

ЧЕЛОВЕК ДЛЯ СЕБЯ

Эрих ФРОММ

*Психология не может
быть отделена
от философии и этики,
как и от социологии
и экономики.*



Эрих Фромм

Человек для себя

Текст предоставлен правообладателем.

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=7887828

Фромм, Э. Человек для себя: Астрель; Москва; 2012

ISBN 978-5-271-41240-0, 978-5-271-41239-4

Аннотация

Эрих Фромм – крупнейший мыслитель XX века, один из великой когорты «философов от психологии» и духовный лидер Франкфуртской социологической школы.

Труды Эриха Фромма актуальны всегда, ибо основной темой его исследований было раскрытие человеческой сущности как реализации продуктивного, жизнетворческого начала.

«Цель человека – быть самим собой, а условие достижения этой цели – быть человеком для себя».

В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

Содержание

Предисловие	6
I	12
II	19
1. Этика: гуманистическая в противовес авторитарной	19
2. Этика: субъективная в противовес объективной	28
3. Наука о человеке[9]	37
4. Традиция гуманистической этики	44
5. Этика и психоанализ	52
III	61
1. Человеческая ситуация	61
а. Биологическая слабость человека	62
б. Экзистенциальная и историческая дихотомия человека	63
2. Личность	78
а. Темперамент	79
б. Характер	83
(1) Динамическая концепция характера	83
Конец ознакомительного фрагмента.	93

Эрих Фромм

Человек для себя

Будьте светом для самих себя. Кто обрящет свет и прибежище в истине и не станет искать их ни в чем ином, кроме самого себя, тот будет истинным учеником моим, вступившим на истинный путь.

Будда

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

Лао-цзы

— А кого же ты считаешь подлинными философами?

— Тех, кто любит усматривать истину.

Платон¹

Истреблен будет народ Мой за недостаток ведения, — сказал Господь через Осию, — так как ты отверг ведение, то и Я отвергну тебя...²

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

*почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так
же трудно, как и редко.*

Спиноза³

Erich Fromm

MAN FOR HIMSELF

Печатается с разрешения The Estate of Erich Fromm
and of Annis Fromm и литературного агентства Liepman
AG, Literary Agency.

© Erich Fromm, 1947

© Перевод. А.В. Александрова, 2012

© Издание на русском языке AST Publishers, 2012

Предисловие

Эта книга во многих отношениях является продолжением «Бегства от свободы», где я пытался проанализировать бегство современного человека от себя самого и своей свободы; в этой книге я обсуждаю проблемы этики, норм и ценностей, относящиеся к реализации человеком своего истинного Я и своего потенциала. Повторение некоторых идей, изложенных в «Бегстве от свободы», в данной книге неизбежно, и хотя я старался по возможности сократить совпадающие рассуждения, полностью опустить их невозможно. В главе, посвященной человеческой природе и характеру, я касаюсь тем характерологии, не затрагивавшихся в предыдущей книге, и ограничиваюсь только кратким указанием на обсуждавшиеся там проблемы. Читателю, желающему ознакомиться с полной картиной моей характерологии, следует прочесть обе книги, хотя для понимания настоящей работы это не является необходимым.

Многим читателям может показаться удивительным, что психоаналитик занимается проблемами этики и, в частности, утверждает, что психология должна не только опровергать ложные этические представления, но и может, помимо этого, служить основой разработки объективных и обоснованных норм поведения. Эта позиция противоречит традиции, преобладающей в современной психологии, ориентиро-

ванной на «приспособление» в противовес «добродетели» и придерживающейся этического релятивизма. Опыт практикующего психоаналитика подтверждает мое убеждение в том, что проблемы этики нельзя упускать из рассмотрения при изучении личности как теоретически, так и терапевтически. Наши действия определяются теми ценностными суждениями, которые мы делаем, и от их правильности зависит наше психическое здоровье и счастье. Рассматривать оценки лишь как рационализацию бессознательных, иррациональных устремлений – хотя они могут быть и таковыми тоже, – значит, ограничивать и искажать картину нашей целостной личности. Сам по себе невроз в конечном счете является симптомом нравственного нарушения (хотя «приспособление» ни в коей мере не является симптомом морального достижения). Во многих случаях невротический симптом – специфическое выражение нравственного конфликта, и успех терапевтического вмешательства зависит от понимания и разрешения моральных проблем человека.

Отделение психологии от этики произошло относительно недавно. Великие мыслители прошлого, гуманисты и моралисты, на чьих трудах основана эта работа, были философами и психологами; они верили, что понимание природы человека и понимание норм и ценностей человеческой жизни взаимосвязаны. С другой стороны, З. Фрейд и его последователи, хотя и внесли неоценимый вклад в прогресс этической мысли, развенчав иррациональные ценностные сужде-

ния, в отношении ценностей заняли релятивистскую позицию, которая оказала негативное влияние не только на развитие теории этики, но и на прогресс психологии как таковой.

Наиболее заметное исключение из этого направления психоанализа представляют собой работы К.Г. Юнга. Он осознал, что психология и психотерапия тесно связаны с философскими и нравственными проблемами человека. Однако, хотя это признание чрезвычайно важно само по себе, философская ориентация Юнга вела только к возражениям Фрейду, а не к философски ориентированной психологии, выходящей за рамки учения Фрейда. Для Юнга «бессознательное» и миф стали новыми источниками откровения; предполагалось, что они выше рациональной мысли как раз в силу своего нерационального происхождения. Сила монотеистических религий Запада, как и великих религий Индии и Китая, заключалась в претензии на обладание истиной и в утверждении, что их вера единственно истинная. Хотя такие убеждения часто вызывали фанатичную нетерпимость по отношению к другим религиям, в то же время они внушали как приверженцам, так и противникам данного учения уважение к истине. В своем эклектичном преклонении перед любой религией Юнг отказался от поиска истины в своей теории. Для него равную ценность имели любая система, лишь бы она была нерациональной, любой миф и любой символ. Юнг в отношении религии является релятивистом – сторон-

ником негативного, а не противостоящего рациональности релятивизма, с которым он столь яростно сражался. Иррациональность, какими бы психологическими, философскими, расовыми или политическими терминами она ни маскировалась, есть не прогресс, а реакция. Поражение рационализма XVIII–XIX веков было связано не с верой в разум, а с узостью его концепций. Не псевдорелигиозный обскурантизм, не ослабление, а усиление позиций разума и упорный поиск истины – вот то, что может исправить ошибки одно-стороннего рационализма.

Психология не может быть отделена от философии и этики, как и от социологии и экономики. Тот факт, что в этой книге я подчеркиваю значение философских проблем психологии, не означает, что я полагаю социоэкономические факторы менее значимыми; такая односторонность объясняется исключительно задачами изложения материала, и я надеюсь опубликовать другую работу по социальной психологии, посвященную взаимодействию психологических и социоэкономических факторов.

Может показаться, что психоаналитик, имеющий возможность наблюдать стойкость и упорство иррациональных побуждений, должен пессимистически смотреть на способность человека управлять собой и освобождаться от уз иррациональных страстей. Должен признаться, что при аналитической работе я все больше поражаюсь противоположному феномену: силе стремления к счастью и здоровью, данного

человеку от природы. «Лечение» означает устранение препятствий, которые мешают успеху этого стремления. Действительно, меньше оснований удивляться большому числу невротиков, чем тому феномену, что большинство людей относительно здоровы, несмотря на обилие нежелательных воздействий, которым они подвергаются.

Представляется уместным предостеречь читателя. Сегодня многие ожидают, что в книгах по психологии найдут рецепт достижения «счастья» или «спокойствия души». Данная книга не содержит подобных советов. Она – теоретическая попытка прояснить проблемы этики и психологии, ее цель – скорее побудить читателя задать себе вопросы, чем успокоить его.

Я не могу в достаточной мере выразить свою благодарность тем друзьям, коллегам и ученикам, чья поддержка и советы помогли мне в написании этой книги. Однако я хочу особенно поблагодарить тех, кто оказал в этом непосредственную помощь. Совершенно бесценной была помощь мистера Патрика Малахи; они с доктором Альфредом Сейдеманом сделали многие вдохновляющие предложения и критические замечания в связи с философскими вопросами, затронутыми в этой книге. Я в большом долгу перед профессором Дэвидом Рисменом за многие конструктивные советы и перед мистером Дональдом Слесинджером, существенно улучшившим удобочитаемость рукописи. Больше всего я обязан своей жене, которая помогала выверить текст и сде-

лала много ценных предложений по расположению материала, особенно в том, что касается позитивных и негативных аспектов непродуктивной ориентации.

Хочу поблагодарить редакторов журналов «Психиатрия» и «Американское социологическое обозрение» за разрешение использовать в данной книге мои статьи «Себялюбие и своекорыстие», «Вера как черта характера» и «Индивидуальные и социальные причины невроза».

Кроме того, хочу поблагодарить следующих издателей за привилегию использовать многочисленные отрывки из их публикаций: «Совет христианского образования»; «Вестминстер пресс» (Филадельфия); «Рэндом Хаус» (Нью-Йорк); издателей «Правил христианской религии» Иоганна Кальвина в переводе Дж. Аллена; «Современную библиотеку» за «Девять пьес» Генрика Ибсена; Альфреда А. Кнопфа (Нью-Йорк) за «Процесс» Ф. Кафки в переводе Э.И. Муира; сыновей Ч. Скрибнера (Нью-Йорк) за «Избранные произведения Спинозы» под редакцией Дж. Уайльда; «Оксфорд юниверсити пресс» (Нью-Йорк) за «Этику» Аристотеля в переводе У.Д. Росса; «Генри Холт компани» (Нью-Йорк) за «Принципы психологии» У. Джемса; «Эпплтон сенчури компани» (Нью-Йорк) за «Основания этики» Г. Спенсера.

I

Проблема

Знаниями, разумеется, – сказал я. – Только бы, друг мой, не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как те купцы или разносчики, что торгуют телесною пищею. Потому что и сами они не знают, что в развозимых ими товарах полезно, а что вредно для тела, но расхваливают все ради продажи; и покупающие у них этого не знают, разве случится кто-нибудь сведущий в гимнастике или врач. Так же и те, что развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу всем желающим, хотя они и выхваляют все, чем торгуют, но, может быть, друг мой, из них некоторые и не знают толком, хорошо ли то, что они продают, или плохо для души; и точно так же не знают и покупающие у них, разве лишь случится кто-нибудь сведущий в врачевании души. Так вот, если ты точно знаешь, что здесь полезно, а что – нет, тогда тебе не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то смотри, друг мой, как бы не проиграть самого для тебя дорогого. Потому что ведь гораздо большие риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного.

Платон⁴

⁴ Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. Протагор. М.: Мысль, 1994. С. 194–195. Пер. В.С. Соловьева.

Дух гордости и оптимизма отличает западную культуру в последние два столетия: гордости разумом как инструментом понимания природы и властвования над ней, оптимизма в отношении исполнения самых заветных надежд человечества, достижения величайшего счастья для огромного множества людей.

Гордость человека оправдана. Благодаря своему разуму он построил материальный мир, действительность в котором превосходит мечты и видения сказочников и утопистов. Он подчинил себе физическую энергию, которая позволит человеческой расе обеспечить материальные условия, необходимые для достойного и продуктивного существования, и хотя многие его цели еще не достигнуты, едва ли можно сомневаться в том, что они в пределах досягаемости и что *проблема производства* – которая была проблемой прошлого – в принципе решена. Впервые за свою историю человек видит, что идея единства человеческой расы и подчинения природы в интересах человечества – больше не мечта, а реалистическая возможность. Разве не оправдана его гордость, уверенность в себе и в будущем человечества?

Тем не менее современный человек чувствует тревогу и замешательство. Он трудится и стремится, но испытывает смутное чувство бесплодности своих усилий. В то время как его власть над материей растет, он ощущает бессилие в своей индивидуальной жизни и в обществе. Создавая все новые и лучшие средства овладения природой, он увязает в

сетях этих средств и теряет представление о цели, которая единственная придает им значимость, – *человеке как таковом*. Став господином природы, он сделался рабом машин, созданных его собственными руками. При всех своих знаниях о материи человек невежествен в самых важных и основополагающих вопросах человеческого существования: что такое человек, как он должен жить, как может быть высвобождена и продуктивно использована огромная энергия, заключенная *в самом* человеке?..

Современный кризис человечества приводит к отступлению от надежд и идей эпохи Просвещения, под знаком которых начался наш политический и экономический прогресс. Сама идея прогресса названа детской иллюзией; вместо нее проповедуется «реализм» – новое слово, означающее полное отсутствие веры в человека. Идея достоинства и могущества человека, которая давала ему силу и смелость для великолепных достижений на протяжении последних нескольких столетий, подвергается сомнению: считается, что необходимо вернуться к признанию полного бессилия и ничтожности человека. Такой взгляд грозит уничтожением самых корней нашей культуры.

Идеи Просвещения учили человека тому, что он может доверять своему разуму как проводнику к установлению правильных этических норм и что он может полагаться на себя, не нуждаясь ни в откровении, ни в руководстве церкви для познания добра и зла. Девиз эпохи Просвещения – «сме́й

знать», означавший «доверяя своему знанию», стал руководством для усилий и достижений современного человека. Растущие сомнения в автономии человека и его разуме создали состояние нравственной растерянности: человек остался без указаний и откровения, и разума. Результатом этого стало принятие релятивистской позиции, утверждающей, что ценностные суждения и этические нормы есть исключительно дело вкуса или произвольного предпочтения и что в области морали не может быть сделано объективно правильных утверждений. Однако поскольку человек не может жить без ценностей и норм, такой релятивизм делает его легкой добычей иррациональных систем ценностей. Он возвращается к концепциям, которые уже были преодолены греческой философией, христианством, Ренессансом и Просвещением XVIII века. Требования государства, восторженное поклонение магическим качествам всесильных лидеров, могущество машин и материальный успех сделались источниками норм и моральных суждений человека.

Следует ли нам так это и оставить? Должны ли мы согласиться с альтернативой между религией и релятивизмом? Должны ли мы примириться с отказом от разума в вопросах этики? Должны ли мы поверить в то, что выбор между свободой и рабством, между любовью и ненавистью, между истиной и ложью, между целостностью и оппортунизмом, между жизнью и смертью – всего лишь результат субъективных предпочтений?

Однако другая возможность существует. Правильные этические нормы могут быть сформированы человеческим разумом, и только им одним. Человек способен различать добро и зло и приходить к моральным суждениям столь же правильным, как все прочие суждения, вырабатываемые разумом. Великая традиция гуманистической этической мысли заложила основы ценностных систем, базирующихся на человеческой автономии и разуме. Этические системы строились на предпосылке, согласно которой для того, чтобы понять, что для человека хорошо и что плохо, нужно знать природу человека. Таким образом, эти системы представляли собой фундаментальные психологические исследования.

Если гуманистическая этика основана на знании человеческой природы, современная психология, в особенности психоанализ, должна была бы представлять собой могучий стимул развития гуманистической этики. Однако хотя психоанализ чрезвычайно расширил наше знание о человеке, он не увеличил наших знаний о том, как человек должен жить и что должен делать. Его главной *функцией* оказалась функция «разоблачения», демонстрация того, что ценностные суждения и этические нормы есть рационализированные выражения иррациональных – и часто бессознательных – желаний и страхов и таким образом не могут претендовать на объективную правильность. Хотя такое разоблачение само по себе было весьма ценным, оно становилось все более бесплодным, поскольку не сумело выйти за пределы простой крити-

ки.

Психоанализ в попытке утвердить психологию как естественную науку совершил ошибку, отделив ее от проблем философии и этики. Он пренебрег тем фактом, что человеческая личность не может быть понята, если не рассматривать человека в целостности, включая потребность в нахождении ответа на вопрос о смысле его существования и открытии норм, в соответствии с которыми он должен жить. Номо *psychologicus* Фрейда – такая же нереалистическая конструкция, какой был *homo economicus* классической экономики. Невозможно понять человека и его эмоциональные и психические нарушения без понимания природы ценностных и нравственных конфликтов. Прогресс психологии лежит не в разделении так называемых естественной и духовной сфер и сосредоточении внимания на первой из них, но в возвращении к великой традиции гуманистической этики, рассматривавшей человека в его телесно-духовной целостности, считавшей, что цель человека – быть *самим собой* и что условие достижения этой цели – быть человеком *для себя*.

Я написал эту книгу с намерением утвердить правильность гуманистической этики и показать, что наше знание человеческой природы ведет не к этическому релятивизму, а, напротив, к убеждению, что источники норм этического поведения могут быть найдены в самой природе человека, что нравственные нормы основываются на врожденных свойствах человека, а их нарушение ведет к психическому и

эмоциональному распаду. Я постараюсь показать, что структура характера зрелой, цельной личности – продуктивного характера – служит источником и основой «добродетели», а «порок» в конце концов ведет к безразличию к собственной личности и саморазрушению. Не самоотречение и не себялюбие, а любовь к себе, не отрицание индивидуальности, а утверждение своей истинно гуманной личности есть высшие ценности гуманистической этики. Чтобы обрести уверенность в ценностях, человек должен познать себя и свою способность, дарованную от природы, к добру и продуктивности.

II

Гуманистическая этика: прикладная наука искусства жить

Однажды Сусия взмолился: «Господи, я так тебя люблю, но боюсь тебя недостаточно. Господи, я так тебя люблю, но боюсь тебя недостаточно. Позволь мне испытать благоговейный страх, как одному из твоих ангелов, которые проникнуты трепетом перед именем твоим».

И Бог услышал его молитву, и имя Его проникло в глубины сердца Сусии, как это происходит с ангелами. Однако тут Сусия спрятался под кровать, как собачонка, и животный страх сотрясал его, пока он не возопил: «Господи, позволь мне снова любить тебя, как Сусия любил».

И Бог и на этот раз услышал его тоже⁵.

1. Этика: гуманистическая в противовес авторитарной

Если мы не отказываемся, как делает этический реляти-

⁵ Во времени и вечности. Хрестоматия по иудаизму / Под ред. Н.Н. Глациера. (In Time and Eternity. A Jewish Reader, edited by Nabum N. Glatzer. N.Y.: Schocken Books, 1946).

визм, от поиска объективно правильных норм поведения, какие критерии для таких норм можем мы найти? Тип критерия зависит от типа этической системы, нормы которой мы изучаем. Критерии авторитарной этики неизбежно фундаментально отличаются от таковых этики гуманистической.

В авторитарной этике авторитет диктует, что для человека хорошо, и задает нормы и законы поведения; в гуманистической этике сам человек является и создателем, и исполнителем норм, их формальным источником, регулирующей силой и объектом управления.

Использование термина «авторитарный» делает необходимым прояснение концепции авторитета. Существующая путаница в отношении данного понятия связана с широко распространенным мнением о том, что мы стоим перед альтернативой: иметь диктаторский, иррациональный авторитет или не иметь никакого? Однако эта альтернатива неверна. Настоящая проблема заключается в том, о каком типе авторитета идет речь. Когда мы говорим об авторитете, имеем мы в виду авторитет рациональный или иррациональный? *Рациональный авторитет* имеет своим источником компетентность. Человек, авторитет которого уважаем, действует исключительно в пределах задачи, возложенной на него теми, кто ему доверяет. Ему нет нужды их запугивать или вызывать их восхищение своими магическими качествами; до тех пор, пока он компетентно помогает, а не эксплуатирует, его авторитет основывается на рациональных фактах и

не предполагает благоговения. Рациональный авторитет не только позволяет, но и требует постоянного надзора и критики со стороны подчиняющихся ему, он всегда носит временный характер, его принятие зависит от его действенности. Источник *иррационального авторитета* в отличие от рационального всегда есть власть над людьми. Эта власть может быть физической или психической, реальной или относительной в силу тревоги и беспомощности тех, кто подчиняется авторитету. Власть, с одной стороны, страх, с другой – вот всегда тот фундамент, на котором строится иррациональный авторитет. Критика его не только не поощряется, но запрещена. Уважение к рациональному авторитету основывается на равенстве между его носителем и управляемым человеком и различается только в зависимости от степени знаний и умений в конкретной области. Иррациональный авторитет по самой своей природе основан на неравенстве и предполагает различие в ценности. Термин «авторитарная этика» относится к иррациональному авторитету, следуя принятому использованию понятия «авторитарный» в качестве синонима тоталитарной и антидемократической систем. Читатель скоро увидит, что гуманистическая этика совместима только с рациональным авторитетом.

Авторитарную и гуманистическую этику можно различить по двум критериям – одному формальному, другому материальному. Формально авторитарная этика отрицает способность человека знать, что хорошо и что плохо; норму

определяет всегда авторитет, стоящий выше индивида. Такая система основывается не на разуме и знаниях, а на преклонении перед авторитетом и на чувстве слабости и зависимости; отказ от принятия решений и передача этого права авторитету проистекают из его магической власти; его решения не могут и не должны подвергаться сомнению. В материальном смысле, в соответствии с содержанием, авторитарная этика отвечает на вопрос о том, что хорошо и что плохо, в первую очередь в интересах авторитета, а не в интересах индивида; она имеет эксплуататорский характер, хотя индивид может извлекать из нее существенные блага, как психологические, так и материальные.

И формальный, и материальный аспекты авторитарной этики с очевидностью проявляются в происхождении этических оценок ребенка и нерелексивных ценностных суждений среднего взрослого. Основы нашей способности отличать добро от зла закладываются в детстве, сначала в отношении физиологических функций, а затем – в отношении более сложных форм поведения. Ребенок обретает способность различать хорошее и плохое еще до того, как научается делать это разумом. Его ценностные суждения формируются как результат положительных или отрицательных реакций людей, имеющих значение в его жизни. Учитывая полную зависимость ребенка от заботы и любви взрослого, неудивительно, что одобрителного или неодобрителного выражения на лице матери достаточно, чтобы «научить» его видеть

различие между хорошим и плохим. В школе и в обществе действуют сходные факторы. «Хорошее» – это то, за что хвалят; «плохое» – то, что не одобряется или за что наказывают авторитеты или большинство окружающих. Действительно, боязнь неодобрения и потребность в одобрении представляются самой мощной и почти исключительной мотивировкой этических суждений. Такое сильное эмоциональное давление не позволяет ребенку, а позднее взрослому, задаться критическим вопросом: хорошо ли «хорошее» для него самого или для авторитета? Альтернатива в этом отношении становится очевидной, если мы рассмотрим ценностные суждения в отношении вещей. Если я говорю, что один автомобиль «лучше» другого, само собой разумеется, что автомобиль назван «лучшим» в силу большего для меня удобства; понятия «хорошего» и «плохого» относятся к пользе предмета для меня. Если владелец собаки считает ее «хорошей», он имеет в виду определенные ее качества, полезные для себя, например способность выполнять функции сторожевой или охотничьей собаки или ласкового домашнего любимца. *Вещь называют хорошей, если она хороша для человека, который ею пользуется.* В отношении человека может быть применен тот же критерий ценности. Наниматель считает работника хорошим, если тот приносит ему пользу. Учитель может назвать хорошим ученика, который послушен, не причиняет неприятностей и служит к чести учителя. В том же смысле ребенка называют хорошим, если он кроток

и послушен. «Хороший» ребенок может быть запуганным, неуверенным в себе и стремиться лишь угодить родителям, подчиняясь их воле, в то время как «плохой» ребенок может обладать собственной волей и искренними интересами, которые, однако, его родителям не нравятся.

Очевидно, что формальный и материальный аспекты авторитарной этики неразделимы. Если бы авторитет не хотел эксплуатировать индивида, ему не было бы надобности управлять им при помощи страха и эмоционального подчинения; он мог бы поощрять рациональные суждения и критику, подвергаясь тем самым риску обнаружить свою некомпетентность. Однако поскольку на кону стоят его собственные интересы, авторитет *объявляет послушание главной добродетелью, а непослушание – главным пороком*. Бунт, согласно авторитарной этике, – непростительный грех, так же как сомнение в праве авторитета устанавливать нормы и в той аксиоме, что установленные авторитетом нормы преследуют интересы подданных. Даже если человек грешит, принятие наказания и чувство вины возвращают ему «добродетель», потому что таким образом он выражает признание превосходства авторитета.

Ветхий Завет, говоря о начале истории человечества, дает иллюстрацию авторитарной этики. Грехопадение Адама и Евы объясняется не в терминах поступка как такового: вкушать от древа познания добра и зла не было плохо само по себе; на самом деле и иудаизм, и христианство согласны в

том, что способность отличать добро от зла – одна из основных добродетелей. Грехом было непослушание, вызов авторитету Бога, который боялся, что человек, став «как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно»⁶.

Гуманистическая этика, хотя она и противоположна авторитарной, также определяется по формальному и материальному критериям. Формально она основывается на том принципе, что только сам человек, а не авторитет, возвышающийся над ним, может создать критерий добродетели и греха. В материальном смысле она следует тому принципу, что «добро» – это то, что хорошо для человека, а «зло» – то, что для него плохо; *единственным критерием этической ценности служит благополучие человека*.

Различие между гуманистической и авторитарной этикой иллюстрируется отличающимися друг от друга значениями, придаваемыми слову «добродетель». Аристотель использует термин «добродетель» в смысле «совершенство» – совершенство деятельности, в которой реализуются способности, отличающие определенного человека. Парацельс употребляет слово «добродетель» как синоним индивидуальных характеристик каждой вещи – другими словами, ее особенностей. Камень или автомобиль «ровер» каждый обладает добродетелью, т. е. комбинацией специфических свойств. Добродете-

⁶ Быт. 3:22.

тель человека подобным же образом есть определенный набор свойств, присущих человеческому роду, а добродетель каждого отдельного человека – это его уникальная индивидуальность. Человек «добродетелен», если он обнаруживает свою «добродетель». В современном же понимании «добродетель» – концепция авторитарной этики; быть добродетельным – значит, проявлять самоотречение и покорность, подавлять свою индивидуальность, а не реализовывать ее в полной мере.

Гуманистическая этика антропоцентрична; это не значит, конечно, что человек является центром Вселенной; его ценностные суждения, как и все прочие суждения и даже ощущения, уходят корнями в особенности его существования и значимы только в этом отношении; человек и в самом деле «мера всех вещей». Гуманистическая этика утверждает, что нет ничего выше и достойнее, чем человеческое существование. На это высказывались возражения, согласно которым сама природа этического поведения связана с чем-то превосходящим человека, и тем самым система, признающая только человека и его интересы, не может быть истинно нравственной, а ее объект представляется просто изолированным эгоистичным индивидом.

Этот довод, обычно выдвигаемый для опровержения способности – и права – человека устанавливать нормы, важные для его жизни, и судить о них, основан на заблуждении: принцип, согласно которому хорошо то, *что хорошо для че-*

ловека, не означает, будто человеческая природа такова, что эгоизм или изоляция хороши для человека. Это не значит, что цель жизни человека может быть достигнута в состоянии оторванности от окружающего мира. Как отмечали многие сторонники гуманистической этики, одной из особенностей человеческой природы является то, что человек находит себя и свое счастье лишь в общении и солидарности с другими людьми. Однако любовь к ближнему – это не феномен, выходящий за рамки человечности; она является врожденной и излучается человеком. Любовь – это не высшая сила, которая снисходит на человека, и не долг, налагаемый на него; она – его собственная сила, с помощью которой он приобщается к миру и делает его по-настоящему своим.

2. Этика: субъективная в противовес объективной

Если мы примем принцип гуманистической этики, что нам ответить тем, кто отрицает способность человека вырабатывать нормы, которые были бы объективно верными?

Действительно, одна школа гуманистической этики принимает этот вызов и соглашается с тем, что ценностные суждения не имеют объективной обоснованности и являются не чем иным, как произвольными предпочтениями или антипатиями индивида. С этой точки зрения, например, утверждение, что «свобода лучше рабства» описывает всего лишь различие во вкусах, но объективным весом не обладает. Ценность в этом смысле определяется как «любое желательное благо», и желание рассматривается как мерило ценности, а не ценность как мерило желания. Такой радикальный субъективизм по самой своей природе несовместим с идеей о том, что этические нормы должны быть универсальными и приложимыми ко всем людям. Если бы подобный субъективизм был единственной разновидностью гуманистической этики, то мы действительно оказались бы перед выбором между этическим авторитаризмом и отказом от всяких претензий на общие правильные нормы.

Этический гедонизм есть первая уступка принципу объективности: исходя из того, что удовольствие представля-

ет собой благо для человека, а боль — зло, он обосновывает принцип, согласно которому желания имеют градацию: ценными объявляются только те из них, выполнение которых доставляет удовольствие, а остальные — нет. Впрочем, несмотря на утверждение Г. Спенсера, что удовольствие обладает объективной функцией в процессе биологической эволюции, оно не может быть критерием ценности: существуют люди, получающие удовольствие от подчинения, а не от свободы, которые наслаждаются ненавистью, а не любовью, эксплуатацией, а не продуктивной работой. Феномен удовольствия, извлекаемого из того, что объективно вредно, типичен для невротического характера и подробно изучен психоанализом. Мы еще вернемся к этой проблеме при обсуждении структуры характера и в главе, посвященной счастью и удовольствию.

Важный шаг в направлении более объективного критерия ценности представляет собой модификация гедонистического принципа, предложенная Эпикуром, который попытался разрешить проблему, введя дифференциацию между «высшими» и «низшими» видами удовольствий. Однако хотя внутренние затруднения гедонизма были таким образом признаны, предложенное решение осталось абстрактным и догматическим. Тем не менее гедонизм обладает одним большим достоинством: сделав собственное переживание человеком удовольствия и счастья единственным критерием ценности, он делает невозможными любые попытки

предоставить авторитету решать, «что для человека лучше всего», даже не дав человеку возможности определить, что он чувствует в отношении того, что, как ему сказано, для него «лучше всего». Неудивительно поэтому, что гедонистическая этика в Греции, Риме и в современной европейской и американской культуре приветствовалась прогрессивными мыслителями, искренне и пылко озабоченными счастьем человека.

Однако, несмотря на свои достоинства, гедонизм не смог создать основу для объективно правильных этических суждений. Так должны ли мы отказаться от объективности, если выбираем гуманизм? Или все-таки возможно установить нормы поведения и выработать ценностные суждения, которые были бы объективно правильны для всех людей и при этом созданы самим человеком, а не превосходящим его авторитетом? Я, безусловно, считаю это возможным и теперь постараюсь продемонстрировать такую возможность.

Для начала не будем забывать, что «объективно правильное» не идентично «абсолютному». Например, оценка вероятности, приближенное значение или какая-либо гипотеза могут быть правильными и в то же время «относительными» в том смысле, что установлены на основании ограниченных данных и могут быть подвергнуты будущим уточнениям, если это позволят факты или процедура. Вся концепция относительного в противовес абсолютному уходит корнями в теологическое мышление, согласно которому область бо-

жественного (абсолют) отделена от несовершенного царства человека. Вне теологического контекста концепция абсолюта не имеет смысла и занимает в этике столь же малое место, как и в науке в целом.

Однако даже если мы придем к согласию в этом пункте, главное возражение против возможности существования объективно правильных утверждений в этике сохраняется: это возражение заключается в том, что «факты» должны быть четко отделены от «ценностей». Со времен И. Канта широко распространено мнение, что объективно правильные суждения могут быть вынесены только в отношении фактов, но не ценностей, и что проверка на научность заключается в исключении ценностных утверждений.

Впрочем, в искусстве мы привыкли задавать объективно правильные нормы, выведенные из научных принципов, которые сами основываются на наблюдениях фактов и/или на всесторонних математико-дедуктивных процедурах. Чистые, или «теоретические», науки занимаются установлением фактов и принципов, хотя даже в физические и биологические науки входит нормативный элемент, не нарушающий их объективности. Прикладные науки в первую очередь имеют дело с практическими нормами, в соответствии с которыми должны производиться действия; в данном случае долженствование определяется научным знанием фактов и принципов. Профессиональная деятельность нуждается в специальных знаниях и умениях; хотя в некоторых слу-

чаях достаточно просто здравого смысла, такие области, как инженерия и медицина, требуют обширных теоретических знаний. Если я, к примеру, захочу проложить железную дорогу, я должен буду строить ее в соответствии с определенными физическими принципами. *Во всех ремеслах система объективно правильных норм задает правила для практики (прикладной науки), основанные на теоретической науке.* Хотя в любой области существуют различные пути достижения прекрасных результатов, нормы ни в коем случае не являются произвольными; нарушение их наказывается низким качеством или даже полной неудачей в достижении желаемого.

Однако искусством являются не только медицина, инженерное дело и живопись; жизнь сама по себе – искусство⁷, одновременно и самое важное, и самое трудное и сложное из всех, практикуемых человеком. Его объект – не то или иное специализированное занятие, а жизнедеятельность в целом, процесс развития человека в того, кем он является потенциально. В искусстве жить человек является одновременно и *творцом*, и *объектом искусства*, скульптором и глыбой мрамора, врачом и пациентом.

Согласно гуманистической этике, для которой «добро» и «зло» – синонимы добра и зла для человека, для того что-

⁷ Такое использование термина «искусство», впрочем, противоречит терминологии Аристотеля, который различал искусство изготовления и искусство употребления.

бы узнать, что для человека хорошо, нужно знать его природу. Гуманистическая этика – прикладная наука «искусства жить», основанная на теоретической «науке о человеке». Здесь, как и в других искусствах, совершенство достижений («добродетель») пропорционально знаниям, даваемым наукой о человеке, и умениям и опыту их применения. Однако вывести из теории нормы возможно, только если выбраны определенное действие и определенная цель. Предпосылка для медицинской науки – стремление к излечению болезни и продлению жизни; будь это не так, все медицинские правила были бы несущественны. Каждая прикладная наука базируется на аксиоме, вытекающей из выбора желаемой цели деятельности. Имеется, однако, различие между аксиомой, определяющей этику, и аксиомами других искусств. Можно вообразить себе гипотетическую культуру, представители которой не хотели бы иметь картин или мостов, но не такую, где люди не хотели бы жить. Желание жить является врожденным для каждого организма, и человек не может его не разделять независимо от того, что он по этому поводу думает⁸. Выбор между жизнью и смертью скорее мнимый, чем реальный; на самом деле человек выбирает между хорошей жизнью и плохой.

Интересно задаться вопросом: почему наше время утратило концепцию *жизни как искусства*? Современный человек, по-видимому, полагает, что чтение и письмо – искус-

⁸ Самоубийство, будучи патологией, не противоречит этому общему принципу.

ства, которым следует учиться, что для того, чтобы стать архитектором, инженером или квалифицированным рабочим, необходимо длительное обучение, но что *жизнь* – нечто настолько простое, что не требуется особых усилий, чтобы такое умение приобрести. Только потому, что все люди так или иначе «живут», жизнь рассматривается как что-то, в чем каждый – эксперт. Однако так происходит не потому, что человек освоил искусство жить в такой степени, что утратил ощущение его трудности. Хорошо заметное отсутствие искренней радости и счастья в повседневной жизни явно исключают такое объяснение. Современное общество, несмотря на то, какое значение оно придает счастью, индивидуальности, собственным интересам личности, учит человека чувствовать, что не счастье (или, если использовать теологический термин, спасение) является целью жизни, а исполнение долга и успех. Деньги, престиж, власть стали стимулом и целью. Человек питает иллюзию, будто действует в собственных интересах, в то время как в действительности он служит чему угодно, только не настоящим интересам своей личности. Для него важно все на свете, кроме его жизни и искусства жить. Он борется за многое, только не за себя.

Если этика создает комплекс норм для достижения совершенства в искусстве жить, ее самые основные принципы должны вытекать из природы жизни вообще и человеческого существования в частности. В самых общих терминах природа всякой жизни есть сохранение и утверждение собствен-

ного существования. Все организмы обладают врожденным стремлением к выживанию: именно на основании этого факта психологи вывели представление об инстинкте самосохранения. Первый «долг» организма – быть живым.

Концепция «быть живым» – динамическая, а не статическая. *Существование и развертывание специфических сил организма* – одно и то же. Все организмы обладают врожденной тенденцией реализовывать свой специфический потенциал. *Цель жизни человека*, таким образом, должна быть понята как *развертывание его сил в соответствии с законами природы*.

Человек, впрочем, существует не «вообще». Разделяя основные человеческие свойства с остальными представителями своего вида, он всегда остается индивидуальностью, уникальным существом, отличным от всех остальных. Он отличается от других особой структурой характера, темпераментом, талантами, склонностями, так же как обладает единственными в своем роде отпечатками пальцев. Он может подтвердить свой человеческий потенциал, только реализовав свою индивидуальность. Обязанность жить – это то же, что обязанность стать самим собой, развиться в ту личность, которой он потенциально является.

Подводя итог, можно сказать, что *добро в понимании гуманистической этики – это утверждение жизни, развертывание сил человека. Добродетель – это ответственность за собственное существование. Зло означает ослабление сил*

человека; грех – это безответственность перед самим собой.

Таковы первые принципы объективистской гуманистической этики. Мы не можем подробно рассмотреть их здесь и вернемся к ним в главе IV. Сейчас, однако, нужно затронуть вопрос о том, возможна ли «наука о человеке» как теоретическая основа прикладной науки – этики.

3. Наука о человеке⁹

Концепция науки о человеке основывается на предпосылке, согласно которой ее объект, человек, существует, и существует человеческая природа, характерная для данного вида живых существ. В этом спорном вопросе история человеческой мысли демонстрирует специфическую иронию и противоречия.

Мыслители авторитарного толка любезно признали существование человеческой природы, которую они полагают постоянной и неизменной. Это заключение служит доказательством того, что их этические системы и социальные институты необходимы и незыблемы, поскольку основываются на предполагаемой природе человека. Однако то, что они считают человеческой природой, – отражение их норм и интересов, а не результат объективных исследований. Поэтому совершенно понятно, что прогрессивные ученые должны были бы приветствовать открытия антропологии и психологии, которые вопреки авторитарной точке зрения демонстрировали, по-видимому, бесконечную податливость человеческой природы. Ведь податливость означает,

⁹ Под «наукой о человеке» я подразумеваю более широкое понятие, чем обычно употребляемое в антропологии. Р. Линтон применял его также в расширенном смысле – см.: Наука о человеке во время мирового кризиса (Linton R. (ed.). *The Science of Man in the World Crisis*. N.Y.: Columbia University Press, 1945).

что нормы и институты – рассматриваемые как источник, а не как следствие человеческой природы, – также могут быть изменены. Однако, возражая против ошибочного утверждения, согласно которому определенные исторические культурные паттерны есть выражение неизменной и вечной человеческой природы, сторонники теории бесконечной податливости пришли к равно несостоятельным взглядам. Прежде всего концепция бесконечной податливости человеческой природы легко приводит к заключениям, которые столь же неудовлетворительны, как и положение о неизменной и вечной человеческой природе: если бы человек был бесконечно податлив, тогда действительно нормы и учреждения, неблагоприятные для его благоденствия, имели бы шанс навсегда подчинить человека своим системам, без возможности того, что внутренние силы человеческой природы мобилизуются и эти системы изменяют. Человек стал бы всего лишь марионеткой социальных установлений, а не тем, кем, как доказала история, он является – действующим лицом, чьи внутренние свойства активно сопротивляются мощному давлению неблагоприятных социальных и культурных паттернов. Действительно, если бы человек был только отображением культурных систем, никакой социальный порядок нельзя было бы критиковать или судить с точки зрения человеческого благополучия, поскольку не существовало бы понятия «человек».

Как бы важны ни были политические и моральные отзы-

ки теории податливости, существуют еще и ее теоретические следствия. Если предположить, что человеческой природы не существует (за исключением определяемой основными физиологическими потребностями), единственно возможным психологическим учением станет радикальный бихевиоризм, довольствующийся описанием бесконечного множества поведенческих паттернов или измеряющий количественные показатели человеческого поведения. Психология и антропология не могли бы делать ничего иного, как только описывать различные пути, которыми социальные институты и культурные системы формируют человека и, поскольку специфические проявления человеческой природы превратятся всего лишь в штамп, поставленный на человеке социальным порядком, возможной станет только одна наука о человеке – сравнительная социология. Если же, впрочем, ожидать от психологии и антропологии правильных сообщений о законах, управляющих человеческим поведением, они должны начать с предположения, что *нечто реагирует на влияние окружающей среды доступными выяснению способами, соответствующими его свойствам*. Человеческая природа не неизменна, и культуру, таким образом, нельзя объяснить как результат проявления неизменных инстинктов человека; не является культура и фиксированным фактором, к которому природа человека приспособливается пассивно и полностью. Безусловно, человек может адаптироваться даже к неудовлетворительным условиям, однако в

процессе приспособления у него развиваются определенные психические и эмоциональные реакции, определяемые специфическими свойствами его собственной природы.

Человек может адаптироваться к рабству, однако реагирует на это снижением своих интеллектуальных и моральных качеств; он может приспособиться к культуре, проникнутой взаимным недоверием и враждебностью, но реагирует на нее слабостью и бесплодием. Человек может приспособиться к культурным условиям, требующим подавления сексуальных стремлений, но из-за такой адаптации, как показал Фрейд, у него развиваются симптомы невроза. Он может приспособиться почти к любому культурному паттерну, однако если он противоречит его природе, то у индивида возникают психические и эмоциональные нарушения, которые со временем заставляют его менять эти условия, поскольку изменить свою природу человек не может.

Человек – это не чистый лист бумаги, на котором культура может писать свой текст, он – существо, заряженное энергией и обладающее специфической структурой, которое, хотя и адаптируется, реагирует на внешние условия особым образом, поддающимся обнаружению. Если бы человек приспособлялся к внешним условиям аутопластически, изменяя собственную природу, подобно животному, и был способен жить только при одном наборе условий, к которому у него развилась специфическая адаптация, он попал бы в тупик специализации, как представитель любого вида животных,

тем самым воспрепятствовав ходу истории. Если бы, с другой стороны, человек мог приспособиться к любым условиям, не сопротивляясь тем, которые противны его природе, у него также не было бы истории. Эволюция человека коренится в его приспособляемости и в некоторых неуничтожимых качествах его природы, заставляющих его никогда не прекращать поиск условий, более подходящих для удовлетворения его врожденных потребностей.

Предмет науки о человеке – человеческая природа. Однако эта наука не имеет для начала полной и точной картины того, что собой человеческая природа представляет; удовлетворительное определение ее предмета – ее цель, а не предпосылка. Методом служат наблюдения за реакциями человека в различных индивидуальных и социальных обстоятельствах; на их основе делаются выводы касательно человеческой природы. История и антропология изучают реакции человека на культурные и общественные условия, отличные от наших собственных; социальная психология изучает реакции на различные социальные установки в пределах нашей собственной культуры. Детская психология исследует реакции растущего индивида на различные ситуации, а патопсихология пытается делать заключения о человеческой природе, изучая ее искажения в патогенных условиях. Человеческая природа никогда не может подвергаться наблюдению как таковая, а лишь в ее специфических проявлениях в специфических ситуациях. Она представляет собой теоретиче-

скую конструкцию, выводы о которой могут быть сделаны на основании эмпирического изучения поведения человека. В этом отношении наука о человеке, создающая «модель человеческой природы», не отличается от других наук, которые оперируют концепциями сущностей, основанными на выводах из данных наблюдений или такими выводами контролируемыми и не поддающимися непосредственному наблюдению.

Несмотря на обилие данных, представляемых антропологией и психологией, мы имеем только предварительную картину человеческой природы. Для эмпирического и объективного определения того, что составляет «человеческую природу», мы все еще можем обращаться к Шейлоку, если поймем его слова о иудеях и христианах в более широком смысле – как о представителях всего человечества.

Я жид! Да разве у жида нет глаз? Разве у жида нет рук, органов, членов, чувств, привязанностей, страстей? Разве он не ест ту же пищу, что и христианин? Разве он ранит себя не тем же оружием и подвержен не тем же болезням? Лечится не теми же средствами? Согревается и мерзнет не тем же летом и не тою же зимою? Когда вы нас колете, разве из нас не идет кровь? Когда вы нас щекочете, разве мы не смеемся? Когда вы нас отравляете, разве мы не умираем, а когда вы нас оскорбляете, почему бы нам не хотеть ответить вам? Если мы похожи на вас во всем остальном, то хотим быть

ПОХОЖИ И В ЭТОМ¹⁰.

¹⁰ Шекспир В. Венецианский купец. М.: Эксмо, 2002. Пер. П. Вейнберга. – *Примеч. пер.*

4. Традиция гуманистической этики

В традиции гуманистической этики преобладает взгляд, согласно которому знания о человеке являются основой для определения норм и ценностей. Труды по этике Аристотеля, Спинозы, Дьюи – мыслителей, чьи воззрения мы рассмотрим в этой главе – тем самым являются и трудами по психологии. В мои намерения не входит давать обзор истории гуманистической этики; я только приведу иллюстрацию принципов, высказанных ее величайшими представителями.

Для Аристотеля этика строится на науке о человеке. Психология исследует человеческую природу; следовательно, этика является прикладной психологией. Как и тому, кто изучает политику, изучающему этику «нужно в известном смысле знать то, что относится к душе, точно так, как, вознамерившись лечить глаза, [нужно знать] все тело... А выдающиеся врачи много занимаются познанием тела»¹¹. На основании природы человека Аристотель делает вывод о том, что «добродетель» (совершенство) – это деятельность, под которой он понимает использование функций и способностей, присущих человеку. Счастье, являющееся целью человека, есть результат «деятельности» и «использования», а не бездеятельное обладание или состояние ума. Для объясне-

¹¹ Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. Никомахова этика. М.: Мысль, 1983. С. 74. Пер. Н.В. Брагинской.

ния своей концепции деятельности Аристотель как аналогию использует Олимпийские игры. «Подобно тому, – говорит он, – как на Олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки»¹². Свободный, рациональный и деятельный (размышляющий) человек – хороший, а следовательно, счастливый человек. Здесь мы имеем, таким образом, объективные ценностные суждения, ставящие в центр человека – гуманистические, – и в то же время основанные на понимании природы и функций человека.

Спиноза, как и Аристотель, исследует характерные для человека функции. Он начинает с рассмотрения характерных функций и цели *всего в природе* и приходит к выводу, что «всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии)»¹³. Человек, его функции и цель не могут ничем отличаться от таковых для всякой вещи: сохранять себя и упорно продолжать свое существование. Спиноза приходит к концепции добродетели, согласно которой добродетель – всего лишь применение общей нормы к человеческой жизни. «Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохра-

¹² Там же, с. 67.

¹³ Спиноза Б. Избр. произв. В 2 т. Т. 1. Этика. М.: Политиздат, 1957. С. 463. Пер. с лат. Н.А. Иванцова под ред. В.В. Соколова.

нять свое существование (эти три выражения обозначают одно и то же) по руководству разума на основании стремления к собственной пользе»¹⁴. Для Спинозы *сохранять свое существование* значит стать тем, кем ты являешься потенциально. Это верно для всех вещей. «Лошадь перестала бы существовать, если бы превратилась как в человека, так и в насекомое»¹⁵; к этому можно добавить, что, согласно взглядам Спинозы, человек перестал бы существовать, если бы превратился как в ангела, так и в лошадь. Добродетель есть развертывание специфического потенциала каждого организма: для человека это состояние, в котором он становится наиболее человеческим. Под благом соответственно Спиноза понимает все «то, что составляет для нас, как мы наверное знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами *образцу человеческой природы*»¹⁶ (курсив мой. – Э.Ф.). Под злом он понимает «то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам достигать такого образца»¹⁷. Добродетель, таким образом, идентична реализации человеческой природы; наука о человеке, следовательно, есть теоретическая наука, на которой основывается этика.

Если разум указывает человеку, что он должен делать,

¹⁴ Там же, с. 541–542.

¹⁵ Там же, с. 524.

¹⁶ Спиноза Б. Избр. произв. В 2 т. Т. 1. Этика. М.: Политиздат, 1957. С. 524. Пер. с лат. Н.А. Иванцова под ред. В.В. Соколова..

¹⁷ Там же.

чтобы стать истинно самим собой, и тем самым учит пониманию того, что есть благо, то достичь добродетели человек может через активное использование своих сил. Таким образом, действенность – то же, что добродетель; бездейтельность – то же, что порок. Счастье не является само по себе целью; оно сопутствует использованию возрастающей действенности, в то время как бездейтельность сопровождается депрессией; действенность и бездейтельность касаются всех сил, свойственных человеку. Ценностные суждения приложимы только к человеку и его интересам. Такие ценностные суждения, впрочем, не являются просто выражением симпатий или антипатий индивида, поскольку свойства человека являются врожденными для всех представителей вида и тем самым общими для всех людей. Объективный характер этики Спинозы основан на объективном характере модели человеческой природы, которая, хотя и допускает многообразные индивидуальные вариации, в основе одна и та же для всех людей. Спиноза был категорическим противником авторитарной этики. Для него человек – самоцель, а не средство, используемое превосходящим его авторитетом. Ценность может определяться только его истинными интересами, которыми являются свобода и продуктивное использование человеком своих сил¹⁸.

¹⁸ К. Маркс высказывал взгляды, сходные с взглядами Спинозы. «Чтобы знать, что полезно для собаки, надо изучить природу собаки. Эта природа сама по себе не может быть выведена из принципов полезности. Если приложить это к человеку, то тот, кто стал бы оценивать все человеческие поступки, движения, отно-

Наиболее значительным современным исследователем научной этики является Дж. Дьюи, взгляды которого противоположны и авторитаризму, и релятивизму в этике. Что касается первого, то Дьюи видит общую черту обращений к откровению, помазанникам Божиим, установлениям государства, обычаю, традиции и т. д. в том, что «звучит некий голос, настолько авторитетный, что исключает всякую необходимость в расследовании»¹⁹. Что касается последнего, Дьюи считает, что тот факт, что нечто доставляет удовольствие, не является сам по себе «оценкой ценности того, что доставляет удовольствие»²⁰. Удовольствие – исходная величина, но оно должно быть «подтверждено фактическими свидетельствами

и т. д. исходя из принципа полезности, должен был бы сначала иметь дело с человеческой природой вообще, а затем с человеческой природой, модифицированной каждой исторической эпохой. Бентам легко разделяется с этим. С полной наивностью он принимает современного лавочника, и в частности английского лавочника, за нормального человека». – Маркс К. Капитал. Т. 1. М., 1978. С. 623. Пер. И. Скворцова-Степанова, А. Богданова, В. Базарова. Спенсеровский взгляд на этику, несмотря на существенные философские расхождения, также состоит в том, что «добро» и «зло» вытекают из конкретной конституции человека и что наука о поведении основывается на знании человека. В письме Дж. С. Миллю Г. Спенсер пишет: «Защищаемый мной взгляд заключается в том, что собственно так называемая нравственность – т. е. наука о хорошем и дурном поведении – имеет своим предметом определение того, каким образом и почему известные роды поведения вредны, а некоторые другие – полезны. Эти хорошие и дурные результаты не могут быть случайными, но должны быть необходимыми последствиями устройства вещей». – Спенсер Г. Основания этики. СПб.: Издатель, 1899. С. 37. Под общ. ред. Н.Ф. Рубакина.

¹⁹ Dewey J. Tufts J.H. Ethics. N.Y.: Henry Holt and Company. 1932 P. 364.

²⁰ Dewey J. Problems of Men. N.Y.: Philosophical Library. 1946. P. 254.

ми»²¹. Как и Спиноза, Дьюи утверждает, что объективно правильные ценностные суждения могут быть получены с помощью человеческого разума; для него цель человеческой жизни тоже заключается в росте и развитии человека в соответствии с его природой и конституцией. Однако его неприятие любых фиксированных целей привело его к отказу от важного положения, высказанного Спинозой: представления о «модели человеческой природы» как о научной концепции. Дьюи подчеркивает роль отношений между средствами и целями (или следствиями) как эмпирической основы правильности норм. Оценка, по мнению Дьюи, имеет место, «только когда что-то происходит, когда нужно преодолеть некую трудность, удовлетворить потребность, восполнить нехватку или устранить лишение, разрешить конфликт устремлений средствами изменения существующих условий. Этот факт, в свою очередь, доказывает наличие интеллектуального фактора – фактора рассматривания, – когда происходит оценка, поскольку имеющаяся в виду цель формируется и воплощается как то, что, осуществляясь, удовлетворит существующую потребность, восполнит нехватку и разрешит имеющийся конфликт»²².

Цель, согласно Дьюи, «это просто серия актов, рассматриваемых в отдаленном будущем, а средства – серия актов, рас-

²¹ Dewey J. Problems of Men. N.Y.: Philosophical Library. 1946. P. 260.

²² Dewey J. Theory of Valuation // International Encyclopedia of Unified Science. Chicago: The University of Chicago Press, 1939. XI. N 4. P. 34.

смаатриваемых в более близкие сроки. Различие между средствами и целью возникает из направления предполагаемых действий, распределяющих ряд актов во времени. Цель – последнее действие, о котором подумали, средства – действия, предпринятые ранее. Средства и цели – это два названия одной и той же реальности. Термины обозначают не различия реальности, а отличие в суждениях»²³.

Дьюи подчеркивает взаимосвязь между целями и средствами, что, несомненно, является важным этапом в развитии теории рациональной этики, особенно потому, что предостерегает против теорий, которые, разводя цели и средства, делают бесполезными. Однако представляется неверным, что «мы не знаем, какова на самом деле наша цель, пока мысленно не определим направление действий»²⁴. Цели можно определить с помощью эмпирического анализа целостного феномена человека – даже если мы пока не знаем, какие для этого нужны средства. Существуют цели, в отношении которых могут быть сделаны обоснованные предположения, хотя в данный момент они, так сказать, лишены рук и ног. Наука о человеке может показать нам картину «модели человеческой природы», на основании которой цели могут быть выведены до того, как найдены средства для

²³ Dewey J. *Human Nature and Conduct*. N.Y.: The Modern Library, Random House, 1930. P. 34.

²⁴ Dewey J. *Human Nature and Conduct*. N.Y.: The Modern Library, Random House, 1930. P. 36.

их достижения²⁵.

²⁵ Утопии представляют собой видения целей до того, как реализованы средства, однако они не бессмысленны; напротив, некоторые из них чрезвычайно способствовали прогрессу человеческой мысли, не говоря уже о том значении, которое они имели для поддержания веры в будущее человечества.

5. Этика и психоанализ

Из изложенного выше, мне кажется, очевидно, что развитие гуманистически-объективистской этики как прикладной науки зависит от развития психологии как науки теоретической. Прогресс этики от Аристотеля до Спинозы в значительной мере есть следствие превосходства динамической психологии Спинозы над статичной Аристотеля. Спиноза открыл бессознательную мотивацию, законы ассоциации, воздействие детского опыта на протяжении всей жизни человека. Его представление о желании как динамической концепции превосходит аристотелевскую «привычку». Однако психология Спинозы, как и вся психологическая мысль до XIX столетия, имела тенденцию оставаться абстрактной и не создала метода проверки ее теорий эмпирическими исследованиями и изучением новых данных о человеке.

Эмпирическое исследование – ключевое понятие этики и психологии Дьюи. Он признает бессознательную мотивацию, а его концепция «привычки» отличается от описательной, присущей традиционному бихевиоризму. Его утверждение о том, что современная клиническая психология «обнаруживает ощущение существующей реальности и чрезвычайную важность бессознательных сил в определении не только открытого поведения, но и желаний, суждений, верований,

идеализации»²⁶, показывает, какое значение Дьюи придает бессознательным факторам, несмотря на то что в своей теории этики он не исчерпывает все возможности этого нового метода.

Лишь немногие попытки были сделаны со стороны философии и психологии применить открытия психоанализа к развитию этической теории²⁷ – факт тем более удивительный, что взнос психоаналитической теории особенно важен для теории этики.

Самым важным обстоятельством, возможно, является то, что психоаналитическая теория явилась первой современной психологической системой, предметом которой являются не изолированные аспекты человеческой природы, а личность человека в целом. Вместо методов традиционной психологии, которая вынуждена ограничивать себя изучением тех феноменов, которые могут быть изолированы достаточ-

²⁶ Dewey J. Human Nature and Conduct. N.Y.: The Modern Library, Random House, 1930. P. 86.

²⁷ Кратким, но значительным вкладом в проблему ценностей с точки зрения психоанализа является статья П. Малахи «Ценности, научный метод и психоанализ» (Mullahy P. Values, Scientific Method and Psychoanalysis // Psychiatry. 1943. May). Во время переработки рукописи данной книги была опубликована работа Дж. К. Фладжела «Человек, мораль и общество» (Flugel J.C. Man, Morals and Society. N.Y.: International Universities Press, 1945), представляющая собой первую систематическую серьезную попытку психоаналитика приложить находки психоанализа к этической теории. Очень ценная постановка проблем и глубокая критика – хотя и выходящая за рамки критики – психоаналитического взгляда на этику содержится в книге Дж. М. Адлера «Что человек сделал из человека» (Adler M.J. What Man Has Made of Man. N.Y.: Longmans, Green & Co., 1937).

но для того, чтобы исследоваться в эксперименте, *Фрейд открыл* новый метод, позволивший ему изучать целостную личность и понять, что заставляет человека действовать так, как он действует. Этот метод, анализ свободных ассоциаций, сновидений, оговорок, трансфера, есть подход, благодаря которому то, что было «личными» данными, открытыми только самопознанию и интроспекции, сделалось «публичным» и поддающимся изучению при общении пациента и аналитика. Таким образом, психоаналитический метод открыл доступ к феноменам, которые иначе не могли быть наблюдаемы. Одновременно он открыл многочисленные эмоциональные переживания, которые не могли быть выявлены даже интроспекцией в силу подавления и вытеснения из сознания²⁸.

В начале своих исследований Фрейд интересовался главным образом невротическими симптомами. Однако чем больше развивался психоанализ, тем очевиднее становилось, что невротический симптом может быть понят лишь благодаря пониманию структуры характера, в которую он включен. Основным предметом психоаналитической теории и терапии стал невротический характер, а не симптом. Стремясь изучить невротический характер, Фрейд заложил основы науки о характере (характерологии), которой в предшествующие столетия психология пренебрегала, оставляя ее романи-

²⁸ См. работы Дж. Дьюи (Dewey J. Problems of Men. N.Y.: Philosophical Library. 1946. P. 250–272) и Ф.Б. Райса (Rice P.B. Objectivity of Value Judgment and Types of Value Judgment // Journal of Philosophy, 1934. XV. N 5—14. P. 533–543).

стам и драматургам.

Психоаналитическая характерология, хоть и находится все еще в пеленках, необходима для развития этической теории. Все добродетели и пороки, которые рассматривает традиционная этика, неизбежно остаются неоднозначными, поскольку часто одним и тем же словом обозначает различные и отчасти противоречащие друг другу человеческие установки; они теряют свою неоднозначность, только если понимаются в связи со структурой характера личности, чьи добродетели или пороки рассматриваются. Добродетель, вырванная из контекста характера, может не обладать никакой ценностью (например, смирение вследствие страха или как компенсация подавленного высокомерия), а порок предстанет в ином свете, если рассматривается в контексте характера в целом (например, высокомерие оказывается выражением неуверенности в себе и самоуничижения). Подобные соображения чрезвычайно важны для этики; недостаточно и ошибочно рассматривать изолированные добродетели и пороки как независимые черты. Предметом изучения этики является характер, и только с учетом структуры характера как целого можно выносить ценностные суждения касательно отдельных качеств или действий. *Истинным объектом этического исследования является добродетельный или порочный характер, а не единичные добродетели или пороки человека.*

Не менее значимой для этики является психоаналитическая концепция бессознательной мотивации. Хотя она в

своей общей форме высказывалась Лейбницем и Спинозой, Фрейд был первым, кто начал эмпирически и в подробностях исследовать бессознательные влечения и тем самым заложил основу теории человеческой мотивации. Эволюция этической мысли характеризуется тем фактом, что ценностные суждения в отношении человеческого поведения делаются на основании лежащей за поступком мотивации, а не поступка как такового. Таким образом, понимание бессознательной мотивации открывает новые горизонты перед этическими исследованиями. Не только «низшее, – как считал Фрейд, – но и высшее в Эго может быть бессознательным»²⁹ и являться сильнейшим мотивом действия, который этическое исследование не может позволить себе игнорировать.

Несмотря на те огромные возможности, которые психоанализ открывает перед научным изучением ценностей, Фрейд и его школа не совершили наиболее продуктивного приложения своего метода к изучению этических проблем; на самом деле они многое сделали для того, чтобы запутать этические вопросы. Это произошло вследствие релятивистской позиции Фрейда, согласно которой психология может помочь понять мотивацию ценностных суждений, но бессильна установить *обоснованность* ценностных суждений как таковых.

Релятивизм Фрейда наиболее отчетливо проявился в его теории Супер-эго (совести), согласно которой что угодно мо-

²⁹ Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. С. 433.

жет стать вопросом совести, если только войдет в систему команд и запретов отцовского Супер-эго и культурной традиции. *С этой точки зрения совесть всего лишь интернализированный авторитет.* Фрейдовский анализ Супер-эго есть только анализ «авторитарной совести»³⁰.

Хороший пример релятивистских взглядов содержится в статье Т. Шредера «Установка одного аморального психолога»³¹. Автор приходит к заключению, что «каждая моральная оценка есть продукт эмоциональной болезненности – интенсивно конфликтующих импульсов, почерпнутых из прошлого эмоционального опыта», а аморальный психиатр «заменяет моральные стандарты, ценности и суждения психиатрической и псевдо-эволюционистской классификацией моралистских импульсов и интеллектуальных методов». Затем автор еще более запутывает вопрос, заявляя, что «аморальные психологи-эволюционисты *не имеют абсолютных или вечных правил* в отношении правильности или ложности чего бы то ни было», тем самым представляя дело так, будто наука-то как раз и делает «абсолютные и вечные» утверждения.

От теории Супер-эго несколько отличается взгляд Фрейда, согласно которому мораль есть в основном реактивное образование, направленное против врожденного зла в че-

³⁰ Более подробное обсуждение совести будет приведено в главе IV.

³¹ Schroeder T. Attitude of One Amoral Psychologist // The Psychoanalytic Review. 1944. XXXI. N 3. P. 329–335.

ловеке. Фрейд утверждал, что сексуальные влечения ребенка направлены на родителя противоположного пола и что в результате ребенок видит в родителе того же пола соперника и ненавидит его; из этой ранней ситуации неизбежно возникает враждебность, страх, чувство вины (Эдипов комплекс). Эта теория – секуляризированная версия концепции «первородного греха». Поскольку такие кровосмесительные и убийственные влечения являются интегральной частью человеческой природы, как полагал Фрейд, человек должен был выработать этические нормы, чтобы сделать возможной общественную жизнь. Сначала в виде примитивной системы табу, а позднее в менее примитивных этических системах были установлены нормы социального поведения, чтобы защитить индивида и группу от опасности подобных импульсов.

Впрочем, позиция Фрейда ни в коей мере не является последовательно релятивистской. Он страстно верил в то, что истина есть цель, к которой должен стремиться человек, обладающий способностью к этому, поскольку от природы наделен разумом. Такое антирелятивистское отношение отчетливо выражено в обсуждении им «философии жизни»³². Фрейд отвергал теорию, согласно которой истина «есть лишь продукт наших потребностей и желаний в том виде, в каком они сформированы меняющимися внешними условия-

³² См.: Freud S. New Introductory Lectures on Psychoanalysis. N.Y.: W.W. Norton & Company, 1937. P. 240–241.

ми»); по его мнению, столь «анархистская» теория «рушится, как только соприкоснется с практической жизнью». Вера Фрейда в силу разума и его способность объединить человечество, освободить человека от шор суеверий проникнута пафосом, свойственным философии века Просвещения. Вера в истину лежит в основе фрейдовской концепции психоаналитической терапии. Психоанализ – это попытка раскрыть правду о самом себе. В этом отношении Фрейд следует традиции мыслителей, со времен Будды и Сократа веривших в то, что истина есть сила, делающая человека добродетельным и свободным или – в терминологии Фрейда – «здоровым». Цель психоаналитической терапии – заменить иррациональное Ид разумом (Эго). С этой точки зрения аналитическая ситуация может быть определена как поиск двумя людьми – аналитиком и пациентом – истины. Цель лечения – восстановление здоровья, а лекарствами служат истина и разум. Предложить ситуацию, основанную на радикальной честности в культуре, в которой подобная откровенность была редкостью, возможно, самое великое проявление гения Фрейда.

В своей характерологии Фрейд также обнаруживал не-релятивистскую позицию, хотя всего лишь косвенно. Он полагал, что развитие либидо проходит ряд стадий – от оральной к анальной и наконец к генитальной, которая у здорового человека становится преобладающей. Хотя Фрейд напрямую не обсуждал этические ценности, прослеживается скрытая

связь: прегенитальные ориентации, связанные с установками на зависимость, жадность, скарденность, этически ниже генитальных, т. е. продуктивного зрелого характера. Таким образом, фрейдовская характерология подразумевает, что добродетель – естественная цель развития человека. Это развитие может быть заблокировано специфическими, по большей части внешними обстоятельствами, что приводит к формированию невротического характера. Нормальный рост, впрочем, сформирует зрелый, независимый, продуктивный характер, способный к любви и к труду; в конечном счете для Фрейда здоровье и добродетель были одним и тем же.

Однако такая связь между характером и этикой не была сделана явной. Она оставалась путаной, отчасти из-за противоречий между релятивизмом Фрейда и имплицитным признанием гуманистических этических ценностей, отчасти потому, что, занимаясь в основном невротическим характером, Фрейд мало внимания уделял анализу и описанию генитального зрелого характера.

Следующая глава, после обзора «человеческой ситуации» и ее значения для развития характера, будет посвящена детальному анализу эквивалента генитального характера – «продуктивной ориентации».

III

Человеческая природа и характер

*Что я человек —
Так это я делю с другими людьми.
Что я вижу, слышу,
Что я ем и пью —
Так и все животные это делают.
Но то, что я есть я — это только мое
И принадлежит мне,
И никому другому:
Ни другому человеку,
Ни ангелу, ни Богу,
Если не считать того,
Что я с ним един.*

Мастер Экхарт. Фрагменты

1. Человеческая ситуация

Один человек представляет все человечество. Он — специфический пример представителей своего вида. Он — одновременно «он» и «все», он индивид со своими особенностями и в этом смысле уникален; в то же время он обладает всеми характеристиками, присущими человеческому роду. Его индивидуальная личность определяется особенностями человеческого существования, общего для всех людей; поэто-

му обсуждение человеческой ситуации должно предшествовать обсуждению личности.

а. Биологическая слабость человека

Первым, что выделяет человека из животного царства, является негативный элемент: относительное отсутствие инстинктивной регуляции процесса адаптации к окружающему миру. Способ приспособления животного к его миру остается одним и тем же: если его инстинктивный инструментарий более не годится, чтобы успешно справляться с изменяющимся окружением, вид вымирает. Животное может приспособиться к меняющимся условиям, меняя себя – аутопластически, а не меняя среду обитания – аллопластически. Таким образом, животное живет в гармонии – не в том смысле, что оно избавлено от борьбы, а в силу того, что его унаследованный набор инстинктов делает его постоянной и не меняющейся частью мира: вид или соответствует ему, или вымирает.

Чем менее полон и неизменен инстинктивный инструментарий животного, тем более развит его мозг и тем самым способность учиться. Возникновение человека может быть определено как та точка в процессе эволюции, когда инстинктивная адаптация достигла своего минимума. Однако человек возник с новыми качествами, отличающими его от животного: осознанием себя как отдельного существа, спо-

способностью помнить прошлое, представлять себе будущее и обозначать объекты и действия символами; человек обладал разумом для постижения и понимания мира и воображением, благодаря которому выходил далеко за пределы того, что сообщали ему его чувства. Человек – самое беспомощное из всех животных, но именно эта биологическая слабость – основа его силы, первопричина развития его специфически человеческих качеств.

б. Экзистенциальная и историческая дихотомия человека

Осознание себя, разум и воображение разрушили «гармонию», которая характеризует существование животного. Их появление превратило человека в аномалию, в каприз Вселенной. Он – часть природы, подчиняется ее физическим законам и не способен их изменить, однако он превосходит остальные творения природы. Он выделяется, оставаясь частью, он бездомен, но прикован к жилищу, которое разделяет со всеми живыми существами. В случайном месте и времени брошенный в этот мир, он так же по воле случая изгоняется из него. Осознавая себя, он понимает свое бессилие и ограничения своего существования. Он представляет себе собственную смерть. Никогда не бывает он свободен от дихотомии своего существования; он не может избавиться от разума, даже если бы захотел; он не может избавиться от те-

ла, покуда жив, – а тело заставляет его хотеть жить.

Разум, благословение человека, есть также его проклятие; он заставляет его до бесконечности пытаться разрешить неразрешимую дихотомию. Существование человека в этом отношении отличается от существования всех живых организмов; человек находится в состоянии постоянной и неизбежной неустойчивости. Жизнь человека не может «быть прожита» путем повторения паттерна, общего для всех представителей его вида: он должен жить сам. Человек – единственное животное, способное испытывать скуку и неудовлетворенность, чувствовать себя изгнанным из рая. Человек – единственное животное, для которого собственное существование представляет проблему, которую он должен разрешать и от которой не может избавиться. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой; он должен продолжать развивать свой разум, пока не станет господином природы и самого себя.

Возникновение разума создало дихотомию, вынуждающую человека непрестанно стремиться к новым решениям. Динамизм человеческой истории порождается наличием разума, заставляющего человека развиваться и благодаря этому создавать собственный мир, в котором он мог бы существовать в согласии с собой и другими людьми. Каждый сделанный им шаг оставляет его неудовлетворенным и обеспокоенным, и именно это беспокойство заставляет его продвигаться к новым решениям. У человека нет врожденной

«тяги к прогрессу»; только противоречия его существования заставляют его двигаться дальше по тому пути, на который он вступил. Утратив рай, единство с природой, человек стал вечным странником (Одиссеем, Эдипом, Авраамом, Фаустом); он должен идти вперед в непрекращающихся попытках сделать неизвестное известным, находить ответы, позволяющие заполнить пробелы в его знании. Он должен давать себе отчет в своем существовании, в его смысле. Он испытывает потребность в том, чтобы преодолеть этот внутренний разлом, мучительно жаждет «абсолюта», другой разновидности гармонии, которая избавит его от проклятия, отделившего его от природы, от других людей, от самого себя.

Этот раскол в человеческой природе ведет к дихотомиям, которые я называю экзистенциальными³³, потому что они коренятся в самом существовании человека; это противоречия, которые человек не может уничтожить, но на которые может реагировать различным образом, в соответствии со своим характером и культурой.

Наиболее фундаментальная экзистенциальная дихотомия имеет место между жизнью и смертью. Тот факт, что мы

³³ Я использую этот термин безотносительно к терминологии экзистенциализма. Во время переработки рукописи я познакомился с работами Ж.П. Сартра «Мухи» и «Экзистенциализм – это гуманизм». Не думаю, что требуются какие-либо изменения или дополнения с моей стороны. Хотя существуют определенные общие позиции, я не могу оценить степень совпадения, поскольку не ознакомился еще с основным философским трудом Сартра.

должны умереть, не может быть изменен человеком. Человек это осознает, и само это осознание глубочайшим образом влияет на его жизнь. Однако смерть остается полной противоположностью жизни и чуждой ей; она несовместима с переживанием жизни. Все знания о смерти не меняют того, что смерть не является значимой частью жизни; нам не остается ничего другого, как принять факт смерти, и тем самым, насколько это касается жизни, – поражения. По словам Спинозы, все, что человек имеет, он отдаст за свою жизнь; мудрый человек думает не о смерти, а о жизни. Человек пытается преодолеть эту дихотомию с помощью идеологий, например христианской концепции бессмертия, которая, постулируя существование бессмертной души, отрицает тот трагический факт, что жизнь человека заканчивается смертью.

То, что человек смертен, приводит к другой дихотомии: хотя каждый человек есть носитель всех человеческих возможностей, краткость существования не позволяет ему в полной мере реализовать их даже в самых благоприятных условиях. Только если бы продолжительность жизни индивида была такой же, как продолжительность жизни человечества, мог бы он участвовать в человеческом развитии, происходящем в историческом процессе. Жизнь человека, начинающаяся и заканчивающаяся в случайной точке процесса эволюции вида, трагически конфликтует с претензией индивида на реализацию всех своих возможностей. Об этом противоречии между тем, что он мог бы реализовать, и тем, что

реализует в действительности, человек имеет лишь смутное представление. Здесь тоже идеология имеет тенденцию сглаживать или отрицать противоречие, утверждая, что полное завершение жизни происходит после смерти или что исторический промежуток жизни человека является окончательным и венчающим достижения человечества. Другое учение гласит, что смысл жизни заключается не в полном раскрытии человеческого потенциала, а в социальном служении и выполнении общественного долга, что развитие, свобода и счастье индивида уступают или даже несущественны по сравнению с благом государства, общины или иного образования, символизирующего вечную власть, трансцендентную человеку.

Человек одновременно одинок и связан с другими. Он одинок в том смысле, что представляет собой уникальное существо, не идентичное никому другому, и осознает себя как отдельную личность. Он должен быть одинок, когда должен выносить суждения или принимать решения только силой своего разума. И тем не менее человек не может вынести одиночества, оторванности от других людей. Его счастье зависит от единения, которое он ощущает с другими, с прошлыми и будущими поколениями.

Радикально отличаются от экзистенциальных дихотомий многочисленные исторические противоречия индивидуальной и общественной жизни, не являющиеся неотъемлемой частью человеческого существования, а созданные людьми

и разрешимые – или во время своего возникновения, или в более поздний период человеческой истории. Современное противоречие между изобилием технических средств материального процветания и неспособностью использовать их исключительно для мира и благосостояния людей разрешимо: оно не является необходимым, а вызвано недостатком у человека смелости и мудрости. Институт рабства в Древней Греции может рассматриваться как пример относительно неразрешимого противоречия, разрешение которого могло быть достигнуто только в более поздний исторический период, когда был создан материальный базис для равенства людей.

Различение экзистенциальной и исторической дихотомии имеет большое значение, поскольку путаница между ними ведет к далеко идущим последствиям. Те, кто заинтересован в поддержании исторических противоречий, стремятся доказать, что они – дихотомии экзистенциальные и, следовательно, изменены быть не могут. Они стараются уверить человека в том, что «чего не должно быть, того и не может быть» и что он должен смириться со своей трагичной судьбой. Однако эти усилия смешать два вида противоречий недостаточны для того, чтобы удержать человека от попыток разрешить их. Одной из странных особенностей человеческого ума является неспособность при встрече с противоречием оставаться пассивным. Он приходит в движение с целью противоречие разрешить. Этому факту обязан своим

существованием весь человеческий прогресс. Если человеку нельзя помешать реагировать на осознание противоречия действием, само существование такого противоречия должно отрицаться. Гармонизировать и тем самым устранять противоречия есть функция рационализаций в индивидуальной жизни и идеологий (социально соответствующих рационализаций) в жизни общественной. Впрочем, поскольку человеческий разум может удовлетвориться только рациональными ответами, истиной, эти идеологии должны были бы остаться неэффективными. Однако еще одной особенностью человека является склонность принимать за истину идеи, разделяемые большинством представителей его культуры или утверждаемые мощным авторитетом. Если гармонирующие идеологии поддержаны консенсусом или авторитетом, человеческий разум умиротворяется, хотя сам человек и не успокаивается в полной мере.

Человек способен реагировать на исторические противоречия, уничтожая их собственными действиями, но устранить экзистенциальные дихотомии он не может, хотя может тем или иным способом на них реагировать. Он может умиротворить свой разум утешительными и гармонирующими идеологиями. Он может попытаться избежать внутреннего беспокойства, полностью погружаясь в удовольствия или дела. Он может отречься от своей свободы и превратить себя в инструмент внешней силы, подчинившись ей. Однако он остается при этом неудовлетворенным, тревожным, неуго-

монным. У человека есть лишь одно решение проблемы: посмотреть в лицо истине, признать свое полное одиночество и изолированность во вселенной, равнодушной к его судьбе, осознать, что нет превосходящей его силы, которая решила бы проблему за него. Человек должен взять на себя ответственность за себя и принять тот факт, что придать смысл своей жизни он может только собственными силами. Однако смысл не предполагает достоверности; более того, поиск уверенности препятствует поиску смысла. Неуверенность есть необходимое условие для того, чтобы побудить человека к полному раскрытию своих возможностей. Если он без паники посмотрит в лицо истине, то поймет, что нет другого смысла жизни, кроме того, который он сам ей придает, развивая свои силы, живя продуктивно, и что только постоянная бдительность, активность и усилия могут обеспечить успех в единственной имеющей значение задаче – полном развитии собственных сил в пределах, обозначенных законами существования. Человек никогда не перестанет тревожиться, удивляться, задавать новые вопросы. Только если он осознает человеческую ситуацию, внутренние дихотомии своего существования и свою способность раскрывать собственные силы, будет он в силах преуспеть в решении своей задачи: быть самим собой и для себя, достичь счастья благодаря полной реализации тех особенностей, которые присущи только ему, – разума, любви, продуктивного труда.

Обсудив экзистенциальные дихотомии, присущие чело-

веческому существованию, мы можем вернуться к утверждению, сделанному в начале этой главы, согласно которому рассмотрение человеческой ситуации должно предшествовать рассмотрению личности. Более точный смысл этого утверждения может быть прояснен указанием на то, что психология должна основываться на антрополого-философской концепции человеческого существования.

Наиболее поразительной чертой человеческого поведения является чрезвычайная интенсивность страстей и стремлений, обнаруживаемая человеком. Фрейд более, чем кто-либо, осознавал этот факт и пытался объяснить его в терминах механистически-натуралистических представлений своего времени. Он считал, что те страсти, которые не были явными выражениями инстинкта самосохранения и инстинкта продолжения рода (в более поздней его формулировке Эроса и инстинкта смерти), тем не менее являлись лишь более скрытыми и сложными проявлениями инстинктивно-биологических влечений. Однако какими бы блестящими ни были выводы Фрейда, они не убедительны в своем отрицании того факта, что большая часть страстных влечений человека не может быть объяснена силой его инстинктов. Даже если голод, жажда и сексуальные желания человека удовлетворены, «он» не удовлетворен. В отличие от животных его наиболее жгучие проблемы этим не разрешаются, они только начинаются. Человек стремится к власти, или к любви, или к разрушению, он рискует жизнью ради религиозных, политиче-

ских или гуманистических идеалов, и именно эти устремления формируют и характеризуют особенности человеческой жизни. Воистину, «не хлебом единым жив человек».

В противоположность фрейдовскому механистически-натуралистическому объяснению это утверждение понимается в том смысле, что человеку присуща внутренняя религиозная потребность, которая не может быть выведена из его естественного существования и требует объяснения чем-то трансцендентным, порождаемым сверхъестественными силами. Впрочем, в таком допущении нет нужды, поскольку данный феномен может быть объяснен в случае полного понимания человеческой ситуации.

Дисгармония человеческого существования порождает потребности, далеко выходящие за рамки потребностей, связанных с животным происхождением человека. Они приводят к настойчивому стремлению восстановить единство и равновесие между человеком и остальной природой. Человек пытается восстановить это единство и равновесие в первую очередь в уме, создавая всеобъемлющую мысленную картину мира, служащую системой координат, с помощью которой он может найти ответ на вопрос о том, что он такое и что должен делать. Однако таких мысленных систем недостаточно. Если бы человек был только бестелесным интеллектом, его цель была бы достигнута благодаря созданию всеобъемлющей мысленной системы. Однако поскольку он существо, наделенное телом, а не одним рассудком, он

должен реагировать на дихотомию своего существования не только мысленно, но и в процессе жизнедеятельности, в своих чувствах и поступках. Он должен стремиться к единству и общности во всех сферах существования, чтобы найти новое равновесие. Отсюда следует, что любая удовлетворительная система ориентации предполагает наличие не только интеллектуальных элементов, но и элементов чувств и ощущений, которые должны реализоваться в поступках во всех областях человеческой деятельности. Преданность цели, идее или трансцендентной силе, такой как Бог, есть выражение этой потребности в полноте жизненного процесса.

Имеют место разнообразные по форме и содержанию ответы на эту потребность человека в ориентации. Примитивные системы, такие как анимизм и тотемизм, предлагают в ответ на поиск человеком смысла поклонение природным объектам или предкам. Существуют не-теистические системы, такие как буддизм, именуемые обычно религиями, хотя в своей исходной форме они не содержат концепции Бога. Существуют философские системы, такие как стоицизм, и монотеистические религиозные системы, которые дают ответ на вопрос о смысле человеческого существования, вводя понятие Бога. При обсуждении этих различных систем мы сталкиваемся с терминологической трудностью. Мы могли бы назвать их все религиозными системами, если бы не то обстоятельство, что исторически термин «религиозный» отождествляется с теистическими системами, ставящими в

центр концепцию Бога; в нашем языке просто отсутствует слово, которым обозначалось бы то общее, что есть у теистических и не-теистических систем, — т. е. всех направлений мысли, пытающихся дать ответ человеку, ищущему смысл жизни и стремящемуся понять значение собственного существования. За неимением лучшего слова я поэтому буду называть такие системы «системами ориентации и приверженности».

Хочу, однако, подчеркнуть, что существует много других устремлений, которые рассматриваются как чисто светские и тем не менее коренятся в той же потребности, из которой произрастают религиозные и философские системы. Посмотрим, что имеет место в наше время. Мы обнаружим в нашей собственной культуре миллионы людей, приверженных достижению успеха и престижа. Мы видели раньше и наблюдаем теперь в других культурах фанатичную преданность диктаторским системам с их захватами и порабощением. Нас поражает мощь таких страстей, которые часто оказываются даже сильнее, чем стремление к самосохранению. Нас часто обманывает светское содержание целей, которые ставят подобные системы, и мы объясняем их сексуальными или иными квази биологическими побуждениями. Однако разве не очевидно, что горячность и фанатизм, с которыми преследуются эти светские цели, — те же самые, что обнаруживаемые в религии; что все эти светские системы ориентации и приверженности различаются содержанием, но не ба-

зовой потребностью, на которую они пытаются дать ответ? В нашей культуре картина особенно обманчива, потому что большинство населения «верит» в единобожие, в то время как на самом деле привержено системам, которые гораздо ближе к тотемизму и поклонению идолам, чем к каким-либо формам христианства.

Однако следует сделать еще один шаг вперед. Осознание «религиозной» природы этих культурно заданных светских устремлений дает ключ к пониманию неврозов и иррациональных влечений. Мы должны рассматривать последние как ответы — индивидуальные ответы — на поиск человеком ориентации и приверженности. Индивид, чье существование определяется «фиксацией на семье», который не способен действовать независимо, на самом деле поклоняется примитивному культу предков, и единственное его отличие от миллионов почитателей предков заключается в том, что его система приватна, а не задана культурой. Фрейд видел связь между религией и неврозом и объяснял религию как форму невроза, в то время как мы приходим к выводу, что невроз можно объяснить как специфическую форму религии, отличающуюся в первую очередь своими индивидуальными, не заданными извне характеристиками. Заключение об общей проблеме человеческой мотивации, к которому это нас приводит, состоит в том, что хотя потребность в системе ориентации и приверженности является общей для всех людей, конкретное содержание, удовлетворяющее эту потребность,

у разных людей различно. Эти различия есть различия ценностей; зрелый, продуктивный, рациональный человек выберет систему, которая позволяет ему быть зрелым, продуктивным и рациональным. Индивид, задержавшийся в своем развитии, вынужден возвратиться к примитивным и иррациональным системам, которые, в свою очередь, продлевают и усиливают его зависимость и иррациональность; он остается на уровне, который человечество в лице своих лучших представителей миновало тысячи лет назад.

Поскольку потребность в системе ориентации и приверженности является неотъемлемой частью человеческого существования, можно понять интенсивность такой потребности. Действительно, не существует более мощного источника энергии человека. Человек не волен выбирать между тем, чтобы иметь «идеалы» и не иметь их, однако он может выбирать между различными видами идеалов, между тем, чтобы поклоняться силе и разрушению или разуму и любви. Все люди — «идеалисты» и стремятся к чему-то помимо получения физического удовлетворения. Они верят в разные идеи. Лучшие, но также и наиболее сатанинские проявления ум человека находят не в действиях плоти, а в этом «идеализме» духа. Таким образом, релятивистский взгляд, согласно которому иметь некий идеал или религиозное чувство ценно само по себе, опасен и ошибочен. Нужно понять каждый идеал, включая те, которые возникают в светских идеологиях как выражение той же человеческой потребности; его

нужно судить с точки зрения его истинности, судить по тому, насколько он способствует разворачиванию сил человека, и по тому, в какой степени он является реальным ответом на потребность человека в равновесии и гармонии его мира. Повторим: понимание человеческой мотивации должно вытекать из понимания человеческой ситуации.

2. Личность

Люди похожи друг на друга в силу того, что разделяют человеческую ситуацию и связанные с ней врожденные экзистенциальные дихотомии; люди уникальны в силу того специфического способа, которым они разрешают человеческую проблему. Бесконечное разнообразие личностей само по себе является характеристикой человеческого существования.

Под личностью я понимаю совокупность унаследованных и приобретенных психических качеств, которые характеризуют индивида и которые делают его уникальным. Различия между унаследованными и приобретенными качествами в целом синонимичны различиям между темпераментом, одаренностью и всеми конституционно заданными свойствами с одной стороны и характером – с другой. Если различия в темпераменте не имеют этического значения, то различия в характере создают реальную проблему этики; они выражают степень, в которой индивид преуспел в искусстве жизни. Чтобы избежать путаницы, имеющей место при употреблении терминов «темперамент» и «характер», мы начнем с краткого обсуждения темперамента.

а. Темперамент

Гиппократ различал четыре типа темперамента: холерический, сангвинический, меланхолический и флегматический. Сангвинический и холерический темпераменты – это способы реагирования, характеризующиеся легкой возбудимостью и быстрой сменой интересов; у первого интересы слабы, а у второго – интенсивны. Флегматический и меланхолический темпераменты, напротив, характеризуются стойкой, но медленной возбудимостью; интересы флегматика слабы, а меланхолика – интенсивны³⁴.

Согласно взглядам Гиппократа, эти различные способы реакций связаны с различными соматическими источниками. (Интересно отметить, что в общепринятом употреблении фигурируют только отрицательные аспекты темпераментов: сегодня под холерическим темпераментом понимают легко возникающую гневливость, под меланхолическим – депрессивность, под сангвиническим – чрезмерный оптимизм, под флегматическим – чрезмерную медлительность.) Эти категории использовались большинством ученых, изучавших темперамент, до времен В. Вундта. Самые значи-

³⁴ Четыре темперамента символизировались четырьмя элементами: холерический, теплый и сухой, быстрый и сильный – огнем; сангвинический, теплый и влажный, быстрый и слабый – воздухом; флегматический, холодный и влажный, медленный и слабый – водой; меланхолический, холодный и сухой, медленный и сильный – землей.

тельные современные концепции типов темперамента были предложены К. Юнгом, Э. Кречмером и У. Шелдоном³⁵.

Нет сомнений в важности дальнейших исследований в этой области, в особенности из-за связи темперамента с соматическими процессами. Однако необходима ясная дифференциация между темпераментом и характером, поскольку смешение этих понятий препятствует и прогрессу психологии, и изучению темперамента.

Темперамент относится к способу реакции и является врожденным и неизменным; характер же в основном формируется переживаниями человека, особенно переживаниями детства, и может в определенной мере изменяться под влиянием проникновения в суть вещей и новых переживаний. Если человек обладает холерическим темпераментом, например, его способ реакции – «быстрый и сильный», однако то, в чем он быстр и силен, зависит от вида его связи с миром, от его характера. Если он продуктивный, справедливый, любящий человек, он будет проявлять быстроту и силу, когда влюблен, когда возмущен несправедливостью или когда увлечен новой идеей. Если у него деструктивные или садистские наклонности, он окажется быстрым и сильным в своей разрушительности или жестокости.

Путаница между темпераментом и характером имела серьезные последствия для этической теории. Предпочтение

³⁵ Применение классификации темпераментов к культурным явлениям см. в работе Ч.У. Морриса (Morris C.W. *Paths of life*. N.Y.: Harper & Brothers, 1942).

темперамента есть всего лишь вопрос субъективного вкуса. Однако различия в характере – в этическом плане вопрос чрезвычайной важности. Это можно показать на примере. Геринг и Гиммлер обладали разными темпераментами – первый был циклотимиком, второй – шизотимиком. Таким образом, с точки зрения субъективных предпочтений тому, кому нравится циклотимический темперамент, Геринг «нравился» бы больше Гиммлера, и наоборот. Однако с точки зрения характера оба эти человека имели одно общее свойство: они были амбициозными садистами. Следовательно, в этическом смысле оба они были одинаково порочны. Напротив, среди продуктивных характеров можно субъективно предпочитать холерика сангвинику, но это предпочтение не будет основанием для суждения об относительной ценности этих двух людей³⁶.

³⁶ Указанием на смешение темперамента и характера служит тот факт, что Э. Кречмер, хотя и был в целом последователен в употреблении понятия темперамента, называл свою книгу «Телосложение и характер», а не «Темперамент и телосложение». У. Шелдон, чья книга носит название «Разновидности темперамента», тем не менее путался при клиническом применении концепции темперамента. Его «темпераменты» имеют чистые свойства темперамента в смеси с чертами характера, проявляющимися у людей с определенным темпераментом. Если большинство испытуемых не достигли еще полной эмоциональной зрелости, определенные типы темперамента среди них проявят определенные черты характера, имеющие сходство с данным темпераментом. Примером может служить неразборчивая общительность, которую Шелдон относит к качествам висцеротонического темперамента. Однако неразборчивая общительность будет свойственна только незрелому, непродуктивному человеку, в то время как продуктивный висцеротоник проявит разборчивость в общении. Качество, отмеченное

При использовании введенных К. Юнгом определений темперамента – «интроверт» и «экстраверт» – мы часто обнаруживаем ту же путаницу. Те, кому нравятся экстраверты, часто называют интровертов замкнутыми и невротичными; предпочитающие интровертов полагают, что экстраверты поверхностны, лишены упорства и глубины. Ошибка заключается в сравнении «хорошего» человека с одним темпераментом с «плохим» обладателем другого и приписывании различий в ценности различиям темперамента.

Мне кажется, ясно, как эта путаница между темпераментом и характером отразилась на этике. Ведя к осуждению целых рас, преобладающий темперамент которых отличается от нашего собственного, она также подкрепляла релятивизм выводом, что оценка различий в характере – столь же вопрос вкуса, как и различий темпераментов.

Теперь в целях обсуждения этической теории мы должны обратиться к концепции характера, которая одновременно является предметом этических суждений и целью этического развития человека. Здесь тоже в первую очередь нужно избавиться от традиционной путаницы, касающейся в данном случае различий между динамической и бихевиорист-

Шелдоном, есть не свойство темперамента, а черта характера, которая часто возникает в связи с определенным темпераментом и телосложением при условии, что все испытуемые имеют одинаковый уровень зрелости. Поскольку метод Шелдона основывается исключительно на статистической корреляции «черт» и телосложения без всякой попытки теоретического анализа данного синдрома, он едва ли мог избежать такой ошибки.

ской концепциями характера.

б. Характер

(1) Динамическая концепция характера

Сторонники бихевиоризма видели и продолжают видеть в чертах характера синонимы поведенческих черт. С этой точки зрения характер определяется как «совокупность характеристик поведения данного индивида»³⁷, хотя другие ученые – У. Макдаугалл, Р.Г. Гордон, Э. Кречмер – подчеркивали врожденный и динамический элементы характера.

Фрейд разработал не только первую, но и самую последовательную и глубокую теорию характера как системы устремлений, определяющих поведение, но не идентичных с ним. Оценить фрейдовскую динамическую концепцию характера поможет сравнение поведенческих черт и черт характера. Поведенческие черты описываются в терминах наблюдаемых третьим лицом действий. Так, например, поведенческая черта «смелость» должна описываться как поведение, направленное на достижение определенной цели без оглядки на угрозу комфорту, свободе или жизни человека. Прижимистость как поведенческая черта была бы определе-

³⁷ Хинси Л.Э., Шацки Дж. Психиатрический словарь (Hinsie L.E., Shatzky J. Psychiatric Dictionary. N.Y.: Oxford University Press, 1940).

на как поведение, целью которого является сбережение денег или материальных ценностей. Однако если мы рассмотрим мотивацию, и в особенности бессознательную мотивацию таких поведенческих проявлений, мы обнаружим, что поведенческие черты скрывают за собой многочисленные и совершенно различные черты характера. Смелое поведение может быть мотивировано амбициозностью, так что человек в определенной ситуации рискнет жизнью ради того, чтобы им восхищались; может оно мотивироваться и суицидальным импульсом, заставляющим человека осознанно или неосознанно искать опасности: такой человек не дорожит жизнью и стремится уничтожить себя; мотивацией может быть и просто отсутствие воображения: человек поступает смело в силу того, что не осознает грозящей ему опасности; наконец, поведение человека может определяться искренней преданностью идее или цели, ради которой он действует, – такая мотивация обычно признается основой смелости. На поверхностный взгляд поведение человека во всех этих случаях одинаково, несмотря на различие в мотивации. Я говорю «на поверхностный взгляд», потому что при внимательном наблюдении можно обнаружить, что различие в мотивации приводит также к тонким различиям в поведении. Офицер на поле сражения, например, будет совершенно по-разному вести себя в различных ситуациях, если его смелость мотивирована преданностью идее, а не честолюбием. В первом случае он откажется от атаки, если риск непро-

порционален возможному тактическому выигрышу. Если, с другой стороны, им движет тщеславие, эта страсть может заставить его закрыть глаза на опасность, угрожающую ему самому и его солдатам. Его поведенческая черта «смелость» в последнем случае явно есть проявление амбиций. Другим примером служит прижимистость. Человек может быть экономным, потому что это необходимо в силу его материального положения; может он быть прижимистым и потому, что у него характер скряги, что делает бережливость самоцелью независимо от реальной необходимости. Здесь тоже мотивация отразится на поведении как таковом. В первом случае человек прекрасно способен отличить ситуацию, когда разумно экономить, от той, когда уместнее потратить деньги. Во втором случае он будет копить деньги без объективной в этом нужды. Еще одним фактором, связанным с различием в мотивации, является возможность предсказать поведение. В случае «смелого» офицера, мотивированного тщеславием, можно предсказать, что он будет смел только в том случае, если его смелость принесет ему награду. В случае же офицера, смелость которого вызвана преданностью делу, можно предсказать, что перспектива того, найдет или нет признание его смелость, окажет мало влияния на его поведение.

Созданная Фрейдом теория природы характера тесно связана с его концепцией бессознательной мотивации. Он понял то, что всегда было известно великим романистам и драматургам: изучение характера, как, например, писал Бальзак,

связано с силами, мотивирующими человека; то, как человек действует, чувствует, думает, в значительной мере определяется спецификой его характера, а не является просто результатом рационального отклика на реальную ситуацию: «судьба человека – это его характер». Фрейд распознал динамичность черт характера и то, что структура характера человека представляет собой особую форму, в которую канализируется жизненная энергия.

Фрейд пытался объяснить динамическую природу характера, соединив свою характерологию с теорией либидо. В соответствии с традицией материалистического мышления, преобладавшей в естественных науках конца XIX века, утверждавшей, что энергия природных и психических феноменов является материальной, а не относительной величиной, Фрейд полагал, что источником энергии характера служит сексуальное влечение. С помощью сложных блестящих заключений он объяснял различные черты характера как «сублимации» различных форм сексуального влечения или «реактивные образования». Он интерпретировал *динамическую природу* черт характера как проявление их *либидозного происхождения*.

Развитие психоаналитической теории наряду с прогрессом естественных и социальных наук привело к появлению новой концепции, основанной не на представлении об изначально обособленном индивиде, а на идее взаимоотношений человека с другими людьми, с природой, с самим собой. Бы-

ло высказано предположение о том, что именно эта взаимосвязь направляет и регулирует энергию, проявляющуюся в страстных устремлениях человека. Г.С. Салливэн, один из первых ученых, высказавших этот новый взгляд, в соответствии с ним определил психоанализ как «изучение межличностных отношений».

Теория, представленная на следующих страницах, в своих основных положениях следует фрейдовской характерологии: она признает, что черты характера лежат в основе поведения и из него должны выводиться; что черты характера порождают силы, о которых при всем их могуществе человек может не подозревать. Я также вслед за Фрейдом полагаю, что фундаментальная сущность характера определяется не какой-то одной чертой, а целостной структурой, из которой проистекают отдельные черты. Черты характера следует понимать как синдром, являющийся следствием специфической организации или, как я это называю, ориентации характера. Я буду рассматривать только весьма ограниченное число черт характера, которые непосредственно следуют из основополагающей ориентации. С многочисленными другими чертами характера можно было бы поступить подобным же образом; можно было бы показать, что они также являются непосредственным следствием базовых ориентаций или смещения первичных черт характера с проявлениями темперамента. Однако большое число свойств, обычно считающихся чертами характера, оказались бы вовсе не таковыми в

нашем понимании, а чистыми проявлениями темперамента или просто поведенческими особенностями.

Главным отличием теории характера, предложенной мной, от теории Фрейда является то, что фундаментальной основой характера я считаю не различные типы организации либидо, а специфические разновидности отношений личности с миром в процессе жизнедеятельности. Человек вступает в отношения с миром, (1) овладевая вещами и ассимилируя их; (2) посредством отношений с другими людьми (и с собой). Первое я буду называть процессом ассимиляции, а второе – социализации. Обе формы отношений являются «открытыми» и в отличие от животных не заданы инстинктом. Человек может овладевать вещами, получая или беря их из внешнего источника или производя их собственными усилиями. Однако он должен каким-то образом приобретать и ассимилировать вещи для удовлетворения собственных потребностей. Кроме того, человек не может жить в одиночестве, без связи с другими людьми. Он должен взаимодействовать с другими ради защиты, работы, сексуального удовлетворения, игры, воспитания потомства, передачи знаний и материальной собственности. Помимо этого, человеку необходимо быть связанным с другими, быть одним из них, быть членом группы. Полная изоляция невыносима и несовместима со здравым рассудком. Человек, опять же, может вступать в отношения с другими разными способами: он может любить или ненавидеть, соревноваться или сотрудни-

чать, он может построить общественную систему, основанную на равенстве или на авторитарной власти, на свободе или на угнетении; однако каким-то образом он обязательно должен вступить в отношения, и конкретная форма этих отношений явится выражением его характера.

Эти ориентации, посредством которых индивид вступает в отношения с миром, образуют ядро его характера; характер можно определить как *(сравнительно постоянную) форму направления по определенному руслу человеческой энергии в процессе ассимиляции и социализации*. Это направление по определенному руслу психической энергии имеет весьма важную биологическую функцию. Поскольку действия человека не определяются врожденными инстинктивными паттернами, жизнь была бы воистину в опасности, если бы ему приходилось принимать осознанное решение в отношении каждого действия, каждого шага. Многие действия должны совершаться гораздо быстрее, чем это позволяло бы сознательное обдумывание. Более того, если бы всякое поведение следовало за осознанным решением, возникло бы гораздо больше несоответствий, чем было бы совместимо с должным функционированием. Согласно бихевиористскому подходу, человек учится реагировать полуавтоматически благодаря выработке навыков действия и мышления, которые можно понимать в терминах условных рефлексов. Хотя такой взгляд в определенной мере правилен, он игнорирует тот факт, что наиболее глубоко укорененные навыки и мнения,

свойственные человеку и сопротивляющиеся изменениям, обусловлены складом его характера: они выражают специфическую форму, в которой энергия канализируется в структуру характера. Систему характера можно рассматривать как человеческую замену инстинктивного аппарата животных. После того как энергия направлена в определенное русло, человек действует «в соответствии с характером». Определенный характер может быть нежелательным этически, но по крайней мере он позволяет человеку действовать сравнительно последовательно и избавляться от необходимости каждый раз принимать новое обдуманное решение. Человек может устроить свою жизнь в соответствии со своим характером и таким образом достичь определенной степени соответствия между внутренней и внешней ситуацией. Более того, характер также выполняет функцию отбора в отношении идей и ценностей. Поскольку большинству людей представляется, что идеи независимы от их эмоций и желаний, а являются результатом логической дедукции, они считают, что их отношение к миру подтверждается их идеями и суждениями, в то время как на самом деле таковые в такой же мере являются следствием их характера, как и поступки. Подобное подтверждение, в свою очередь, укрепляет структуру характера, поскольку позволяет ему выглядеть правильным и разумным.

Характер не только позволяет индивиду действовать последовательно и «разумно»; он также является основой его

приспособления к обществу. Характер ребенка формируется под воздействием характеров родителей, в ответ на которое он и развивается. Поведение родителей и их методы воспитания, в свою очередь, определяются социальным устройством их культуры. Средняя семья служит «психологическим агентом» общества; приспособляясь к семье, ребенок обретает характер, который позднее сделает его приспособленным к выполнению задач, которые ему придется выполнять в общественной жизни. Приобретенный ребенком характер заставляет его хотеть делать то, что делать он должен; ядро своего характера ребенок разделяет с большинством представителей того же социального класса или культуры. Тот факт, что большинство представителей определенного класса или культуры имеют общие значимые элементы характера и что можно говорить о «социальном характере», представляющем собой ядро структуры характера, общее для большинства представителей данной культуры, показывает, в какой степени характер формируется социальными и культурными паттернами. Однако от социального характера следует отличать характер индивидуальный, делающий одного индивида непохожим на другого в рамках одной и той же культуры. Эти различия отчасти являются следствием различий личностей родителей и особенностей, духовных и материальных, специфического социального окружения, в котором растет ребенок. Однако они также зависят от конституционных характеристик каждого индивида, в особенности

от его темперамента. Генетически формирование индивидуального характера определяется воздействием жизненного опыта, как личного, так и вытекающего из культуры, на темперамент и физическую конституцию. Окружающая среда никогда не бывает одинаковой для двух человек, поскольку различия в конституции делают более или менее различным восприятие одного и того же окружения. Лишь навыки действий и мышления, развивающиеся в результате приспособления индивида к культурным моделям и не укорененные в его характере, легко меняются под действием новых социальных паттернов. Если, с другой стороны, поведение человека основывается на его характере, оно заряжено энергией и может быть изменено только в случае фундаментальных изменений в характере.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

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