказать, что авторитарная структура характера — это структура характера человека, у которого чувство силы и самоутверждения основано на симбиотическом подчинении власти, и в то же время на симбиотическом доминировании над подчинёнными его власти. Иными словами, авторитарный характер чувствует себя сильным, если он может повиноваться и стать частицей некоторой власти, раздутой и обожествлённой (при некоторой поддержке объективных фактов), и в то же время сам раздуться, вбирая в себя повинующихся его собственной власти. Именно этот садомазохистский симбиоз даёт

¹Метод работы состоял в изучении индивидуальных ответов на анкету с необъявленной целью; интерпретировалось ненамеренное, бессознательное значение этих ответов, в отличие от их явного текста. Предлагался, например, вопрос: “Какие исторические личности вызывают у Вас наибольшее восхищение?” Если ответ гласил: “Александр Македонский, Цезарь, Наполеон, Марк и Ленин”, мы интерпретировали его как авторитарный, поскольку это сочетание свидетельствует о восхищении диктаторами и военными предводителями. С другой стороны, ответ “Сократ, Пастер, Карл Маркс и Ленин” рассматривался как демократический, поскольку восхищение относилось к благодетелям человечества, а не к носителям власти.

²Позже этот предмет был рассмотрен, более утончённо с методической стороны, чем в первоначальном исследовании, в работе Т. В. Адорно и др. “Авторитарная личность”. (T. W. Adorno oth., *The Authoritarian Personality*, New-York, Harper & Row Rebls., 1950).

ему ощущение силы и самоутверждение. Будучи частицей большого (чем бы оно ни было), он и сам становится большим; оказавшись наедине с самим собой, он обращается в ничто. Как раз по этой причине угроза авторитету, угроза его авторитарной структуре воспринимается авторитарным характером как угроза, направленная против него самого — угроза его психическому здоровью. И он вынужден бороться против угрозы авторитаризму, как боролся бы против угрозы собственной жизни и психическому здоровью.

Обращаясь теперь к понятию *революционного характера*, я хотел бы начать с того, чем, по моему убеждению, не является революционный характер. Вполне очевидно, что революционный характер нельзя отождествлять с лицом, участвующим в революции. Как раз здесь и заложено различие между поведением и характером. Если понимать характер в динамическом смысле Фрейда, участвовать в революции может кто угодно, независимо от того, что он при этом чувствует — лишь бы он действовал в пользу революции. Но тот факт, что он *действует* как революционер, мало говорит нам о его характере.

Несколько сложнее объяснить второе, чем не является революционный характер. Революционный характер — это *не мятежник*. Что я хочу этим сказать?¹ Я определил бы мятежника как человека, глубоко обиженного на власть за то, что его не ценят, не любят, не принимают. Мятежник — тот, кто хочет свергнуть власть именно вследствие этой обиды и, в результате, хочет сам сделаться властью вместо свергнутой. И очень часто в самый момент достижения цели он готов породниться с той же властью, против которой так яростно боролся прежде.

Характерный тип мятежника хорошо известен в политической истории XX века. Такова, например, фигура Рамзея Макдональда, начавшего свою карьеру в качестве пацифиста и непротивленца. Когда он достаточно выдвинулся, он покинул лейбористскую партию и присоединился к той самой власти, с которой сражался столько лет; в самый день своего вступления в национальное правительство он сказал своему другу и прежнему соратнику Сноудону: “Сегодня каждая герцогиня в Лондоне будет рада расцеловать меня в обе щеки”. Здесь перед нами классический тип мятежника, использующего мятеж для того, чтобы войти в число власть имущих.

Иногда для достижения этого требуются долгие годы; в других

¹Я имел случай коснуться этого подробнее в моей более ранней работе “Бегство от свободы” (*Escape from Freedom*, New-York, Holt, Rinehart & Winston, 1941).

случаях это удаётся скорее. Примером может послужить, во Франции, злополучный Лаваль, также начинавший мятежником; как мы помним, он сумел в очень короткое время приобрести достаточный политический капитал, чтобы пустить себя в продажу. Я мог бы назвать многих других — психологический механизм во всех случаях один и тот же. Политическую жизнь XX века можно сравнить с кладбищем, усеянным моральными могилами таких деятелей, начинавших под видом революционеров и оказавшихся, в конечном счёте, всего лишь мятежниками-оппортунистами.

Кроме понятия “мятежник” есть ещё более сложное понятие, чём революционный характер также не является: он не является *фанатиком*. В смысле поведения революционеры часто бывают фанатиками, и в этом случае различие между политическим поведением и структурой характера проявляется особенно отчётливо — во всяком случае, так я рассматриваю характер революционера. Кого я называю фанатиком? Я не называю этим словом человека, имеющего убеждения. (Можно заметить, что в наше время стало общепринятым называть “фанатиком” каждого, кто имеет убеждения; тот же, у кого убеждений нет или убеждения которых достаточно растяжимы, именуется “реалистами”).

Я думаю, что фанатика можно описать клинически как крайне нарциссическую личность, близкую к психозу (депрессии, часто смешанной с параноидальными уклонениями); как и всякая психотическая личность, такая личность полностью замкнута по отношению к внешнему миру. Но фанатик находит для себя решение, спасающее его от явного психоза. Он избирает себе дело — всё равно какое, политическое, религиозное или иное — и обожествляет это дело. Он превращает это дело в своего идола. Полное подчинение этому идолу наполняет его жизнь страстью, придаёт ей значение, потому что в своём подчинении он отождествляет себя с идолом, раздувая его и превращая в абсолют.

Если бы потребовался символ для фанатика, то лучше всего подошёл бы *горящий лёд*. Это человек одновременно страстный и крайне холодный. Он в высшей степени замкнут по отношению к внешнему миру и в то же время наполнен жгучей страстью — страстью причастности и подчинения Абсолюту. Чтобы распознать характер фанатика, надо не столько прислушиваться к тому, что он говорит, сколько всмотреться в особенный блеск его глаз, с их холодной страстью, столь парадоксально отличающей фанатика: это крайняя замкнутость, соединённая со страстным поклонением идолу. Фанатик близок к тому, что пророки называли “идолопоклонни-

ком”. Вряд ли надо напоминать, что фанатик всегда играл важную роль в истории; и очень часто он изображал из себя революционера, поскольку часто говорит он в точности так же, или слова его звучат точно так же, как слова революционера.

Я попытался объяснить, чем, по моему мнению, революционный характер не является. Как я полагаю, концепция характера революционера может быть в наше время столь же важна, как концепция авторитарного характера. В самом деле, мы живём в эпоху революций, начавшуюся около трёхсот лет назад с политических революций в Англии, Франции и Америке, продолженную затем социальными революциями в России, Китае и — уже в наши дни — в Латинской Америке. В эту революционную эпоху слово “революционный” стало во многих частях мира особенно привлекательным, в качестве положительной оценки ряда политических движений. А именно, все движения, пользующиеся словом “революционный”, *pretendent* на очень похожие цели: они утверждают, что борются за свободу и независимость. В действительности же некоторые из них ставят себе эти цели, а другие — нет; в то время, как одни из этих движений действительно борются за свободу и независимость, в других случаях революционные лозунги используются за установление авторитарных режимов, но с другой правящей элитой.

Как определить, что такое революция? Можно было бы определить это понятие по словарю, просто как мирное или насильственное свержение существующего правительства и замена его новым правительством. Разумеется, такое чисто формальное политическое определение не особенно содержательно. Можно было бы определить революцию, ближе к марксистскому толкованию, как замену существующего строя другим, исторически более прогрессивным. Но возникает вопрос, что “исторически более прогрессивно”; кому здесь предоставить решение? Обычно этот вопрос решает победитель, по крайней мере в своей собственной стране.

Наконец, можно определить революцию с точки зрения психологии, как политическое движение, руководимое людьми с революционным характером и привлекающее людей с революционным характером. Вряд ли это — определение в собственном смысле слова, но оно полезно в нашем контексте, поскольку подчёркивает важность обсуждаемого здесь вопроса: что такое революционный характер?

Главнейшее свойство революционного характера состоит в том, что он *независим* — иначе говоря, *свободен*. Легко понять, что независимость прямо противоположна симбиотической связи с властью имущими сверху и с подвластными снизу, описанной выше как ос-

новное свойство авторитарного характера. Но отсюда ещё недостаточно ясно, что означают слова “независимость” и “свобода”. Трудность состоит как раз в том, что эти слова употребляются в наше время в специфическом смысле, откуда делается вывод, что в демократической системе все люди свободны и независимы. Понятие свободы и независимости выросло на почве революции среднего класса против феодального строя; оно приобрело новую силу благодаря контрасту с тоталитарным режимом. При феодализме и при абсолютной монархии личность не была ни свободной, ни независимой. Она была подчинена правилам и распоряжениям, навязываемым сверху — традиционным или произвольным. Победоносные буржуазные революции в Европе и Америке создали политическую свободу и независимость личности. Эта свобода была “свободой от чего-то” — свободой от политической власти.

Без сомнения, это была важная перемена, хотя индустриальное общество нашего времени и породило новые формы зависимости в виде разросшихся бюрократических механизмов, столь чуждых бизнесмену XIX века, с его безудержной инициативой и независимостью. Однако проблема независимости и свободы гораздо глубже, чем только что описанное специальное понимание этих слов. Более того, проблема независимости, рассматриваемая во всей её глубине и объёме, оказывается самым фундаментальным аспектом развития человека.

Новорождённый ребёнок составляет ещё одно целое со своим окружением. Для него внешний мир ещё не существует как отдельная от него реальность. Но даже научившись узнавать внешние предметы, ребёнок долго ещё остаётся беспомощным и не может выжить без помощи матери и отца. Эта длительная беспомощность человеческого детёныша, по сравнению с животными, составляет основу его развития, но в то же время приучает ребёнка опираться на власть — и бояться власти.

Обычно от рождения до половой зрелости эту власть воплощают родители, в её двояком аспекте: власть помогать и наказывать. Ко времени половой зрелости молодой человек достигает (во всяком случае, в более простых аграрных обществах) уровня развития, при котором может сам о себе позаботиться, и уже не всецело обязан своим общественным существованием поддержке родителей. Он может стать экономически независимым от них. Во многих примитивных обществах эта независимость (особенно от матери) выражается обрядами инициации, не затрагивающими, впрочем, зависимости от племени в его мужском аспекте. Другим фактором, стимулирую-

щим процесс эмансипации от родителей, является половое созревание. Половое влечение и половое удовлетворение связывает человека с другими, не принадлежащими семье людьми. Да и сам половой акт представляет собой действие, в котором не могут помочь отец или мать, в котором молодая личность предоставлена самой себе.

Даже в тех обществах, где удовлетворение полового влечения задерживается на пять-десять лет после половой зрелости, пробудившееся половое влечение порождает стремление к независимости и вызывает конфликты с родителями и общественной властью. Нормальный человек достигает такой независимости лишь через много лет после половой зрелости. Бесспорно, однако, этот вид независимости вовсе не означает, что человек становится подлинно свободным и независимым, если даже он сам зарабатывает на жизнь, вступает в брак и производит, в свою очередь, детей. Хотя и взрослый, он все ещё в достаточной степени беспомощен; всеми способами он пытается найти силы, которые могли бы дать ему защиту и уверенность. Он платит за их помощь, попадая в зависимость к этим силам, теряя свободу, что замедляет процесс его развития. У этих сил он заимствует свои мысли, чувства, цели и ценности — хотя и живёт в иллюзии, будто он сам думает, чувствует и делает выбор.

Полная свобода и независимость существуют лишь в том случае, если индивид думает, чувствует и решает сам за себя. Такая подлинная независимость становится возможной лишь тогда, когда человек достигает продуктивного взаимодействия с внешним миром, в котором может проявлять свои подлинные реакции. Это понимание свободы и независимости мы находим у радикальных мистиков, а также у Маркса. Радикальнейший из христианских мистиков, Майстер Экхарт, говорит: «Что моя жизнь? То, что движимо изнутри, само по себе. То, что движимо извне, не живёт»¹. Или в другом месте: «... если человек решает или заимствует что-нибудь извне, это заблуждение. Должно ощущать и рассматривать бога не как внешнее, а как своё собственное и находящееся в самом себе»².

Маркс говорит в том же духе, хотя и не в теологических выражениях: «Никто не может считать себя независимым, пока он не хозяин самому себе; а хозяин себе лишь тот, кто обязан своим су-

¹Проповедь XVII, Майстер Экхарт, Введение в изучение его трудов, с антологией его проповедей, составленной Джеймсом А. Кларком (Meister Eckhart, *An Introduction to the Study of his Works, with an Anthology of his Sermons, selected by James A. Clark*, New-York, Thomas Nelson & Sons, 1957), стр. 235.

²Ibid., стр. 189. Весьма сходна с этим позиция дзен-буддизма в вопросе о независимости от бога, Будды и других авторитетов.

ществованием самому себе. Человек, живущий милостью другого, должен считать себя зависимым. Но я живу лишь по милости другого, если обязан ему не только продолжением моей жизни, но и самим её созданием, если он является её источником. Таким образом, моя жизнь неизбежно имеет внешнюю причину, если я не создаю ее сам¹. В другом месте Маркс говорит: “Человек независим лишь в том случае, если он утверждает свою индивидуальность как цельный человек во всех своих отношениях с миром — в зрении, слухе, обонянии, вкусе, осязании, в мышлении, воле и любви, — короче, если он утверждает и выражает всеми органами свою индивидуальность”. Независимость и свобода являются, таким образом, реализацией личности, а не только её эмансипацией от принуждения или свободой в коммерческих делах.

Проблема каждого индивида состоит именно в том, какого уровня свободы он достиг. Вполне пробудившийся, продуктивный человек — это и есть свободный человек, потому что он способен к подлинной жизни; источник этой жизни — его собственное Я. (Конечно, это вовсе не значит, что независимый человек есть изолированный человек; личность растёт только в процессе связи и заинтересованности в других и во внешнем мире. Но эта связь совершенно отлична от зависимости). В то время как Маркс, исходя из проблемы независимости и самореализации, пришёл к своей критике буржуазного общества, Фрейд рассматривал ту же проблему в рамках своей теории, в терминах эдипова комплекса.

Фрейд, видя путь к психическому здоровью в преодолении инцестуозной фиксации по отношению к матери, утверждал, что психическое здоровье и зрелость основываются на эмансипации и независимости. С его точки зрения, этот процесс начинается страхом кастрации со стороны отца, завершается же внедрением приказаний и запретов отца в собственном Я (суперэго). Таким образом, независимость остаётся лишь частичной (освобождение от матери); зависимость же от отца и общественной власти сохраняется при посредстве суперэго.

Революционный характер присущ тому, кто отождествляет себя с человечеством и поэтому переходит узкие границы своего собственного общества, кто способен поэтому критически рассматри-

¹Карл Маркс, Экономические и философские рукописи, переведённые Т. Б. Боттомором, в книге Э. Фромма “Концепция человека у Маркса” (Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, translated by T. B. Bottomore, in E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, New-York, Frederik Ungar Publ. Co., Inc., 1961), стр. 138.

вать своё или другое общество с точки зрения разума и человечности. Он не скован провинциальным преклонением перед культурой, в которой ему довелось родиться, считая её лишь случайностью времени и географии. Он способен смотреть на своё окружение открытыми глазами пробудившегося человека, находящего критерии для суждения о случайном в том, что не случайно (разум), в нормах, существующих в человеческом роде и для человечества.

Революционный характер отождествляется с человечеством. Ему присуще также глубокое “благоговение перед жизнью”, пользуясь выражением Альберта Швейцера, — глубокое сродство с жизнью и любовь к жизни. Конечно, все мы, подобно другим животным, цепляемся за жизнь и боремся со смертью. Но *цепляться* за жизнь — это совсем не то же самое, что *любить* жизнь. Это становится особенно ясным, если принять во внимание тип личности, влечения которой направлены не к жизни, а к смерти, разрушению и распаду. (Ярким историческим примером этого является Гитлер). Такой тип характера можно назвать некрофильным; мы пользуемся здесь выражением Унамуно из его известного ответа в 1936 году франкистскому генералу, избравшему своим девизом “Да здравствует смерть”.

Влечение человека к смерти и разрушению может быть бессознательным, но обнаруживается по его поступкам. Задушить, раздавить, погубить жизнь доставляет ему такое же удовольствие, какое находит любящий жизнь, помогая жизни расти, расширяться и развиваться. Некрофилия есть *подлинное* извращение, цель которого состоит в уничтожении всего живого.

Революционный характер мыслит и чувствует в “критическом настроении” — пользуясь музыкальным выражением, в критическом ключе. Важной частью его реакции на мир является латинский девиз “*Omnia dubitare est*” (надлежит сомневаться во всём). Критическое настроение, о котором идёт речь, ни в коем случае не надо представлять себе чем-то вроде цинизма; это подлинное видение действительности, в противоположность фикциям, изготовляемым взамен действительности¹.

Нереволюционный характер особенно склонен верить тому, что провозглашается большинством. Человек же, настроенный критически, реагирует прямо противоположным образом. Он занимает особенно критическую позицию, когда слышит суждение большинства

¹Ср. более подробное обсуждение этого вопроса в книге Э. Фромма “Вне цепей иллюзии” (E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion*, New-York, Simon and Shuster, Inc., 1962).

— глас рыночной площади, суд власть имущих. И если бы встречалось больше истинных христиан среди людей, предъявляющих на это претензии, такая позиция была бы для них вполне естественной, потому что именно этот критический подход к принятым стандартам был подходом Иисуса. То же критическое настроение было у Сократа. Оно было настроением пророков и многих людей, перед которыми мы, так или иначе, преклоняемся. Их можно безопасно восхвалять лишь когда они давно мертвы — достаточно давно и надёжно мертвы.

“Критическое настроение” делает человека чувствительным ко всяким штампам, имеющим хождение под именем “здравого смысла”, того здравого смысла, который повторяет без конца одну и ту же нелепость, смысл которой лишь в том, что её повторяют все. Может быть, это критическое настроение, о котором я говорю, с трудом поддаётся определению; но путём экспериментов над собой и другими людьми очень легко обнаружить, у кого есть такое критическое настроение и у кого нет.

Например, много миллионов людей верит, что гонка атомных вооружений может послужить делу мира. Но это противоречит всему опыту прошлого. Множество людей верит, что при звуке сирен они смогут спастись в убежищах — поскольку в крупнейших городах Соединённых Штатов убежища, в самом деле, построены. Они знают, впрочем, что на это у них будет не больше пятнадцати минут. Не надо быть особенным пессимистом, чтобы предвидеть, что за эти пятнадцать минут Вас задавят насмерть при попытке достигнуть убежища. И всё же, по-видимому, миллионы людей способны верить, что наши прославленные подземные убежища спасут их от бомб в 50 и 100 мегатонн. Почему же? Потому что им чуждо критическое настроение. Если рассказать ту же историю пятилетнему мальчику, он, наверное, усомнится (дети этого возраста обычно занимают более критическую позицию, чем взрослые). Взрослые, в своём большинстве, слишком “воспитаны”, чтобы настраиваться критически, и потому принимают нечто совершенно бессмысленное в качестве “разумных” идей.

Сверх критического настроения, революционному характеру свойственно особое отношение к власти. Он не мечтатель, не ведающий, что власть может убить Вас, принудить к повиновению и даже извратить Вашу личность. Его отношение к власти особенное, но в другом смысле. Он никогда не придаёт власти священного значения; никогда власть не заменяет ему правду, мораль и добро. В этом одна из важнейших, если не самая важная проблема на-

ших дней: именно в отношении людей к власти. Дело не сводится к пониманию сущности власти. Дело также не в том, что недостаёт реализма, недооцениваются функции и мораль власти. Вопрос состоит в том, освящается власть или нет; находится ли человек под *моральным* давлением власти. Кто морально подавлен властью, тот никогда не настроен критически, у того не может быть революционного характера.

Революционный характер способен сказать “Нет”. Иначе говоря, революционный характер — это человек, способный к неповиновению. Для такого человека неповиновение может быть добродетелью. Чтобы разяснить это, начну с несколько парадоксального утверждения: История человека началась с акта неповиновения и может закончиться актом повиновения. Что я хочу этим сказать? Говоря, что история человека началась с акта неповиновения, я имею в виду еврейскую и греческую мифологию. История Адама и Евы состояла в том, что бог запретил им вкушать некий плод, а человек — если уж честно говорить, женщина — оказалась способной сказать “Нет”. Она оказалась способной не повиноваться, и даже убедила мужчину разделить её неповиновение. К чему же это привело? Согласно мифу, человек был изгнан из рая — иначе говоря, из до-личного, до-сознательного, доисторического, если угодно, до-человеческого состояния, которое можно сравнить с состоянием зародыша в материнской утробе. Изгнанный, таким образом, из рая, человек должен был вступить на путь истории.

На языке мифа, ему *недозволено вернуться в рай*. Но, в действительности, он вернуться *не может*. Потому что с того момента, когда в человеке пробудилось самосознание, с того момента, когда он ощутил себя чем-то отдельным от людей и от природы, человек не в состоянии вернуться к первобытной гармонии, предшествовавшей его пробуждению. Этим первым актом неповиновения начинается история человека, и этот первый акт неповиновения есть первый акт свободы.

У греков был другой символ — символ Прометея. Прометей, укравший у богов огонь, совершает этот преступный акт неповиновения; и когда он приносит огонь людям, начинается человеческая история — или человеческая цивилизация.

И евреи, и греки учат нас, что дерзание человека и история человечества начались с акта неповиновения.

Что же я хочу сказать, говоря, что история человека может закончиться актом повиновения? К несчастью, здесь речь идёт не о мифологии, а о вполне реальных вещах. Если через два-три го-

да атомная война уничтожит половину населения Земли, что приведёт к периоду полного варварства — или если это случится через десять лет, что может привести к полной гибели всей жизни на этой планете, — то это произойдёт в результате акта повиновения. Повиновение людей, которые нажмут на кнопку, другим людям, которые отдадут приказ; повиновение идеям, допускающим столь безумный ход мыслей.

Неповиновение есть диалектическое понятие; в самом деле, каждый акт неповиновения есть акт повиновения; и обратно, каждый акт повиновения есть акт неповиновения. Что это значит? Это значит, что каждый акт неповиновения, если только он не сводится к бессмысленному мятежу, есть акт повиновения некоторому другому принципу. Я не повинуюсь идолу, потому что повинуюсь богу. Я не повинуюсь кесарю, потому что повинуюсь богу; или, если Вы предпочитаете нетеологический язык, потому что я повинуюсь принципам и ценностям, моей совести. Я могу не повиноваться государству, потому что повинуюсь законам человечности. Если же я повинуюсь, то тем самым я не повинуюсь чему-то другому. Дело в действительности не в том, повинуюсь я или нет, а в том, чему и кому я повинуюсь или не повинуюсь.

Из сказанного ясно, что революционный характер, в том смысле, как я употребляю этот термин, не обязательно означает тип характера, встречающийся только в политике. Он существует в политике, но также и в религии, и в искусстве, и в философии. Будда, пророки, Иисус, Джордано Бруно, Майстер Экхарт, Галилей, Маркс и Энгельс, Эйнштейн, Швейцер, Рассел — всё это революционные характеры. Вы найдёте революционный характер и в людях, занимающихся другими видами деятельности; вы найдёте его в каждом человеке, который следует правилу: Пусть твоё “да” будет “да”, и пусть твоё “нет” будет “нет”. Это — каждый, кто способен видеть реальность, как мальчик из сказки Ханса Кристиана Андерсена “Новое платье короля”. Мальчик увидел, что король гол, и сказал, что он увидел. Девятнадцатое столетие, может быть, позволяло легче выработать неповиновение, так как оно было временем неприкрытой власти в семейной жизни и в государстве; тем самым, в нём было место для революционного характера. Двадцатый век — совсем другого типа. Это век современных индустриальных систем, каждая из которых создаёт человека, принадлежащего организации; век разросшихся бюрократий, каждая из которых требует безотказного функционирования своих подчинённых. Но достигается это не силой, а манипулированием. Руководители этих бюрократий

утверждают, будто их приказам подчиняются добровольно, и пытаются всех нас убедить, подкрепляя эти убеждения материальными посулами, будто мы сами охотно делаем то, что от нас требуется. Человек, принадлежащий организации, не может не повиноваться; он даже не знает, что повинует. Как может он подумать о повиновении, если даже не сознаёт факта своего повиновения? Он просто напросто один из “парней”, один из толпы. Он “надёжен”. Он думает и поступает “благоразумно” — даже если это убивает его, его детей и внуков. Поэтому в наше бюрократическое индустриальное время человеку гораздо труднее не повиноваться, то есть развить в себе революционный характер, чем это было в девятнадцатом веке.

Мы живём в эпоху, когда логика бюджета, логика производства вещей распространилась на самую жизнь человека. Человеческие существа, как и вещи, обратились в числа. Вещи и люди стали величинами, входящими в производственный процесс.

Повторяю: Очень трудно не повиноваться, пока человек не осознаёт даже, что он повинует. Иными словами: Кто может не повиноваться электронному компьютеру? Как можно сказать “Нет” тому виду философии, идеал которого — действовать подобно электронному компьютеру, без воли, без чувства, без страсти?

В наше время повиновение не признается повиновением, а рационализируется как “здравый смысл”, как простое согласие с объективной необходимостью. Если необходимо соорудить — и на Востоке, и на Западе — фантастически разрушительное оружие, кто откажется повиноваться? Кому придёт в голову сказать “Нет”, если всё это изображается не в виде акта человеческой воли, а в качестве акта объективной необходимости?

В современном положении важен ещё один аспект. В этой индустриальной системе, принимающей, как я полагаю, и на Западе, и в советском блоке всё более похожий вид, человек смертельно запуган могуществом больших бюрократий, большими размерами всего — государства, промышленной бюрократии, профсоюзной бюрократии. Он не просто запуган. Он чувствует себя ничтожно малым. Кто же тот Давид, что скажет Голиафу “Нет”? Кто тот маленький человек, который скажет “Нет” всему этому в тысячу раз большему и сильнейшему, чем власть каких-нибудь пятьдесят или сто лет назад? Человек становится робким, он рад принять руководство власти. Он повинует приказам, отдаваемым во имя здравого смысла и разума, чтобы он не чувствовал своего подчинения.

Резюмирую: под “революционным характером” я понимаю не концепцию поведения, а динамическую концепцию. В этом смысле,

относящемся к характеру, человек не становится “революционером” оттого, что произносит революционные фразы или участвует в революции. Революционер в этом смысле — это человек, освободивший себя от уз крови и почвы, от матери и отца, от всех специальных видов лояльности — государству, классу, расе, партии, религии. Революционный характер — это гуманист в том смысле, что он ощущает в себе всё человечество, и ничто человеческое ему не чуждо. Он любит и уважает жизнь. Он скептик — и *верующий*.

Он скептик, потому что подозревает в каждой идеологии прикрытые неприемлемой реальностью. Он верующий, потому что верит в потенциально существующее, хотя оно ещё не родилось. Он может сказать “Нет” и не повиноваться — по той же причине, по какой может сказать “Да” и повиноваться тем принципам, которые подлинно его собственные принципы. Он не дремлет, он вполне пробудился перед личными и общественными реальностями вокруг него. Он независим; тем, что он есть, он обязан самому себе; он свободен и никому не служит.

Из этого резюме можно было бы вывести заключение, что я описываю вовсе не концепцию революционного характера, а просто психическое здоровье и благополучие. В самом деле, описывается активный психически здоровый, самостоятельный человек. Так вот, я утверждаю, что здоровый человек в безумном мире, вполне развитый человек в искаленном мире, вполне пробудившийся человек в дремлющем мире — это и есть революционный характер. И если когда-нибудь проснутся все, то не будет больше ни пророков, ни революционных характеров — будут только вполне развитые люди.

Конечно, большинство людей никогда не имело революционного характера. Но если мы не живём больше в пещерах, то именно благодаря революционным характерам; в истории человечества их всегда появлялось достаточно, чтобы вытащить нас из пещер и других подобных ситуаций. Является и много других, претендующих на звание революционера, а в действительности мятежников, деятелей авторитарного типа или политических оппортунистов. Я думаю, что перед психологами стоит важная задача — изучить различия в характере, стоящие за этими разными типами идеологов. Но для этого, как я подозреваю, они и сами должны обладать некоторыми качествами, описанными в данном очерке: они сами должны обладать революционным характером.

Абрам Ильич Фет (1924–2007) — математик и физик, философ и публицист. Своим общественным долгом он считал знакомить российских читателей с наиболее важными книгами, никогда не издававшимися в России. Свободно читая на семи европейских языках, он тщательно отбирал и переводил книги для Самиздата, поскольку в условиях тоталитаризма и цензуры иного способа издания в России не было. Настоящее собрание составлено из этих переводов.

В сочинениях Эриха Фромма (1900–1980), вошедших в этот том, рассматривается значение свободы для современного человека. Его главная книга “Бегство от свободы” написана в период разгула европейского фашизма, поставившего под угрозу индивидуальность и неповторимость человеческой личности. Доклад “Революционный характер”, прочитанный 20 лет спустя, продолжает эту тему.

Abraham I. Fet (1924–2007) var en matematiker, fysiker, filosof och publicist. Han kunde sju europeiska språk, vilket innebar att han kunde översätta de viktigaste böckerna inom den moderna europeiska filosofin till ryska. Han översatte dessa böcker för Samizdat (egnaverk), eftersom det inte fanns något annat sätt i det kommunistiska Ryssland med en stark censur. Dessa översättningar finns samlade i den multi volymer upplagan.

I delar av böcker skrivna av Erich Fromm (1900–1980) behandlas innebörden av yttrandefrihet för den samtida människan. Hans huvudsakliga bok “Flykten från Freedom” skrevs under den tilltagande ökningen av europeiska fashismen, som äventyrade individualism och det unika hos varje människa. Talet “Den Revolutionära Karaktären” som skrevs 20 år senare är en fortsättning på detta tema.

Philosophical arkiv
Nyköping, Sweden

