



ББК 88
Ф91

1973a³⁵

Перевод
канд. филос. наук Э. М. Телятниковой

Перевод "Приложения"
канд. филос. наук Т. В. Панфиловой

Общая редакция перевода
д-ра филос. наук, профессора П. С. Гуревича
и канд. филос. наук С. Я. Левит

Вступительная статья
д-ра филос. наук, профессора П. С. Гуревича

Фромм Э.
Ф91 **Анатомия человеческой деструктивности: Перевод**
/ Авт. вступ. ст. П. С. Гуревич. — М.: Республика, 1994.
— 447 с.: ил. — (Мыслители XX века).
ISBN 5—250—02472—6

Читатели в нашей стране сравнительно недавно получили возможность ознакомиться с работами выдающегося немецко-американского философа и гуманиста психоаналитика Эриха Фромма (1900—1980). В настоящем издании представлено самое крупное и, по мнению специалистов, одно из лучших его произведений в котором исследуется острейшая проблема XX века — невиданные по своим масштабам проявления человеческой агрессивности, жестокости. Фромм привлекает данные палеонтологии, истории, физиологии, психологии и социальных наук чтобы проследить корни и условия проявления агрессивности. Мастерски выведены психологические портреты Гитлера и Сталина.

Книга адресована широкому кругу читателей.

Ф 0301030000—045
079(02)—94

ББК 88 + 87.

ISBN 5—250—02472—6

© Издательство "Республика", 199



РАЗРУШИТЕЛЬНОЕ В ЧЕЛОВЕКЕ КАК ТАЙНА

"Анатомия человеческой деструктивности" — едва ли не самая лучшая работа Эриха Фромма. В ней обобщены многочисленные попытки исследователя дать целостное представление о реформированном психоанализе, о специфике философско-антропологической рефлексии. Книга имеет энциклопедический характер: автор раскрывает широчайшую панораму биологических, психологических, антропологических учений. В ней изложены открытия, которые, как нам кажется, еще не получили должного признания в европейской науке. Разрушительное в человеке философски переосмыслено Фроммом как проблема зла в индивиде, в социуме, в истории, в жизни человеческого рода.

Разумеется, Фромм не является первооткрывателем этой темы. В истолковании метафизики зла сильны христианские, философско-антропологические традиции. "Существование зла, — отмечал Н. А. Бердяев, — есть величайшая тайна мировой жизни и величайшее затруднение для официальной теологической доктрины и для всякой монистической философии"¹. Весьма затруднительно рационалистическое решение проблемы зла, указывает русский философ. Остается лишь верить, что зло не имеет изначально самостоятельного, собственно онтологического бытия и, как таковое, не укоренено в самой реальности, а выступает фрагментом жизни, устремленной в целом к добру.

Добро и зло не рождаются безотносительно к человеку. Едва возникает вопрос, в чем истоки зла, мысль неотвратимо обращается к философскому постижению человека: добр ли, зол ли он по самой своей природе.

В древнейшей философии мы находим полярные точки зрения на эту проблему: Китайский философ Мэн-цзы полагал, что человек изначально добр. Заставлять человека творить зло — значит принуждать человека совершать нечто противоестественное. "Человечность — это сердце человека"². Но вот и противоположная точка зрения Сюнь-цзы: "Человек имеет злую природу"³.

Многие столетия длится это теоретическое противостояние, и в нем отражена двойственность, открытость человеческой природы. Противостояние это динамично: то одна, то другая точка зрения становится господствующей, отодвигая противоположную, так сказать, в тень. Вот и сегодня следует признать, что Фромм вынужден спорить с той точкой зрения, которая не просто прижилась в западной философии и науке, но стала претендовать на некую монополию.

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 299.

² Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 26.

³ Там же. С. 27.



Определенную сложность для разбора концепции Фромма создает жанр книги. С одной стороны, это критический анализ множества естественно-научных концепций, с другой — все-таки философское исследование. Кое-кто, возможно, сразу возразит: разве мировоззренческое сочинение не должно опираться на эмпирию конкретных фактов? В основе философской работы всегда можно отыскать некие общенаучные открытия. Но прежде чем фиксировать это единство, подчеркнем все же специфику чисто философской работы мысли.

Философ, создавая собственную концепцию, прежде всего опирается на общую мировоззренческую традицию, на концентрирующуюся в ней мощь интеллекта. Он вовсе не обязан при этом подкреплять свою позицию естественно-научным материалом. Однако Фромм поступает именно так. Можно ли сказать, что перед нами типично позитивистское сочинение, базирующееся только и исключительно на научном факте? Ничуть не бывало. Главная идея книги Фромма, несмотря на богатство эмпирии, остается все-таки чисто философским допущением.

Уже выборочные публикации из работы Фромма вызвали в нашей философской и общей печати весьма различные отзывы. Многие, как оказалось, восприняли исследование в качестве некоей методики психологической экспертизы. Конечно, работа дает основание для такого подхода, однако ее менее всего можно оценивать как обзор новейших биологических учений или как приглашение к тотальной психологической инвентаризации политических деятелей и мыслителей.

Рассмотрим конкретный пример. Елена Иваницкая, ознакомившись с фрагментом из представляемой работы Фромма, отказалась от "бесмертного блаженства", которое предложил в своей "философии общего дела" Н. Ф. Федоров. Она даже объявила философа некрофилом¹. Подвергнув его философские тексты своей "экспертизе", она представила их как своеобразную "явку с повинной". Глубокая идея русского мудреца: о преодолении человеческой природы обернулась в трактовке нашего "эксперта" кошмарным его саморазоблачением как некрофила.

Но можно ли вот так прямолинейно, на основании анализа лишь философских текстов производить психоаналитическую идентификацию личности? Можно ли в этом, с позволения сказать, "пиршестве мысли" непосредственно ссылаться на Э. Фромма?

Справедливости ради подчеркнем, что, когда Фромм толкует о Швейцере как о биофиле, он опирается при этом на философские идеи последнего. Но вряд ли американский мыслитель рассматривает философский текст как единственное и достаточное основание для такой идентификации. Подход его куда шире и глубже. Для того чтобы, например, дать представление о Гитлере или Сталине, он обращается к биографиям политических лидеров, к истолкованию особенностей и повседневного поведения, черт характера. Однако и на этом обычно для психоаналитика пути также легко обнаружить натяжки...

Представим себе, сколь искусительно, вооружившись философскими текстами, раздавать направо и налево нелестные характеристики. Григорий Палама, скажем, размышляет о теле как темнице души. Понятно дело, некрофил. Гегель толкует о том, что в грядущем царстве свободы люди преодолеют собственную телесность. Куда там — мертволюбы! Все представители философской традиции, сопряженной с преображением человеческой природы, окажутся зачисленными по ведомству некрофилов.

¹ Независимая газета. 1993. 31 марта.



В современной теоретической литературе оценка тех или иных идей нередко производится без учета их жанра. Философское воззрение об-суждают, скажем, как естественно-научный концепт. Мистическое про-возвешение толкуют с позиции здравого смысла. Психологическую методи-ку воспринимают как философское озарение...

Философская идея — это вдохновение мысли, дерзновение духа. Она опирается на потенциал интеллекта и на богатейшую традицию рефлекс-сии. В этом смысле философское воззрение самодостаточно. Само собой понятно, что оно может в качестве такового легко разойтись с научной констатацией и тем более с житейским представлением. Ска-жем, мне, земному жизнелюбивому субъекту, предельно просто отки-нуть мысль о каком-то преображении человеческой природы, особенно если я доволен собственным организмом...

Прочитаем, скажем, у В. С. Соловьева или Н. А. Бердяева про то, что первочеловек обладал мужскими и женскими признаками одновременно. Мистическая, религиозная и философская идея андрогинности предстан-ет перед нами как неумолимое движение к бесполости. И тогда вспорх-нет тревожная мысль: не были ли примененные философы сексуально озабоченными? Зачем им понадобилась такая эволюция, в ходе которой утратятся наши первичные половые признаки? Тут, кстати, и Фромм подвернется с его сокровенными мыслями о садо-мазохизме.

Тема человеческой деструктивности именно как философская идея заявлена уже в первой книге Э. Фромма "Бегство от свободы" (1941). Автор отмечал, что человек обычно подавляет в себе иррациональные страсти — влечение к разрушению, ненависть, зависть и месть. Что же лежит в основе этих пагубных комплексов? Фромм разъясняет: бессилие и изоляция индивидов. Именно в таких условиях человек может избавиться от чувства собственного ничтожества, разрушая окружающий мир. Это последняя, отчаянная попытка конкретного человека не дать миру расправиться с ним.

О чем свидетельствовала такая позиция? Прежде всего о серьезном отношении к феномену разрушительности. Безотнositельно к взглядам Августина Блаженного или Лейбница, которые строили свои концепции теодицеи, допуская, что Бог пользуется злом для целей добра, амери-канский исследователь стремится создать чисто секулярную концепцию зла. Он сознательно отвлекается от общих метафизических абстракций. Деструктивность — это отклик человека на разрушение нормальных человеческих условий бытия.

Традиционно в истории философии генезис зла соотносится вовсе не с социумом, не с подорванностью человеческого бытия. Истоки раз-рушительности видели в свободе человека, приоткрывающей некие тем-ные стороны его натуры. Вот почему многие мыслители, скажем Я. Бёме, усматривали первоначало деструктивности в противоречиях сво-боды, в разных ее состояниях и законах.

Мы напрасно стали бы искать ответ на вопрос о происхождении зла в его метафизическом смысле, скажем, у Канта. Ответ на этот вопрос, по его мнению, находится за пределами повседневного опыта, и попытки найти его вовлекают нас в область трансцендентного, которая недоступ-на нашему познанию. Кант обсуждал эти вопросы, ограничиваясь нрав-ственными и психологическими предпосылками.

Феномен разрушительности выступает, с одной стороны, как некая тайна, разгадать которую весьма затруднительно. Но с другой стороны, есть все основания говорить о том, что и человек далеко не свят. Да и сам источник нравственного, т. е. созидательного, поведения человека усматривался в разных предпосылках. "Если мы спросим философов

и моралистов: в чем состоит источник нравственных действий, мы получим самые разнообразные ответы: одни будут утверждать, что он заключается в воле Божьей, другие — в нашем собственном интересе, третьи — в нравственном законе, непосредственно лежащем в нашем сознании, и т. п.”¹.

Соотносясь с той философской традицией, которая рассматривала разрушительность как отступление от нравственности, Фромм писал в “Бегстве от свободы” о колоссальном уровне обнаруживаемых повсюду разрушительных тенденций. По большей части они не осознаются как таковые, а рационализируются в различных формах. Деструктивное тогда еще не оценивалось Фроммом как тайна. Он формулировал предельно просто: разрушительность — это результат непржитой жизни. Человечество в принципе может спастись от самоуничтожения. Однако, возможно, писал ученый, пройдет тысяча лет, прежде чем человек перерастет свою дочеловеческую историю.

Эти рассуждения свидетельствуют о том, что в тот период Фромм разделял общие мировоззренческие установки западной философии относительно изначальной порочности человеческой природы. Нужно преодолеть животность человека, заложенные в нем разрушительные природные инстинкты. В “Анатомии человеческой деструктивности” Фромм делает поразительный и парадоксальный вывод: человеку вовсе нет нужды перерастать дочеловеческую историю. Он ни в коей мере не является разрушителем по самой своей природе. Присущая ему деструктивность — это благоприобретенное свойство. Именно история совратила человека, породив в нем погромные и погибельные страсти.

Книга Фромма — первый том задуманной им многотомной систематизации психоанализа. Автор пытается подвести итоги более чем сорокалетней работы. Общая тенденция — доказать вменяемость личности, показать, что истоки нравственности, равно как и деструктивности, следует искать в человеческой свободе, как об этом говорили и его предшественники. Однако сама свобода — сложный феномен. Она есть не совращение человека, а мера его ответственности. Люди обыкновенно, чтобы успокоить свою совесть, вину за собственную деструктивность перекладывают на врожденные нейropsychологические механизмы. Фромм не оставляет человеку этого убежища: поведение человека, с его точки зрения, не регулируется некими врожденными, спонтанными и самонаправляющимися стимулами.

Свободен ли человек? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно, судя по всему, сделать множество уточнений. О чем идет речь — о политических реалиях или о внутреннем самоощущении? Человек, закованный в кандалы, крайне стеснен в своих правах и поступках. Но его гордый дух, возможно, непреклонен... Варлам Шаламов писал, в частности, что никогда не ощущал себя таким раскованным, как в заключении. Другому индивиду никто не чинит препятствий, он волен распоряжаться собой, однако, вопреки счастливым обстоятельствам, добровольно закабалает себя.

Свобода представляется многим чем-то самоочевидным. Про что тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что способен возвыситься над самим собой и обстоятельствами. Все зависит от его духовных усилий, напряжения воли. Но точно ли так? Окажется ли свобода его союзницей, стоит только ему того захотеть?

¹ Цертелев Д. Пессимизм в Германии. Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. М., 1885. С. 79.



Свобода — одна из неоспоримых общечеловеческих ценностей. Однако даже самые радикальные умы прошлого, выступавшие в защиту этой святыни, нередко обнаруживали известную непоследовательность. Нет, полагали они, свобода не абсолютна. Предоставьте индивиду право распоряжаться собственной жизнью — и наступит век хаоса. Ведь в человеке сильны инстинкты своеволия, эгоизма, разрушительности. Свобода, разумеется, хорошо, но замечательно, когда человек добровольно подчиняется общей воле, сознательно умеряет свои порывы.

Человек вожделеет воли и свободы... Но точно ли так? Ницше и Кьеркегор обратили внимание на тот факт, что большинство людей попросту не способно на личностный поступок. Они мелки, безлики и предпочитают руководствоваться сложившимися в обществе духовными стандартами. Нежелание человека следовать свободе, несомненно, одно из потрясающих открытий философской мысли. Оказывается, свобода — удел немногих. Фромм анализирует особый феномен — бегство от свободы.

Само нежелание принять свободу имеет многочисленные следствия. Оказывается, вовсе не свобода порождает разрушительность, как предполагалось ранее, а именно воздержание от собственной воли, неготовность пользоваться плодами человеческой субъективности парадоксальным образом приводит к деструктивности. Раб, конформист только по видимости социально благотворен. На самом деле задушенная внутренняя свобода и рождает, как подчеркивает Фромм, синдромы насилия.

Итак, формулируя философскую идею изначальной благости человеческой природы, Фромм усматривает рождение разрушительности не в первородном грехе, не в человеческом своеволии, а в предумышленном отказе человека от самого себя, от собственной уникальности. Исследователю кажется опасной не сама свобода как искусительный дар, а воздержание от нее, феномен человеческой безответственности, бесцельности.

Однако эти метафизические соображения так и остались бы продуктом абстрактной антропологической или этической мысли, если бы Фромм не предложил нам испытать прочность данного воззрения через общественную идею. Мятущегося человека, устремленного к свободе или отгоняющего ее, Фромм рассматривает в пространстве социальности. Он берет человека в потоке истории.

Свое философское предположение о том, что человек не является разрушителем по тайне рождения, он обосновывает не только психологически, но и социально. Сами человеческие страсти оказываются в такой системе мышления не столько изначальными, соприродными человеку, сколько продуктом человеческого творчества. Психологическое истолкование обретает историческое измерение.

Отмечая разносторонность и разнообразие идей, выдвигаемых Фроммом, многие исследователи склонны видеть в этом мыслителе не социолога или культуролога, а оригинального социального психолога, который пытается выявить наиболее сложные и значимые механизмы человеческой психики. "Обратиться к творчеству Фромма тем более уместно, — пишет отечественный философ Л. Н. Верченев, — что он может рассматриваться как один из создателей аналитической дисциплины, которая в отличие от еще по-настоящему не вставшей на ноги в нашей стране социальной психологии, скатывающейся попеременно то в социологию, то в "чистую" психологию, действительно утвердилась благодаря его трудам как *социальная психология*¹.

¹ Верченев Л. Н. Предостережения Эриха Фромма // Коммунист. 1990. № 16. С. 124.



Фромм в своих исследованиях исходит из тезиса о первичности психических процессов, которые во многом определяют структуру социальных феноменов. Однако он видит перед собой не обособленного внесоциального индивида, как у Фрейда, а человека, включенного в реальный социально-исторический контекст. Это и позволило Фромму превратить психоанализ в социальную философию, перейти от истолкования индивидуальных переживаний и психологических механизмов к философскому размышлению о человеке и обществе. Однако фроммовский психологизм ориентирован не только на постижение интимного мира человека. Философ показывает, как неповторимый экзистенциальный склад личности вписывается в конкретный социальный фон, оказывающий воздействие на индивида, преобразующий его потребности, вырабатывающий социальные характеры. Уже начиная изложение материала по проблеме деструктивности, Фромм подчеркивает: в отношении этих проблем он исходит из биосоциальной точки зрения.

Феномен разрушительности в данном случае выступает как парадоксальная проблема, крайне важная для философско-антропологического мышления. В значительной степени Фромм пытается метафизически опростить проблему зла. Он стремится избавить ее от спекулятивных абстракций. Здесь его ход мысли созвучен размышлениям М. Бубера. Иерусалимский философ писал о том, что человек, зная о хаосе и сотворении в космогоническом мире, узнает непосредственно, что хаос и сотворение происходят и в нем. Однако человек не видит эти проблемы вместе. Он слушает миф о Люцифере и не замечает его в собственной жизни¹.

Здесь, подмечает М. Бубер, нужен мост. В определенной мере Фромм и соединяет эти проблемы. Он подчеркивает: начинать борьбу со злом следует в собственной душе — все остальное может только следовать из этого. Тема разрушительности берется, стало быть, не абстрактно, а конкретно антропологически. Деструктивность — это нечто, рожденное мною самим. Нет никаких оснований полагать, что я приговорен к разрушительности. Она результат моего выбора, моей экзистенциальности, моей активности.

Такая постановка вопроса потребовала от Фромма перейти от философии к естественно-научной тематике, переосмыслить многочисленные психологические и биологические концепции, которые за последние десятилетия прочно вошли в современную теоретическую парадигму. Речь идет о множестве бихевиористских, социобиологических взглядов, создавших образ неискоренимо агрессивного человека.

С позиции всесторонне обоснованной антропологической концепции Фромм критикует расхожий тезис: агрессивное поведение людей имеет филогенетические корни, оно запрограммировано в человеке, связано с врожденным инстинктом. Такова, мол, природа человека, тут, как говорится, ничего не попишешь. По мнению же Фромма, появление человеческой деструктивности относится скорее к истории, нежели к преистории. "В том-то и дело, — пишет он, — что человек отличается от животных именно тем, что он убийца".

Однако при такой аранжировке проблемы возникает новая опасность. Человек не был убийцей, таким его сделала история. Но может ли человек избавиться от ее роковых предопределений? Где здесь зона индивидуальной ответственности? В конечном счете можно возложить вину за собственные поступки на любой чужеродный фактор, будь то

¹ Buber M. Werke. Bd. 1. Schriften zur Philosophie. München, 1962. S. 609.



биологическая природа или исторический диктат. Вполне очевидно: человек не в состоянии преодолеть свою биологическую природу в той же мере, как и метаморфозы, которые "впечатаны" в него историей.

Определить Фромма в качестве специалиста в области философской антропологии — задача слишком общая. Философско-антропологическая мысль демонстрирует множество различных подходов к проблеме. В связи с этим нельзя не видеть, что концепция Фромма отличается своеобразием и в определенной мере противостоит таким течениям, как экзистенциализм, русская религиозная философия и т. д. Американский исследователь вовсе не пытается выстроить некое антропоцентрическое воззрение, согласно которому человек действует в беспредельно свободном пространстве. Человеческая субъективность развертывает себя в реальном историческом континууме. Антропологическое соображение не может вытекать только из последовательно проведенной экзистенциальной идеи.

Данная установка возвращает Фромма к проблеме человеческой природы. Если мы решили вернуть нашему мышлению антропологическое измерение, то начинать, видимо, следует не с культа индивида, не с безоговорочного признания его самоуправства, а с осмысления человеческой сущности. Всякий иной подход может, как это ни парадоксально, обернуться новой деспотией.

Гуманистическая риторика, захлестнувшая нашу публицистику, страдает, как мне кажется, врожденным изъяном: мы прославляем человека, не задумываясь о его сущности, о его месте в мире, о человечестве в целом. Мартин Хайдеггер в "Письме о гуманизме" предупреждал об опасности всяких "измов", которые бездумно выбрасываются на рынок общественного мнения. По словам немецкого философа, мало проку в декларировании своеволия индивида, если при этом не размышляют о человеческой природе, о соотносительности личности с бытием вообще.

Высшие гуманистические определения человеческого существа, рассуждает Хайдеггер, еще не достигают подлинного достоинства человека. Величие человеческого существа коренится уж конечно не в том, что он мыслит себя властителем бытия. Так что же, отречься от гуманизма? Хайдеггер разъясняет: "Поскольку что-то говорится против гуманизма, люди пугаются защиты антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть "логичнее" вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность. Формальное возвеличивание индивида, — предупреждает мыслитель, — может обернуться разрушением человеческого существа"¹.

Персоналистски ориентированная философия менее всего озабочена тем, чтобы установить диктат индивида. Если бы это было главной задачей философской антропологии, из нее ушла бы вся нравственная тематика, питающая ее проблемная напряженность. Ход ее рефлексии сводился бы к прямолинейному замыслу — как подчинить мир человеку. Фромм же хорошо знает о падениях человеческой души. Ведь его первая работа была посвящена тоталитаризму.

XX век наглядно показал, как каким разрушительным последствиям может привести пренебрежение к человеческой природе, чем может обернуться тоталитарная гордыня — стремление выкроить социальность из безымянных человеческих лоскутков. Вот почему, рассуждая о человеке, нельзя не критиковать общество, в котором он живет. Личностные задатки, человеческий потенциал все равно окажутся богаче

¹ См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 328, 341, 318.



наличной социальной организации. Изобличительный пафос философа тем глубже, чем дальше продвигаемся мы в существо собственно человеческих проблем. Человек как историческое создание все время развивается. Чем основательнее изучаем мы его многообразные черты, тем больше оснований для критики уже сложившегося общественного уклада.

Именно такой ход философской рефлексии предполагает обсуждение вопроса, что же такое человеческая природа. Фромм отмечает: в попытке дать определение человеческой сущности мы опираемся не на такие абстракции, какими оперирует спекулятивная метафизика в лице, например, Хайдеггера и Сартра. В "Анатомии человеческой деструктивности" Фромм подчеркивает, что он обращается к реальным условиям существования живого действительного человека.

В обширной психологической литературе по проблемам насилия и агрессивности обнаружилось, как показывает Фромм, противостояние двух, казалось бы, диаметрально противоположных точек зрения. Одну позицию он определяет как инстинктивистскую, возводящую все разрушительное в человеке к досознательному, докультурному, животному началу. Другую позицию Фромм определяет как бихевиористскую, всецело выводящую деструктивность из социального окружения. Философ не склонен толковать эти установки как альтернативные. Он предлагает соединить их в контексте биосоциального существования человека.

Огромную методологическую ценность имеет различие Фроммом "доброкачественной" и "злокачественной" агрессивности. Первая отчасти восходит к миру человеческих инстинктов, вторая коренится в человеческом характере, в человеческих страстях, за которыми стоят побуждения отнюдь не природного, но экзистенциального свойства. Страсти человеческие... Они возобновляются в каждом поколении и вместе с тем сохраняют свою цельность на фоне любой эпохи. Любовь, страх, вера, властолюбие, фанатизм... Не они ли правят миром? Не через них ли прорывается человеческое бытие? Проницательные мудрецы, писатели всех времен стремились взглянуть в человека, захваченного сильнейшим порывом, войти в мир тончайших душевных переживаний, распознать в них тайны жизни.

По мнению Фромма, инстинкты суть категория чисто натуралистическая, тогда как страсти, укорененные в характере человека, суть категория социобиологическая и историческая. Страсти вовсе не обеспечивают физического выживания, но они не менее стойки и глубоки, нежели инстинкты. Они образуют фундамент человеческого интереса к жизни, человеческих порывов. Страсти — это материал, из которого формируются не только сновидения и фантазии, но и искусство, религия, миф, драма. Страсти своими корнями уходят в самые глубинные основы человеческого бытия.

Фромм показывает, что человеческие страсти менее всего можно уподобить психологическим комплексам. Они как раз и выражают попытку человека преодолеть банальное существование во времени и перейти в трансцендентное бытие. Деструкция социальных отношений, по Фромму, порождена ситуацией, когда человек сталкивается с невозможностью реализовать свои потребности, в результате чего возникают деформированные стремления и влечения. Фромм выделяет характерные психологические механизмы, которые создают основу каждого классифицированного им типа ориентации — мазохистского, садистского, деструктивного и конформистского.

Люди, одержимые мазохистскими тенденциями, стремятся не утверждать себя, не делать того, чего им хочется самим, а подчиниться



действительным или воображаемым приказам внешних сил. Часто они попросту не способны испытывать чувство "я хочу", чувство собственного "Я". Жизнь в целом они ощущают как нечто подавляюще сильное, непреодолимое и неуправляемое.

В авторитарном характере можно обнаружить и прямо противоположные наклонности — садистские. Они проявляются сильнее или слабее, могут быть осознанными или полуосознанными, но чтобы их вовсе не было — такого не бывает. Глубочайшее открытие Фромма, обоснованное им во многих работах, состоит в том, что подлинные корни садизма отнюдь не в деформации полового чувства. Данная склонность, так же как и мазохизм, имеет поразительно личностное выражение. Иначе говоря, человек оказывается садистом вовсе не потому, что его любовное чувство подверглось деформации. Он таков по природе и за пределами любви. Человек хочет контролировать, мучить, унижать другого. Это его сокровенное побуждение. И оно находит выражение не только в сексуальной сфере.

Итак, понимать садизм следует, исходя не из инстинкта, а из всей страстной природы человека. Это хорошо показано, скажем, в "Калигуле" Альбера Камю. Не смирясь с собственной ограниченностью, смертный и недалекий человек силится утвердить в мире свое всемогущество. В результате — утрата контактов с людьми, душевный разлад, бессилие и, наконец, гибель... Садизм и мазохизм — это всегда уравнение с одним обездоленным¹. В любви участвуют двое. Но очень редко бывает так, что это участие оказывается равноценным. Именно здесь обнаруживаются удивительные свойства человеческой природы. Один непременно хочет властвовать над своим возлюбленным, навязывая ему свои желания, а другой добровольно принимает на себя бремя подчинения.

По мнению Фромма, у жизни своя собственная динамика: человек должен расти, должен проявить себя, должен прожить свою жизнь. Если эта тенденция подавляется, энергия, направленная к жизни, подвергается распаду и превращается в разрушительную. Иными словами, стремление к жизни и тяга к разрушению связаны обратной зависимостью. Чем больше проявляется стремление к жизни, чем полнее жизнь реализуется, тем слабее разрушительные тенденции.

Фромм пытается рассуждать о человеке, сталкивая многовековую традицию гуманизма с фрейдистскими открытиями. Мы видим во фроммовской классификации отблеск той драмы между Эросом и Танатасом, между влечением к жизни и устремлением к смерти, о которой писал в свое время австрийский психолог. Однако Фромм прибегает к существенному переосмыслению его идей. По Фрейду, два биологически врожденных инстинкта человека постоянно противоборствуют, пока логика коллизии не приводит к торжеству инстинкта смерти. У Фромма объектом анализа становятся не инстинкты, не их биологическая непреложность, а две изначальные оппозиции. Высшая и глубочайшая тенденция жизни противостоит приверженности смерти.

В психике каждого человека — это одна из важнейших констатаций Фромма — заложены обе тенденции: любовь к жизни и любовь к смерти. Однако конкретный человек оказывается ближе к той или иной ориентации. Иначе говоря, он может стать биофилом или некрофилом. Когда человек утрачивает стремление к жизни, торжествует инстинкт смерти. Если гаснет потенция к жизни, в человеке начинают преобладать некрофильские тенденции.

¹ См.: Егорова И. В. Уравнение с одним обездоленным // Секс. М., 1992. С. 299—311.



В наших обиходных представлениях слово "некрофильский" имеет только одно значение: подверженный сексуальному влечению к трупу. У Фромма это понятие гораздо богаче. Оно вообще строится не на сексуальной основе. В психике человека можно обнаружить конфликт двух начал. И сам человек далеко не всегда имеет реальное представление о накале этой борьбы, о ее фактическом течении. Живя в мертвом царстве, человек порою убежден, что существует в царстве жизни. В этих сплетениях, по мнению Фромма, можно найти ключ к анализу многих жизненных ситуаций. Но как человек осознает эту реальность, через какие опосредованные механизмы приходит к обнаружению прихотливой игры двух потенций?

Биофил — определенный психологический тип, характеристика которого по своей развернутости, к сожалению, уступает у Фромма своему антиподу. Философ показывает, что простейшая форма этой ориентации выражается в стремлении всех живых организмов к жизни. Фромм возражает Фрейдю, который полагал "инстинкт смерти" определяющим в выявлении мотивов поведения людей. По мнению американского исследователя, врожденным стремлением всех живых существ является тяга к жизни, интенсивное побуждение сохранить свое существование.

Понятие "биофил" у американского философа не тождественно характеристике жизнелюба, воссозданного, скажем, художественной литературой. Оптимизм, наслаждение жизнью — доминирующие психологические штрихи в образах, например, Фальстафа или Дон Жуана. Биофильство же, как оно трактуется американским исследователем, — это глубинная жизненная ориентация, которая пронизывает все существо человека. Биофил, в отличие от жизнелюба, не способен к тому, чтобы "раззять" действительность, увидеть ее в одном измерении. Принимая ее целокупно, ощущая всю сложность течения жизни, он ориентирован на все, что противостоит смерти.

Слово "некрофильство" в психологическом значении впервые употребил Мигель де Унамуно, а Фромм представил страсть к уничтожению как трудноутолимую потребность человека. Некрофил — антипод биофила. Его неудержимо влечет ко всему, что не растет, не меняется, ко всему механическому. И движет его поведением не только тяга к омертвелому, но и стремление разрушить зеленеющее, жизнеспособное. Поэтому все жизненные процессы, чувства, побуждения он хотел бы определить, превратить в вещи. Жизнь с ее внутренней неконтролируемостью — ибо в ней нет механического устройства — пугает и даже страшит некрофила. Он скорее расстанется с жизнью, нежели с вещами, поскольку последние обладают для него наивысшей ценностью.

Некрофильские тенденции, как подчеркивает Фромм, демонстрируются не только отдельными людьми, но и деперсонализирующим укладом повседневной жизни. Они глубочайшим образом внедрились во внутренний строй индустриальной культуры, для которой характерно патологическое "низкопоклонство". Не случайно современная техника проявила свою эффективность не столько в сфере жизненных интересов людей, сколько в области массового человекоубийства.

Некрофил — запоздалое дитя рассудочной эпохи. Отпрыск абстрактной логики, презревшей полнокровие жизни. Чадо мертвящих цивилизационных структур. Плод технического сумасшествия. Некрофил в изображении Фромма — следствие длительных культурных мутаций, явивших раковую опухоль, омертвление жизненных тканей. Он — неожиданный итог незавершенности, открытости человека, одна из альтернатив человеческой эволюции.



Данный персонаж стремится построить жизнь по законам смерти. Живая природа дарит нам смену естественных ритмов, где плодоношение замещает первоначальное цветение. Закат венчает процесс от расвета до гулких сумерек. Жизнь — вечное круговращение, в котором вновь и вновь заявляют о себе "младая кровь" и увядание, жизнестойкость бытия и его закатные формы.

Многообразии естественных ритмов, если дополнить рассуждения Фромма, некрофил хотел бы подменить искусственной пульсацией, безжизненным шевелением, устремленным к окончательной остановке. Этот пункт назначения не имеет ничего общего с nirваной, где блаженство рождено воссоединением с духом. Здесь всевластие распада, самодержавие смерти... Бытие развертывает себя в механических конвульсиях, предваряющих финальное распыление. Жизнь предстает как торжествующая травестия смерти. И аналог этих автоматических ритмов, понятное дело, можно отыскать в феномене техники.

Преклонение перед этой псевдожизненной пульсацией не упало с неба. Ему предшествовал некий вывих сознания, которое отвергло универсальность и полнозвучие бытия. Человек, по слову поэта, разъял вселенную на вес и на число. Освободил заклепанных титанов. Вселенная предстала перед ним как черный негатив. Прав был Максимилиан Волошин, сказав, что точно так осознала бы мир сама себя постигшая машина.

Сотворив надприродный мир, человек стал утрачивать естественные корни. Он устремился в мир артефактов. Природа оказалась растерзанной. Человек вдруг обнаружил в себе поразительный синдром разрушительности. Осознавая, что натура — его единственный очаг, он в то же время начал жечь, испепелять, расщеплять, взрывать ее. В нем пробудились инстинкты погромности, вакханальные страсти...

Индустриальное общество располагает особой техникой инспирирования массовых некрофильских страстей. Современная цивилизация порождает миллионные массы отчужденных людей, каждый из которых воспринимает себя и свое тело как отвлеченные средства достижения собственных успехов. Все сферы человеческой жизнедеятельности механизированы и омерщвлены. Некрофильство — потенциальная опора диктатур. Без мобилизации некрофильских тенденций немислим ни один террористический акт.

Как же распознать некрофила? Фромм разъясняет: некрофила влекут к себе тьма и бездна. В мифологии и в поэзии его внимание приковано к пещерам, пучинам океана, подземельям, жутким тайнам и образам слепых людей. Глубокое интимное побуждение некрофила — вернуться к ночи мироздания или к праисторическому состоянию, к неорганическому миру. Он, как подчеркивает американский философ, в сущности ориентирован на прошлое, а не на будущее, которое ненавистно ему и пугает его.

Жизнь никогда не является предопределенной, ее невозможно с точностью предсказать и проконтролировать. Чтобы сделать живое управляемым, подконтрольным, его надо умертвить.

Фромм дал ориентиры для того, чтобы добавить к его констатациям иные, не менее точные характеристики некрофила. Массовая волна преступности, зомбизм позволяют этой проблеме стать одной из наиболее актуальных сегодня. Не человек творит машины. Механизмы и технологии диктуют ему свои законы. И он тянется к искусственным структурам, потому что верит: пересотворенный мир, вздыбившийся над природой, окажется более комфортабельным, управляемым. Человек сам взращивает в себе комплексы некрофила. Немотивированная жестокость, безветрие души, дистрофия интуиции и чувств. Технизированный



мир, мертвящая рутина бюрократии, деперсонафикация — вот приметы той среды, в которой обитает некрофил.

По словам Макса Вебера, математически ориентированное мышление изгоняет смысл. Шизоидное, идолопоклонническое отношение к технике приводит к омертвлению души. Современный человек, как полагает Э. Фромм, отчужден от себя, от ближнего, от природы. Человеческие отношения становятся механическими узами, кое-как прилаженными друг к другу. Это цепи, сковывающие обреченных на унылое, бесцветное существование.

Опираясь на Фромма, мы могли бы сказать: в самом бытии некрофила заложено мучительное противоречие. Он живет, но тяготится жизнеспособным; развивается, как все биологическое, но тоскует по разрушению; ощущает богатство жизни, ее творческое начало, но глухо враждебен всякому творению. Лозунг его жизни — "Да здравствует смерть!" В сновидениях некрофилу предстают жуткие картины, насилие, гибель и омертвление... И в телевизионном зрелище ему тоже интересны прежде всего картины смерти, траура, истязаний¹.

Синдром некрофильства знаком и узникам концентрационных лагерей. Раздавленные силой, которая не знает жалости и сострадания, они зачастую чахли не потому, что не хватало еды для выживания. Жизнь утрачивала ценность. Потеряв личностную опору, эти люди не могли противостоять зову смерти...

Глубокое внутреннее влечение человека к осознанию собственного "Я" подменяется, по сути дела, фиктивным, иллюзорным самоуверением. Но если из общения уходит все уникальное, индивидуальное, оно поневоле превращается в нечто манипулятивное, стереотипное. Массовая коммуникация эксплуатирует чувства, которые как бы обретают надындивидуальный характер. Она перехватывает и "обобщает", т. е. обезличивает, различные эмоциональные состояния — страстную любовь, глубочайшую тоску, иступленную ярость, безумную одержимость, отчаянную панику, радостное жизнелюбие и мертвящее оцепенение. Все это превращается в эмоциональные трафареты.

Фромм выделяет людей особого склада, из которых вербуются палачи, террористы, истязатели, надсмотрщики, надзиратели. Немалый интерес вызывает представленная Фроммом аналитическая биография Гитлера, которая демонстрирует историю болезни крайнего некрофила. Философ справедливо подчеркивает, что критиковать поступки знаменитых изуверов XX в., умертвивших миллионы человеческих существ, как поступки "бесов" — крайне непродуктивное дело. Такая трактовка ничего не дает для понимания зла в человеческой истории.

Работа Фромма содержит в себе не только философско-антропологические прозрения и открытия. Она заставляет аналитично и с предельным вниманием отнестись к историческому творчеству. Жизнь человеческого рода, если не соотносить ее с предостережениями философской антропологии, может быть чревата глубинными разрушительными последствиями. Они пагубны не только для социума, но способны деформировать самого человека, его природу. Эти размышления, направленные на насыщение человеческой души "любовью к жизни", способны придать этической рефлексии Фромма социальную глубину и конкретность.

П. С. Гуревич,
доктор философских наук, профессор

¹ См. об этом: Гуревич П. С. Приключения имиджа. М., 1990.