



FROMM.Online

Психоаналитическая трактовка структуры личности и неопрейдистская концепция самости

В. М. ЛЕЙБИН

Психоаналитический подход к исследованию личности был и до сих пор остается объектом раздумий буржуазных ученых, независимо от того, отвергают ли они теоретические положения и методологические установки классического психоанализа, модифицируют их или кладут в основу своих собственных исследований личности. Психоаналитическая «расшифровка» мотивов поведения человека, «высвечивание» глубинных слоев внутреннего мира личности, обнажение раздвоенности сознания и самосознания индивида, процессов деперсонализации и деиндивидуализации — все это находит свое отражение в современной буржуазной науке, представители которой акцентируют внимание не только на анализе психики человека, но и на рассмотрении социально-экономических, политических, культурных ее контекстов, характерных для современного западного мира. Через призму психоаналитического толкования личности буржуазные теоретики исследуют жизненные ценности и «моральный дух» современной западной молодежи, пытаются проникнуть в глубины истории развития индивида и общества, вскрыть предпосылки и корни возникновения насилия и войн, понять природу человеческой агрессивности, уяснить мотивы политического лидерства и власти в корпорациях, выявить роль мужчины и женщины в семье и в общественной жизни¹, раскрыть тайну поэтического твор-

чества и психологию драмы². И это отнюдь не случайно, ибо, как замечает Л. Трилинг, «воздействие, которое психоанализ оказал на жизнь Запада, столь значительно, что не поддается учету», не говоря уже о том, что психоаналитические идеи Фрейда имеют самое непосредственное отношение «к нашему собственному существованию как личностей»³. Представляется целесообразным специально остановиться на разборе фрейдистских интерпретаций структуры личности, тем более что от освещения этого вопроса зависит правильное понимание позитивных и негативных сторон психоаналитического учения Фрейда о человеке и культуре, а также критическое осмысление философии неопрейдизма.

Каково же психоаналитическое понимание уровней человеческой психики? Какой структурный разрез личности был предложен основателем классического психоанализа? Наиболее полное представление об этом можно вынести из небольшой по объему, но важной по содержанию и ставшей классической для психоаналитиков работе Фрейда «Я и Оно» (1923 г.). В этой работе личность рассматривается как состоящая из трех структурных элементов, обладающих своей собственной спецификой и находящихся в определенном соподчинении друг другу. «Оно» /id/ — глубинный слой бессознательных влечений, то сущностное ядро личности, вокруг которого структурируются и над которым надстраиваются остальные элементы. Связанное наследственными узлами со всем животным, социальным, что изначально свойственно человеческой при-

¹ R. Nye. Three Views of Man. Perspectives from Sigmund Freud, B. F. Skinner, and Carl Rogers. Monterey (California), 1975; I. Gedo and A. Goldberg. Models of the Mind. A Psychoanalytical Theory. Chicago—London, 1973; K. Guettler. Concepts Covered by the Terms «Ego», «Id» and «Superego», as Applied Today in Psycho-Analytic Theory. Malmö, 1971; H. Hendin. The Age of Sensation. New York, 1975; E. Erikson. Life History and the Historical Moment. New York, 1975; F. Weinstein, G. Platt. Psychoanalytical Sociology. An Essay on the Interpretation of Historical Data and the Phenomenon of Collective Behaviour. Baltimore and London, 1973; F. Fornari. The Psychoanalysis of War. New York, 1974; E. Fromm. The Anatomy of Human Destructiveness. New York, 1973; A. Zalesnik and M. Kets de Vries. Power and the Corporate Mind.

What Means People Tick, Organizations Run and Executive Manage. Boston, 1975; H. Kaye. Male Survival. Masculinity Without Myth New York, 1974; Psychoanalysis and Women. Ed. by G. Miller. Harmondsworth, 1974.

² S. Black. Whitman's Journeys into Chaos. A Psychoanalytic Study of the Poetic Process. Princeton (New Jersey), 1975; R. Roberts. The Psychology of Tragic Drama. London—Boston, 1975

³ E. Jones. The Life and Work of Sigmund Freud. Ed. and Abridged by L. Trilling and S. Marcus. London, 1974, p. II. См. также S. Kahn. Essays on Freudian Psychoanalysis. New York, 1976, p. 16, 23.



роде, «Оно» функционирует по программе получения наибольшего удовольствия и не руководствуется никакими другими установками. «Я» /Ego/ — сфера сознательно-го, своеобразный посредник между бессознательными влечениями человека и внешней реальностью, включая природное и социальное окружение. «Я» руководствуется принципом реальности, нацеленным на переключение асоциальных импульсов в русло социально-приемлемого поведения индивида. «Сверх-Я» /Super-Ego/ — сфера должностования, моральная цензура, выступающая от имени родительского авторитета и установленных норм в обществе. Такова, по Фрейду, структура личности, дающая психоаналитическое представление о принципах функционирования человеческой психики, отношениях между сознательным и бессознательным и позволяющая судить о возможных противоречиях, коллизиях, драмах, разыгрывающихся в глубинах человеческого Я.

Из такой интерпретации структуры личности вытекает вполне определенное представление о «природе» человека: большую часть в человеческой психике занимает и определяющую роль в поведении человека играет именно бессознательное. В самом деле, ведь фрейдское «Я» это не что иное, как особая, дифференцированная часть «Оно», и, следовательно, в психоаналитической структуре личности не сознание управляет бессознательными порывами, а, наоборот, последние властвуют над индивидом. С другой стороны, моральное и социальное «Сверх-Я», которое, казалось бы, должно сглаживать трения между «Оно» и «Я», оказывается у Фрейда наследником и носителем бессознательного. Это значит, что «Я» как бы находится в зависимости не только от бессознательного «Оно», но и от социального «Сверх-Я», которое властвует над ним в образах двух «демонов» — совести и бессознательного чувства вины⁴. Таким образом, фрейдское «Я», не являясь, по выражению основателя психоанализа, «хозяйном в своем собственном доме»⁵, постоянно находится в конфликтных ситуациях с внешним миром, «Оно» и «Сверх-Я», что постоянно драматизирует человеческое существование.

Стоит, вероятно, напомнить, что подобное представление о структуре личности не является открытием XX века. Уже Аристотель, говоря о душе человека, выделял «ра-

зумную», «импульсивную» (страстную) и «пожелательную» ее части. Еще большее сходство с фрейдовским структурным делением личности обнаруживается в платоновских рассуждениях о «разумном» (познавательном, философском), «неразумном» (вождемудом) и «безрассудно-яростном» (ярость духа) началах в душе каждого человека. Причем задолго до Фрейда Платон подчеркивал, что «неразумное» начало, составляющее подавляющую часть души человека, способно «поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал»⁶. Правда, «душа человека» в учении Платона и человеческая психика у Фрейда не тождественные понятия. Тем не менее есть основания полагать, что у истоков психоаналитического понимания структуры личности лежат платоновские представления о человеке⁷. Другое дело, что Фрейд абсолютизировал противоречия между структурными уровнями человеческой психики, между сознательными и бессознательными пластами личности.

Основатель психоанализа, разумеется, не был первооткрывателем ни в вычлениении такого структурного компонента личности, как бессознательное, ни в подчеркивании конфликтности и расплеченности человеческого Я. Бессознательная деятельность человека и раздвоенность сознания индивида признавались и до Фрейда. Достаточно сказать, что в философских рассуждениях Паскаля, Лейбница, Канта, Гегеля, Киркегора, Шопенгауэра, Э. фон Гартмана, Ницше и других мыслителей эти вопросы неоднократно получали свое отражение. Но Фрейд настолько заострил проблему конфликтности личности и столь явно перенес акцент на бессознательную мотивацию человеческого поведения, что драматизация индивида и его иррациональная деятельность стали исходным пунктом размышлений над судьбой человека и цивилизации в целом. Кроме того, для Фрейда были характерны односторонняя интерпретация зависимостей между индивидуально-личностным и общественным бытием человека, возведение в абсолют антагонистических противоречий между сознанием и бессознательным психическим, обращение внимания только на самодраматизацию человеческого Я, что, естественно, свидетельствовало об ограниченности и неправомочности психоаналитических воззрений на структурные уровни человеческой психики.

Не случайно фрейдские представления о структуре личности встретили возраже-

⁴ Последнее, согласно Фрейду, служит напоминанием о грехопадении человека, о том преступлении, которое будто бы было совершено на заре человечества, когда сыновья первобытной орды убили своего отца (см. З. Фрейд. Тотем и табу. М., 1925).

⁵ З. Фрейд. Основные психологические теории в психоанализе. М., 1923, стр. 198. Эта же мысль впоследствии была высказана Т. Манном. «Человек,— писал он,— отнюдь не всегда является полным хозяином своего «я»; мы далеко не всегда держим под рукой все то, из чего это «я» складывается,— в этом заключается одна из слабостей нашего самосознания» (Т. Манн. Собр. соч., т. 9. М., 1960, стр. 168).

⁶ Платон. Сочинения в трех томах. т. 3, ч. 1. М., 1971, стр. 237.

⁷ Фрейд был знаком с философией Платона и Аристотеля. В студенческие годы он изучал древнегреческую философию, посещал спецкурсы по логике Аристотеля, перевел одну из работ Дж. Милля, в которой излагались философские идеи Платона. (См.: G. Levin. Sigmund Freud, Boston, 1975, p. 32—33.; S. Kahn. Essays on Freudian Psychoanalysis, p. 62; E. Jones. The Life and Work of Sigmund Freud, p. 60; R. Wollheim. Freud. London, 1971, p. 55.)



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

ния не только среди буржуазных теоретиков, отрицательно относящихся к психоаналитическому учению Фрейда в целом, но и в русле самого психоаналитического движения, представители которого попытались модифицировать отдельные теоретические положения и концепции основателя классического психоанализа. Характерным примером в этом отношении являются размышления швейцарского психиатра К. Г. Юнга, первоначально разделявшего основные идеи Фрейда, но впоследствии пересмотревшего некоторые основополагающие аспекты психоаналитического учения, в том числе и фрейдовские представления о структуре личности.

Так, если Фрейд вычленил три структурных элемента в личности, то Юнг усмотрел многоликость человеческого Я. Прежде всего он осуществил более глубокую дифференциацию фрейдовского «Оно», выделив в самостоятельные сущности такие уровни человеческой психики, как «коллективное бессознательное» и «индивидуальное бессознательное». При этом Юнг опирался на идеи французского этнолога Леви-Брюля, высказавшего мысль о наличии в человеческом существе так называемых «коллективных представлений»⁸. Подчеркнем, что под «коллективным бессознательным» К.-Г. Юнг понимал общечеловеческий опыт, характерный для всех рас и народностей, то культурное наследие прошлого, которое в психологически оформленном виде включается в жизнедеятельность человека и наряду с «индивидуальным бессознательным», отражающим опыт отдельного индивида, составляет сущностное ядро личности. Вполне очевидно, что такое понимание бессознательного содержало новый момент, отсутствовавший во фрейдовской трактовке бессознательного: у Фрейда социальный уровень личности воплощен в «Сверх-Я», в то время как у Юнга социальность представляется «коллективным бессознательным». Казалось бы, в юнговском понимании структуры личности устанавливаются непосредственные связи между индивидуально-личностным и общественным бытием человека. В известной мере это так и было. Вместе с тем Юнг был настолько непоследовательным и противоречивым в своих высказываниях по этому поводу, что его рассуждения о «коллективном бессознательном», которое определялось им как кантовская «вещь сама по себе»⁹, нередко причудливо переплетались с мистической

⁸ Для Леви-Брюля «коллективные представления являются социальными фактами, как и институты, выражением которых они служат» (Л. Леви-Брюль. Первоисточное мышление. М., 1930, стр. 12). Юнг неоднократно подчеркивал, что аналогом его идей о «коллективном бессознательном» и «архетипах» могут служить «коллективные представления» Леви-Брюля. (См. С.-Г. Юнг. Letters. Selected and edited by G. Adler in collaboration with A. Jaffé. Vol. 1. Princeton (New Jersey), 1973, p. 525; С.-Г. Юнг. Psychology and Religion. Yale University Press, 1967, p. 64).

⁹ С.-Г. Юнг. Letters. Vol. 1, p. 91.

трактовкой человеческого существа, в результате чего его идеи о «коллективном бессознательном» были восприняты некоторыми теоретиками в духе расовых теорий, имевших дурную славу и привкус фашистской идеологии. Существенно также и то, что элементы социальности, входящие в юнговское «коллективное бессознательное», у него часто перекрывались структурами биологически-наследственного порядка, когда и «коллективное бессознательное» и так называемые «архетипы» приравнивались к «образцам поведения», внутренне присущим каждому человеку¹⁰. Это неизбежно вело к двусмысленному и даже многосмысленному толкованию как самого «коллективного бессознательного», так и архаичско-мифологических интерпретаций исследуемого Юнгом материала культуры прошлого¹¹.

Юнг исходит из того, что бессознательное как бы «вырабатывает» определенные формы, или идеи, носящие схематический характер и составляющие основу всех представлений человека, в том числе и о самом себе. Характерно то, что эти формы рассматриваются им как не имеющие внутреннего содержания, а являющиеся формальными элементами психики, которым Юнг дает особое название «архетипы». Их можно сравнить с «эйдосами» Платона, ибо Юнг понимает под «архетипами» нечто всеобщее, истинно-сущее и априорно наличествующее в человеке¹². Юнговские «архетипы», следовательно, представляют формальные «образцы поведения» или символические схемы, на основе которых благодаря имманентным формообразующим закономерностям появляются наполненные содержанием различные образы, соответствующие феноменологической структуре человеческой психики, включая ее сознательные и бессознательные пласты¹³. Именно на базе «коллективного бессознательного»

¹⁰ С.-Г. Юнг. Letters. Vol. 2. Princeton (New Jersey), 1975, p. 446; С.-Г. Юнг. Psychology and Religion, pp. 63–64; С.-Г. Юнг. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, in: С.-Г. Юнг. Gesammelte Werke, Bd. 9. Olten-Freiburg, 1976.

¹¹ Как верно отметил С. С. Аверинцев, юнговские понятия, теоретические положения и выводы не отличались однозначностью и последовательностью, а юнговское учение в целом характеризовалось «двусмысленной многозначностью» (С. С. Аверинцев. «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии. В сб.: «О современной буржуазной эстетике». Выпуск 3. М., 1972, стр. 124, 128).

¹² Сам Юнг признавал, что его понятие «архетип» сродни платоновскому термину «эйдос» (С.-Г. Юнг. Letters. Vol. 1, p. 418).

¹³ Следует иметь в виду, что «архетипы» не соотносятся у Юнга только со сферой человеческого бытия. Они распространяются на весь органический мир, т. е. выходят за рамки собственно бессознательного психического. Юнговский «архетип», таким образом, является скорее «психондным феноменом» (J. Hillman. The Myth of Analysis. Three Essays in Archetypal Psychology. Evanston, Northwestern University Press,



и «архетипов» Юнг и попытался раскрыть структурные образования личности. При этом он стремился подчеркнуть многоликость человеческого Я, провести различия между «неистинными ликами» и «подлинным Я». С этой целью Юнг выделяет в структуре личности галерею человеческих персонажей, к которым относит «Тень» (der Schatten), «Персону» (Persona), «Аниму» (Anima), «Анимус» (Animus), «Самость» (das Selbst).

Кратко охарактеризуем юнговские персонажи. «Тень» — это «негативная» сторона личности, все то низменное, животное, примитивное, что подспудно дремлет в глубинах человеческого существа, скрываясь за масками благопристойности. Юнговская «Персона» — маска коллективной психики, олицетворяющая собой компромисс индивида с обществом, то, чем человек является самому себе и окружающей его среде, но не то, что он есть в действительности. «Анима» и «Анимус»¹⁴ «архетипы» женского и мужского начал, содержащиеся в образах человеческого Я и символизирующие собой противоположный пол. «Самость» — цельная, интегрированная личность во всей ее полноте индивидуально-возрастных свойств, морально-этических качеств, эстетических вкусов, тот уникальный центр человеческой психики, вокруг которого структурируются все индивидуально-личностные свойства человека. Такими, согласно Юнгу, основные структурные элементы личности, свидетельствующие о многомерности человеческого существа и многоплановости человеческого Я.

Необходимо иметь в виду, что вычленение различных компонентов человеческой психики понадобилось Юнгу не только для того, чтобы внести уточнения в психоаналитическую структуру личности, описанную Фрейдом, но и с целью обнажения несоответствий и противоречий между «истинным Я» и «сложным Я». Подобно Луиджи Пи-

ранделло, образно показавшего галерею обнаженных масок¹⁵, Юнг также говорит о существовании лица-маски, за которым скрывается подлинное лицо человека, вынужденного возводить «баррикаду» в ответ на требования социального окружения. Юнговская «Персона» как раз и является той частью личности, которая носит на себе печать светского лоска, не позволяющего по-стороннему заглянуть в глубины человеческого Я. Юнг как бы хочет сказать, что в современном ему буржуазном обществе «Персона» приобретает статус действительности, в то время как подлинное лицо человека все более отходит на второй план, сливаясь со своей маской или растворяясь во множестве персонификаций. «В настоящее время,— замечает он,— зияет глубокая пропасть между тем, что человек есть, и тем, что он собой представляет, иными словами, между человеком как индивидуумом и человеком, функционирующим как часть коллектива. Функция его развита, индивидуальность же нет»¹⁶.

Не трудно заметить, что в общем плане Юнг верно подметил процесс деиндивидуализации человека, происходящий в западном обществе. Современная буржуазная цивилизация действительно углубляет разрыв между «истинными» и «ложными» потребностями человека, между «подлинным» бытием и «неподлинным» существованием индивида в окружающем его социальном мире, между тем «сокровенным», индивидуально-личностным, что человеческое существо носит в себе, и тем поверхностным, притворно-социальным, что сознательно или бессознательно выступает наружу. Причем процесс «масочного» существования человека заходит столь далеко, что он боится обнажить не только перед другими людьми, но и перед самим собой. Эта тенденция к деиндивидуализации человека в западной культуре отмечается сегодня многими буржуазными теоретиками¹⁷. Об этом же фактически говорит и Юнг. Однако он, как и Фрейд, склонен переносить подмеченные им явления, характерные для специфически конкретных условий социального бытия людей, на человечество в целом. Отсюда — от-каз от конкретного анализа процессов

1972, p. 217). Таким образом, как в трактовке «коллективного бессознательного», так и в интерпретации «архетипов» у Юнга наблюдается двусмысленность. Являются ли «архетипы» реальными, или психологическими? Четкого ответа на этот вопрос, замечает профессор истории Калифорнийского университета Т. Рошак, у Юнга нет (Th. Rozsák. Unfinished Animal. The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness. New York, 1975, p. 246).

¹⁴ Юнговскую «Аниму» можно сравнить с древнегреческим понятием «души», а «Анимус» — с «духом». Однако сам Юнг высказывает по этому поводу самые различные соображения. Наряду с «душой», «Анима» обозначается им также как «Эрос» в отличие от «Логоса». Кроме того, Юнг нередко говорит о двойственном аспекте «Анимы», полагая, что «она функционирует как персона, будучи связующим звеном между коллективным бессознательным и сознанием, точно так же, как персона является связующим звеном между реальной личностью и внешним миром» (C.-G. Jung. Letters, Vol. 1, p. 484—485).

¹⁵ «Маскированные! Маскированные!.. все маскированные. У этого — одна личина; у того — другая... А в душе мы совсем другие!.. Дело в том, что, живя в обществе, человек обязан «себя строить»... человек, выходя из «построенного» дома, в котором он уже больше не живет естественной жизнью, и вступая в сношение с себе подобными, начинает «строить» и себя самого; он показывает себя не таким, какой он есть, а таким, каким, по его мнению, он должен или может быть, т. е. в построении, приспособленном к связям, в которые каждый из нас рассчитывает войти с другими» (Л. Пиранделло. Вертится. Л., 1926, стр. 113—114).

¹⁶ К.-Г. Юнг. Избранные труды по аналитической психологии. Т. 1. Цюрих, 1929, стр. 70.

¹⁷ P. Berry. The Essential Self. An Introduction to Literature. New York, 1975.



формирования образов и представлений Я в зависимости от исторически сложившихся социальных условий жизни человека, а также уход в область абстрактного теоретизирования, нацеленного на вычлечение индивидуально-личностных архетипов, возникающих у индивида в минуты «просветления» сознания, «погружения» в глубины бессознательного или «растворения» в болезненно-бредовых фантазиях расплавленного мозга. Так, раскрывая свои собственные конфронтации с бессознательным, Юнг описывает несколько образов Я, явившихся ему во сне: «Илья» — фигура старого человека, мудрого пророка, олицетворяющего собой фактор интеллигенции и знания; «Саломея» (Salome) — образ девушки (фигура «Анимы»), символизирующий эротическое начало и персонифицирующий Эрос, подобно «Илье», персонифицирующего Логос; «Филемон» — фигура идеализированной личности, напоминающая образ бога и отражающая духовный аспект внутриспиритических переживаний; «Ка» (Ka) — образ, воплощающий в себе форму души или дух природы¹⁸. Аналогичные образы, как полагает Юнг, могут возникнуть у всех людей в зависимости от индивидуально-личностного опыта и воображения каждого.

Что можно сказать по поводу описанных Юнгом образов? Разумеется, человеку может присниться все что угодно. Но дело не в этом. Ведь и наяву индивид имеет самые разнообразные, подчас противоречивые представления о своем собственном Я. Причем возникновение различных образов Я зависит как от индивидуально-личностных особенностей каждого человека, так и от того социального окружения, в котором он находится. В конечном счете именно социальные условия определяют то, как, каким образом и в какой степени происходит оценка человеком своего места и значимости в мире, а также самооценка образов и представлений, всплывающих на поверхность сознания. Вполне понятно, что с изменением социального положения индивида меняются и его представления о самом себе. Поэтому важно знать ту социальную атмосферу, которая окружает личность в момент ее самооценки. Но именно этот аспект, имеющий самое непосредственное отношение к формированию образов Я, и отсутствует в исследованиях Юнга. Даже тогда, когда он говорит о «коллективном бессознательном», коллективных образах сознания, речь идет не о конкретном осознании индивидом своего положения в существующих структурах общества, а об общепсихических, архаическо-символических образованиях, внутренне и изначально присущих человеку. Такой подход к пониманию и интерпретации общезначимых образов Я

может оказаться полезным в плане прояснения мифологического материала, правда, и то до известных пределов, но он неприемлем для научного исследования, ставящего своей целью раскрытие механизмов формирования различных представлений человека о самом себе.

Как уже отмечалось, юнговская структура личности характеризуется множественностью персонификаций. Юнг образно описывает разнородность человеческого существа и ту утрату целостности, то растворение «подлинного Я» в социальных масках, которые имеют место в современной западной цивилизации, где технический прогресс наряду с материальными благами несет в себе угрозу «громкой катастрофы», а наука «разрушает даже убежище внутренней жизни»¹⁹. Но это не является у него самоцелью. Одновременно Юнг пытается нащупать и какие-то интегрирующие моменты в личности, благодаря которым становится возможным обретение человеком утраченной целостности. Не случайно в юнговской структуре личности содержится особая инстанция, заключающаяся в себе потенциальные возможности для становления человеческого существа подлинным человеком. Речь идет о самости — одном из наиболее важных понятий Юнга²⁰.

¹⁹ C.-G. Jung. *Modern Man in Search of a Soul*. London, 1970, p. 236.

²⁰ Нам представляется, что в работах неофрейдистов немецкое *das Selbst* и английское *the self* следовало бы переводить на русский язык как самость. Данный термин, приведенный, кстати сказать, еще в словаре Даля и обозначающий одноличность, подлинность (В. Даль. *Толковый словарь*, т. 4. М., 1935, стр. 134), является, вероятно, наиболее удачным, поскольку в этом случае схватывается специфика психоаналитического толкования человеческого Я в его собственно субъективном значении. В противном случае, т. е. при толковании немецкого *das Selbst* и английского *the self* как Я, трудно избежать тех двусмысленностей, которые могут возникнуть и, как правило, возникают при рассмотрении и переводе *Ich*, *I*, *Ego*. Это нередко приводит к отождествлению двух различных аспектов человеческого Я, когда не проводится дифференциация между Я как субъектом деятельности и Я как объектом самопознания. Вполне очевидно, что за формальной, на первый взгляд, стороной перевода на русский язык соответствующих иностранных терминов скрывается и содержательно разное понимание особенностей психоаналитического языка. Аналогичное смещение понятий имеет место особенно в буржуазной литературе. Показательным в этом отношении является исследование П. Коула о сходстве и различии теоретических позиций Кьеркегора и Фрейда (*P. Cole. Problematic Self in Kierkegaard and Freud*. New Haven — London, 1971). У автора наблюдается отождествление психоаналитических понятий «Ego» и «Self», в результате чего фрейдовское «Я» как сознательное начало индивида приравнивается к кьеркегоровскому понятию человеческого духа, что по меньшей мере является неточным, ибо

¹⁸ C.-G. Jung. *Memories, Dreams, Reflections*. Recorded and ed. by A. Jaffé. London, 1967, pp. 206—209. «Ка» — заимствование из древнеегипетской мифологии как обозначение природного элемента души. «Филемон» — пишет Юнг, — был хромым, но обладал окрыленным духом, в то время как Ка представляла образ земного или ретивого [metal] -демона». (Т а м же, стр. 209)



Сразу же необходимо оговорить, что юнговское понятие самости не отличается определенностью: оно используется им в нескольких смыслах, в зависимости от того, что в тот или иной момент Юнг хочет подчеркнуть. Во всяком случае, под самостью он понимает и подлинный, лежащий в основе человеческого существа субъект, и целостную, интегрированную личность, и цель жизни человека, достижение которой осуществляется в процессе «индивидуации». Конечно, такая многозначность в трактовке данного понятия не способствует просвещению ни существа юнговских архетипов, ни способов обретения индивидом своей уникальности, которые пытался предложить Юнг. И тем не менее в рамках психоаналитического видения структуры личности самость играет существенную роль в понимании различий между «подлинным Я» и «Псевдо-Я». Как бы там ни было, но в своих рассуждениях о человеческом Я Юнг постоянно стремится подчеркнуть отличие самости и от сознательного Я, и от различного рода бессознательных образов, и от маски, «Персоны». Так, если юнговское «Я» — это центральный пункт сознания, тот комплекс представлений человека о самом себе, который вырабатывается рефлектирующим индивидуальным сознанием, то самость охватывает и сознательные и бессознательные процессы. В этом, собственно говоря, и состоит, по Юнгу, различие между Я и самостью, ибо Я в его представлении есть лишь субъект сознания, самость же — субъект всей человеческой психики, в том числе и ее бессознательной сферы. «Я» подчеркивает Юнг, — выбираю термин «самость» для обозначения тотальности человека, тотальной суммы сознательного и бессознательного существования»²¹.

для Киркегора «тело», «душа» и «дух» имели иные измерения, чем фрейдовские структурные элементы личности, воплощенные в «Оно», «Я» и «Сверх-Я».

²¹ C.-G. Jung. Psychology and Religion, p. 100. Юнг подчеркивал, что он выбрал термин «самость» в соответствии с восточной философией Упанишад. Что касается европейских предшественников, использовавших понятие «самость», то Юнг считает, что немецкий философ М. Экхарт (1260—1327) был первым, у кого «самость начала играть заметную роль» (C.-G. Jung Letters, vol. 2, p. 453). Надо сказать, что немецкие философы-мистики оказали заметное влияние на Юнга, который при разработке своих концепций, в том числе и представлений о самости, опирался на идеи М. Экхарта, Я. Беме, И. Шефлера. В его работах можно встретить самые различные определения самости: «самость — это не только центр, но и окружность в целом, которая включает в себя как сознание, так и бессознательное» (C.-G. Jung. Memories, Dreams, Reflections, p. 417); «индивидуальное и коллективное бессознательное вместе формируют то, что я называю «самостью» (C.-G. Jung Letters, vol. 1, p. 227); самость представляет собой «действительное единство всех оппозиций». (Там же, стр. 529); «само́сть может быть охарактеризована как

Самость в интерпретации Юнга, стало быть, не имеет аналога во фрейдовской структуре личности. И это не случайно. Дело в том, что в отличие от основателя психоанализа Юнг попытался сгладить противоречия между сознанием и бессознательным лажимическим. Как уже было сказано, у Фрейда именно «Сверх-Я» включало в себя функцию примирения двух различных сфер личности, то есть «Оно» и «Я». Но это не привело к положительному результату, поскольку «Сверх-Я» оказалось более жестоким по отношению к сознанию, чем даже бессознательное. Юнг, по всей вероятности, осознал это обстоятельство я, чтобы избежать того драматического положения, в котором находился человек, как он был описан Фрейдом, вместо фрейдовского «Сверх-Я» ввел в свое понимание структуры личности также персонажа, как «Персона» и «Самость». Это не устранило, разумеется, конфликтности и расщепленности человеческого Я вообще. Более того, вычленение Юнгом различных образов сознания и многочисленных персонификаций бессознательного даже усложнило картину душевной жизни человека. Однако это позволило «размыт» ту непреодолимую преграду между сознанием и бессознательным, которая была воздвигнута Фрейдом. Часть конфликтных ситуаций как бы переместилась у Юнга в ту сферу личности, которая выступала у основателя психоанализа под именем «Сверх-Я». Внешне ориентированная «Персона» и внутренне ориентированная самость стали своего рода «пропускными фильтрами», которые если и не блокировали все конфликты, то по крайней мере снимали излишнюю психологическую нагрузку, приводящую к терзанию и самобичеванию Я, что имело место во фрейдовской структуре личности. Ведь фрейдовское «Я» было обречено на вечные страдания и муки. В юнговской же структуре личности ущемленное и страдающее Я не переставало надеяться на то, что рано или поздно человеческое существо обретет свою целостность, ибо в крошечной тьме «негодного» существования теплилась искра надежды, воплощенная в символе самости.

Но значит ли это, что юнговские представления о структуре личности и юнговская модель личности в целом были более оптимистичными, чем фрейдовские? Видимо, все же нет, даже несмотря на то, что Юнг оставлял человеку какую-то надежду на возможность обретения «подлинности» существования. Ведь юнговская самость, олицетворяющая собой целостность и уникальность индивида, не содержит в себе конкретных характеристик: самость у Юнга бессодержательна, о ней человек ничего не знает. «Хотя самость, — замечает он, — это мой источник, она является также целью моего поиска. Когда она была моим источником, я не знал себя, а когда я узнал кое-что о себе, оказалось, что я не знаю само-

компенсация конфликта между внутренней стороной и внешней» (C.-G. Jung. Two Essays on Analytical Psychology N. Y 1956, p. 252); «самость — это наша цель жизни». (Там же, стр. 252).



FROMM-Online

сти. Я должен открыть ее в своих действиях, где она сперва появляется в чуждых массах»²². Но в таком случае оставляемая Юнгом человеку надежда является не более чем иллюзией, ибо он может осознать лишь «неподлинность» своего существования, внутренне «прочувствовать» необходимость стать иным, но кем именно он должен и может стать, к чему конкретно он должен стремиться,— это покрыто мраком неизвестности. Может быть, человек обретает свою целостность и гармонию в религии, в приобщении к богу? Многие высказывания Юнга по этому поводу свидетельствуют о том, что ему была далеко не чужда такая перспектива. Во всяком случае, он всячески подчеркивал ценностное значение религии для жизни человека. Правда, Юнг постоянно выступал против догматического толкования христианской религии и бога как фетиша, которому поклоняются люди, но это предпринималось с единственной целью — отстоять свое психологическое понимание и религии и бога как психического образа, архетипа, психологического факта. Подобное понимание бога смыкалось с юнговской трактовкой самости, так как бог и самость олицетворяли собой у Юнга символы истинности, подлинности, целостности и уникальности внутреннего мира личности. Не случайно самость называется им не иначе как «богом внутри нас».

Таким образом, юнговский оптимизм оказывается сродни религиозным учениям, но не христианского толка, где бог стоит над человеком и представляет собой некую метафизическую реальность, а древневосточного мистицизма, где сам человек является богом в самом себе. В понимании религии Юнг попытался соединить восточную и западную религиозные традиции, как они были соответственно представлены в буддизме и в немецком мистицизме И. Шефлера и Ф. Шлейермахера²³. В юнговском понимании структуры личности и уникальности внутреннего мира человека обретение индивидуальной самости напоминает буддистскую стадию «просветления», когда все перевороты человеческого Я завершаются в одной точке, где только и возможно достижение покоя и «истинного» существования. Для Юнга «подлинная» личность начинается только тогда, когда Я, отождествляемое

с различными персонификациями, сбрасывает с себя все маски и «переплавляется» в самость²⁴. При этом должно происходить не тождество Я как субъекта сознания с самостью, а соединение всех образов и представлений, в том числе и сознательного «Я», в образе бога. Это значит, что Юнг предлагает обретение «подлинности» человеческого существования на путях установления каких-то новых, но все же религиозных отношений между людьми, на основе будто бы внутренне присущей каждому человеку потребности к самореализации скрытых или утраченных религиозных образов (скрытые образы бога необходимо извлечь из глубин бессознательного, утраченные же — заменить новыми). Но такая программная установка обретения человеком своей самости не может привести к действительно снятию отчуждения человека в современном буржуазном мире и ликвидации процессов деперсонализации и деиндивидуализации, ибо аспект в этом случае переносится с социального на индивидуально-личностное бытие, в то время как утрачена человеком своей уникальности, своего внутреннего мира зависят в основном от соответствующего социального окружения, от конкретно-исторических условий существования.

Размышления о самости как наиболее важном и существенном структурном элементе личности весьма типичны для неофрейдистов, включая К. Хорни, Г. С. Салливана, Э. Фромма. И хотя в работах данных теоретиков дается свое представление о структуре личности, отличное от фрейдовской и юнговской моделей, тем не менее психоаналитический аспект конфликтности, расщепленности и многоликости человеческого Я является общим для них. То же можно сказать и о неофрейдистском понимании «подлинного» и «неподлинного» существования человека, а также о вычленинии в структуре личности такого элемента, чье внутреннее саморазвитие как бы изначально направлено на усовершенствование индивида, несмотря на все поверхностные маски, свидетельствующие о социальном приспособлении человека к окружающей среде, а не о его «истинной» сущности.

Так, взгляды Хорни на структуру личности при всем своеобразном видении природы человека близки к психоаналитическому пониманию человеческого Я. Подобно Фрейдю, она выделяет три структурных элемента личности: «актуальное», или «эмпири-

²² C.-G. Jung. Letters, vol. 2, p. 195. В своих работах Юнг неоднократно подчеркивал, что «мы ничего не можем сказать о содержаниях самости» (C.-G. Jung. Two Essays in Analytical Psychology, p. 258), «она нам неизвестна» (там же, стр. 194), «самость — не более чем психологический концепт, конструкция, которая служит для выражения непознаваемой сущности, которую мы не можем осознать как таковую» (C.-G. Jung. Two Essays..., p. 250).

²³ И. Шефлер акцентировал внимание на сокровенности человеческого Я, считая, что вне человека нет и бога; Ф. Шлейермахер отставил мистико-психологический подход к религии, подчеркивая значение индивидуальности и роль внутриличностного переживания в религии.

²⁴ Отметим, что аналогичной точки зрения придерживался немецко-швейцарский писатель Герман Гессе, с которым переписывался Юнг. В своем романе «Степной волк» (1927), высказав мысль о том, что «любое Я, даже самое наивное,— это не единство, а многосложнейший мир, это маленькое звездное небо, хаос форм, ступеней и состояний, наследственности и возможностей», Гессе писал, что для того, чтобы покончить с безотрадным бытием, человек должен умереть или «переплавиться в смертельном огне обновленной самооценки, сорвать с себя маску и двинуться в путь к новому Я» (Г. Гессе. Степной волк. «Иностранная литература», 1977, № 4, стр. 174, 178).



ческое Я», то есть личность в данный момент своего существования со всеми ее индивидуальными особенностями и социальными ролями, свободно выбранными или навязанными обществом; «идеализированное Я» — такое представление человека о самом себе, которое соответствует не столько реальному положению индивида в мире, сколько желательному образу, тому, кем, он хотел бы быть; «реальное Я» или, точнее, самость—личностный центр человеческого существа, подлинная уникальность индивида, «такая центральная внутренняя сила, общая для всех человеческих существ и в то же время уникальная в каждом, которая является глубинным источником развития»²⁵.

В чем же заключается специфика такого взгляда на структуру личности? Прежде всего в том, что вычлениением иных, чем у Фрейда, структур человеческого Я Хорни попыталась модифицировать фрейдовские представления о человеке. Это как нельзя лучше соответствовало общей интенции ее концепций, нацеленных на пересмотр отдельных положений психоаналитического учения Фрейда. Правда, как и большинство неофрейдистов, Хорни не порывает с основополагающими идеями психоаналитического подхода к исследованию человека и все ее «поправки» к классическому психоанализу касаются частностей, связанных с пониманием природы конфликтов, разыгрывающихся в глубинах человеческого существа. Но именно это и обусловило стремление, с одной стороны, сохранить психоаналитические принципы «высвечивания» внутреннего мира Я, а с другой — по-новому осветить внутрилличностные конфликты путем смещения акцента исследования на раскрытие зависимостей между самостью и «идеализированным Я». Разрыв между тем, что человек представляет из себя в сущностном, глубинном измерении, и тем, в каком облике он является самому себе в своем иррациональном воображении, как раз и рассматривается Хорни как источник возникновения всевозможных конфликтов и отчуждения человека от самого себя. И хотя она стремится исследовать проблемы отчуждения и деперсонализации человеческого существа в контексте того культурного окружения, в котором находится личность, тем не менее подлинные причины индивидуально-личностных дисгармоний усматриваются ею не в условиях существования человека, а во внутреннем разладе индивида с самим собой. «Если слово «деперсонализация»,—

замечает Хорни,— не имеет еще специфического психиатрического значения, то оно было бы хорошим термином для обозначения того, что, в сущности, представляет отчуждение от самости: оно является деперсонализирующим и, следовательно, девитализирующим процессом»²⁶. Такая деперсонализация человека свидетельствует о «потере» им самого себя, что, как указывал в свое время Киркегор и на которого неоднократно ссылается Хорни, равнозначно «болезни смерти» или «болезни самости»²⁷. Именно в таком киркегоровском плане Хорни и рассматривает отчуждение человека, полагая, что «отторжение» от самости является центральной проблемой человеческого существования.

Такой подход к исследованию человеческого Я отражает некоторые специфические моменты, связанные с пониманием Хорни природы человека. Так, если Фрейд при раскрытии структуры личности стремился подчеркнуть неизбежность наличия конфликтов, происходящих на границе между сознанием и бессознательным, то она подвергает критике подобную точку зрения. Хорни исходит из того, что человеческому существу внутренне присущи такие тенденции саморазвития, благодаря которым оно может выработать установку на отождествление себя не с «идеализированным Я», а с самостью и, следовательно, избежать болезненного раздвоения сознания, конфликтности и расщепленности Я. Она, по сути дела, пытается показать, что трагический разрыв между «истинным» и «неистинным» существованием человека не является неуомлим роком, неотступно преследующим индивида. Как и у Юнга, самость у Хорни служит как бы внутренним ориентиром, предопределяющим возможность «почувствовать» «неподлинность» человеческого бытия и направить усилия индивида на самоусовершенствование. Вопрос заключается лишь в том, чтобы пробудить в человеке именно здоровые, а не искаженные, извращенные тенденции разрывания сущностных сил. И здесь, по убеждению Хорни, на помощь должна прийти психотерапия, позволяющая индивиду освободиться от его «идеализированного Я» и сконцентрировать внимание на самости. Но такая процедура полностью укладывается в рамки психоаналитических концепций Фрейда, и поэтому, несмотря на несколько иное видение структуры личности, процесс «обновления» человека у Хорни оказывается таким же, что и у основателя психоанализа: у Фрейда вместо «Оно» должно быть «Я», у Хорни вместо «идеализированного Я» — самость. Разумеется, подобная процедура может способствовать самосознанию личности и в ряде случаев действительно способна вызвать внутреннее облегчение индивида. Но она не устраняет тех конфликтов, которые порождены социальными условиями жизни людей. Поэтому подлинно внутреннее освобождение лично-

²⁵ K. Horney. *Neurosis and Human Growth. The Struggle Toward Self-Realization*. New York, 1950, p. 17. Специфическое понимание структуры личности у Хорни оказывается не чем иным, как симбиозом психоаналитических представлений Фрейда с психологическими воззрениями Джемса, который различал «эмпирическое Я» как объективную личность, познаваемую рассекваемым ее потоком сознания, и так называемое «чистое», «познающее Я», представляющее собой поток сознания, при помощи которого личность становится объектом познания.

²⁶ K. Horney. *Neurosis and Human Growth*, p. 161.

²⁷ *Mediations from Kierkegaard*. Transl. and ed. by T. H. Croxall. Westminster, 1956, p. 160.



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

сти от груза культурных и социальных ограничений буржуазного общества, распределение природных задатков и способностей человека оказываются у Хорни иллюзорными.

Обратим внимание на то обстоятельство, что при обсуждении проблемы человеческого бытия, «подлинности» и «неподлинности» человеческого существования не все неотрейдисты оптимистически смотрят на возможность обретения индивидом своей сокровенной самости. Некоторые из них стремятся подчеркнуть как иллюзорность человеческого существования, так и иллюзорность попыток становления человеческого существа личностью, индивидуальностью. В наиболее заостренной форме, пожалуй, эта проблема была поставлена Салливаном, который попытался вскрыть иллюзорные ценности индивида и всевозможные персонализации человека, широко распространенные в современном буржуазном обществе. Так, в своих работах Салливан отмечает, что в иррациональном обществе человек стремится к достижению только материальных благ, воспринимаемая их как надежную и единственную гарантию самоутверждения в жизни. Это приводит к тому, что личностно-индивидуальное в человеке нивелируется, а вся его функциональная деятельность подчиняется ложно поставленным целям внешнего преуспеяния и благополучия. Такое положение человека в окружающем его безличном мире расценивается Салливаном как трагическое, свидетельствующее об иллюзии личности, об иллюзии «личностной индивидуальности»²⁸.

К рассмотрению проблемы иллюзии индивидуальности обращается и Э. Фромм. Причем по сравнению с Салливаном он более обстоятельно раскрывает процессы деперсонализации и деиндивидуализации, характерные для современного западного общества. Во многих своих работах Фромм описывает углубляющийся разрыв между человеком и природой, безличность и анонимность человеческих отношений, отчуждение индивида от своих внутренних потребностей и задатков, дух манипулирования и инструментальности, который пронизывает все человеческое общение в западной культуре. Он раскрывает тот факт, что современный, по сути дела, отчужденный человек превращается в предмет потребления для других, в стандартную фигуру, лишенную одухотворенного и творческого начала. Все подлинно человеческие качества индивида извращаются, он утрачивает свой внутренний, уникальный мир. Даже самость, в интересах которой современный человек действует, представляет собой, по словам Фромма, «социальную самость, самость, образованную по существу той ролью, которую индивид вынужден играть и которая в действительности оказывается только субъективной маскировкой социальной функции человека в обществе»²⁹.

²⁸ H. S. Sullivan. The Illusion of Personal Individuality. In: «The Collected Works of Harry Stack Sullivan», Vol. II, New York, 1965.

²⁹ E. Fromm. Escape from Freedom. New York, 1970, p. 137.

В общем плане неотрейдисты верно фиксируют процессы деиндивидуализации, обусловленные реальным положением человека в современном буржуазном обществе. Действительно, в условиях господства капитала у человека вырабатывается такая система ценностей, при которой социальную значимость имеет только фактор преуспеяния, независимо от того, ведет ли это к духовному обнищанию личности, к моральной деградации индивида, к нивелировке и извращению его индивидуально-личностных задатков. Происходит как бы утрата внутреннего мира личности, заполнение его иллюзорными престижными ценностями, в результате чего идет разрушительный процесс деперсонализации. Причем человек настолько вживается в свое иллюзорное бытие, что оно уже не воспринимается им как иллюзия, а рассматривается не иначе как «подлинное» существование. Напомним, что процессы деперсонализации и деиндивидуализации человека в буржуазном мире были обстоятельно раскрыты еще К. Марксом, который убедительно показал, что при капитализме олицетворением экономических отношений являются именно «экономические маски лиц»³⁰ и что в условиях капиталистического производства и частных владений наблюдается «персонализация вещей и оществление лиц»³¹. Поэтому неотрейдисты, безусловно, правы в своем негативном отношении к засилью в западной культуре различного рода масок человека, персонализаций и иллюзий «личностной индивидуальности». Но имеется и другая сторона проблемы иллюзорности. Она заключается в том, что за иллюзией индивидуальности в современном буржуазном обществе нередко стоит иллюзия иллюзии личности вообще. Салливан, например, склонен считать, что подлинная индивидуальность как таковая принципиально невозможна. Если у Юнга и Хорни за различными персонализациями человеческого Я стояла самость, олицетворяющая собой самое сокровенное, глубинное, внутреннее и подлинно человеческое в человеке, то для Салливана любой структурный компонент личности иллюзорен, поскольку и сама личность не более, чем иллюзия. И хотя он говорит о том, что в структуре личности существует так называемая «система самости», тем не менее его понимание человеческого Я в этом отношении пронизано ощущением фиктивности бытия человека в мире. В конечном счете Салливан полагает, что личность, индивидуальность и человеческая жизнь как таковая представляют собой не что иное, как постоянную иллюзию, разделяемую «ложным» сознанием.

Подведем некоторые итоги.

Психоаналитическая структура личности, предложенная Фрейдом, и ее различные модификации, осуществленные неотрейдистами, отражают общую, но специфическим образом оформленную потребность в дифференциации структурных уровней челове-

³⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс Соч., т. 23, стр. 95.

³¹ К. Маркс и Ф. Энгельс Соч., т. 49, стр. 109.



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

ческой психики, вычлениения различных компонентов человеческого Я. Разумеется, такая потребность отнюдь не нова; философов и психологов всегда волновал вопрос о внутренней природе человека, и многие из них пытались проникнуть в тайну человеческого Я, считая, что это загадочное Я далеко не монолитно³². Фрейд и его последователи попытались по-своему осветить глубины человеческого Я, выявив структурные элементы человеческой психики. Однако их видение структуры личности носило специфический характер, ибо было обусловлено узкими рамками психоаналитического подхода к «высвечиванию» личности и исследованию человеческого бытия.

Что касается неопрейдистской концепции самости, то она, как не трудно заметить, включает в себя два взаимосвязанных, но тем не менее разнородных аспекта. С одной стороны, выделение в структуре личности того подлинно человеческого, что в неопрейдистской литературе принято обозначать как самость, способствует обнажению трагичности и отчужденности человека в современном буржуазном обществе. При помощи понятия «самость» неопрейдистам удалось рельефнее подчеркнуть разрыв между искусственно созданными масками и личностью в собственном смысле этого слова, обнажить глубокую пропасть между тем, что есть, и тем, что должно быть. Причем через призму самости они не только зафиксировали, но и образно описали процессы деперсонализации и деиндивидуализации человека в западной культуре. В этом смысле неопрейд-

дистская концепция самости представляется критичной, ибо она способствует обличению негативных сторон развития современного буржуазного общества. С другой стороны, концепция самости, в том плане, как она представлена у неопрейдистов, не содержит в себе в действительности подлинно эмансипирующих тенденций. В неопрейдистских концепциях личности содержится скрытая установка не на изменение статус-кво буржуазного общества, а на внутреннее перевоплощение человека, на изменение его индивидуально-личностной системы ценностей и ориентаций. Вполне понятно, что такая программа внутриспсихического «обновления» личности на деле оказывается всего лишь набором благих пожеланий, когда, сокрушаясь по поводу углубляющегося процесса деиндивидуализации и преобладания масок вместо проявления самости, теоретики ориентируются на приглушение внутренних конфликтов человеческого Я, но оставляют в стороне вопрос о революционном преобразовании социальных условий бытия человека. Далеко не случайно и то, что практическим результатом неопрейдистских раздумий над «вещностью» человеческого существования в западной культуре становится обращение к религиозному мистицизму, как это имело место у Юнга, или к различного рода иллюзиям, включая и иллюзию индивидуальности личности, что было характерно для Салливана. В связи с этим со всей определенностью следует подчеркнуть, что в действительности иллюзорными являются не личности, не человеческое Я, а именно такие представления о человеке, которые отстаиваются неопрейдистами. Это, в свою очередь, означает, что требование отказа от иллюзий, порожденных буржуазным сознанием, должно быть не просто развенчанием иллюзий индивидуальности и процессов деперсонализации человека при капитализме, а практическим требованием отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях³³.

³² Лейбниц, например, подчеркивал, что при рассмотрении человеческого Я «полезно отличать его от явления «я» и от сознания «я»» (Г. В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме. М.-Л., 1936, стр. 207—208). Бергсон, в свою очередь, писал о двойственности Я, о двух «я» в личности, «из которых одно с сознанием своей свободы становится независимым зрителем сцены, разыгрываемой другим машинально» (А. Бергсон. Собрание сочинений, т. 4. Спб., б. г., стр. 107).

³³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 414.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Вопрос: [1980]

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

6

1977

Вопрос: [1980]

Lejbin, V. M., 1977: Die >humanistische< Psychoanalyse Erich Fromms, In: V. M. Lejbin, Psychoanalysis i filosofija neofrojdizma [= Psychoanalyse und Philosophie des Neofreudismus, Moskau 1977, pp. 217-228.