



Очерк концепции Э. Фромма

Ласло ЭРЁШ (Венгрия)

Имя Эриха Фромма мы часто встречаем на страницах международной печати; оно упоминается в польских учебных пособиях по психологии, в японских иллюстрированных журналах, в югославских философских обзорах, в индийских брошюрах о буддизме. Фромма анализируют, критикуют, на него нападают и католики, и босые бородатые битники, и профессора на мировых конгрессах. Влияние Фромма заставляет нас заняться им подробнее, обратить внимание на его идеи, попытаться понять его сложный образ, его шатания между Марксом и «религией любви», между «ультралевыми» студенческими движениями и буддийскими монастырями.

Эрих Фромм родился в первом году двадцатого столетия. Вплоть до прихода Гитлера к власти он жил в Германии с ее неразберихой послевоенных лет, затем в тридцатых годах эмигрировал в Америку с дипломом психоаналитика в кармане. Его жизненные условия способствовали крайне плохому настроению. Судя по художественным и философским документам эпохи, это было характерно не только для него, но и для большей части западной интеллигенции. У Фромма, однако, это настроение приобретает форму особой философии.

Первые работы Фромма обратили на себя внимание психологов около 1930 года. В это время он еще занимался социологизацией идей Фрейда. Только через десятилетие он выступил с собственными основополагающими идеями. В книге «Escape from Freedom», изданной в 1941 году, появляется идея будущего «фроммизма». В «Man for Himself» (1947) он обосновывает идеологию, строящуюся на ранее высказанной мысли об основных потребностях человека. «Psychoanalysis and Religion» (1950) и «The Sane Society» (1955) уже заключают в себе позитивное развитие фроммовских идей. В это же время Фромм начинает выступать как пророк, как критик общества. Его будущая основная тема — «теория любви» — раскрывается в «The Art of Loving» (1956)¹.

Мы видим, что темы его книг находятся на стыке наук, занимающихся человеческими отношениями, — психологии, социологии, философии, политики и теологии. Автор в них предстает в знакомых читателю, а иногда и присвоенных масках: то как последователь или критик Фрейда, то как комментатор и американский пропагандист молодого Маркса, то как буржуазный социолог-идеалист, то как дзен-буддист или, наконец, как либерально-мещанский писатель.

Область интересов Фромма, в которой он настойчиво и последовательно работает, — социальная психология. Здесь он открыто исходит из той идеи Маркса, что человеческая натура — это общественный

¹ Затем следуют «Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence» (1959); «Zen Buddhism and Psychoanalysis» в соавторстве с Д. Т. Судзуки и Р. де Мартино (1960); «Marx's Concept of Man» (1961); «May Man Prevail?» (1961); «The Dogma of Christ» (1964).



продукт. Но если Маркс исследует природу человека прежде всего с точки зрения процесса коллективного труда, то Фромм, как психоаналитик, подходит к этому вопросу с точки зрения установления первоначальных общественных связей у ребенка: раскрытие темы он начнет с влияния семейной среды. Характер ребенка, по мнению Фромма, есть продолжение характера родителей, его развитие — это реакция на модель поведения родителей. Методы воспитания зависят от общественного устройства и культурной среды, в которой живут родители. Средняя семья является основной ячейкой общественной психики². В процессе воспитания ребенок становится похожим на представителей того класса и той культурной среды, из которой он происходит. Так формируется общественный характер. По определению Фромма, общественный характер представляет собой существенное ядро примет, свойственных группе (или классу) и возникших на почве переживаний, связанных с данным образом жизни. Фромм переносит в маленький мир семейной жизни те силы, которые под воздействием общественных законов формируют образ, характер человека, живущего в обществе.

Выработанную таким образом характерологию Фромм ставит на службу своей социальной психологии. Сначала он дает примеры «нетворческого характера» и пластически изображает обычные способы поведения, соответствующие инстинктам садомазохистских ориентаций, изображает типы, стремящиеся к власти и ассимилирующиеся с ней. Затем рисует образ мелочного, скуповатого обывателя строго пуританских правил и образ среднего потребителя, живущего ложными радостями конформистских иллюзий. И все это, преувеличивая, он перемешивает с описанием общественных структур нашей эпохи. Так, он полагает, что отчужденные характеры, находящие радость в подчинении, при совпадении некоторых экономико-политических условий могут образовывать ядро толпы, аплодирующей фюрерам. Садистские инстинкты и сегодня, по Фромму, проявляются в облике империалистических вождей. Он подробно анализирует инстинктивные силы, обнаруживающиеся в нижних средних слоях, характерные черты консервативных личностей, поддерживающих общества отчуждения. В фигуре заурадного, скучающего и механически улыбающегося мещанина, как и в фигуре конформиста-потребителя, Фромм видит искусственный продукт современного американского и западноевропейского «промышленного общества». Это новый непроектируемый тип человека, который исполняет роль винтика в общественном механизме, функционирующем среди отчужденных форм цивилизации.

Во всех этих описаниях у Фромма много интересных наблюдений, они полны меткой иронии, содержат социографически достоверные обобщения. Однако после разоблачения «неистинного» типа должно бы последовать описание настоящего, совершенного характера человека-творца, но этого у Фромма нет. Научный портрет человека может быть создан тогда, говорит Фромм, когда удастся с достоверной объективностью проанализировать взаимосвязь между индивидом и ситуацией. Но он излагает нам теоретическую базу — свои общефилософские, социально-психологические обобщения, а кроме того, дает нам как образец разработку конкретной темы, например, фашизма или реформации.

Здесь снова выступает на первый план психоаналитик. Путь психики — от глубин бессознательного к удовлетворению психических потребностей. В каждом человеке Фромм предполагает пять психических потребностей.

Первая — потребность в человеческих связях. Человек, предоставленный равнодушному миру, в жизни или смерти своей жаждет более всего теплоты, любви других людей. «Потребность слияния с другим

² См. Ч. Фромм, *Моя жизнь*, с. 62.



человеческим существом, соединении с кем-то повелевает нам; на ней основывается здоровье человека»³. Для достижения этой цели человек может подчиниться внешним силам, какой-либо личности или институту, идее или группе. Этим он внешне достигает цели, но только как подчиненная чему-то часть. Он может достичь цели и таким образом, что, стремясь к власти над миром или над замкнутой частью его, он поставит в зависимость других, будь это группа на производстве или же семья. В обоих случаях это — ложное удовлетворение потребности. Настоящее решение может дать только любовь. Она не есть отказ от свободы, наоборот, ее осуществление. При этом обогащается не только тот, кто дает, но и тот, кто принимает направленную к нему любовь. Только силой любви можно сохранить человеческую жизнь. Чувство слияния и в то же время расцвет независимой, свободной человеческой личности — вот суть мистерии любви. Здесь впервые начинает разворачиваться фроммовская мифология любви. В дальнейшем Фромм стойдет от этого чисто психологического хода мыслей, но об этом ниже.

Вторая потребность — расширение рамок человеческого бытия в бесконечность, внесение представлений о боге в безбожный мир, отчуждение самых высоких этических стремлений, «спасение» их от грязи повседневного злоупотребления. Эти, рассматриваемые Фроммом как «вечные», человеческие ценности он приводит в доказательство бессмертия наших творческих сил.

Третью, основную, потребность можно назвать стремлением к «устойчивости». Человек, выделившись из мира животных, потерял свое место в природе, вынужден был создавать себе новые, соответствующие условия на земле. Фромм пишет, что из первобытных форм человеческих связей можно выделить связи двоякого рода: связь, основанную на непосредственно родственных отношениях «клана» (он называет ее инцестуозной связью), и свободную связь, основывающуюся на чувстве братства двух или нескольких независимых людей. Из первой возникли национализм, расовая теория, идея тоталитаризма, рассматривающая связь между «вождями» общества и народом как связь между отцом и ребенком. Из второй — идея свободы, демократии, идея солидарности между людьми, проявляющаяся при социализме.

Четвертая потребность — отождествление. Отождествление с нацией, религией, классом или — на конформистском Западе — с образцами моды.

Наконец, пятая потребность — в познании, в исследовании. Она сродни тому, что психология называет «рефлексом ориентации». Человек хочет использовать свой подымающийся в ходе истории на все более высокий уровень разум, чтобы обратить его на все явления живой и неживой природы. Впрочем, говорит Фромм, каждая из этих потребностей может найти как ложное, иллюзорное, так и истинное удовлетворение. Для достижения последнего он считает наиболее пригодной аналитическую психотерапию, которая вместо ошибочных, искаженных, отчужденных удовлетворений потребностей дает пациенту внутреннюю свободу, приносит ему истинную радость.

Далее следует посылка, что некоторые психические тенденции сказываются во всех человеческих поступках. Это в основном положительные тенденции, если они могут свободно проявляться; но они становятся уродливыми, если общество, в котором живет индивид, само уродливо, если в нем царит отчуждение. В этих рассуждениях во Фромме снова воскресает социальный реформатор, более того, снова заметно его увлечение марксизмом. В то же время он считает, что необходимые общественные преобразования в сторону демократического социализма под силу только «фроммистам», то есть тем, кто достиг этических вершин

³ E. Fromm. *The Sane Society*, p. 30.



фроммовского гуманизма, фроммовской свободы. Но ведь такие люди вряд ли могут сформироваться в обществе, в котором царит отчуждение. Дилемма не разрешена, мы попадаем в порочный круг.

Другая неразрешимая дилемма неопределенности социальной психологии, связывающей человека со сферой общественного бытия и в то же время сохраняющей многие особенности фрейдистской модели: формируют ли человека в его общественном бытии объективно существующие общественные закономерности или же находящиеся в каждом человеке инстинктивные силы, например, наследуемые гуманные переживания или потребность любви как творческая сила? Фромм ясно видит, что лжедиалектический ответ — и то и другое — неудовлетворителен. Но ответы его из-за общего эклектизма весьма неопределенны и неоднозначны. Очевидно, он сам не знает, какое принять решение, оставаясь верным самому себе. Несмотря на это, частные результаты анализа Фромма, несомненно, заслуживают внимания, ибо приводят нас к новой структуре социально-психологического мышления.

В начале шестидесятых годов именно в связи с этой дилеммой Фромм в новой форме ставит старую идею сочетания идей Маркса и Фрейда. В своих ранних работах он считал, что Фрейд пытался обрисовать облик нового человека, решая задачу в плане личности, а Маркс делал то же самое в плане общества. Психология Фрейда и социология Маркса выступали, по его мнению, как основные источники «неогуманизма». Но в изданной в 1962 году книге «Beyond the Chains of Illusion» Фромм заявляет уже определенно, что «Маркс, как мыслитель, более глубок и значителен, чем Фрейд»⁴. Последовательно он вводит в свою систему (якобы через систему Маркса) идею «человека»; наряду с общественной обусловленностью человека — идею неизменных основных потребностей, идею «вечной сущности человеческой природы». Возникает на вид диалектическое решение: экономический строй формирует общество, а общество формирует человека, «динамически проявляющуюся человеческую сущность»; «человеческая же природа» формирует экономический строй и общество. В этом круговороте исчезают определяющие причинно-следственные связи, марксистская модель базиса-надстройки; исторические данные трактуются абстрактно, вне конкретной истории общества, расстановки производительных сил, классовой борьбы, как история абстрактных идей, вечно заложенных в «человеческой природе». Элементы исторического материализма эклектически перемешиваются здесь с остатками фрейдистской теории инстинкта.

В противоположность ортодоксальной школе Фрейда Фромм видит в самых глубинных слоях человеческой психики не борьбу слепых инстинктов, а стремление исторически сформировавшихся основных человеческих потребностей к гармонии, к выражению сущности человека. Общество, основывающееся на отчуждении, толкает это стремление на неправильный путь или подавляет его. Таким образом, Фромм занимает срединную позицию между вульгаризованным фрейдизмом и вульгаризованным марксизмом, смешивая механически воспринятые элементы обоих: психологию, формирующую общество, и общественный детерминизм, формирующий психику.

Посредником между экономическим базисом и идеологией у Фромма выступает «социальный характер», тот механизм, который, с его точки зрения, «остался неразработанным» у Маркса. «Социальный характер» как категорию Фромм помещает в систему «базис-надстройка» с тем, чтобы найти место весьма расширительно толкуемой фрейдистской категории «бессознательного». То, что Маркс объясняет логикой исторического процесса, Фромм объясняет бессознательным движением общественного характера. «Социальный характер» представляет собой обобщен-

⁴ Erich Fromm, *On "Beyond the Chains of Illusion"*, p. 12.



ние всех формирующих личность параметров — типов мышления, чувств и поведенки, являющейся специфическим порождением данного общества и его культуры и направляющих действия и поступки людей в их социальном бытии при помощи неосознаваемого ими механизма.

При этом общество на протяжении длительного времени может сохранить за «социальным характером» его специфический облик, ибо экономическая система, духовный мир и мотивации отдельных поступков сливаются в единой структуре. Существенная черта «социального характера» — стабильность, но мы можем в нем найти и элементы изменения: он реагирует на изменения экономического базиса; во время общественных преобразований, имеющих революционный характер, он становится активным, преобразуясь затем соответственно потребностям новой общественно-экономической формации.

«Социальный характер» интериоризирует внешние потребности, мобилизуя таким образом силы человека на выполнение задач данной экономической и общественной системы. Фрейд показал, что впечатления раннего детства решающим образом влияют на формирование структуры характера. Если это так, то как понять то положение, что ребенка формирует общественная жизнь, ибо по крайней мере при нашей культуре он очень тесно связан с ней. Ответ заключается не только в том, что родители — за редким исключением, — по сути дела, применяют образцы воспитания, принятые в данном обществе, но и в том, что они как личности являются носителями «социального характера» своего общества или класса. Они переносят на ребенка то, что можно назвать психологической атмосферой, или духом общества, хотя бы потому, что они сами являются носителями этого духа. Следовательно, семья может рассматриваться как «психологический агент общества»⁵.

В этих общих рамках объективный динамизм самовыражения психики, физиологии создает сложные и изменчивые человеческие связи, которые в конце концов сообщают энергию и динамизм общественному развитию.

Так как в росте — в этом биологическом и параллельном с ним психологическом стремлении — саморазвитие проявляется наиболее многообразно и так как основное условие роста — свобода, то попытки задушить свободу, притеснение больше всего деформируют семью. Фромм до конца проводит параллель между семьей и обществом, между живущим в семье ребенком и молодым поколением общества, между развитием личности и общественным прогрессом. Применяя свои социально-психологические положения к анализу современного общества, Фромм исходит из того, что, покинув лоно природы, человек может быть счастлив, лишь ощутив участие окружающих. Одиночество убивает его творческую силу, разрушает дух, вынуждает его спасаться от своих собственных переживаний. Институированной же формой одиночества является капитализм — само воплощение отчуждения. Выходом из этого положения является только институированная форма любви — социализм, основанный на демократической, гуманистической, коммунитарной свободе личности, означающей ликвидацию отчужденности.

Что означает фроммовский социализм, основанный на гуманизме, общественности и свободе? Причина всей прошлой и настоящей нищеты человечества, пишет он, заключается в том, что прогрессивные общественные силы обычно предпринимают только односторонние попытки разрешения проблем вместо борьбы за гуманизм по всему фронту. Так, ошибка философов Просвещения заключалась в том, что все свои усилия они направляли на умственное воздействие, на убеждение и не учитывали те экономические движущие силы и интересы, которые воздействуют на разум. Современные же ученики Маркса, пишет Фромм, наобо-

⁵ E. Fromm. *Escape from Freedom*. 284, 287.



рот, «ошибочно истолковывая его», переоценивают экономические и политические факторы и недооценивают психические факторы, тем самым также впадают в односторонность. Настоящий общественный прогресс может быть достигнут только при комплексном динамизме мышления, психических движущих сил и общественно-экономического фона. Искусственное преувеличение одних факторов и пренебрежение другими — коренной источник неудач, заблуждений и антигуманистических искажений. Общественная собственность на средства производства без одновременного коренного преобразования мышления, всего социально-психологического облика трудящихся классов и полного освобождения их духовных и творческих сил является таким же ошибочным экспериментом, как и ожидание желанного социализма от воспитательной работы внутри капитализма или от массового «гуманистического психоанализа».

Фромм всерьез считает, что его идея свободы и основывающаяся на ней идея гуманистического социализма — это единственное историческое решение, дающее нам уже не иллюзии, а «гарантии действительности». Причем гарантии эти не того рода, которых ожидают от «высших» сил, и не ложная уверенность, не учитывающая неизбежность трагического в жизни. «Новая уверенность имеет своим источником силу человеческой спонтанности. И это та уверенность, которую нам может дать только свобода и которая не нуждается в иллюзиях, ибо она исходит из того, что уничтожены внутренние обстоятельства, закономерно порождавшие иллюзию»⁶. Но когда Фромм изредка пишет о том, как он мыслит себе этот «большой скачок» экономического и духовно-психического освобождения, то нить его рассуждений теряется в полумраке предчувствий. Утопическое сознание интеллигента-одиночки вместо того, чтобы раскрыть богатую диалектику действительности — от классовой борьбы до планирования социалистического хозяйства, — рассматривает все в этическом плане, в плане морально-человеческих связей, что чрезвычайно важно само по себе, однако отображает лишь одну сторону действительности.

Это особенно заметно, когда Фромм толкует на свой лад марксистскую категорию отчуждения. Фромм присоединяется к ходу мыслей Маркса, который перевел гегелевское метафизическое определение отчуждения на язык политической экономии и социологии, то есть он исходит из марксистских определений, содержащихся в «Экономическо-философских рукописях», в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии» и свидетельствующих, как известно, о том, что отчуждение при капитализме многослойно: отчуждение рабочего от процесса труда и продукта труда, отчуждение человека от самого себя и других.

Отчуждение, полагает Фромм, не явление капитализма, а социально-психологическое определение самого капитализма. Это такое состояние, в котором «человек не чувствует своей силы и своих незаурядных способностей, а ощущает себя только как «предмет», зависимый от внешних сил». Или вот другое рассуждение Фромма: «В индустриальных обществах, в направлении которых развивается весь мир, где все будут прилично одетыми и сытыми, где будут созданы машины, действующие, как люди, и люди, действующие, как машины, возникнет страшная картина всеобщей отчужденности — такая жизнь, в которой не будет подлинной радости человеческого бытия, в которой «все будут счастливы», но только без чувства, без разума и без любви»⁷.

Фромм здесь, казалось бы, полностью принимает марксистскую теорию, только дополняет ее некоторыми современными иллюстрациями, применяя марксистский анализ к современному капитализму. Но при этом он постепенно переводит его из сферы экономическо-философской

⁶ Ibid., p. 263.

⁷ E. Fromm. The Sane Society, p. 124.



в сферу психологии, отчего постепенно исчезают и классовое содержание всего круга явлений и строгая историчность. Все оказывается как бы разбавленным. Хотя Фромм и выступает с критикой общества, чутко реагирует на порождаемое современным капитализмом чувство одиночества, но он не может проникнуть в суть явлений и как бы скользит по их поверхности. Такая популяризация взглядов Маркса имеет скорее негативное значение, ибо то, что у Маркса выступало уже как прочное, последовательное логическое построение, у Фромма часто превращается снова в нечто расплывчатое и туманное. Фромм признает, что классовое общество, объективные законы нынешней капиталистической культуры навязывают человеку вынужденные решения, и все-таки как будто верят, что и без революционного изменения этого общества (а лишь путем распространения идей фроммовского психоанализа) люди могут измениться, а взаимоотношения между ними преобразоваться. Следовательно, в своих реформистских мечтаниях Фромм выступает наследником домарксистских утопистов.

Практика психоанализа сделала Фромма фрейдистом, изучение «Экономическо-философских рукописей» — марксистом, затем параллельный их анализ и критика — фроммистом. По отношению к Фрейду, авторитет которого подавлял его в юности, Фромм взял на себя роль Давида, будучи откровенно убежденным в том, что, с одной стороны, он настоящий марксист, а с другой, — что Маркс был также настоящим фроммистом.

Однако, хотя Фромм и утверждает, что все большее количество моментов сближает его с Марксом, все-таки он находит и существенные расхождения с ним. Так, прежде всего ему представляется, что Маркс не обнаружил тех страшных иррациональных сил в человеке, которые, снова и снова возрождая властолюбие и деструктивность, без внутренней освобождающей силы гуманистического психоанализа не дают возможности человеку достичь свободы. В связи с этой недооценкой человеческих страстей концепцию Маркса и Энгельса, по мнению Фромма, можно принять только после «основательной ревизии».

Однако нет никакой надобности в ревизии, даже во фроммовском смысле. В действительности Маркс пошел намного дальше того, что сказано им в тезисах о Фейербахе, в рамках которых Фромм старается удержать его. Совершенно очевидно, что самое главное в учении Маркса — это учение не просто о человеке, а учение об обществе как совокупности человеческих взаимоотношений. В противоположность фроммовскому воззрению Маркс видел двигательную силу исторического процесса не в психическом механизме вечных человеческих стремлений: он раскрыл законы диалектики, управляющие человеком и обществом. Здесь Фромм не добрался до корней марксистского учения.

Для осуществления гуманизма, всестороннего развертывания человеческих талантов имеются объективные, экономически, общественно и исторически определенные условия. Если гуманизм не связывает свою судьбу с ними, он становится мертвой коллекцией пророческих сентенций. Вместо импозантной демонстрации морализирующих идей Маркс подчеркивает первенство объективно существующих общественных элементов. Практическим же следствием этого философского знания, общественной проекцией его может быть только вывод, что необходимо изменить все условия, при которых человек остается униженным, угнетенным, одиноким, презренным существом.

При этом для полного освобождения человека, для осуществления идеала человека неминуемо должен совершиться революционный переворот. И именно это показал Маркс, последовательно проводя идеи гуманизма. Однако фроммовский гуманизм рассматривает идеал свободы не в исторической конкретности, а как метафизическое понятие, стараясь при этом решить проблему свободы в маленьком Мирке



человеческого индивида, но отнюдь не в диалектической взаимосвязи человека и общества. У Маркса свобода является целью, смыслом и средством гуманизма, причем проблематика свободы тождественна проблематике общества. Вот суть марксистского гуманизма.

А в чем же заключается содержание фроммовского понятия свободы? «Свобода — это самовыражение личности; выражение ее духовных, эмоциональных и чувственных способностей (талантов)»⁸. Но это понятие свободы очень удаляет ее от общественной деятельности. В конце концов Фромм как общественный реформатор видит разрешение вопроса в просвещении, в разоблачении несовершенных общественных моделей, в раскрытии корней деструктивных инстинктивных стремлений. Он приходит в ужас от всякого радикального действия и возвращается к «гуманистическому демократическому социализму», к «коммунитарному социализму» предшественников научного социализма. Фроммовская философия, по существу, оказывается связанной с утопическим социализмом.

Двигательной силой преобразования для Фромма остается вера (вера мечтателя-гуманиста в человеческие ценности). Метод, который он предлагает, заключается в рациональной организации небольших социалистических коллективов внутри данного капиталистического общества; конечная цель — основанный на идее любви гуманистический социализм. Для программы Фромма характерна смесь реализма и наивности, основательное пренебрежение диалектикой исторических процессов. В этом лучше всего убеждает его книга «May Man Prevail?» об актуальных проблемах мировой политики, написанная в 1961 году, где Фромм от имени социалистического гуманизма, построенного на идеале свободы, «от имени человека» ведет идеологический бой с капиталом, с тоталитарными идеями, разоблачает лживые лозунги мещанских идеологов, восхваляющих превыше всего нынешний автоматический конформизм, вскрывает примитивную несостоятельность аргументов антикоммунистов и т. д. Руководимый чувством моральной ответственности, Фромм решительно выступает с предложениями об осуществлении всеобщего мира. Он ратует за мир, основанный на признании существующих границ и сфер влияния, на разоружении, идеологическом сосуществовании, экономическом взаимном сотрудничестве, политическом полицентризме, ведущей силой которого будет политический блок Вашингтона, Москвы, Пекина, Белграда, Нью-Дели и нейтральных слабо развитых стран. Вобщем все эти рассуждения не что иное, как схема представлений покойного президента Кеннеди и американской интеллигенции 1961 года, лишь перестроенная по фроммовской системе.

Нетрудно видеть, что, когда Фромм думает о будущем человечества и гуманистического социализма, его более всего тревожит вопрос, выходящий далеко за рамки ежедневной политики, а именно: какова будет эмоциональная жизнь «будущего царства добра»? К этой теме приемыкает его теория любви и идея гуманистической религии, которая раньше у него связывалась с первобытным христианством, а теперь с дзен-буддизмом.

Анатомия любви у Фромма вначале излагается легко, в стиле эссе, затем эта тема драматизируется. Любовь, по Фромму, как мы уже говорили, — это основная специфическая потребность, определяющая человеческое бытие, это дорога к истинному познанию человека, вершина активности всякого рода, ничем не заменимое переживание, объединяющее людей друг с другом, растворяющее одиночество. По сути дела, способность человека к любви — это «тайна человека».

Различные формы религии Фромм рассматривает в связи с определенным обществом, уровнем развития культуры и показывает, как это

⁸ E. Fromm *Escape from Freedom*, p. VIII.



сказывается на самовыражении человека, на заявлении «человеческой сущности». В ходе истории возникают новые формы и обряды религии, но остается суть — брошенный человек, основная психологическая потребность которого, по Фромму, — найти объект для коллективных переживаний, для своего восторга и умиления, чтобы приобщиться к нему, растворить в нем свое одиночество и подавленность. Поэтому в религиях мы всегда находим идею и чувство подчиненности, культ божественного авторитета, который отчуждает человека от самого себя и фиксирует его в этом состоянии. «В авторитарной религии бог становится единственным носителем того, что было человеческим: ума и любви человека. Чем совершеннее становится бог, тем несовершеннее становится человек»⁹.

После этого Фромм дает нам картину религиозных переживаний в будущем, будущем торжестве гуманизма, в царстве Свободы, где вместо бога появится уважение к человеку. Здесь тоже неизбежна религия, а именно гуманистическая религия, которая станет источником любви, источником самосознания человека.

Для Фрейда религия была иллюзией, от которой человек освободится, когда разум его станет более зрелым. По сравнению с этим религиозная теория Фромма — это шаг назад. Атеистически-гуманистический бог у Фромма — это творческий и свободный человек, но в то же время здесь много от единого Бога и от Мирового порядка. И здесь его гуманизм непоследователен.

Еще сильнее эклектизм системы Фромма становится заметен, когда, развивая свои «религиозные воззрения», он рассматривает принцип авторитета. Фромм прослеживает принцип авторитета во всех формах исторических обществ и выступает против принципа авторитета вообще, видя в нем иррациональную, уродливую форму человеческих взаимоотношений. Он выступает против отцовского авторитета, идея которого, перенесенная на небеса, стала «идеей бога», против господства авторитетов политических систем. Однако несколько лет назад Фромм обнаружил такую форму авторитета, которую он признает рациональной и приемлемой. Это авторитет «мастера» дзен-буддистов, авторитет мудрого учителя буддистских общин.

Отношение дзен-учителя к ученикам приводит западного читателя в полное смущение, ибо он привык размышлять только так, что существует воплощенный в чьем-то лице авторитет, который иррационально ограничивает свободу и подавляет личность, или же, наоборот, наступает полное отсутствие какого бы то ни было авторитета, то есть анархия. В дзене речь идет совсем о другом авторитете: о разумном авторитете. Учитель не зовет к себе ученика, он ничего не хочет от него; ученик приходит или уходит по своей воле. Но ученик хочет получить от учителя знания и убеждается, что учитель знает наперед все то, что он хочет от него узнать. Переживание подобного рода, по Фромму, и есть образец отношения между «проповедником» гуманистической религии и «верующим». Поскольку имеются такие возможности удовлетворить религиозные потребности человека, говорит Фромм, было бы жаль радикально покончить с религией. Вообще последние годы мы все чаще встречаем его в рядах дзен-буддистских паломников¹⁰.

Впервые Фромм организовал семинар в университете г. Мехико по теме «Дзен-буддизм и психоанализ» в 1957 году. Он говорил о сходстве между «сатори» (нечто вроде «озарения») и психоаналитической терапией. С тех пор он все чаще возвращается к этому вопросу. Таким образом, в широкой философской системе Фромма начинает преобладать

⁹ E. Fromm. *Psychoanalysis and Religion*, p. 50.

¹⁰ Между прочим, это стало модным в США. По дзен-буддизму проводятся экзамены во многих университетах. Специальные самолеты доставляют в японские монастыри туристов, ищущих «знания во всей его полноте».



религиозный момент. Во всяком случае, он уже цитирует теологические и мистические тексты, доказательствам которых он верит безусловно, объясняя это тем, что душа человека раскрывается по-настоящему только «в творчестве» и что возникшие в такие минуты мысли обладают силой абсолютного доказательства и достоинством очевидности.

Если исключить этот источник, полагает Фромм, то мы не сможем по-настоящему познать окружающих нас людей, познать их силу и бессилие, их потенциальные возможности, их истинную природу. Ведь Фромм стремится понять «вечную красоту», таящуюся в глубине человеческой жизни, дойти до горячего источника любви, раскрыть имманентные моральные ценности в глубинах человеческой природы, выйти за рамки изменчивых форм, наблюдаемых на поверхности, и индуктивно постичь тайны человека.

Любовь достигает самых высоких вершин гуманизма — чувство олицетворяет это в одном человеке. Поэтому эротическая любовь является частью фроммовской «идеи-любви», но не самой главной. Преодолев фрейдовский пансексуализм, Фромм говорит о значении любви для человечества, вернее, говорит о создании своего рода школы, где человечество училось бы подлинной этике, или гуманистической этике. Более того, концепция «религии» у него также ориентирована в ту же сторону. Так, например, основной тезис этики Фромма: «порождаемое красотой любви, наше сознание — это тоже одно из измерений любви». Подобно тому, пишет он, как теология с необходимостью связана с мистицизмом, так и научная психология в конечном счете связана с любовью¹¹.

Таким образом, рассуждая о религии, Фромм фактически говорит лишь о проблемах этики, религиозное чувство он сводит к гуманистической этике, вернее, отождествляет их. Здесь философия Фромма перерастает в «религию любви», и нам как бы слышится голос Фейербаха из дали столетия. Эта мораль, построенная на любви, напоминает антропологию Фейербаха.

Фроммовский гуманизм «возрождает» и ставит в центр всего Человека. «Проблемой XIX века было признание того, что Бог умер, а XX века — гибель человека»¹². Но Фромм не учитывает того обстоятельства, что не существует Человека, а есть лишь люди, относящиеся к определенным классам, народам, эпохам. К понятию «общечеловеческого» можно прийти только путем философской абстракции. Изготовленная Фроммом модель Человека — это не живая, а мертворожденная теория.

Итак, мы видим, что Фромм — это прежде всего одиночка, блуждающий в тумане моральных сентенций. Он не революционер, а лишь кроткий утопист, вышедший за рамки действительности, ибо его критика отчужденного человека в конце концов приводит к собственной, фроммовской, модели человека, критика же отчужденного общества — к религиозной утопии. И все же, хотя философская система Фромма весьма уязвима с точки зрения научного диалектико-материалистического анализа, это не должно мешать нам видеть тот факт, что идеи Фромма привлекают ту часть американской интеллигенции, которая даже в условиях господствующего сейчас в США техасского стиля жизни считает своим призванием служение гуманизму. Порою она даже находит в этих идеях свое аутентичное самовыражение.

¹¹ E. Fromm. The Art of Loving.

¹² E. Fromm. The Sane Society, p. 360.