

А.В. Сакурин

Кризис духовной культуры на Западе сквозь призму психоанализа (З. Фрейд, К.Г. Юнг, Э. Фромм)

Сакурин Александр Вячеславович – аспирант. МГУ им. М.В. Ломоносова, философский факультет. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: alexandersakurin@gmail.com

В данной статье исследуется феномен кризиса духовной культуры западной цивилизации и то, как он отразился в работах психоаналитиков (Фрейд, Юнг, Фромм). Выбранные мыслители относились к разным направлениям в психоанализе, чем обусловлены три разные точки зрения на истоки кризиса и его значение. Для Фрейда кризис был результатом человеческой природы. Юнг полагал, что западный миф исчерпал себя и должен быть заменен. Фромм же видел истоки кризиса в социально-экономических предпосылках: капитализм и протестантизм создали человека нового типа. Многие идеи, высказанные вышеупомянутыми мыслителями, сегодня не потеряли своей актуальности.

Ключевые слова: кризис культуры, западная цивилизация, психоанализ, капитализм, З. Фрейд, К.Г. Юнг, Э. Фромм

Ушедший XX век запомнится в истории человечества как время больших изменений. С одной стороны, было сделано множество великих открытий, которые изменили качество жизни человека и расширили его знания о мире. Но, с другой стороны, этот период можно назвать одним из самых драматичных и трагичных в истории человечества. Человек оказался ослеплен развитием технологий и улучшением материальных условий своей жизни. Капитализм, проявивший себя как очень действенная экономическая система, в итоге привел к тому, что крупнейшие капиталистические страны попытались разделить мир между собой. Две мировые войны, которые не имели аналогов в истории, унесли небывалое количество жизней. Западный «храм рационализма и гуманизма» не смог выстоять перед лицом быстро надвигающихся изменений. Прогресс, который должен был улучшить жизнь человека, внезапно оказался источником угрозы массового уничтожения. Все это привело к тому, что кризисное мировосприятие стало доминировать у людей данной эпохи.

Такая проблема не могла остаться без внимания философов. Многие из них размышляли о той ситуации, в которой оказалось человечество. Так, для немецкого историка и философа Освальда Шпенглера, издавшего в 1918 г., сразу после Первой мировой войны, свою главную книгу – «Закат Европы», которая оказала значительное влияние на умы культурологов XX в., закат был уже свершившимся фактом.

Каждая культура, по Шпенглеру, обладает своей уникальной душой, и, когда она проходит все стадии своего развития, происходит ее превращение в «цивилизацию», а последняя в свою очередь означает закат и смерть культуры. А Фридрих Ницше смог разглядеть падение европейской культуры еще в середине XIX в. В «Веселой науке» (1882) он пишет: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешиться нам, убийцам из убийц! Самое священное и могущественное, что только было в мире, истекло кровью под нашими ножами – кто смоет с нас эту кровь?» [Ницше, 2014, с. 440]. Тем самым философ заявил о кризисе христианских принципов, о необходимости избавиться от старых ценностей и радикально изменить свое отношение к жизни.

В данной работе мы рассмотрим феномен кризиса через призму психоанализа, сосредоточив внимание на концепциях трех его ведущих представителей: «отца» психоанализа Зигмунда Фрейда, создателя аналитической психологии Карла Густава Юнга и инициатора гуманистического психоанализа Эриха Фромма.

Проблема кризиса духовной культуры в классическом психоанализе З. Фрейда

Говоря о кризисе культуры в понимании Фрейда, мы обратимся к двум его главным трудам на эту тему. Прежде всего это работа «Недовольство культурой» (1930), а также своего рода предисловие к ней – «Будущее одной иллюзии» (1927). Как мы видим, обе работы написаны после Первой мировой войны, когда кризис духовной культуры был налицо. Стоит также вспомнить работу Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), в которой он в значительной степени модернизирует свою теорию. Если в более ранний период Фрейд придавал большое значение сексуальному влечению как основной движущей силе человека, то после войны его теория претерпевает существенные изменения, и помимо принципа удовольствия отец психоанализа выделяет деструктивное влечение. Мы видим, как ученый, воспитанный в лоне позитивизма, под воздействием событий начала XX в. мифологизирует свою теорию. Также можно отметить, что поздний период творчества Фрейда окрашен в пессимистические тона.

Ведя речь о кризисе культуры, Фрейд говорит не только о проблеме, которая стояла перед людьми его эпохи, но пытается распознать корни сложившейся ситуации в самой сути человека, в его бытии, в его бессознательном. Для этого Фрейд возвращается к вопросу о возникновении культуры. Он вспоминает концепцию шотландского этнографа и антрополога Дж. Аткинсона, которую ранее использовал в своей работе «Тотем и табу» (1913), – концепцию «циклопической семьи». Согласно этой теории, первоначальное докультурное положение человека можно описать следующим образом: «циклопическая семья» состояла из самца (отца) и самок с детьми. Когда дети мужского пола достигали взрослого возраста, их изгоняли из семьи. Таким образом, отец владел всеми самками. Когда он достигал старости, то его сменял кто-то из сыновей и повторял все то же самое, что делал отец до него. Но «в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили таким образом конец отцовской орде. Они осмелились сообща совершить то, что было бы невозможно каждому в отдельности» [Фрейд, 2005, с. 225]. Однако после убийства отца между братьями началась борьба за его место. Это привело к запрету на отношения сексуального характера с женщинами своего клана; таким образом появилась экзогамия. Из-за убийства отца братьями овладело раскаяние, и его образ был перенесен на тотем. В тотемических культурах тотем священен и убивать его запрещено, а иногда и взаимодействовать с ним нельзя,

если только речь не идет о специально отведенных днях, когда тотемное животное убивают и поедают. С помощью подобных ритуальных обрядов человечество напоминало себе о всевластном отце и о преступлении, совершенном когда-то ради всеобщего блага. Так и родилась культура.

Согласно Фрейд, основной вопрос жизни человека, вопрос о смысле его бытия имеет очень простой ответ: каждый человек стремится к счастью, а оно продиктовано принципом удовольствия. Мы стремимся избежать неудовольствия и получить как можно больше удовольствия. Мыслитель выделяет три основных источника неудовольствия у любого человека: человек не в состоянии управлять природой, человеческое тело слабо и смертно, культура ограничивает желания человека. К первым двум человек относится снисходительно, так как он не может их полностью исключить, хотя и стремится их смягчить. Основную проблему вызывают социальные источники страдания, поскольку они созданы самим человеком: получается так, что они не только нас защищают, но и ограничивают. Таким образом, Фрейд рисует интересную картину, когда культура, с одной стороны, создана людьми для защиты себя от угроз, но, с другой стороны, она является сильным источником недовольства. Как мы видим, любовь, или принцип удовольствия, является для Фрейда краеугольным камнем жизни человека, именно благодаря любви возникают цивилизации. «Любовь, легшая в основу семьи, в своем первоначальном облике, в котором она не отказывается от сексуального удовлетворения, и в своей модифицированной форме, как заторможенная в смысле цели нежность, продолжает влиять на культуру. В обеих формах она продолжает выполнять свою функцию – связывания воедино множества людей, причем в более интенсивной форме, чем это удается достичь интересу трудового сотрудничества» [Фрейд, 2018, с. 185]. Фрейд отмечает, что некоторые люди, стремясь избежать боли от несчастной любви, научились направлять свое влечение не на один объект, а на несколько; таким образом, для них в меньшей степени важно, любят их или нет, главное, что они любят. Культура идет дальше и использует потребность любви в своих собственных целях, возводя ее в идеальный принцип «возлюби ближнего своего, как самого себя». Она «в высочайшей степени мобилизует либидо с заторможенностью по цели, чтобы укрепить общественные связи посредством дружбы. При достижении этой цели неизбежны ограничения сексуальной жизни» [там же, с. 192]. Цивилизация, с точки зрения Фрейда, вынуждает человека жертвовать частью своего счастья во имя всеобщего блага. К тому же психическая энергия человека является количественно ограниченной. Поэтому энергия, которая была потрачена на культурные цели, отнимается у сексуальной жизни индивида.

Мы отмечали выше, что в работах Фрейда, написанных до Первой мировой войны, придавалось большое значение сексуальному влечению. И те проявления агрессивности, с которыми Фрейд сталкивался, он тоже выводил из сексуальности. Но после войны дело существенно поменялось: Фрейд больше не мог отрицать наличия деструктивной стороны в природе человека. Действительно, бойню, которая произошла в начале XX в., сложно было объяснить через сексуальное влечение. Поэтому создатель психоанализа приходит к выводу, что кроме Эроса существует еще и деструктивное влечение (обычно используют термин «танатос», но сам Фрейд его не применял). Фрейд полагал, что все живые организмы стремятся к жизни, размножению, эволюции, но помимо этого они так же стремятся и к разрушению, к смерти, к возврату в первоначальное состояние неживой материи. Таким образом, Эрос и деструктивное влечение идут рука об руку, они дополняют друг друга. В своем письме (1932) Альберту Эйнштейну Фрейд пишет: «Одно из этих влечений точно так же необходимо, как и другое, из взаимодействия и противодействия того и другого происходят явления жизни. Представляется, что едва ли бывает так,

чтобы влечение одного рода могло осуществлять себя изолированно; оно всегда связано – как мы говорим: сплавлено – с определенной величиной противоположного влечения, которая изменяет его цель или вообще делает возможным его достижение лишь при определенных условиях. Так, например, влечение к самосохранению, несомненно, имеет эротическую природу, но, чтобы осуществить свое намерение, оно должно обладать определенной долей агрессии. Точно так же направленное на объекты любовное влечение нуждается в добавке со стороны влечения к обладанию, если оно вообще собирается завладеть своим объектом. Трудность, состоящая в обособлении обоих видов влечений, а именно их проявлений, долгое время препятствовала нам в их познании» [Фрейд, 2006б, с. 281].

Удивительно, как сильно поменялись взгляды позднего Фрейда в сравнении с ранними. В научной среде сложилось однобокое представление о нем как о материалисте, который представлял человека подобно какой-то «биологической машине». Несомненно, такое представление справедливо для раннего Фрейда, но нельзя упускать из виду кардинальное изменение взглядов мыслителя в его поздних работах. Так, например, в своих лекциях 1933 г. Фрейд пишет: «Если правда то, что в незапамятные времена и непостижимым образом однажды из неживой материи родилась жизнь, то, исходя из наших предпосылок, тогда возникло влечение, которое стремится вновь уничтожить жизнь и восстановить неорганическое состояние» [Фрейд, 2006а, с. 531]. Не напоминают ли нам эти слова философию жизни? А в письме Эйнштейну, которое мы цитировали раньше, Фрейд, рассуждая о войне, говорит: «Все, что создает эмоциональные связи между людьми, должно противодействовать войне. Эти связи могут быть двоякого рода. Во-первых, отношения, как к объекту любви, хотя и без сексуальной цели. Психоанализу не нужно стыдиться, когда он здесь ведет речь о любви, ибо религия говорит то же самое: “Возлюби ближнего своего, как себя самого”. Это легко требовать, но трудно исполнить. Другой вид эмоциональной связи – это связь посредством идентификации. Все, что создает существенные компоненты общности среди людей, порождает такие общие чувства, идентификации. На них большей частью покоится строение человеческого общества» [Фрейд, 2006б, с. 283]. А ведь в сочинении «Недовольство культурой» Фрейд говорит о той же самой библейской цитате следующее: «К чему это столь торжественно выдвигаемое предписание, если его выполнение не может быть рекомендовано как нечто разумное?» [Фрейд, 2018, с. 193]. Как мы видим, это диаметрально противоположные мысли. Некогда суровый критик религии, называвший ее иллюзией, теперь невольно опирается на ее священные тексты.

Несмотря на то что культура ограничивает человека и противостоит ему, именно в ней Фрейд видел выход из сложившегося кризиса. Лишь возрастающий культурно-исторический процесс может спасти человека от войн и других катаклизмов. На место Оно должно прийти Я. Интеллект должен подчинить себе жизнь влечений.

Проблема кризиса духовной культуры в аналитической психологии К.Г. Юнга

Основатель аналитической психологии Карл Густав Юнг существенно различался во взглядах со своим учителем. В отличие от Фрейда, он смотрел на природу человеческой психики более широко, ему удалось совместить в своем учении разум Запада и мистицизм Востока. Если Фрейд – это позитивист, то Юнг относился скорее к породе романтиков, он не страшился поставить иррациональное над

рациональным. Если у Фрейда субъект и объект всегда строго разграничены, то у Юнга они где-то сливались в одно целое. А религиозная догма, по его мнению, богаче науки и поэтому более ценна.

Юнг полагал, что помимо личного бессознательного у человека имеется слой более глубокого и древнего бессознательного, которое связано не с онтогенезом, а скорее с филогенезом. Это «коллективное бессознательное» всегда скрыто от человека, но человек является его частью. Такое бессознательное едино для всех, в отличие от личного. Юнг следующим образом комментирует выбор термина: «Я выбрал термин “коллективное”, потому что эта часть бессознательного является не индивидуальной, а всеобщей. В отличие от личного бессознательного, она содержит в себе поведенческие паттерны, которые в той или иной мере одинаковы и присутствуют у всех индивидов. Другими словами, она идентична у всех людей и таким образом формирует общий надличностный психический субстрат, который наличествует в каждом из нас» [Jung, 1969, p. 3–4].

Если Фрейд видел в культуре «свод правил и запретов», то для Юнга культура была «набором символов». Он придавал огромное значение символике в самой жизни человека. Именно с помощью символов человек взаимодействует с окружающим миром. Они помогают ему ориентироваться в историческом и социальном пространстве. «Символом мы называем термин, название или даже образ, обладающий помимо своего общепотребительного еще и особым дополнительным значением, несущим нечто неопределенное, неизвестное» [Юнг, 2016, с. 14]. Не нужно, считал Юнг, путать значение символа со знаком. Знак – это служебная единица, он всегда указывает на какой-то известный предмет. Символ же подводит нас к тому, что мы можем чувствовать интуитивно, но не схватывать рационально. Символы всегда выражают что-то непонятное, мистическое, трансцендентное. Мы всегда домысливаем то, что несет в себе символ, путем воображения и ассоциаций. Боги, духи, демоны – все это символы, по Юнгу. Изучая мифологию различных народов, он стал замечать одни и те же символы, находил их и в сновидениях, в бреде больных шизофренией, в детских рисунках, в своих видениях. Все это подтолкнуло Юнга к мысли, что в основе человеческой культуры лежат единые «архетипические основания». Именно благодаря «архетипам» люди с различным жизненным опытом, с различными убеждениями, могут понимать друг друга. «Архетип, по Юнгу, – это система установок и реакций на мир древних людей, в те времена, когда мир открывался им совершенно иным, чем нам сейчас, образом, – жутким, пугающим кошмаром окружающего леса, диких зверей, грозных явлений природы. Люди были вынуждены вживаться в этот мир, приспосабливаться, как-то объяснять и интерпретировать его. Сознание направляет человеческую волю, а архетип – инстинкты. Инстинкты являются автоматическими действиями, а архетипы – условия возможности таких действий. В них накопился опыт тех ситуаций, в которых бесконечное число предков были вынуждены именно так воспринимать мир и действовать» [Губин, 1998, с. 119]. Юнг полагал, что значение архетипов столь велико, что если бы нам удалось лишить человека его истории, его культуры, традиций, то со следующим поколением людей весь мировой процесс повторился бы, мифология и религия возникли бы заново.

В чем же состоит проблема современности для Юнга? Здесь нужно сразу отметить, что он не стремится ответить на этот вопрос односторонне; сказать, что, по мнению философа, западная цивилизация приходит в упадок – было бы неверно. Но при этом ему удается выявить некий дисбаланс, который испытывает современный человек. Юнг обращает наше внимание на то, что не случайно психология начала активно развиваться лишь в XX в. Он пишет: «...в том факте, что у нас есть психология, я усматриваю симптом, доказывающий глубокие потрясения коллективной души»

[Юнг, 2002, с. 321]. Это говорит о том, что сегодня мы испытываем в ней нужду, а объясняется это тем, что в нашей жизни утратили свою силу культурные пласты, раньше дававшие ответы на волнующие человека вопросы. Ведь для человека религиозного нет нужды в психологии. На все его вопросы может ответить его вера, но стоит ему усомниться, его охватывает беспокойство и он оказывается не в ладах с собой, потому что лишается той опоры, что была у него ранее в лице Бога. Фрейд видел в религии невроз человечества, от которого необходимо излечиться, как от любой иной болезни. Юнг же был кардинально противоположного мнения: «Религия представляет собой эффективную терапию для болезней души. Неврозы и другие схожие болезни, все до одного, возникают из-за сложности психики. Но будучи однажды оспоренной и подвергнутой сомнению, догма перестала быть исцеляющей силой. Человек, который более не верит, что Бог, знающий страдания, сжалится над ним, поможет ему, утешит и даст его жизни смысл, – слаб и молится своей собственной слабости, и так становится невротиком» [Jung, 1961, p. 327].

Наша психика, по Юнгу, представляет собой синтез сознательного и бессознательного. Когда человек оказывается глух к опыту предков, к своему бессознательному, тогда бессознательное обязательно напомнит ему о себе, ведь человеческая психика не может быть односторонней. Архетипы коллективного бессознательного вторгаются в нашу жизнь, что может привести к массовым психозам и таким печальным последствиям, как Первая мировая война. Самому Юнгу не раз приходилось встречаться с коллективным бессознательным. Так, в октябре 1913 г. его посетило видение: «...чудовищный поток, накрывший все северные земли. Он простирался от Англии до России, от Северного моря до подножий Альп. Когда же он приблизился к Швейцарии, я увидел, что горы растут, становятся все выше и выше, как бы защищая от него нашу страну. Передо мной развернулась картина ужасной катастрофы: я видел могучие желтые волны, несущие какие-то обломки и бесчисленные трупы, потом это море превратилось в кровь» [Юнг, 2003, с. 175–176]. С началом войны видения прекратились. Таким образом, Юнг явился своего рода проводником для коллективного бессознательного.

Все те беды, которые обрушились на человека в XX в., есть, согласно Юнгу, не что иное, как результат развития европейской истории, в которой символическое знание было постепенно вытеснено позитивным. Человеку нужны символы, именно они защищают нас от разрушительной силы архетипов. И несмотря на то что падение духовной культуры принесли глубокие потрясения западному человеку, Юнг все же придерживается оптимистического взгляда на будущее. Его позицию можно хорошо выразить словами русского философа Николая Бердяева: «Человек, живущий на поверхности, может стосковаться по приобщению к первоосновам, первоисточникам бытия. Самый процесс движения в глубину, в недра должен прежде всего производить впечатление угасания дневного света, погружения во тьму. Старая символика исторической плоти рушится, и человечество ищет новой символики, которая должна выразить совершающееся в духовной глубине» [Бердяев, 2002, с. 225]. Юнг считал, что западное общество лишилось жизнеспособного мифа, но это отнюдь не означает конец истории; наоборот, философ воспринимал это рождение чего-то нового, того, что может удовлетворить нужды современного человека и ответить на его вопросы. «На столбовых дорогах мира все кажется запущенным и опустошенным. Поэтому, наверное, ищущий инстинкт покидает проторенную тропу и ищет то, что лежит в стороне, подобно тому как античный человек избавился от своего олимпийского мира богов и открыл для себя таинства Передней Азии» [Юнг, 2002, с. 338].

Проблема кризиса духовной культуры в гуманистическом психоанализе Э. Фромма

Следующий философ, о котором пойдет речь, – Эрих Фромм. Выбор этого немецкого мыслителя не случаен: Фромм попытался переосмыслить психоанализ в гуманистическом ключе, а тема кризиса духовной культуры западного человека является главным предметом его размышлений. В своем учении Фромм сумел произвести синтез идей двух выдающихся мыслителей: Карла Маркса и Зигмунда Фрейда. Оба они пытались найти ответ на главный вопрос: что представляет собой человек? Но если Фрейд искал ответ в личном бессознательном человека, то Маркс пошел дальше и мыслил человека в истории его становления. По словам Фромма, интерес к человеческой природе наиболее сильно захватил его сознание, когда ему было четырнадцать лет, в тот самый год, когда началась Первая мировая война.

В чем же видит проблему современного человека представитель экзистенциального психоанализа? По Фромму, хотя современное западное общество достигло достаточных высот в разных областях материальных благ, свободы мысли, науке и техники, оно, тем не менее, все еще далеко от совершенства. Проблема современного человека состоит в том, что он является всего лишь винтиком в системе большого механизма, а его жизнь делится на работу и потребление материальных благ. Такой человек не принадлежит сам себе, он является частью системы, которая видит в нем не человека, а инструмент. Совершенно очевидно, что такой человек не может быть счастливым, ведь тот труд, которым он занимается, не является свободным.

Рассмотрим подробнее, каким образом современный человек оказался в этой ситуации. В своей первой крупной работе «Бегство от свободы» (1941) Фромм задается вопросом, чем является свобода для человека и почему современный человек так стремится от нее избавиться, сам того не осознавая. Философ считает, что свобода является квинтэссенцией человеческой экзистенции, именно она определяет человеческое развитие. В самом начале, говорит мыслитель, человек был един с природой, но затем стал постепенно осознавать себя как отдельное существо и отделяться от нее. Фромм называет этот процесс «индивидуализацией», а начальное состояние человека – «первичными узами». Последние являются естественным фактором человеческого развития, не только во всеобщей истории развития человека, но и в истории жизни каждого отдельного индивида. Для первобытного человека первичными узами будет племя, а для ребенка – мать. Процесс развития свободы, по Фромму, носит диалектический характер. С одной стороны, первичные узы «стоят на пути развития его разума и критических способностей; они позволяют ему осознавать себя и других лишь в качестве членов племени, социальной или религиозной общины, а не в качестве самостоятельных человеческих существ. Другими словами, первичные узы мешают человеку стать свободным творческим индивидом, самостоятельно определяющим собственную жизнь» [Фромм, 2006, с. 49], но вместе с тем они оказывают и положительное влияние: «Та же идентичность с природой, племенем, религией дает индивиду ощущение уверенности. Он принадлежит к какой-то целостной структуре, он является частью этой структуры и занимает в ней определенное, бесспорное место» [там же, с. 50]. Таким образом, постепенно растущая индивидуализация оказывает как положительное, так и отрицательное влияние на человека, ведь по мере ее возрастания у индивида появляется больше свободы, но он становится более одиноким и изолированным.

Сам процесс индивидуализации, с точки зрения Фромма, является абсолютно нормальным и неизбежным в силу человеческой природы. Если у животных есть врожденные модели поведения, то человек такими инстинктами обделен. Но именно

благодаря некоторой «ущербности» человека и рождается цивилизация, потому что человеку приходится заниматься творческой деятельностью, чтобы выжить.

Для более наглядного объяснения своей идеи Фромм приводит в пример библейский миф о сотворении мира. Адам и Ева жили в Эдеме, где был вечный покой и не было потребности ни в труде, ни в чем-либо еще. Человек находился в полной гармонии с природой. Но в тот момент, когда он решился вкушать от древа познания, он лишился того, что имел, зато приобрел свободу. Здесь философ обращает внимание на то, что как только человек осмелился нарушить запрет Бога, он отделился от природной гармонии и ощутил на себе все страдания, которые обрушил на него Бог. Тот же самый процесс пытается продемонстрировать нам Фромм, говоря о постепенно растущей индивидуализации человека. Особенно ярко это видно на примере первобытных религий, когда весь мир представлялся человеку одушевленным и живым.

«Каждый шаг по пути большей индивидуализации угрожал людям новыми опасностями. Первичные узы, уже разорванные, невозстановимы; человек не может вернуться в потерянный рай. Для связи индивидуализированного человека с миром существует только один продуктивный путь: активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (любовь и труд), которые снова соединяют его с миром, но уже не первичными узами, а как свободного и независимого индивида» [Фромм, 2006, с. 50]. Но если социум, в котором живет индивид, не отвечает требованиям развития и позитивной реализации личности, то человек оказывается в плену своей свободы, она становится для него тяжкой ношей. Жизнь такого человека лишена смысла, он пытается отказаться от своей свободы и найти обратный путь к первичным связям, что с точки зрения психоанализа является поражением человека перед тем вызовом, который бросает ему внешний мир.

Важно понимать, что если для Фрейда общество в большей степени выступало как институт подавления человеческих влечений, то для Фромма человеческий социум выступает в качестве института, который не только подавляет, но еще и воспитывает человека. И для того чтобы понять феномен свободы в современном обществе, философ анализирует те изменения, которым подверглось данное понятие начиная со Средних веков и заканчивая нашими днями. Согласно Фромму, в результате падения средневековой феодальной системы человек стал свободен, но результат этой свободы оказался двояким. С одной стороны, индивид оказался вправе распоряжаться своей жизнью более свободно, он мог стать творцом своей судьбы. Но, с другой стороны, человек утратил то чувство уверенности, которое ему давали старые социальные институты, он потерял гарантии, которые давал ему прежний мир. По словам Фромма, от свободы нового типа выиграли больше всего богатые, так как развивающийся капитализм давал им возможность значительно приумножить свое состояние и стать властителями жизни, а также низший класс, ведь ему было нечего терять, а приобрести он мог многое. Остается еще один класс – средний, именно ему Фромм уделяет больше всего внимания, так как именно он больше остальных ощутил тяготы новой свободы и растущего капитализма. В отличие от низшего класса ему было что терять, но в то же время его богатство не шло ни в какое сравнение с крупными капиталистами. Чувства изолированности и бессилия, которые принес с собой капитализм, нашли свое отражение в протестантизме. Фромм отмечает: «...новые религиозные учения не только выражали чувства рядового представителя среднего класса, но и развивали, усиливали эти чувства, рационализируя их и приводя в логическую систему. И в то же время они указывали индивиду путь к преодолению тревоги. Они учили, что, полностью признав свое бессилие и изменчивость своей природы, признав делом всей жизни искупление своих грехов – через полное самоуничтожение в сочетании с непрерывным и богоугодным усилием, –

человек может преодолеть сомнение и тревогу; что полной покорностью он может заслужить любовь Бога и таким образом может хотя бы надеяться оказаться среди тех, кого Господь решил спасти. Протестантизм явился ответом на духовные запросы испуганного, оторванного от своих корней, изолированного индивида, которому необходимо было сориентироваться в новом мире и найти в нем свое место» [Фромм, 2006, с. 112].

Таким образом, капитализм и протестантизм постепенно создали человека нового типа, которому был присущ «накопительский характер», позднее превратившийся в «рыночный характер». С последним мы имеем дело и сегодня. Вслед за Марксом Фромм полагает, что способ производства определяет социум. Изменение модели производства влечет за собой изменение экономических, социальных и политических форм общества. Получается, что способ производства определяет бытие человека. Социум же в свою очередь воспитывает человека и закладывает основы его характера. Фромм определяет характер как «продукт межличностного общения в молодости и прежде всего социальных условий, способствующих его формированию» [Fromm, 2008, p. 68].

Что же представляет собой сегодня человек? Современный человек, с точки зрения Фромма, ощущает себя товаром на рынке потребительских услуг. Сегодня человек пытается быть успешным, презентабельным, богатым, чтобы потом подороже себя продать. Успех человека сегодня зависит от того, насколько хорошо он умеет себя продать, презентовать свою «упаковку». «Вся наша культура основана на желании покупать, на идее взаимовыгодного обмена. Счастье современного человека в возбуждении, которое он испытывает, глядя на витрины магазинов, и в покупке всего того, что он может позволить себе купить за наличные или в рассрочку» [Fromm, 1956, p. 3]. Можно сказать, что рай для современного человека – это большой супермаркет, в котором человек может позволить себе купить все, что он захочет. Значит, смысл жизни современного человека сводится к бесконечному потреблению.

Современный человек сравним с хорошо отлаженным автоматом, который без осечек выполняет свою работу, чтобы функционировала «мегамашина», частью которой он является. Таких людей волнует только один вопрос – насколько они хорошо функционируют? С точки зрения Фромма, такой человек не способен любить, ненавидеть, ведь эти чувства мешают хорошо выполнять функцию продажи и обмена. И проблема здесь не в самих людях, а в той культуре, которая взращивает этих людей. Основной задачей капитализма является приумножение капитала, а для этого нужно больше производить, а значит, и больше потреблять. Первую половину дня человек проводит на работе, которую он бессознательно ненавидит, ведь он не получает от нее удовольствия, он отчужден от своего труда, так как сознательно в нем не заинтересован, он выполняет его потому, что так надо, потому что это приносит деньги. Вторую половину он проводит в «храме потребления», который выполняет функцию своеобразной заглушки, не дает заскучать или впасть в депрессию. «Одержимость лишь работой, как и полное безделье, свели бы людей с ума. Но сочетание этих двух компонентов вполне позволяет жить» [Fromm, 2008, p. 4]. Существование такого человека Фромм называет «пассивным» в том плане, что он не ощущает себя деятельным субъектом своей активности. Такому виду активности философ противопоставляет «продуктивную активность», когда человек занят неотчужденной активностью и ощущает самого себя как субъекта своей деятельности. Проще говоря, человек должен быть един со своей деятельностью, а не функционировать как автомат.

Фромм различает два вида свободы: «свобода от чего-то» и «свобода для чего-то». Первую он называет негативной, а вторую позитивной. Под «свободой от» философ как раз понимает ту свободу, которая освободила индивида от первичных уз,

что сдерживали его. Но большинство людей не в состоянии принять эту свободу, она вызывает у них чувство изолированности и бессилия. Человек стремится «убежать» от своей негативной свободы. Одним из способов отказаться от бремени свободы является «автоматизирующий конформизм». Именно этот механизм бегства является самым популярным в наше время, по мнению Фромма. Он дает ему следующую характеристику: «Коротко говоря, индивид перестает быть собой; он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким же, как все остальные, и таким, каким они хотят его видеть. Исчезает различие между собственным Я и окружающим миром, а вместе с тем и осознанный страх перед одиночеством и бессилием. Этот механизм можно сравнить с защитной окраской некоторых животных: они настолько похожи на свое окружение, что практически неотличимы от него. Отказавшись от собственного Я и превратившись в робота, подобного миллионам других таких же роботов, человек уже не ощущает одиночества и тревоги. Однако за это приходится платить утратой своей личности» [Фромм, 2006, с. 194]. Здесь может возникнуть вопрос, что делать со стремлением к индивидуальности, которое присуще каждому человеку и которое в наше время особенно популярно. Но все дело в том, что современная культура потребления легко компенсирует это стремление, так как предоставляет человеку множество товаров, не похожих друг на друга. Сегодня каждый убежден, что следует своим собственным идеям, но на самом деле он просто совершает выбор из тех вариантов, что ему были заранее уготовлены.

Следует ли из размышлений Фромма, что свобода всегда возвращает человека к зависимости? Философ считает, что это не так, ведь кроме негативной свободы есть еще и позитивная. Что же она собой представляет? Фромм полагает, что человек может быть свободен, но не одинок, не подавлен сомнением и бессилием, он может быть независим и одновременно связан с человечеством. Чтобы обрести такую свободу, человек должен реализовать себя, свою личность, стать самим собой. «Позитивная свобода состоит в спонтанной активности всей целостной личности человека» [там же, с. 262]. Но что имеет в виду Фромм, говоря о «спонтанной активности»? Речь идет о творческой деятельности, когда разум и натура человека представляют единое целое. Легче всего заметить такую деятельность у маленьких детей, потому что дети непосредственны, они ведут себя так, как хотят, т. е. спонтанно. Их поведение не продиктовано какой-то внешней силой, а вытекает из целостности их натуры. Философ отмечает, что именно по этой причине дети привлекательны для многих людей, потому что неподдельность притягивает. Так же, по Фромму, спонтанную деятельность можно часто встретить у художников, философов, ученых. Спонтанную деятельность можно определить как действие ради самого действия. Подлинный художник пишет картину ради того, чтобы выразить свои чувства, потому что так требует его душа, потому что он свободен, а не для того, чтобы потом ее успешно продать. «Если индивид реализует свое “я” в спонтанной активности и таким образом связывает себя с миром, то он уже не одинок: индивид и окружающий мир становятся частями единого целого: он занимает свое законное место в этом мире, и поэтому исчезают сомнения относительно его самого и смысла жизни. Эти сомнения возникают из его изолированности, из скованности жизни; если человек может жить не принужденно, не автоматически, а спонтанно, то сомнения исчезают. Человек осознает себя как активную творческую личность и понимает, что у жизни есть лишь один смысл – сама жизнь» [там же, с. 266].

Подводя итог, стоит сказать, что проблема кризиса духовной культуры, которая так остро стояла перед философами XX в., до сих пор не исчезла, а, напротив, усугубилась. Все три рассмотренных нами философа сегодня не потеряли своей актуальности. Фрейд трактовал проблему как вечное противостояние жизни и смерти,

а выход, который он видел, был скорее лишь временным решением вопроса. Ведь любая культура ограничивает животное начало в человеке, а значит, оно будет снова и снова отвоевывать то, что принадлежит ему по праву. Фрейд полагал, что если Я не сможет подчинить Оно, то западную цивилизацию, в конце концов, может постигнуть та же судьба, что когда-то постигла Рим.

Юнг был более оптимистичен во взглядах на будущее. Он полагал, что старый миф, через который западный человек взаимодействовал с миром, умер, и в этом главная причина кризиса. Со временем его должен заменить новый миф, и все должно наладиться. Но можем ли мы сегодня сказать, что современный человек научился взаимодействовать с миром подобно тому, как это делал средневековый человек? Осмелимся сказать, что нет. Судя по всему, мы все еще находимся на распутье.

Позиция Фромма представляется нам наиболее приближенной к той ситуации, что мы наблюдаем сегодня. Кажется, что все, о чем писал Фромм, имеет место и в современном мире. За полвека, прошедших после написания основных работ философа, мы не только не смогли разрешить проблему потребления, но и усугубили ее.

Список литературы

- Бердяев, 2002 – *Бердяев Н.А.* Новое средневековье // *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 221–286.
- Губин, 1998 – *Губин В.Д.* Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М.: Издательский центр РГГУ, 1998. 192 с.
- Ницше, 2014 – *Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. с нем. К. Свасьяна // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014. С. 315–596.
- Фрейд, 2005 – *Фрейд З.* Тотем и табу / Пер. с нем. М.В. Вульфа. СПб.: Азбука-классика, 2005. 265 с.
- Фрейд, 2006а – *Фрейд З.* Новый цикл лекций по введению в психоанализ / Пер. с нем. М. Вульфа, Н. Алмаева // *Фрейд З.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М.: Фирма СТД, 2006. С. 438–599.
- Фрейд, 2006б – *Фрейд З.* Почему война? / Пер. с нем. А. Боковикова // *Фрейд З.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. М.: Фирма СТД, 2008. С. 271–286.
- Фрейд, 2018 – *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой / Пер. с нем. В. Поремского // *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения. СПб.: Пальмира; М.: Книга по Требованию, 2018. С. 85–137.
- Фромм, 2006 – *Фромм Э.* Бегство от свободы / Пер. с англ. Г. Швейник // *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. С. 9–280.
- Юнг, 2002 – *Юнг К.Г.* Проблема души современного человека // *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. СПб.: Питер, 2002. С. 315–341.
- Юнг, 2003 – *Юнг К.Г.* Воспоминания, размышления, сновидения / Пер. с нем. В. Поликарпов. Мн.: ООО «Харвест», 2003. 496 с.
- Юнг, 2016 – *Юнг К.Г.* Человек и его символы / Пер. с нем. И.Н. Сиренко, С.Н. Сиренко, Н.А. Сиренко. М.: Медков С.Б., Серебряные нити, 2016. 352 с.
- Fromm, 1956 – *Fromm E.* The Art of Loving. New York: Harper & Row, 1956. 133 p.
- Fromm, 2008 – *Fromm E.* To Have or to Be? New York: Continuum, 2008. 182 p.
- Jung, 1961 – *Jung C.G.* Collected Works. Vol. 4: Freud and Psychoanalysis / Ed. by G. Adler and R. Hull. N. Y.: Pantheon books, 1961. 392 p.
- Jung, 1969 – *Jung C.G.* Collected Works. Vol. 9. Part 1: The Archetypes and the Collective Unconscious / Ed. by G. Adler and R. Hull. N. Y.: Princeton University Press, 1969. 400 p.

Crisis of Western Intellectual Culture in the Light of Psychoanalysis (S. Freud, C.G. Jung, E. Fromm)

Alexander V. Sakurin

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: alexandersakurin@gmail.com

This article explores the phenomenon of the crisis of the spiritual culture of Western civilization and how it was reflected in the work of psychoanalysts (Freud, Jung, Fromm). These thinkers belonged to different branches of psychoanalysis, so as a result they produced three points of view on the origins of the crisis and its value. For Freud, the crisis was the result of human nature. Jung believed that the Western myth had exhausted itself and should be replaced. Fromm saw the origins of the crisis in the socio-economic background: capitalism and Protestantism created a new type of man. Many of the ideas expressed by the above-mentioned thinkers have not lost their relevance today.

Keywords: cultural crisis, Western civilization, psychoanalysis, capitalism, S. Freud, C.G. Jung, E. Fromm

References

Berdyayev N. *Novoe srednevekov'e* [The End of Our Time]. In: N. Berdyayev, *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e* [The Meaning of History. The End of Our Time]. Moscow: Kanon+ Publ., 2002, pp. 221–286. (In Russian)

Freud S. *Neudovletvorennost' kul'turoi* [Civilization and Its Discontents], trans. by V. Poremskiy. In: *Po tu storonu printsipa naslazhdeniya* [Beyond the Pleasure Principle]. St. Petersburg: Izd-vo Pal'mira Publ.; Moscow: Kniga po Trebovaniyu Publ., 2018, pp. 85–137. (In Russian)

Freud S. *Novyi tsikl leksii po vvedeniyu v psikoanaliz* [New Introductory Lectures], trans. by M. Vul'f, N. Almaev. In: Freud S. *Sobranie sochinenii: v 10 t.* [Complete Works, 10 vols], vol. 1. Moscow: Firma STD Publ., 2006, pp. 438–599. (In Russian)

Freud S. *Pochemu voina?* [Why War?], trans. by A. Bokovikov. In: Freud S. *Sobranie sochinenii: v 10 t.* [Complete Works, 10 vols], vol. 9. Moscow: Firma STD Publ., 2008, pp. 271–286. (In Russian)

Freud S. *Totem i tabu* [Totem and Taboo], trans. by M. Vul'f. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2005. 265 p. (In Russian)

Fromm E. *Begstvo ot svobody* [Escape from Freedom], trans. by G. Shveinik. In: Fromm E. *Begstvo ot svobody. Chelovek dlya sebya* [Escape from Freedom. Man for himself]. Moscow: AST: AST MOSKVA Publ., 2006, pp. 9–280. (In Russian)

Fromm E. *The art of loving*. New York: Harper & Row, 1956. 133 p.

Fromm E. *To Have or to Be?* New York: Continuum, 2008. 182 p.

Gubin V. *Ontologiya. Problema bytiya v sovremennoi evropeiskoi filosofii* [Ontology. The Problem of Being in Contemporary Western Philosophy]. Moscow: Izdatel'skii tsentr RGGU Publ., 1998. 192 p.

Jung C.G. *Collected Works*, vol. 9, part 1: The Archetypes and the Collective Unconscious, ed. by G. Adler and R. Hull. New York: Princeton University Press, 1969. 400 p.

Jung C.G. *Chelovek i ego simvoly* [Man and His Symbols], trans. by I. Sirenko & S. Sirenko & N. Sirenko. Moscow: Medkov S.B., Serebryanye niti Publ., 2016. 352 p. (In Russian)

Jung C.G. *Collected Works*, vol. 4: Freud and Psychoanalysis, ed. by G. Adler and R. Hull. New York: Pantheon books, 1961. 392 p.

Jung C.G. *Problema dushi sovremennogo cheloveka* [Spiritual Problem of Modern Man]. In: Jung C.G. *Problemy dushi nashego vremeni* [Spiritual Issues of Modern Time]. St. Petersburg: Piter Publ., 2002, pp. 315–341. (In Russian)

Jung C.G. *Vospominaniya, razmyshleniya, snovideniya* [Memories, Dreams, Reflections], trans. by V. Polikarpov. Minsk: OOO «Kharvest» Publ., 2003. 496 p. (In Russian)

Nietzsche F. *Veselaya nauka* [The Gay Science], trans. by K. Svas'yan. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 3. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2014, pp. 315–596. (In Russian)