

Рівненський державний гуманітарний університет

Міністерство освіти і науки України

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**ГАБРІЄЛЯН АНДРІЙ АРТУРОВИЧ**

УДК 159.96].291.5/2-67(2-42)

**ЕТИКА ЕРІХА ФРОММА: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ**

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів та текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ А. А. Габрієлян

Науковий керівник: Панчук Ірина Іванівна, доктор філософських наук, професор

Рівне–2021

## АНОТАЦІЯ

*Габрієлян А. А.* Етика Еріха Фромма: релігієзнавчий аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Рівненський державний гуманітарний університет Міністерства освіти та науки України, Рівне, 2021; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2021.

Дисертаційне дослідження присвячене вивченню етики соціокультурного психоаналітика, гуманістичного філософа та неофрейдиста Е. Фромма в релігієзнавчому ключі. В процесі дослідження були визначені богословсько-релігійні та морально-етичні особливості мислення Еріха Фромма. Автором було проаналізовано теоретико-методологічні напрацювання провідних вчених, які займалися психоаналітичною та етичною проблематикою, виокремлено специфічні богословсько-релігієзнавчі аспекти в роботах вітчизняних дослідників та висвітлено точки перетину гуманістичних тенденцій в поглядах Е. Фромма й ідей християнства.

**Метою дослідження** є релігієзнавче вивчення соціальних та етичних проблем у творчості Е. Фромма.

**Об'єктом дослідження** є етична система Е. Фромма.

**Предметом дослідження** є богословські та релігієзнавчі ідеї етичної системи Е. Фромма.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в тому, що вперше здійснено релігієзнавчий аналіз етики Е. Фромма та виокремлено її сутнісні особливості у контексті сучасних релігійних проблем й актуальних богословських тем.

Наукова новизна сформульована в таких узагальнених положеннях, що виносяться на захист:

*вперше:*

– була розглянута етико-гуманістична проблематика творчості Е. Фромма крізь призму комплексного релігієзнавчого аналізу, заснованого на гуманістичній психології, екзистенціальній та гуманістичній філософії. Релігієзнавча методологія представленого дослідження використовується вперше, на відміну від широко апробованих у зарубіжній та українській науці психоаналітичного, історико-порівняльного та герменевтичного методів;

– розкрито семантику смислового діапазону традиційно-класичної релігійної концепції про біблійне «гріхопадіння праотців» не як негативного явища та відпадиння від Бога, але як позитивний феномен і розрив «інцестуозних» зв'язків із Богом, де результатом Е. Фромм вважає продуктивну орієнтацію людства не на Бога, а на себе, яка має своє остаточне завершення в повноцінній духовно та психологічно здоровій особистості;

– переосмислена динаміка низки соціальних процесів та їх рушійних джерел у контексті вчення Е. Фромма, який перебував під сильним впливом соціальних ідей К. Маркса та психоаналітичних постулатів З. Фрейда. Розглядаючи логіку історичних процесів, Е. Фромм виходить із примату економічних, політичних та соціокультурних чинників. Тим часом у реальній історії величезну роль зіграли інші чинники розвитку, зокрема ціннісні, релігійні, культурні та богословські;

– представлено оцінку концепції «здорового суспільства» Е. Фромма не тільки як моделі ідеального суспільного устрою, але й як своєрідної релігійної програми, в якій враховано весь комплекс необхідних соціальних, економічних, релігійних, богословських, культурних та ідеологічних перетворень, метою яких є гуманізація сучасного суспільства, відтворення такої структури, яка сприяла б «духовній» самореалізації індивіда;

– відзначено, що концепції релігійної етики та психології релігії є значущими частинами психоаналітичної теорії в гуманістичній парадигмі Е. Фромма й органічно пов'язані з соціально-філософськими та богословсько-релігійними уявленнями мислителя, які виступають у якості теоретико-методологічної основи для сучасних релігієзнавчих досліджень. Концепція релігії Фромма служить розбудові та утвердженню гуманістичних ідеалів у

сучасному суспільстві, цілям пізнання «духовної» особистості, а також її невід’ємних релігійних потреб. Таким чином, фроммівська інтерпретація релігії й етики має особливе значення та актуальність для сучасного релігієзнавства, оскільки його теоретичні напрацювання можуть стати плідним ґрунтом для вирішення багатьох «духовних» протиріч та екзистенціальних проблем сучасного українського суспільства.

*Уточнено:*

– змістовне значення та окреслено релігійну смислову специфіку в психоаналітичній інтерпретації Е. Фромма таких понять: «масова свідомість», «радикальний гуманізм», «соціальний характер», «авторитарна» та «гуманістична» релігії, «духовність суспільства», «деструктивність», «відчуження», «свобода», «активна особистість» і «гуманістичний радикалізм» та ін.;

– визначення «соціального характеру» як ядра структури характеру, що є властивим більшості представників певної культури, або релігійної традиції, відображаючи основні цінності й чесноти певної культури або релігії та здійснюючи постійний вплив у напрямку певної культурної моделі або релігійної системи, що включають у себе відносно стійкі, глибинні, несвідомі характерологічні риси, які пояснюють соціальну поведінку особистості;

– комплексний підхід застосування релігієзнавчого, соціально-психологічного, філософсько-антропологічного та історично-герменевтичного аналізу при поясненні таких феноменів як «ідолопоклонство», «масова свідомість», «соціальний характер», «відчуження», «агресивність», «авторитарність» та ін. Головною відмінністю розглянутих концепцій на підставі релігійних поглядів Е. Фромма стає відмова від трактування вищезазначених явищ у якості первинних біологічних інстинктів та їх розгляд як результату вторинних спотворень людської природи, як продукту релігії, культури та визначеної сукупності соціальних факторів.

*Набуло подальшого розвитку:*

– дослідження етико-екзистенціальних потреб людини, зокрема було визначено релігійну специфіку в контексті аналізу ірраціональних ідеологічних

утворень в основі концепції «соціального характеру», на основі чого було визначено, що для Е. Фромма є характерною психологізація міжособистісних відносин, соціологізація індивідуальних характеристик та релігійних поглядів;

– аналіз першоджерел, творчого та теоретичного доробку провідних науковців та теологів в аспектах окресленої проблематики і персоналії, на основі чого виділено сутнісні особливості етики Е. Фромма у вітчизняному дискурсі релігієзнавчого й філософського осмислення;

– релігієзнавче осмислення етики Е. Фромма, яке може стати «несучою конструкцією» для багатьох наукових досліджень та лягти в основу практичного здійснення проектів розвитку особистості різними релігійними, соціальними та політичними інститутами.

**Теоретичне значення отриманих результатів** полягає в тому, що вони сприятимуть подальшому осмисленню етичних поглядів Е. Фромма не лише з психологічної або філософської точок зору, але й як особливого предмету релігієзнавчого дослідження творчої спадщини цього автора.

**Практичне значення дисертації** полягає в тому, що її ідеї та основні положення можуть бути використані при вивченні актуальних проблем етики, в навчальному процесі в лекційних курсах, на семінарських заняттях із релігієзнавства, богослов'я, психології релігії, антропології, філософії, культурології, етики в світських та богословських вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідних підручників та посібників, експертних матеріалів тощо. Матеріал цього дослідження може бути застосованим при розробці нормативних («Психологія та етика», «Моральна особистість як системний об'єкт та проблеми богословсько-релігійного зростання») та спеціальних курсів («Релігійний та богословський аспекти розуміння неврозів», «Роль релігії в психоаналітичній етіці», «Полісоціальні аномалії релігійної особистості»), факультативів («Релігійно-богословські мотивації поведінки людини в соціумі», «Невротичні стани в релігійних громадах», «Моральний вибір релігійної особистості»), а також сприяти організації процесу виховання.

**Ключові слова:** духовність, суспільство, деструктивність, агресія, інстинктивна сутність, людські пристрасті, соціальна етика, Еріх Фромм,

богословсько-релігієнавчий аналіз, відчуження, конформізм, авторитарна особистість, гуманізм, інстинктивна сутність, авторитаризм, етика, свобода.

## ANNOTATION

*Habrielyan A. A.* E. Fromm's ethics as a subject of theological and religious analysis. – Qualifying academic paper presented as manuscript.

Dissertation for the degree of the candidate of Philosophical Studies, Specialty 09.00.11 – religious studies. – Rivne State University for the Humanities of the Ministry of Education and Science of Ukraine, Rivne, 2021; National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2021.

The dissertation research is devoted to the study of ethics of sociocultural psychoanalyst, humanistic philosopher and neo-Freudian E. Fromm in religious terms. In the course of the research the theological-religious and moral-ethical features of Erich Fromm's thinking were determined. The author analyzed the theoretical and methodological achievements of leading scholars dealing with psychoanalytic and ethical issues, highlighted specific theological and religious aspects in the works of domestic researchers and highlighted the intersections of humanistic tendencies in the views of E. Fromm and Christian ideas. The fundamental opposite of psychoanalytic and Christian approaches to the study of the moral and ethical nature of human freedom was shown. The main theological and religious characteristics of man in psychoanalytic and Christian teachings are given and compared.

The aim of the study is the religious study of social and ethical issues in the work of E. Fromm.

The object of study is the ethical system of E. Fromm.

The subject of research is the theological and religious ideas of the ethical system of E. Fromm.

The scientific novelty of the obtained results is that for the first time a religious analysis of E. Fromm's ethics was carried out and its essential features in the context of modern religious problems and topical theological topics were singled out.

Scientific novelty is formulated in the following generalized provisions, which are submitted for defense:

for the first time:

- The ethical and humanistic issues of E. Fromm's work were considered through the prism of a comprehensive religious analysis based on humanistic psychology, existential and humanistic philosophy. The religious studies methodology of the presented research is used for the first time, in contrast to the psychoanalytic, historical-comparative and hermeneutic methods widely tested in foreign and Ukrainian science;

- the semantics of the semantic range of the traditional-classical religious concept of the biblical "fall of the ancestors" is revealed not as a negative phenomenon and apostasy from God, but as a positive phenomenon and rupture of "incestuous" ties with God, where E. Fromm considers productive orientation of mankind. to God, and to himself, which has its final end in a full spiritually and psychologically healthy personality;

- rethought the dynamics of a number of social processes and their driving sources in the context of the teachings of E. Fromm, who was strongly influenced by the social ideas of Karl Marx and the psychoanalytic postulates of S. Freud. Considering the logic of historical processes, E. Fromm proceeds from the primacy of economic, political and socio-cultural factors. Meanwhile, in real history, other factors of development have played a huge role, in particular values, religion, culture and theology;

- E. Fromm's assessment of the concept of "healthy society" is presented not only as a model of an ideal social system, but also as a kind of religious program, which takes into account the whole set of necessary social, economic, religious, theological, cultural and ideological transformations. society, the reproduction of such a structure that would contribute to the "spiritual" self-realization of the individual;

- it is noted that the concepts of religious ethics and psychology of religion are significant parts of psychoanalytic theory in the humanistic paradigm of E. Fromm and are organically related to socio-philosophical and theological-religious ideas of the thinker, which serve as a theoretical and methodological basis for modern religion. Fromm's concept of religion serves to build and establish humanistic ideals in modern

society, the goals of knowing the "spiritual" personality, as well as its inalienable religious needs. Thus, Fromm's interpretation of religion and ethics is of particular importance and relevance for modern religious studies, as its theoretical developments can be a fertile ground for solving many "spiritual" contradictions and existential problems of modern Ukrainian society.

Updated:

- meaningful and outlined religious semantic specificity in the psychoanalytic interpretation of E. Fromm such concepts: "mass consciousness", "radical humanism", "social character", "authoritarian" and "humanistic" religions, "spirituality of society", "destructiveness", "Alienation", "freedom", "active personality" and "humanistic radicalism", etc .;

- definition of "social character" as the core of the character structure that is inherent in most members of a particular culture or religious tradition, reflecting the core values and virtues of a particular culture or religion and exerting a constant influence on a particular cultural model or religious system stable, deep, unconscious characterological features that explain the social behavior of the individual;

- a comprehensive approach to the use of religious, socio-psychological, philosophical-anthropological and historical-hermeneutic analysis in explaining such phenomena as "idolatry", "mass consciousness", "social character", "alienation", "aggression", "authoritarianism", etc. . The main difference between the considered concepts based on the religious views of E. Fromm is the rejection of the interpretation of the above phenomena as primary biological instincts and their consideration as a result of secondary distortions of human nature, as a product of religion, culture and a certain set of social factors.

Further developed:

- study of ethical and existential human needs, in particular, the religious specificity was determined in the context of the analysis of irrational ideological formations based on the concept of "social character", based on which it was determined that E. Fromm is characterized by psychologization of interpersonal relations ;



- analysis of primary sources, creative and theoretical achievements of leading scholars and theologians in aspects of the outlined issues and personalities, based on which the essential features of E. Fromm's ethics in the domestic discourse of religious and philosophical understanding are highlighted;

- the religious understanding of E. Fromm's ethics, which can become a "supporting structure" for many scientific studies and form the basis for the practical implementation of projects for the development of personality by various religious, social and political institutions.

The theoretical significance of the results is that they will contribute to the further understanding of the ethical views of E. Fromm not only from a psychological or philosophical point of view, but also as a special subject of religious studies of the creative heritage of this author.

The practical significance of the dissertation is that its ideas and main provisions can be used in the study of current issues of ethics, in the educational process in lectures, seminars on religious studies, theology, psychology of religion, anthropology, philosophy, culturology, ethics in secular and theological higher education institutions, as well as for the preparation of relevant textbooks and manuals, expert materials, etc. The material of this study can be used in the development of normative ("Psychology and Ethics", "Moral personality as a systemic object and problems of theological and religious growth") and special courses ("Religious and theological aspects of understanding neuroses", "The role of religion in psychoanalytic ethics ", " Polysocial anomalies of religious personality "), electives (" Religious and theological motivations of human behavior in society ", " Neurotic states in religious communities ", " Moral choice of religious personality "), as well as to promote the process of education.

**Keywords:** spirituality, society, destructiveness, aggression, instinctive essence, human passions, social ethics, Erich Fromm, theological and religious analysis, alienation, conformism, authoritarian personality, humanism, instinctive essence, authoritarianism, ethics, freedom.

## СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

### Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Габріелян А. А. «Агресія» як стан «духовності». Релігійно-богословський аналіз соціальної етики Еріха Фромма // *Гілея* №147, Київ, 2019, с. 18–23.
2. Габріелян А. А. Богословсько-релігієзнавчий аналіз феномену «деструктивності» в психоаналітичній філософії Е. Фромма // *Науковий Часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова, Серія 7, Релігієзнавство. Культурологія, Філософія* 41 (54), грудень, Київ, 2019, с. 31-37.
3. Габріелян А. А. Вплив релігійно-богословських поглядів Еріха Фромма на гуманістичний психоаналіз // *Гілея* №148. Київ, 2019, с. 47–51.
4. Габріелян А. А. Свобода як мета християнства та гуманістичного психоаналізу Е. Фромма // *Практична філософія*, №4. Київ, 2019 (№74), с. 22-27.

### Статті в іноземних наукових фахових виданнях:

5. Habriielian A. A. Erich Fromm's «humanistic radicalism». Historical occurrence and political activity // *Science Review* 6(23), July 2019, Warsaw, Poland, p. 28-31.
6. Habriielian A. A. The phenomenon of «mass consciousness» in E. Fromm's philosophy // *World science* № 7(47) Vol. 2, July 2019, Warsaw, Poland, p. 32-35.

### Статті в інших наукових збірниках:

7. Габріелян А. А. Концепція «духовності суспільства» Еріха Фромма як альтернатива соціальній деструктивності // *Молодий Вчений* №8 (72), серпень, Херсон, 2019, с. 172–177.

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	13
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ЕТИКИ ЕРІХА ФРОММА</b> .....	21
1.1. Етика Е. Фромма в богословських і релігієзнавчих дослідженнях.....	22
1.2. Психологія релігії Е. Фромма та її наукова актуальність.....	37
1.3. Феномен релігії в психоаналітичній теорії Е. Фромма.....	52
1.4. Специфіка ролі релігії в психоаналітичній етиці Е. Фромма .....	61
<b>Висновки до розділу 1</b> .....	71
<b>РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ГОЛОВНИХ ПОЛОЖЕНЬ ЕТИКИ ЕРІХА ФРОММА</b> .....	75
2.1. Богословсько-релігієзнавчий та психоаналітичний підходи до етики.....	76
2.2. «Соціальний характер» у богословсько-релігієзнавчій та соціально-етичній інтерпретаціях.....	89
2.3. Концепція соціально-етичного «відчуження».....	95
2.4. Психолого-етична інтерпретація концепції «активної особистості».....	112
<b>Висновки до розділу 2</b> .....	124
<b>РОЗДІЛ 3. ЕТИЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ПРОТИРІЧЧЯ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА</b> .....	128
3.1. Людина та її етична сутність у гуманістичному психоаналізі Е. Фромма.....	129
3.2. Особливості гуманістичної інтерпретації феномену «свободи».....	139
3.3. Феномен «масової свідомості».....	156
3.4. Сучасні суспільно-аксіологічні проблеми.....	166
<b>Висновки до розділу 3</b> .....	178
<b>РОЗДІЛ 4. ІДЕЯ «ДУХОВНОСТІ СУСПІЛЬСТВА» ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ЙОГО ДЕСТРУКТИВНОСТІ В ТЕОРІЇ ЕРІХА ФРОММА</b> .....	181
4.1. Агресія як стан духовності сучасного суспільства.....	182
4.2. Соціально-етичні норми як механізм регулювання суспільної свідомості.....	197
4.3. «Гуманістичний радикалізм» та сучасне суспільство.....	203
<b>Висновки до розділу 4</b> .....	210

	12
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>214</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ</b>	
<b>ДЖЕРЕЛ.....</b>	<b>221</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Важливість теми релігійної етики як феномену в психоаналітичній теорії Еріха Фромма (1900-1980) визначається тим, що сьогодні перед філософією, релігієзнавством постає досить складне та нагальне завдання переосмислення спадщини багатьох вчених, евристичний потенціал якої варто розкрити по-новому та запровадити у сучасний науковий дискурс.

Останні десятиріччя відзначаються значним зростанням інтересу до різних релігійних систем. З одного боку, в наявності прогрес свободи думки та віросповідання, з іншого – некритичне ставлення до релігійності загалом та до конкретних релігійних доктрин зокрема. Це призвело до однобічного підходу, але вже з протилежних ідеологічних позицій. Тому на сучасному етапі розвитку українського академічного релігієзнавства необхідно не тільки неупереджено аналізувати ті чи інші вчення про релігію, а й, поважаючи право дослідника на альтернативне судження, критично їх оцінювати.

Видається своєчасним звернення до творчості відомого філософа, соціолога, психоаналітика й антрополога Е. Фромма, оскільки його наукова спадщина містить продуктивний аналіз проблем сучасної цивілізації, кризи релігії, пропонує шляхи вдосконалення суспільних відносин на основі ідеалів юдео-християнської традиції та секулярного гуманізму. Релігійні ідеї мислителя можуть сприяти поглибленню розуміння релігійно-культурних процесів, сутності релігійних феноменів, допомогти у комплексному осмисленні місця релігії в сьогоднішньому українському суспільстві.

Творчість Е. Фромма глибока та багатогранна за можливістю інтерпретацій. У його працях досліджується найширша проблематика – від питань філософської і релігійної антропології та етики до футурологічних проєктів суспільного розвитку. «Багатогранність» Фромма як дослідника є головною складністю при систематизації його вчення, при спробах викласти послідовність його ідей, осмислити їх внутрішній зв'язок. Релігія ж є одним з основних предметів дослідження вченого. Його погляди на релігію, психологію

релігії мають концептуальний характер і є важливими для їх цілісного розуміння. Недостатня теоретична розробленість релігієзнавчої інтерпретації доробку Еріха Фромма визначає актуальність цього дисертаційного дослідження.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження здійснено у межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковими темами «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085) та «Філософія в структурі сучасного соціогуманітарного знання» (реєстраційний номер 0116U007100).

**Метою дослідження** є релігієзнавче вивчення соціальних та етичних проблем у творчості Е. Фромма.

Для здійснення поставленої мети необхідно вирішити такі основні **дослідницькі завдання**:

- представити основні релігійні концепції Е. Фромма;
- визначити розуміння «духовного суспільства» за Е. Фроммом;
- охарактеризувати феномен «деструктивності» з позицій релігійних поглядів Е. Фромма;
- дослідити розуміння феномену «свободи» в релігійній концепції Е. Фромма;
- висвітлити основні етичні домінанти вчення німецько-американського мислителя;
- простежити розвиток релігійних поглядів Фромма на людську «деструктивність» у сучасному суспільстві;
- проаналізувати внесок релігійних поглядів Е. Фромма в становленні сучасної гуманістичної етики;
- виявити теоретичний потенціал ідей «цілісності» людини, що трактував Е.Фромм як встановлення відносин людини до природи, Бога, світу та інших людей;
- витлумачити значення та обмеженість Фроммової концепції «соціального характеру» в релігієзнавчому ключі;

- розкрити внесок Е. Фромма та його гуманістичного психоаналізу в сучасну релігійну етику;
- осмислити розуміння «духовності» видатного неофрейдиста відповідно до викликів сьогодення;
- проаналізувати теорію психології релігії Е.Фромма.

**Об'єктом дослідження** є етична система Е. Фромма.

**Предметом дослідження** є богословські та релігієзнавчі ідеї етичної системи Е. Фромма.

**Теоретико-методологічна база.** В роботі використовувалися порівняльний, системний, комплексний, герменевтичний методи дослідження, а також методи аналізу, синтезу та абстракції. Значне місце в розкритті проблем дисертаційного дослідження мав принцип позаконфесійності, який забезпечив цілісне бачення релігійної етики Е. Фромма, дав можливість пролити світло на релігієзнавчий потенціал його гуманістичної етики для сучасного українського суспільства.

Наше дисертаційне дослідження базується на основних засадах наукового аналізу: історизму та релігієзнавчої толерантності. Автор використовував принцип єдності, свідомості та діяльності (свідомість та діяльність релігійної особистості знаходяться у відповідному взаємозв'язку, що утворює їх єдність та навпаки), структурно-функціональний метод (який дав можливість розглядати проблематику релігійної етики Е. Фромма як певну цілісну систему), порівняльний метод (при аналізі сутності християнської етики; при проведенні контекстуального аналізу релігійних поглядів Е. Фромма та їх ролі в гуманістичній етиці; при визначенні релігійних відмінностей у християнській та психоаналітичній етичних традиціях; при визначенні ролі психології релігії та при логічному забезпеченні висновків), історичний метод (при дослідженні генези, становлення та подальшого розвитку релігійної етики в гуманістичному психоаналізі Фромма), метод розвитку (де психіка релігійної особистості може бути правильно зрозумілою, якщо вона розглядається як продукт розвитку та результат діяльності), метод детермінізму (психіка релігійної особистості визначається та змінюється за образом життя) та біографічний метод (аналіз

продуктів діяльності та творчої спадщини Е. Фромма). При роботі з першоджерелами (тексти Фромма, психологів та релігієзнавців, богословів та інших провідних дослідників) використано описовий та герменевтичний методи не лише як засоби тлумачення конкретних текстів, а й релігієзнавчих дискурсів.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в тому, що вперше здійснено релігієзнавчий аналіз етики Е. Фромма та виокремлено її сутнісні особливості у контексті сучасних релігійних проблем й актуальних богословських тем.

Наукова новизна сформульована в таких узагальнених положеннях, що виносяться на захист:

*вперше:*

- була розглянута етико-гуманістична проблематика творчості Е. Фромма крізь призму комплексного релігієзнавчого аналізу, заснованого на гуманістичній психології, екзистенціальній та гуманістичній філософії. Релігієзнавча методологія представленого дослідження використовується вперше, на відміну від широко апробованих у зарубіжній та українській науці психоаналітичного, історико-порівняльного та герменевтичного методів;

- розкрито семантику смислового діапазону традиційно-класичної релігійної концепції про біблійне «гріхопадіння праотців» не як негативного явища та відпадиння від Бога, але як позитивний феномен і розрив «інцестуозних» зв'язків із Богом, де результатом Е. Фромм вважає продуктивну орієнтацію людства не на Бога, а на себе, яка має своє остаточне завершення в повноцінній духовно та психологічно здоровій особистості;

- переосмислена динаміка низки соціальних процесів та їх рушійних джерел у контексті вчення Е. Фромма, який перебував під сильним впливом соціальних ідей К. Маркса та психоаналітичних постулатів З. Фрейда. Розглядаючи логіку історичних процесів, Е. Фромм виходить із примату економічних, політичних та соціокультурних чинників. Тим часом у реальній історії величезну роль зіграли інші чинники розвитку, зокрема ціннісні, релігійні, культурні та богословські;



– представлено оцінку концепції «здорового суспільства» Е. Фромма не тільки як моделі ідеального суспільного устрою, але й як своєрідної релігійної програми, в якій враховано весь комплекс необхідних соціальних, економічних, релігійних, богословських, культурних та ідеологічних перетворень, метою яких є гуманізація сучасного суспільства, відтворення такої структури, яка сприяла б «духовній» самореалізації індивіда;

– відзначено, що концепції релігійної етики та психології релігії є значущими частинами психоаналітичної теорії в гуманістичній парадигмі Е. Фромма й органічно пов'язані з соціально-філософськими та богословсько-релігійними уявленнями мислителя, які виступають у якості теоретико-методологічної основи для сучасних релігієзнавчих досліджень. Концепція релігії Фромма служить розбудові та утвердженню гуманістичних ідеалів у сучасному суспільстві, цілям пізнання «духовної» особистості, а також її невід'ємних релігійних потреб. Таким чином, фроммівська інтерпретація релігії й етики має особливе значення та актуальність для сучасного релігієзнавства, оскільки його теоретичні напрацювання можуть стати плідним ґрунтом для вирішення багатьох «духовних» протиріч та екзистенціальних проблем сучасного українського суспільства.

*Уточнено:*

– змістовне значення та окреслено релігійну смислову специфіку в психоаналітичній інтерпретації Е. Фромма таких понять: «масова свідомість», «радикальний гуманізм», «соціальний характер», «авторитарна» та «гуманістична» релігії, «духовність суспільства», «деструктивність», «відчуження», «свобода», «активна особистість» і «гуманістичний радикалізм» та ін.;

– визначення «соціального характеру» як ядра структури характеру, що є властивим більшості представників певної культури, або релігійної традиції, відображаючи основні цінності й чесноти певної культури або релігії та здійснюючи постійний вплив у напрямку певної культурної моделі або релігійної системи, що включають у себе відносно стійкі, глибинні, несвідомі характерологічні риси, які пояснюють соціальну поведінку особистості;

– комплексний підхід застосування релігієзнавчого, соціально-психологічного, філософсько-антропологічного та історично-герменевтичного аналізу при поясненні таких феноменів як «ідолопоклонство», «масова свідомість», «соціальний характер», «відчуження», «агресивність», «авторитарність» та ін. Головною відмінністю розглянутих концепцій на підставі релігійних поглядів Е. Фромма стає відмова від трактування вищезазначених явищ у якості первинних біологічних інстинктів та їх розгляд як результату вторинних спотворень людської природи, як продукту релігії, культури та визначеної сукупності соціальних факторів.

*Набуло подальшого розвитку:*

– дослідження етико-екзистенціальних потреб людини, зокрема було визначено релігійну специфіку в контексті аналізу ірраціональних ідеологічних утворень в основі концепції «соціального характеру», на основі чого було визначено, що для Е. Фромма є характерною психологізація міжособистісних відносин, соціологізація індивідуальних характеристик та релігійних поглядів;

– аналіз першоджерел, творчого та теоретичного доробку провідних науковців та теологів в аспектах окресленої проблематики і персоналії, на основі чого виділено сутнісні особливості етики Е. Фромма у вітчизняному дискурсі релігієзнавчого й філософського осмислення;

– релігієзнавче осмислення етики Е. Фромма, яке може стати «несучою конструкцією» для багатьох наукових досліджень та лягти в основу практичного здійснення проектів розвитку особистості різними релігійними, соціальними та політичними інститутами.

**Теоретичне значення отриманих результатів** полягає в тому, що вони сприятимуть подальшому осмисленню етичних поглядів Е. Фромма не лише з психологічної або філософської точок зору, але й як особливого предмету релігієзнавчого дослідження творчої спадщини цього автора.

**Практичне значення дисертації** полягає в тому, що її ідеї та основні положення можуть бути використані при вивченні актуальних проблем етики, в навчальному процесі в лекційних курсах, на семінарських заняттях із релігієзнавства, богослов'я, психології релігії, антропології, філософії,

культурології, етики в світських та богословських вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідних підручників та посібників, експертних матеріалів тощо. Матеріал цього дослідження може бути застосованим при розробці нормативних («Психологія та етика», «Моральна особистість як системний об'єкт та проблеми богословсько-релігійного зростання») та спеціальних курсів («Релігійний та богословський аспекти розуміння неврозів», «Роль релігії в психоаналітичній етіці», «Полісоціальні аномалії релігійної особистості»), факультативів («Релігійно-богословські мотивації поведінки людини в соціумі», «Невротичні стани в релігійних громадах», «Моральний вибір релігійної особистості»), а також сприяти організації процесу виховання.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою, яка представляє ідеї та розробки здобувача, сформульовані ним самостійно заради забезпечення досягнення поставленої мети і вирішення визначених завдань. Використані у тексті дисертації ідеї, гіпотези та думки інших авторів мають відповідні посилання.

**Апробація результатів дисертаційного дослідження.** Основні ідеї, тези, положення, та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на науково-теоретичних семінарах та засіданнях кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету. Результати дисертаційної роботи пройшли апробацію під час участі в низці наукових і науково-практичних конференцій та семінарів, а саме: V Всеукраїнська науково-практична конференція «Релігійні фактори у контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (м. Острог, 2014 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та сучасних суспільних реалій» (м. Тернопіль, 2014 р.); Міжнародна наукова конференція «Глобалізований світ: випробування людського буття» (м. Житомир, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (Київ, 2018 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Єдність православних в Україні: стан, проблеми, шляхи досягнення» (м. Київ, 2019 р.); Міжнародна богословська конференція ««Нове та старе» (Мт. 13:52): традиція та оновлення в богослов'ї, церкві та освіті»

(Одеса, 2019 р.); Міжнародна наукова конференція «Україна-Ватикан: контекст конфесійних ідентичностей і релігійних трансформацій у світі та Україні» (м. Івано-Франківськ, 2019 р.).

**Публікації.** Основний зміст та ключові положення дисертації викладено в 6 наукових статтях, 4 з яких видані в фахових виданнях України, 2 – в іноземних наукових виданнях та 1 в іншому науковому збірнику.

**Структура та обсяг** цієї дисертаційної роботи й послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою дослідження та впливають із поставленої мети та основних завдань. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, п'ятнадцяти підрозділів, висновків до розділів, загальних висновків, списку використаних джерел й літератури. Повний обсяг роботи становить 246 сторінок, основна частина дисертації – 220 сторінок, список використаної літератури та джерел нараховує 411 найменувань.

## РОЗДІЛ 1

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ЕТИКИ ЕРІХА ФРОММА

Представлений розділ нашого дисертаційний дослідження є дослідженням внеску Еріха Фромма в гуманістичну науку та обговоренням його значення в богословсько-релігієзнавчому ключі. Як серйозний внесок у богослов'я та релігієзнавство, безпосередні очевидні смисли, ідеї Фромма, які викладені в його творах, є цілком «оманливими». Ця обманлива якість в опусі Фромма, як правило, призвела до ряду критичних статей та книг про Фромма, які підкреслюють його внесок тільки як соціолога та психоаналітика. Цей тип судження має серйозні наслідки для нинішньої ситуації, коли праці Фромма, як правило, перебувають на периферії концептуалізації «інституціоналізованих гуманітарних наук», а отже, для просування подальшого розвитку або етичної інтеграції різних дисциплін в галузі гуманітарних наук (соціологія, соціальна психологія, релігієзнавство, теологія, політологія та антропологія). В цьому дослідженні представлені дві пропозиції, що лежать в інтерпретації роботи Фромма. Перша полягає в тому, що для Фромма гуманізм, по суті, є засобом реалізації «самості» для всього людства, де «самість» передбачає реалізацію людської духовності, моралі та сил. Друге твердження полягає в тому, що теорія Фромма передбачає постійну інтеграцію соціальної психології, моральної філософії та богословсько-релігійної етики.

В представленому розділі увагу зосереджено, зокрема, на слабкості богословсько-релігійних та етичних формул Фромма, більшість з яких є суттєвими, наприклад, його аналіз акту гріхопадіння праотців, але його критика релігійного характеру та духовної влади вимагає певного переформулювання та переосмислення. Проте його основний внесок був закликом до відбиття теоретизації суспільних та гуманітарних наук як складової гуманістичного підходу, зокрема релігієзнавства та богослов'я.

## 1.1. Етика Е. Фромма в богословських і релігієзнавчих дослідженнях

Еріх Фромм (1900 – 1980) – німецько-американський філософ, соціолог та психоаналітик, один з основоположників неофройдизму, концепції якого відіграють до сьогодні важливу роль у науковій парадигмі. Отримав соціологічну освіту в Гейдельберзькому університеті, де в 1922 році захистив дисертацію з філософії. 1929-1930 пройшов психоаналітичне навчання в Берлінському психоаналітичному інституті. З початку 1930-х рр. був співробітником Інституту Соціальних Восліджень (Франкфурт-на-Майні). В 1933 р. емігрував у США, де викладав у низці університетів. З 1951 по 1967 роки проживав в Мексиці, де створив Інститут психоаналізу. З середини 1970-х років мешкав у Швейцарії.

Крім Е. Фромма, найбільш відомими представниками неофройдизму були К. Хорні, Г. С. Салліван, К. Г. Юнг та ін. Неофройдизм виник в 1920-30-ті роки. Його лідери, піддавши критиці окремі фундаментальні твердження З. Фрейда (зокрема, теорію лібідо), акцентували на ролі соціальних та культурних детермінант у життєдіяльності особистості і суспільства. Неофройдизм сформувався в процесі з'єднання психоаналізу з працями американських соціальних антропологів (зокрема, школою культурної антропології).

Соціокультурна орієнтація неофройдизму привела до перебудови психоаналізу: центр ваги переноситься з внутрішньопсихічних на міжособистісні відносини. Згідно з Фроммом, людина в процесі історичного розвитку втрачає інстинктивні зв'язки з природою, що призводить до виникнення екзистенціальних, духовних та соціальних дихотомій (протиріч). Вчений виділяє такі дихотомії: патріархальний та матріархальний принципи організації життя людей, авторитарна і гуманістична свідомість, експлуататорський та рецептивний (слухняний) типи характеру, володіння та буття як два способи життєдіяльності індивіда, негативна «свобода від» та позитивна «свобода для» в процесі розвитку особистості. Фромм намагався вирішувати ці дихотомії шляхом з'єднання фройдистської психології, яку він допрацював в напрямку гуманістичного психоаналізу, та неомарксистської соціології, розвиваючи

соціально-критичну антропологічну теорію та концепцію утопічного «комунітарного соціалізму».

Е. Фромм є засновником власної психотерапевтичної системи, яку він назвав «гуманістичний психоаналіз». На відміну від З. Фрейда, який вважав генезис неврозів в іманентно властивих індивіду потягах, Фромм же, навпаки, бачив причини невротичних розладів у взаємодії особистості з її соціальним оточенням. Цей погляд з'явився як прогресивне доповнення до теорії Фрейда, оскільки сьогодні ні в кого не викликає сумніву щодо обумовленості розвитку особистості з соціальними імперативами. Такий підхід до розуміння походження та терапії неврозів особливо актуальний в наші дні у зв'язку зі складною соціальною ситуацією, зокрема в Україні. Визначення місця психоаналізу в ряді сучасних психологічних теорій та практик є неодмінною умовою подальшого становлення психології та філософії. Теорія Е. Фромма містить у собі як психоаналітичні дослідження, так і строго теоретичні соціально-філософські побудови, що відповідає богословсько-релігієзнавчій спрямованості нашого дисертаційного дослідження. В межах своєї концепції Фромм вводить такі поняття як «втеча від свободи», «соціальний характер», «авторитарна особистість» та ін., які, на нашу думку, є такими, що найбільш достовірно відображають не стільки сучасне психологічне та соціальне становище, але й духовну (релігійну та богословську) ситуацію останніх років в нашій Державі.

Гуманістичний психоаналіз – це не школа, не напрям в історії філософії, гуманітарної науки в цілому, а метод дослідження соціальних, психологічних та духовних проблем, найбільш яскраво використаний Еріхом Фроммом в своїх роботах. Міждисциплінарний характер зазначених проблем вимагає нового філософсько-методологічного змісту. Відповіддю може бути системний підхід, заснований на даних психології, соціології, філософії, релігієзнавства, богослов'я, політології, антропології та історії. Сьогодні з'являються та розвиваються нові дисципліни – психофізіологія, психогенетика, нейротеологія, цифрове богослов'я. Велику складність представляє етична складова знань про агресивність «духовної» особистості в сучасному суспільстві. Все це говорить про те, що методологія повинна мати цілісний та системний характер.

На наш погляд, деякі представники гуманістичного психоаналізу (наприклад, Еріх Фромм) найближче підійшли до вироблення системного підходу. Спираючись на нові наукові дані, переглядаються застарілі інтерпретації «врожденного» та «духовності», інстинктивного характеру людської природи та створюються нові оригінальні конструкції, що дають відповіді на питання, які постають перед сучасним суспільством: в чому полягають коріння різного роду проявів насильства, який є характерним для сучасного суспільства; в чому причини соціальних, політичних та релігійних конфліктів, воєн та загальної моральної деградації; чи є кінцевою причиною всіх бід сучасного суспільства релігійність, сама духовна природа людини, в структурі яких можуть існувати якісь згубні елементи<sup>1</sup>. Їх можна назвати можна як завгодно – інстинкти, потяги, гріх, первинні потреби та т.п., або ж в основі соціальних не пристроїв лежать зовсім інші за своєю природою чинники – соціально-економічні та культурні, які з необхідністю сприяють формуванню агресивного та егоїстичного типу особистості. Низка дослідників вважають, що певна сукупність агресивних актів у якості біологічно адаптивних та захисно-приспосувальних реакцій людського організму, властивих людям, поряд з усіма тваринами, не входить до компетенції соціальної науки, а є прерогативою біомедичних та фізіологічних дисциплін. Всю свою увагу вони зосереджують тому на дослідженні «виключно людських форм агресивності», «деструктивності», бачачи саме в ній корінь всього зла сучасного суспільства<sup>2</sup>.

Відмовившись від концепції З. Фрейда про самодостатню та визначальну роль інстинктивних потягів та від біогенетичних трактувань К. Лоренца, П. Ванден Берга та ін., гуманістичний психоаналіз відкинув базовий методологічний принцип З. Фрейда – ідею несвідомого, а ввів у дослідження нові вектори – соціальне середовище та культуру, показавши їх значення у процесі формування особистості, як в суспільному, так й в духовному плані.

Представники гуманістичного психоаналізу враховують при побудові своїх конструкцій досягнення, які отримані конкретними науками при

---

<sup>1</sup> Руткевич А.М., Глубинная герменевтика: автореф. дис. д.ф.н. / А.М. Руткевич, Москва, 1992, с. 286-287.

<sup>2</sup> Райх В., Психология масс и фашизм / В. Райх, Санкт-Петербург, 1997, с. 323-332.



дослідженні певних сторін людини та її природи, та ті глибокі зміни в соціальній дійсності сучасного суспільства, які відбулися з часу створення вчення їх попередника. Оригінальність підходу – з'єднання соціально-психологічного, філософсько-антропологічного, богословсько-релігієзнавчого та соціально-історичного аналізу при поясненні феномена агресивності, відчуження, авторитарності та ін. Головною відмінністю розглянутих концепцій стає, з одного боку, відмова від трактування агресивності чи відчуження в якості первинних біологічних інстинктів, а з іншого – розгляд даних явищ як, результат вторинних спотворень справжньої людської природи, тобто як продукту релігії, культури та деякої сукупності соціальних факторів<sup>3</sup>.

В роботах Фромма усі вищевикладені проблеми мають етичне звучання. Деякі вітчизняні дослідники розглядають творчість вченого в рамках етико-гуманістичного підходу, заснованого на гуманістичній психології, екзистенціальній та гуманістичній філософії<sup>4</sup>. На наш погляд, концепції Е. Фромма мають системний характер. Про це свідчить підбір великого матеріалу з проблеми та методів його дослідження: психоаналітичний, історико-порівняльний, герменевтичний та богословсько-релігієзнавчий метод, який використовується в цьому дослідженні<sup>5</sup>.

У зв'язку з інтенсивним інформаційним насиченням вітчизняного богослов'я та релігієзнавства зарубіжними філософсько-богословськими теоріями, необхідне докладне та системне вивчення нових для нас підходів. Слід зазначити, що в останні роки здійснено науковий переклад практично всіх основних творів Е. Фромма, тому стало можливим вивчення творчості цього психолога та соціолога в цілісності як в антропологічному, так й в богословському, культурологічному, релігієзнавчому, філософському аспектах.

Творча спадщина Е. Фромма є слабо вивченою у вітчизняній науці. На першому етапі, в 60-70-ті рр. минулого століття, з'являються перші нечисленні публікації. Вітчизняних дослідників цікавили такі сторони творчості німецько-

<sup>3</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности* / Э. Фромм, Москва, 1998, с. 15-20.

<sup>4</sup> Реан А.А., *Агрессия и агрессивность личности* / А.А. Реан, Санкт-Петербург, 1996.

<sup>5</sup> Буряк-Стефанова Н. Б., *ФЕНОМЕН РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ*, дис. канд. філос. наук: Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова, К., 2019, с. 34.

американського мислителя як реформація психоаналізу, соціальна теорія, критика індустріального суспільства. Це відображено в публікаціях, зокрема, таких авторів: Г. А. Титаренко, К. А. Шварцман, Л. Єроша, Л. Н. Верянова, П. С. Гуревича, В. А. Куркіна, Т. В. Вітовської та ін. Ці публікації мають наукову значущість з тієї причини, що вони вперше знайомили вітчизняного читача з ідеями німецько-американського мислителя, однак мали багато в чому об'єктивістський характер, оскільки науковці викладали зміст деяких робіт філософа без академічного критичного аналізу.

Вивчення творчості Е. Фромма було продовжено в таких працях як «Критика неофрейдистської концепції Е. Фромма», «Неофрейдизм в пошуках істини» В. І. Добренькова, «Психоаналіз та філософія неофрейдизму» В. М. Лейбіна. В цих роботах на більш високому рівні, в порівнянні з попереднім періодом, відбувається осмислення концепції Фромма, подається критичний аналіз його ідей. Але повного, об'єктивного відображення богословсько-релігійних поглядів мислителя ми в них не знаходимо, з огляду на специфіку відносин радянської науки до західних вчених в умовах пануючої ідеології того часу. При всіх інших сторонах спадку, проблемам етики в них відводиться досить незначне місце.

Суспільству потрібен ефективний механізм захисту внутрішнього світу, психіки людини від інформаційно-технотронної цивілізації. Все це передбачає переосмислення сформованих раніше теорій, критику усталених доктрин, які не здатні вже задовольняти відповідним вимогам нової соціально-психологічної та богословсько-релігійній реальності.

Можна відзначити, що за останні 20-30 років накопичено величезний фактичний матеріал в області філософії, релігієзнавства, етики, богослов'я, психології, соціології та антропології, який не вміщується в старі теоретичні схеми. Існує об'єктивна необхідність у виробленні системного підходу до проблем агресивності, свободи, відчуження, масової свідомості, деструктивності тощо. В цьому плані цікавим є досвід гуманістичного психоаналізу, який прийнято вважати неофрейдистським напрямком, та інтерперсональною теорією. Наша вітчизняна гуманітарна наука об'єднує ці напрямки під загальним

поняттям – неофрейдизм, куди включаються Е. Фромм, Г. С. Салліван, К. Хорні, К. Г. Юнг, В. Райх, А. Адлер, А. Карднер та який представляється як спроба з'єднати вчення К. Маркса про соціально-економічні фактори та вчення З. Фрейда про несвідомі потяги з тим, щоб пояснити специфіку людського буття через взаємини індивіда та суспільства. Центральне поняття неофрейдизму – людська природа, яка визначає закономірність історичного процесу<sup>6</sup>.

Існує думка, що Фромма не можна об'єднувати з такими неофрейдистами як К. Хорні та Г. С. Салліван, оскільки вони тільки переглянули деякі положення Фрейда. Фромм же створив соціальну філософію<sup>7</sup>. Окремі зарубіжні теоретики (П. Кляйн, Х. Ансбахер, Ф. Віттельс) схильні вважати цих дослідників швидше «неоадлеріанцями», ніж «неофрейдистами»<sup>8</sup>.

На наш погляд, Адлер справді вплинув на становлення концепцій Фромма, Хорні, Саллівана, але, попри те, їх основні теоретичні ідеї лежать у руслі психоаналізу, а не в «індивідуальній психології» Адлера<sup>9</sup>. Водночас у нашій роботі ми будемо оперувати поняттям «гуманістичний психоаналіз», який набагато ширший «неофрейдизму».

Наступний етап в освоєнні творчої спадщини Е. Фромма був пов'язаний із виданням його основних робіт українською та російською мовами. Темати наукових публікацій тут є аналіз його філософсько-антропологічних ідей, гуманістичної парадигми соціальної філософії вченого, психології та культурології. Цей етап пов'язаний з іменами П. Гуревича, В. Лейбіна, А. Руткевича, К. Любутіна. Вітчизняних дослідників цікавили концепція релігії в філософії Фромма (С. Нікольський, Н. Буряк-Стефанова) та гіпотеза «аксіальної некрофілії» (І. Фьодоров), а також концепція психологічно розумного суспільства (Н. Лафицька). Серед зарубіжних дослідників творчості Е. Фромма можна назвати такі імена, як Дж. Шаар, Р. Функ, Д. Хаусдорф та ін. У методологічному плані принципове значення для розробки теми даного дисертаційного дослідження мають праці провідних вітчизняних філософів

<sup>6</sup> Добренков В.И., Неофрейдизм в поисках «истины» / В.И. Добренков, Москва, 1974.

<sup>7</sup> Несавас А.И., Этика Эриха Фромма. (Критический анализ) / А.И. Несавас, Вильнюс, 1975.

<sup>8</sup> Лейбин В.М., Психоанализ и философия неофрейдизма / В. М. Лейбин, Москва, 1977, с. 183.

<sup>9</sup> Адлер А., Практика и теория индивидуальной психологии, Психология и Наука, М., 1995, с.13-15.

богословів та релігієзнавців – В. Андрущенко, І. Остащука, Ю. Чорноморця, А. Баумейстера, Р. Соловія, В. Бондаренка, П. Сауха, В. Єленського, А. Колодного, О. Сагана, С. Шкіль, В. Хромця, Н. Буряк-Стефанової та ін.

Еріх Фромм вченим співтовариством оцінюється як строгий поборник дотримання моральних імперативів. На його думку, людина лише в рідкісних випадках народжується святою або грішною. Кожна людина сама у собі представляє все людство, її розвиток є процесом постійного бажання, прагнення, пробудження та становлення. Завдання людини полягає у тому, щоб покінчити з ілюзіями, які, крім усього іншого, її паралізують та поневолюють.

Фромм висловлює побоювання щодо майбутнього людства та психоаналізу. Він говорить про «кризу психоаналізу», конформістські тенденції. Особливо критично він висловлюється про психологію «Я», в методах якої він вбачає перешкоду для людського розвитку. Він вважає, що психологія «Я» позбавляє психоаналіз його радикального гуманізму. На його думку, психоаналіз служить духовному пробудженню людини, сприяючи набуттю ним свободи і незалежності від особистого та громадського примусу. Він негативно висловлюється про філістерство сучасного психоаналізу та перетворення його в ринковий товар як заміни релігії, філософії та політичного самоствердження. Він побоюється, що психоаналіз може перетворитися в заспокійливий засіб, який притупляє вплив з точки зору набуття істинних цінностей, розвитку креативності й оригінальності та набуття нового досвіду. В результаті психоаналіз втрачає життєздатність та закриває очі на необхідність змін.

Фромм переймається насамперед тривогою вихолощенням людських цінностей та зростаючою залежністю від чужих «Я», які дегуманізували об'єктні відносини. Він виводить свою концепцію сучасної людини з богословсько-релігійної ідеології постійної боротьби між силами світла та темряви, відчайдушної боротьби між Христом та Антихристом. Фромм вважає, що всі існуючі релігійні, богословські або філософські системи незалежно від їх змісту є свідченням «потреби людини не тільки в деякій системі мислення, а й в об'єкті поклоніння, що надає сенс її існуванню та її положенню у світі»<sup>10</sup>. Ця думка

---

<sup>10</sup> Фромм Э., Здоровое общество/ Э. Фромм; пер. с англ. Т. Банкетовой, М.: АСТ, 2006, с. 327.

звучить рефреном у всіх працях Фромма. Багато з його коментарів пройняті догматичним моралізмом. Він постійно підкреслює екзистенціальну дилему. З одного боку, людина самотня та ізольована та весь час перебуває в пошуку зв'язків з іншими людьми та в пошуку ідентичності. З іншого боку, у своєму прагненні до продуктивності та креативності вона все більше відчуває перешкоду через методи виробництва, які нав'язує їй суспільство. В моделі Фромма, на відміну від моделі Фроїда, людина має можливість вибору. Відповідно до Е. Фромма, формування характеру – це не результат непорушних інстинктивних даностей, а наслідок певного богословсько-релігійного типу, який в свою чергу визначається методами виробництва та формами споживання.

Фромм бачить загрозову небезпеку в тому, що деструктивність може взяти верх над агресією. За його власну думку, агресія є придбаною реакцією у відповідь на загрозу власній інтеграції, тобто на загрозу власним життєвим інтересам та добробуту оточуючих людей. Він посилається на канонічний закон, згідно з яким боротьба, втеча та замішання є вродженими біологічними рефлексами на небезпеку, що виходять ззовні. Та навпаки, деструктивність не дана людині природою. Вона являє собою соціокультурний артефакт, не є службовцем цілей виживання. Некрофілія, за Фроммом, це набутий процес дегуманізації, метою якої є не життя, а смерть. Деструктивність слід вважати неінстинктивним проявом характеру, що потенційно піддається лікуванню. Фромм проводить цілу низку прикладів, в яких беруть верх некрофільські тенденції. Однак, схоже, він не здатний дати прийняттого пояснення того, чому деякі люди стають жертвами корупції та ерозії суспільства, тоді як інші залишаються по відношенню до них в цілому імунними. Що може зробити індивід, протидіючи своїм некрофільським тенденціям, або яким чином він може сформувати більш позитивну життєву установку. «Якщо людина живе в умовах, протилежних її природі, основним вимогам її розвитку та душевного здоров'я, вона не може не реагувати на них; вона змушена, або деградувати та загинути, або створити умови, які більш узгоджуються з її потребами»<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Фромм Э., Здоровое общество/ Э. Фромм; пер. с англ. Т. Банкетовой, М.: АСТ, 2006, с.289.

Гуманістичну психологію Фромма можна розглядати як альтернативу детермінізму, біологізму та біхевіоризму. Його концепція людини виходить за рамки Марксової теорії відчуження та песимістичних уявлень Фрейда, орієнтованих на теорію потягів. «Загальною помилкою всіх цих теорій, – пише він, – є переконання, що у людської натури немає своєї динаміки, що психічні зміни можна пояснити лише як розвиток нових «звичок», що виникають в процесі адаптації до умов, що змінилися»<sup>12</sup>. Людина не обов'язково поступається біологічним та суспільним даностям, можливо й зворотно. Фромм бачить в психології науку про людину, сутність якої визначається свободою, любов'ю та розумом. Людина не здатна звільнитися від ланцюгів ілюзії. Вона займає героїчну позицію, кажучи «так» життю, любові і розуму та активно борючись смерті. «Людина, – пише Е. Фромм, – повинна віднести себе до якоїсь системи, яка б спрямовувала її життя та надавала їй сенс; в іншому випадку її переповнюють сумніви, які, в кінцевому рахунку, паралізують її здатність діяти, а значить, і жити»<sup>13</sup>.

Еріх Фромм зачіпає також роль виховання у формуванні релігійного характеру. Термін «виховання» можна визначати по-різному, але з точки зору соціального процесу функція виховання, очевидно, полягає в тому, щоб підготувати індивіда до виконання тієї ролі, яку йому належить грати в суспільстві. Тобто виховання повинно сформувати його характер таким чином, щоб він наближався до соціального характеру, щоб його власні прагнення збігалися з вимогами його соціальної ролі.

Причиною надзвичайно високого ступеня інтенсивності захисно-адаптивних форм агресивної поведінки людини є сам факт надзвичайного розширення під впливом специфічно соціального способу буття людини того кола життєвих та соціальних інтересів та релігійних потреб, якими вона володіє<sup>14</sup>. Людині доводиться протягом усього її життя задовольняти не тільки фізіологічні запити, але й соціально-культурні та духовні потреби.

---

<sup>12</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 192.

<sup>13</sup> Фромм Э., Иметь или быть /Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009, с. 119.

<sup>14</sup> Фромм Э., Иметь или быть /Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009, с. 255.

На додаток до необхідності підтримки щодо стабільної та стійкої рівноваги із середовищем, властивої людині поряд з усіма тваринами, вона має й певну духовну орієнтацію, від якої головним чином й залежить її здатність діяти<sup>15</sup>. Еріх Фромм, Г. Маркузе вважають, що на індивіда намагаються впливати силою ідей ззовні, ставлячи при цьому під загрозу всю систему її внутрішніх чи духовних орієнтацій. Вона стає здатною реагувати на ці ідеї як на реальну загрозу її життєвим інтересам, її звичного, нормального способу існування. Приклади різновидів захисної агресії в гуманістичному психоаналізі можна вважати «конформістську агресію», «інструментальну агресію» та ін., найбільш яскраво та повно розкриті в роботі Еріха Фромма «Анатомія людської деструктивності».

Система виховання в будь-якому суспільстві не тільки виконує цю функцію, а й визначається нею, тому структуру суспільства та структуру особистості членів цього товариства не можна пояснювати вихованням, прийнятим в певному суспільстві. Навпаки, саме виховання членів суспільства, система виховання пояснюється вимогами виконання посадових обов'язків соціально-економічної структури конкретного суспільства. Однак методи виховання надзвичайно важливі, їх можна розглядати як засоби, за допомогою яких соціальні вимоги перетворюються в особистісні якості людей. Хоча методи виховання не є причиною формування певного соціального характеру, вони служать одним з механізмів, які формують цей характер. В цьому сенсі знання та розуміння виховних методів – важлива складова частина загального аналізу кожного суспільства. Тільки що сказане справедливе і у відношенні до сім'ї, яка є одним з секторів виховного процесу.

Фройд показав, що вирішальний вплив на формування особистості здійснюють найбільш ранні переживання дитини. Якщо це вірно, то як зрозуміти твердження, що дитина, що має дуже мало контактів з суспільством (у всякому разі, в нашій культурі), проте формується суспільством. Відповідь полягає у тому, що батьки – за рідкісними винятками – не тільки застосовують шаблони виховання, прийняті в їхньому товаристві, а й власною особистістю представляють соціальний та релігійний характер свого суспільства або класу.

---

<sup>15</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности* / Э. Фромм. — Москва, 1998, с. 262.

Вони передають дитині психологічну атмосферу, дух суспільства, передають вже одним тим, що вони є такими, якими вони є, бо вони – представники цього духу. Таким чином, сім'ю можна вважати психологічним агентом суспільства. задумані в душі філософського матеріалізму дев'ятнадцятого століття. Подібне трактування Фройда в новому ключі повинне ґрунтуватися на динамічному погляді на людину, заснованому на розумінні специфічних умов людського існування. Метою фройдизму був контроль ірраціональних потягів за допомогою розуму: звільнення людини від потягу в рамках людських можливостей. З. Фройд вивчав джерело потягів для того, щоб допомогти людині панувати над ними. Фромм вважав, що геніальність Фройда полягає в тому, що він пов'язував їх з новим психологічним розумінням в області прихованих та ірраціональних джерел людської поведінки <sup>16</sup>. Фромм прагне уникнути обмеженості механістичного матеріалізму, тобто головного моменту в світогляді З. Фройда. На його думку, подальший розвиток теорії Фройда потребує іншої філософської системи відліку. «Потрібно поправити та поглибити концепцію Фройда шляхом перекладу його інсайтів з фізіологічного в біологічний та екзистенційний вимір»<sup>17</sup>.

В книзі «Людина для самої себе» розглядаються етико-психологічні проблеми самореалізації людини. Фромм підкреслював дивовижну інтенсивність пристрастей та прагнень. Вони продиктовані не інстинктами, як стверджував Фройд, вони відображають світ людського. Саме тут, в цих непереборних вигуках плоті та духу, виявляється дещо не тваринно-інстинктивне, а специфічно людське. Піднесені маніфестації людського духу сходять зовсім не до плоті. Вони є цілком автономними, а тому людські пристрасті поновлюються в кожному поколінні та в той самий час зберігають свою цілісність на тлі іншої епохи. Людина «без віри, глуха до голосу совісті, з розумом, яким маніпулюють, але з невеликою часткою розуму, вона збита з пантелику, стривожена та готова звести у лідери кожного, хто запропонує їй цілісний дозвіл її проблем»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Верченев Л.Н., Социальная теория Эриха Фромма: Научно-аналитический обзор / Л. Н. Верченев, Москва, 1980, с. 151.

<sup>17</sup> Фромм Э., Психоанализ — наука или партийное направление? // Догмат о Христе / Э. Фромм, Москва, 1998, с. 123-124.

<sup>18</sup> Фромм Э., Здоровое общество/ Э. Фромм; пер. с англ. Т. Банкетовой, М.: АСТ, 2006, с.442.



Особливістю досліджень Фромма стало використання елементів методу герменевтики. «Герменевтичний поворот» у психоаналізі пов'язаний із «критичною теорією» Франкфуртської школи та з іменами провідних західних філософів – Рікер, Хабермас, Адорно, Хоркхаймер, де Фромм довгий час був співробітником Інституту соціальних досліджень. Фромм намагається розробити свій власний герменевтичний метод, про що свідчать окремі посмертно опубліковані рукописи<sup>19</sup>.

В роботах Фромма усі вищевикладені проблеми мають етичне звучання. Деякі вітчизняні дослідники розглядають творчість вченого в рамках етико-гуманістичного підходу, заснованого на гуманістичній психології, екзистенціальній та гуманістичній філософії<sup>20</sup>. На наш погляд, концепції Е. Фромма мають системний характер. Про це свідчить підбір великого матеріалу з проблеми та методів його дослідження: психоаналітичний, історико-порівняльний, герменевтичний та богословсько-релігійнознавчий метод, який використовується в цьому дослідженні<sup>21</sup>.

На більшість проблем розглянутих Фроммом також звертали увагу автори психоаналітичної традиції – К. Г. Юнг, В. Райх, К. Хорні, Г. С. Салліван, Г. Маркузе, А. Мічерліх, А. Баллок та ін. Але вони розглядають їх лише попутно з іншими питаннями, не виділяючи в якості самостійного або спеціального предмета дослідження. Наприклад, в фокусі їх наукових пошуків вони виявляються лише остільки, оскільки так чи інакше пов'язані з головною тематикою їх наукових інтересів. Ось чому ми не знаходимо в них великих праць, в яких вони б розглядали явище агресивності чи відчуження, а маємо справу з окремими статтями та висловлюваннями, за якими можна скласти тільки саме загальне уявлення про їх трактування даних феноменів<sup>22</sup>.

В контексті проблеми людської агресивності цікаві ті аспекти поведінки людини, які не властиві жодному виду тварин, та в цьому плані відрізняють

<sup>19</sup> Руткевич А.М., Глубинная герменевтика: автореф. дис. д.ф.н./А.М. Руткевич, Москва, 1992, с. 23.

<sup>20</sup> Реан А.А., Агрессия и агрессивность личности / А.А. Реан, Санкт-Петербург, 1996.

<sup>21</sup> Буряк-Стефанова Н. Б., ФЕНОМЕН РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ, дис. канд. філос. наук: Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова, К., 2019, с. 34.

<sup>22</sup> Дильтей А., «Понимающая психология», Мысли об описательной и расчленяющей психологии // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.

людей від їх «зоологічних побратимів». Згідно з Е. Фроммом, В. Райхом, А. Мічерліхом, незважаючи на спільність людських дій з тими, які ми спостерігаємо у тварин, вид *Homo Sapiens* характеризується незрівнянно більшою кількістю таких аспектів поведінки та більш високим ступенем їх інтенсивності. Автори одностайно вбачають причину такої «аномалії» в специфіці умов існування людей. Людство у стані уявити не тільки реально існуючі перед ним небезпеки, але й ті, яких немає, не було, та й не може бути взагалі. Це здійснюється головним чином за допомогою такого процесу, як маніпуляція суспільною та політичною думкою, релігійною та громадською свідомістю, завдяки яким в результаті відповідної обробки населення нагнітається атмосфера – виникають помилкові страхи, погрози та побоювання, у величезній мірі здатних продукувати захисні агресивні реакції проти неіснуючих насправді ворогів<sup>23</sup>.

Фромм намагався довести можливість переорієнтації людини на досягнення власної індивідуальності, «відмінної» від інших, на максими, які можуть бути задоволені тільки своєрідним розумом, волею та переживанням. Йдеться про те, щоб виявити здорові, справжні потреби індивіда, які в реальності нерідко заміщаються помилковими, штучними прагненнями.

На думку Фромма, до людини, яка погано пристосуватися до соціальної структури, не можна ставитися як до невротика. В тій ж мірі добре пристосованого індивіда нерозумно відносити до більш високого розряду за шкалою людських цінностей. Хороша пристосованість, як вважав Фромм, часто досягається шляхом відмови від власної індивідуальності. Ось чому іноді невротик може бути охарактеризованим як людина, яка не здалася в боротьбі за власну «незалежність». Її бажання врятувати індивідуальність спонукало її замість творчого розвитку особистості шукати задоволення у фантомах та фантазіях.

Еріх Фромм вважав, що в багатьох випадках неврози являють собою специфічне вираження духовних та моральних конфліктів; успіх терапії залежить від усвідомлення особистістю своїх моральних та духовних проблем та їх вирішення, протистоячи в розумінні норм та цінностей різним теоріям.

---

<sup>23</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности* / Э. Фромм. — Москва, 1998, с. 253.

Фромм трактує людину як діяльну істоту, та в цьому продовжує традицію етики чеснот, що йде від Аристотеля, Фоми Аквінського та Б. Спінози. Як показує Е Фромм, виділення психології з етики відбулося лише в останні два століття (XIX та XX століття), а тому великі гуманісти минулого були філософами та психологами одночасно, вони розкривали природу людини у співвідношенні з нормами та цінностями її життя «найбільш сильним з усіх людських прагнень»<sup>24</sup>. Психологи в особі З. Фрейда та його послідовників, хоча і внесли неоціненний вклад у розвиток етичного мислення, виявивши смисли ірраціональних прагнень, проте зайняли по відношенню до цінностей релятивістську позицію. Фромм також проводить відмінність між авторитарною та гуманістичною етикою. В авторитарній етиці влада визначає, що добре для людини, встановлює закони та норми її поведінки. В гуманістичній етиці – людина сама є законодавцем та виконавцем норм, їх формальним джерелом або регулятивної силою та їх змістом. На думку Фромма, людина сама здатна встановлювати об'єктивно значущі нормативні принципи.

Гуманістичну етику він розглядає як прикладну науку «мистецтва жити», засновану на теоретичній «науці про людину». Добро в гуманістичній етиці – це твердження життя, розкриття людських сил. Чеснота – це відповідальність у відношенні до власного існування. Зло – це перешкода розвитку людських здібностей. Порок – це безвідповідальність по відношенню до себе. Фромм вважає, що теорія психоаналізу має безпосереднє відношення до етики.

Психоаналіз – є першою сучасною системою психології, предметом якої є не якийсь окремо взятий об'єкт проблеми людини, а людина як цілісна особистість. Предметом етики, як вважає Фромм, є саме характер як добродієсний або порочний, а не окремі чесноти або пороки. Розглядаючи моральні проблеми наших днів, Фромм найголовнішу з них бачить у байдужому ставленні людини до самої себе. Етичні проблеми Фромм розглядав також і в інших своїх роботах – «Психоаналіз та релігія» (1950), «Здорове суспільство» (1955), «Мати чи бути?» (1976).

---

<sup>24</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 119.

Фромм проаналізував деякі орієнтації характеру в процесі асиміляції і соціалізації та показав соціальну основу їх виникнення, їх зв'язок з типом суспільства. Основна відмінність спостерігається в тому, що Фромм проводить між продуктивною та непродуктивною орієнтаціями.

Продуктивна орієнтація – фундаментальна властивість людини, спосіб її відносин до світу в усіх сферах діяльності. Продуктивність є здатність людини застосовувати свої сили, реалізуючи закладені в неї можливості, тобто її здатність бути вільною та не залежати від кого-небудь, хто прагне контролювати її сили<sup>25</sup>.

Під продуктивністю мається на увазі, що людина керується власним розумом, так як для реалізації своїх сил треба розуміти, які вони, як і для чого повинні застосовуватися. Продуктивність означає, що людина відчуває себе таким собі втіленням своїх власних сил та при цьому вона відчуває себе в чомусь єдиною зі своїми силами. Здатність людини продуктивно використовувати свої сили – це її потенціал. Силою розуму людина здатна проникати у глиб явищ та розуміти їх сутність. Силою любові вона є здатною долати перешкоди, що відокремлюють людей один від одного силою уяви – уявляти собі щось ще не існуюче, планувати та здійснювати задумане. В продуктивній орієнтації виражається повноцінна особистість. Вчений вважає, що продуктивна етика повинна створювати «умови для роботи та такий загальний настрій, при яких основною мотивацією було б духовне, психологічне задоволення, а не матеріальне збагачення. Необхідний, – підкреслює філософ, – подальший прогрес науки та в той ж час необхідно запобігти небезпеці зловживання практичним застосуванням наукових досягнень. Необхідно створити такі умови, при яких люди відчували б щастя та радість, а не просто задовольняли свою потребу в насолоді»<sup>26</sup>. Таким, за Фроммом, є ідеал гуманістичної етики.

Отже, ми бачимо багато зіткнень між гуманістичними богословсько-релігійними поглядами Е. Фромма та етичними постулатами християнства, незважаючи на те, що сам мислитель займав більш агностичну позицію. Ці

<sup>25</sup> Фромм Э., Здоровое общество/ Э. Фромм; пер. с англ. Т. Банкетовой, М.: АСТ, 2006, с. 325-326.

<sup>26</sup> Фромм Э., Иметь или быть /Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009, с. 180.

загальні гуманістичні тенденції, що виражаються в орієнтації на саморозвиток, любов, творчу самореалізацію, свободу та відповідальність, на справжнє буття, а не на володіння. Звичайно, існують як авторитарні, так й гуманістичні трактування та практики християнства. По суті, неможливе існування якоїсь релігії у виключно гуманістичному або в авторитарному ключі – всі вони будуть поєднувати у собі в більшій чи меншій мірі риси як того, так й іншого. Однак якщо ми розглядаємо життя як динамічний процес, то ми не можемо ігнорувати тенденції сучасності. Неможливо в рамках богословсько-релігійного вчення відокремитися від світу, не беручи до уваги актуальні події або наукові відкриття. Саме тому відбувається взаємний вплив богословсько-релігійного вчення на зовнішній світ, так й зворотне – вплив світу на богословсько-релігійне вчення. Цей взаємозв'язок має принципове значення для академічного релігієзнавства та сучасного богослов'я, оскільки подібна інтеграція одного з іншим відкриває більш об'єктивне бачення соціально-психологічних та богословсько-релігійних явищ як у світі, так й в сучасній українській дійсності. Основне, що відрізняє гуманістичну релігію від авторитарної – це орієнтування на особистість, на її гармонійний розвиток як того самого «образу та подоби», а не бажання контролювати, підкоряти та управляти.

## **1.2. Психологія релігії Е. Фромма та її наукова актуальність**

Наше дисертаційне дослідження побудоване відповідно до принципу історичної хронології, що дає можливість огляду концептуальної динаміки процесу вивчення релігії в працях одного з найвизначніших представників «психології несвідомого» Еріха Фромма. Його внесок у пізнання релігії, особливо її психологічних аспектів, з'явився одним з найважливіших досягнень сучасного гуманітарного знання та культури у цілому. Крім того, сама релігія отримала можливість більш адекватного усвідомлення використовуваних нею психологічних механізмів та більш чіткого розрізнення Божественного й людського в житті віруючих.

Наукове дослідження релігії, як відомо, включає у себе безліч методів та підходів які розрізняються між собою. Найбільший вплив придбали, свого часу, порівняльний та соціологічний аналізи релігійних феноменів. Однак все більш явно проступала обмеженість можливостей пізнання, визначених цією парадигмою.

Звісно ж, що «психологічне дослідження релігії має великий пізнавальний потенціал»<sup>27</sup>, це підкреслюється Клімковим О. С. З цим погоджуються багато видатних представників сучасного релігієзнавства та богослов'я. Особливе значення належить вкладу Е. Фромма, який розробив оригінальну концепцію вивчення релігії в рамках психоаналізу. Тема релігії часто зустрічається на сторінках численних праць Еріха Фромма. Є серед них твори, які спеціально присвячені феномену релігії, де автор намагається знайти психологічне та богословсько-релігійного коріння цього найважливішого елемента в духовному житті людства.

Безумовно, неможливо зарахувати Фромма до прихильників будь-якої певної конфесії. Однак не слід ставитися до нього як до ворога релігійного ставлення до життя. Як відомо, «класики психоаналізу, скажімо відверто, не боготворили релігію. Але при цьому вони не були агресивними атеїстами або тим більше богохульниками. І З. Фройд, К. Г. Юнг, та Е. Фромм намагалися відшукати земні коріння релігійної свідомості. Вони вбачали їх в психологічних структурах індивіда та колективного цілого»<sup>28</sup>.

Аналізу релігії присвячені такі роботи Фромма як: «Психоаналіз та релігія» (1950), «Дзен-буддизм та психоаналіз» (1960), «Ви будете як боги. Радикальна інтерпретація Старого Завіту та його традиції» (1966); широко відома книга Е. Фромма «Мати чи бути?» (1976) включає в себе главу: «Релігія, характер та суспільство». Крім того, вже у 1930 р. Еріх Фромм публікує об'ємну статтю «Догмат про Христа», в якій робиться перша спроба з'єднання марксистської соціології та психоаналізу при розгляді історичної та догматичної еволюції

<sup>27</sup> Клімков О.С., Интеграция психоаналитического и социологического подходов в современном религиоведении. В Методологии гуманитарного знания в перспективе XX века, Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2001, с. 64.

<sup>28</sup> Гуревич П.С., Партитура бессознательного и уроки истории. В Э. Фромм, Догмат о Христе, Москва: АСТ, 1998, с. 11.

християнства. Цікавою є також його невелика стаття під назвою: «Концепція світу у старозавітних пророків», де Е. Фромм говорить, що «концепція світу старозавітних пророків є частиною їх загальноісторичної та релігійної концепції, що знаходить своє найповніше вираження в ідеї месіанського часу; мир між людьми, між людиною та природою є чимось більшим, ніж відсутність чвар; це втілення справжньої гармонії та єднання, це досвід «спокути» у світі та у собі самому, це кінець відчуження, це повернення до самого себе»<sup>29</sup>.

Фромм ставить питання про сенс людського існування, про те, наскільки можна досягти щастя для людини в нашій технократичній цивілізації. Людство досягло небачених успіхів у справі досягнення матеріального комфорту, але внутрішній стан людини, її душевний та духовний розвиток залишає бажати кращого. «Ніколи ще людина не підходила так близько, як сьогодні, до здійснення своїх найзаповітніших надій, – констатує Е. Фромм. Однак – у нашому житті немає братства, щастя, задоволеності; це духовний хаос та мішанина, близькі до божевілья, – причому не до середньовічної істерії, а скоріше до шизофренії коли втрачено контакт з внутрішньою реальністю, а думка відокремилася від афекту»<sup>30</sup>. Але такий порядок речей не є нормою, а скоріше збоченням.

Еріх Фромм вірить у початкову доброту людської природи. В заключній частині своєї фундаментальної праці «Анатомія людської деструктивності» він говорить: «Я впевнений, що жорстокість та деструктивність з'являються лише з поділом праці, зростанням виробництва та утворенням надлишку продуктів, з виникненням держав з ієрархічною системою та елітарними групами. Ці риси посилюються, та в міру розвитку цивілізацій, влада і насильство набувають у суспільстві все більшого значення»<sup>31</sup>.

Думка Фромма спрямована на пошук виходу з такої важкої ситуації, в якій опинилася сучасна людина. Аналізуючи можливі шляхи, він зазначає: «Для одних вихід – у поверненні до релігії: не з тим, щоб увірувати, але щоб врятуватися від нестерпності сумнівів; вони вирішуються на це не з благочестя,

<sup>29</sup> Фромм Э., Догмат о Христе, М.: АСТ, 1998, с. 175.

<sup>30</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 144.

<sup>31</sup> Фромм, Э. Догмат о Христе, М.: АСТ, 1998, с. 570.

але заради безпеки. Дослідник сучасної ситуації, що вивчає людську душу, – а не церква – бачить в цьому кроці симптом нервового розладу»<sup>32</sup>. Він стверджує, що люди, які намагаються знайти вихід у поверненні до традиційної релігії, підпадають під вплив конфесійних поглядів, які передбачають, що тільки «священики займаються душею, тільки вони говорять від імені ідеалів любові, істини, справедливості»<sup>33</sup>.

Метод психоаналізу, розроблений Зігмундом Фройдом, уможливив найтонше дослідження душевних процесів. При цьому «аналітик – не теолог або філософ та не претендує на те, що є компетентним в цих областях; але в якості цілителя душі аналітик займається тими ж проблемами, що філософія, і теологія – душею людини та її лікуванням»<sup>34</sup>. Таким чином, Фромм констатує: «ми виявляємо, що в даний час вивченням душі професійно займаються дві групи: священики та психоаналітики. – Далі він задається питанням – Які їхні взаємини? Претендує чи психоаналітик на те, щоб зайняти місце священика, та чи є неминучою ворожнеча між ними? Або ж вони – союзники, які повинні доповнювати один одного та надавати один одному теоретичну та практичну допомогу?»<sup>35</sup>.

Е. Фромм вказує на те, що З. Фройд дотримувався ідеї про несумісність релігії та психоаналізу, К. Г. Юнг же виступав за їх союз. При цьому він сам вказує: «альтернатива непримиренна протилежність – або тотожність інтересів» є помилковою; ретельне та неупереджене обговорення питання виявляє, що відношення між релігією та психоаналізом значно складніше, щоб його можна було втиснути в цю просту та зручну альтернативу»<sup>36</sup>. Еріх Фромм заперечує жорсткий зв'язок між турботою про душу та наявністю релігійних поглядів, підкреслюючи, що ядро проблеми полягає не в поверненні до релігійної віри, але в тому, чи живе людина в любові, та чи мислить вона по істині.

Порівнюючи погляди З. Фрейда та К. Г. Юнга на релігію, Фромм вказує на майже повну їх діаметральність. Тут він аналізує поширену думку про близькість

<sup>32</sup> Фромм, Э. Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с.145.

<sup>33</sup> Там само, с. 146.

<sup>34</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 148.

<sup>35</sup> Там само, с. 148.

<sup>36</sup> Там само, с. 149.



К. Г. Юнга до релігії та приходять до висновку про те, що підхід К. Г. Юнга є ніщо інше як: «проповідь релятивізму, який, хоча на поверхні більш доброзичливий до релігії, ніж погляди З. Фрейда, але по духу своєму фундаментально протилежний до таких релігій як іудаїзм, християнство та буддизм»<sup>37</sup>. Фромм робить наступний висновок: «Фрейд критикує релігію в ім'я етики – підхід, який теж може бути названим «релігійним»; Юнг зводить релігію до психологічного феномену, одночасно піднімаючи несвідоме до рівня релігійного феномену»<sup>38</sup>. З огляду на захопленість самого Е. Фромма саме етичною стороною людського духовного життя, то стає зрозумілим, що його симпатії знаходяться скоріше на боці основоположника психоаналізу, ніж на стороні К. Г. Юнга.

Бажаючи уточнити термінологію з метою більш плідного обговорення цієї проблематики, Еріх Фромм пропонує власне визначення релігії: «під релігією я розумію будь-яку розділену групою систему мислення та дії, що дозволяє індивіду вести осмислене існування та дає об'єкт для відданого служіння»<sup>39</sup>. Очевидно, що це занадто широке визначення, з якого вислизає найважливіший елемент релігії як такої, а саме – віра у надприродне та у можливість для людини мати з ним реальний зв'язок.

Фромм явно недооцінює містичний аспект буття людини. Він визнає наявність у людській природі релігійної потреби, загальною всім людям. Різниця полягає лише у способі її проявів: «Питання не в тому, (чи є) релігія або її відсутність, але в тому, якого роду релігія: чи це релігія, яка сприяє людському розвитку, розкриттю власне людських сил, або релігія, яка ці сили паралізує»<sup>40</sup>. Як бачимо, релігії Е. Фромм відводить якусь службову роль у розкритті суто людського потенціалу; людина в нього перебуває на самій вершині світобудови та не може визначатися іншими інтересами, крім самої себе. На відміну від релігійно орієнтованих гуманістів, у Фромма теоцентризм витісняється послідовним антропоцентризмом.

<sup>37</sup> Там само, с. 153-154.

<sup>38</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 156.

<sup>39</sup> Там само, с. 158.

<sup>40</sup> Там само, с. 161.

Виходячи з вищесказаного, мислитель стверджує, «що інтереси релігійної людини та психолога тут збігаються»<sup>41</sup>. Специфічний зміст кожної релігії в рівній мірі має цікавити як релігіє знавця та богослова, так й психолога. На думку Е. Фромма, зв'язок між неврозом та релігією, відкрити З. Фройдом, можна інтерпретувати інакше, ніж це зробив батько психоаналізу: «ми можемо інтерпретувати невроз як особисту форму релігії, точніше – як повернення до примітивних форм релігії, що протистоїть офіційно визнаним зразкам релігійної думки»<sup>42</sup>. Невротики виявляють численні форми особистого ритуалу. Сучасність же являє нам приклади замаскованого тотемізму.

Еріх Фромм ставить за аксіому, що «важлива відмінність релігійного культу від неврозу, яка ставить його значно вище останнього, – вона стосується одержуваного від ритуалу задоволення»<sup>43</sup>. Йдеться про підтримку групи, що дає індивіду сильне почуття безпеки. Критикуючи традиційні релігії за їх конформізм, Фромм пропонує припинити говорити про «релігії взагалі» та виділяє різні типи релігії та релігійного досвіду. Найбільш значущим, з його точки зору, є розрізнення авторитарних та гуманістичних релігій, яке є справедливим як по відношенню до теїстичних, так і нетеїстичних релігій.

Звернемося до найбільш детального аналізу цього розрізнення, основоположного для концепції Фромма в цілому, «сутнісним елементом авторитарної релігії та авторитарного релігійного досвіду є повна капітуляція перед силою, що перебуває за межами людини»<sup>44</sup>. Антитеза «послух – непослух» тут є вершинами чесноти і гріха. «Гуманістична релігія, навпаки, обирає центром людину та її сили»,<sup>45</sup> – пише Е. Фромм. В цьому типі релігії богословсько-релігійний досвід заснований на переживанні єдності з усім сущим, досягається думкою та любов'ю. Переважним настроєм тут є радість, а не страждання та вина. В теїстичних гуманістичних релігіях, на думку Фромма, Бог є «символом сил

<sup>41</sup> Там само, с. 161.

<sup>42</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 162.

<sup>43</sup> Там само, с. 165.

<sup>44</sup> Там само, с. 167.

<sup>45</sup> Там само, с. 168.

самої людини, що реалізуються нею в житті, а не символом насильства та панування; не символом влади над людиною»<sup>46</sup>.

Прикладами гуманістичних релігій є для Фромма ранній буддизм, даосизм, вчення пророка Ісаї, раннє християнство, а також вчення Сократа та Спінози, релігія Розуму в часи Французької революції. Підставою для такої класифікації виступає не відмінність в системі мислення, але спосіб людських відносин, що лежать в основі цих теорій. При цьому Фромм вважає, що юдео-християнська традиція включає як гуманістичний, так і авторитарний принципи, які зберігаються на всьому протязі її розвитку. Особлива роль тут належить містичним тенденціям, які розглядаються Еріхом Фроммом в першу чергу з позиції співвідношення з етичних та соціальних елементів.

Гуманістична сторона християнства, яскраво проявила себе в містичних вченнях, та характеризується Фроммом наступною фразою: «Бог – це символ не влади над людиною, але людського самовладдя»<sup>47</sup>. Всепоглинаючий антропоцентризм Фромма тут очевидний. Розвиваючи свій хід аргументації, він заявляє, що в гуманістичній релігії Бог є зразком вищої людської самості, в авторитарній – Бог привласнює собі те, що спочатку було власністю людини: «він володіє її розумом та її любов'ю»<sup>48</sup>. Тут діє, на думку Е. Фромма, механізм проєкції: «Людина проєктує краще, що в неї є, на Бога та тим самим збіднює себе»<sup>49</sup>. Цей же механізм діє в міжособистісних відносинах мазохистського типу та у стосунках маси до вождя в тоталітарних суспільствах. Внаслідок того, що кращі здібності людини направлені до Бога, то сама людина відчужується від себе: «Тільки за посередництвом Бога вона має доступ до самої себе»<sup>50</sup>. При цьому таке відчуження ставить людину в рабську залежність від Бога та робить її злою; «Священне» відділяється від «мирського». Перед людиною стоїть дилема: «Чим більше вона славить Бога, тим вона збільшує спустошеність. Чим

---

<sup>46</sup> Там само, с. 168.

<sup>47</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 175-176.

<sup>48</sup> Там само, с. 176.

<sup>49</sup> Там само, с. 176.

<sup>50</sup> Там само, с. 176.

вона збільшує спустошеність, тим більше гріховною вона себе відчуває, тим більше славить Бога та тим менш здатна до відновлення самості»<sup>51</sup>.

Е. Фромм зазначає, що «аналіз релігії не повинен обмежуватися тими психологічними процесами, на яких заснований релігійний досвід»<sup>52</sup>. Дослідник повинен відшукати умови, що сприяють розвитку авторитарних та гуманістичних структур, що зумовлюють появу відповідних видів релігійного досвіду. Таким чином характер людини формується певною структурою суспільного та релігійного укладу. Він розрізняє поняття смиренності та самознищення, знаходячи підтвердження цьому в матеріалах клінічного дослідження мазохистських рис характеру. Далі він проводить відмінність між стадною та власне людською природою в людині, яка лежить в основі двох видів орієнтації: на близькість до стада та на розум. При цьому сама «думка має емоційну матрицю»<sup>53</sup>. За допомогою психоаналізу, вважає Фромм, можна виявити, «що одна й та ж людська реальність може ховатися за різними релігіями, а також, що протилежні людські установки можуть лежати в основі однієї та тієї ж релігії»<sup>54</sup>.

Висновок Е. Фромма, заснований на вищенаведених судженнях цілком зрозумілий: «Якщо релігійні вчення сприяють зростанню сили, свободи та щастя віруючих в них людей, ми бачимо плоди любові. Якщо вони ведуть до обмеження людських здібностей, на лихо та відсутності будь-яких плодів, то народжені не любов'ю, то не важливо, як хотіла б представити це питання догма»<sup>55</sup>. При цьому не слід забувати, що: «Радикальний критичний розум лише тоді буває плідним, коли він виступає в єдності з безцінним людським даром, ім'я якому – любов до життя»<sup>56</sup>.

Звертаючись до проблеми «лікування душі», Еріх Фромм пропонує розрізняти психоаналіз, що займається проблемою соціального пристосування та психоаналіз, який націлений на «зцілення душі». Останній тип бачить мету

<sup>51</sup> Там само, с. 177.

<sup>52</sup> Там само, с. 177.

<sup>53</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 183.

<sup>54</sup> Там само, с. 185.

<sup>55</sup> Там само, с. 185.

<sup>56</sup> Фромм Э., Анатомия человеческой деструктивности. Москва: АСТ, 1998, с. 575.

терапії у найкращому розвитку особистості та реалізації індивідуальності. «Тут психоаналітик – не радник з питань пристосування», а використовуючи вираз Платона, «лікар душі»<sup>57</sup>. За людським ставленням, що лежить в основі гуманістичних релігій, Фромм вбачає загальну концепцію, згідно з якою головним виміром людського існування є любов. Він проводить паралель із психоаналізом другого типу: «Мета психоаналітичного лікування душі полягає в тому, щоб допомогти пацієнтові досягти того ставлення до життя, яке я називаю «релігійним»»<sup>58</sup>. Особливо важливо тут розуміти, що «психоаналітичний процес сам по собі є пошуком істини»<sup>59</sup>. Адже безглуздість людського існування притупляє відчуття власного «Я», тому людина часто навіть не усвідомлює цього. «В ХІХ ст. проблемою було «Бог помер», в ХХ стало «померла людина». В ХІХ ст. нелюдськість означала жорстокість, в ХХ ст. вона означає шизоїдне самовідчуження»<sup>60</sup>. Відзначимо, що ХХІ ст. в цьому сенсі починається не дуже обнадійливо. Фромм визнає правоту З. Фрейда у визнанні їм Едіпового комплексу центральним для проблеми неврозу, але пропонує звільнити фрейдівську концепцію від «вузького формулювання в сексуальних термінах» та розуміти «ширше, в плані міжособистісних відносин»<sup>61</sup>. Він посилається тут на К. Г. Юнга, який давно ще показав необхідність такої ревізії. Фромм зазначає, що «всі великі релігії починали з формулювання табу на інцест та потім переходили до позитивних формулювань свободи»<sup>62</sup>, так як лише в міру подолання інцестуозних зв'язків людина отримує можливість критичного ставлення до своєї групи. Але група схильна експлуатувати ці зв'язки з метою маніпуляції індивідом у власних інтересах. «Трагедія всіх великих релігій, – пише Е. Фромм, – полягає в тому, що вони порушують та перекручують принципи свободи, як тільки стають масовими організаціями, керованими релігійною бюрократією»<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с.191.

<sup>58</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 193.

<sup>59</sup> Там само, с. 194.

<sup>60</sup> Юнг К. Г., Бог и бессознательное, Москва: АСТ, 1998, с. 94.

<sup>61</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 197.

<sup>62</sup> Там само, с. 198.

<sup>63</sup> Там само, с. 199.

Заповідь про любов є спільною для всіх гуманістичних релігій, але її виконання виявляється дуже важким ділом. Кожна людина має потребу в любові, основу якої, на думку Е. Фромма, становить переживання самотності та бажання його подолати за допомогою об'єднання. «Релігійна форма любові, яка називається любов'ю до Бога, в психологічному сенсі не є чимось відмінним. Вона теж бере початок у потребі подолати відчуженість та досягти єдності»<sup>64</sup>.

Еріх Фромм розглядає відмінність між матріархальними та патріархальними елементами в релігії як одного з факторів, які визначають природу любові до Бога. Іншим фактором тут є «рівень зрілості, досягнутої індивідом, а значить, і рівень зрілості його поняття Бога та його любові до Бога»<sup>65</sup>. Слід зазначити, що Фромм вкладає в поняття Бога аж ніяк не традиційно-релігійний зміст. Для нього: «це тільки історично обумовлене поняття, в якому людина на певному історичному етапі висловила досвід сприйняття своїх вищих сил, своє пристрасне прагнення до істини та єдності»<sup>66</sup>.

Розвиваючи свої думки про любов до Бога, Е. Фромм проводить відмінність між духовним досвідом Сходу та Заходу. Він вважає, що любов до Бога на Заході – це якийсь уявний експеримент. «В східних релігіях та містицизмі любов до Бога – це напружене чуттєве переживання єдності, нероздільно злите з виразом цієї любові в кожній життєвій дії»<sup>67</sup>. Далі наш мислитель проводить паралель між любов'ю до власних батьків та любов'ю до Бога, вважаючи, що вони нероздільні. В більш загальному плані, природа любові людини до Бога відповідає природі її любові до ближнього. Думка ця не блищить новизною, але подібне нагадування для безлічі наших сучасників може виступати в якості одкровення. В цьому пункті цілі релігії та психоаналізу збігаються, так як «аналітична терапія є, по суті, спробою допомогти пацієнтові знайти або відновити здатність до любові»<sup>68</sup>, а всі проблеми невротика виникають саме через його нездатності любити. Враховуючи ж, відкрити

<sup>64</sup> Фромм Э., Искусство любить: Исследование природы любви. Москва: Педагогика, 1990, с. 81.

<sup>65</sup> Фромм Э., Искусство любить: Исследование природы любви. Москва: Педагогика, 1990, с. 85.

<sup>66</sup> Там само, с. 90.

<sup>67</sup> Там само, с. 98.

<sup>68</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 200.

батьком психоаналізу, відсутність жорсткого кордону між нормою та патологією, все це стосується будь-якого з живучих на Землі.

Далі Фромм звертається до концепцій гріха та провини, розрізняючи, як зазвичай, їх авторитарну та гуманістичну інтерпретації. У першому випадку «гріх є, перш за все, непокорою владі та лише потім – порушенням етичних норм»<sup>69</sup>. У другому: «гріх – це, перш за все, гріх щодо себе, а не Бога»<sup>70</sup>. Відповідно до цього розрізняються і типи каяття: страх та трепет, з одного боку, та стимул до виправлення – з іншого. Далі ми бачимо чергову паралель: «Проблема провини в психоаналізі грає не меншу роль, ніж в релігії»<sup>71</sup>. Еріх Фромм наводить дані клінічного досвіду: «Коли пацієнт долає авторитарні реакції на провину або перестає заперечувати існування моральних проблем, ми спостерігаємо нову реакцію, дуже схожу на ту, яка характерна для гуманістичного релігійного досвіду»<sup>72</sup>. Саме на досягнення такої установки націлене психоаналітичне лікування душі, стверджує Е. Фромм.

Фромм вважає, що у переважній більшості випадків відмінність релігійного та етичного має виключно епістемологічний характер, та намагається роз'яснити специфіку власне релігійного досвіду. Першим його аспектом є твердження про те, що людина є загадкою буття, початком усякої мудрості. Другий аспект: «крайня стурбованість сенсом життя, самоздійснення людини»<sup>73</sup>. Третій аспект полягає у відчутті єдності з усім творінням, що виключає, однак, хоч би яке не було розчинення або применшення самості індивіда. «Релігійна установка в цьому сенсі є найбільш повним досвідом індивідуальності, та його протилежність: це не суміш того чи іншого, але полярності; з напруги між ними і виникає релігійний досвід»<sup>74</sup>. Такий вид релігійного досвіду є тісно пов'язаним з психоаналітичним процесом, де найважливішими елементами досягнення терапевтичного успіху служать все ті ж здивування, турбота та відчуття єдності.

<sup>69</sup> Там само, с. 202.

<sup>70</sup> Там само, с. 201.

<sup>71</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 202.

<sup>72</sup> Там само, с. 203.

<sup>73</sup> Там само, с. 205.

<sup>74</sup> Там само, с. 205.

Відзначимо, що Фромм розуміє несвідоме іншим чином, ніж З. Фройд або К. Г. Юнг. Він вважає їх концепції односторонніми спотвореннями істини, визначаючи несвідоме як ту частину самої, яка виключена з організованого «Его» та «містить і нижче і вище, і найгірше і найкраще»<sup>75</sup>. Людство повинно відмовитися від придушення, замінивши його принципом проникнення та інтеграції, що дозволить йому «повірити у життя, а не у порядок»<sup>76</sup>.

Психоаналіз не є загрозою для релігії, вважає Е. Фромм, якщо тільки ми залишаємося в контексті розрізнення між авторитарною та гуманістичною релігіями і конформним та цілющим напрямками психоаналізу. Однак, в релігії є різні аспекти, одні з яких схильні до впливу з боку психоаналізу і сучасної культури, інші ж залишаються непорушними. Фромм пропонує обговорити чотири аспекти: переживання, науково-магічний аспект, ритуал та семантичний аспект. Переживання, під яким мається на увазі релігійне почуття та служіння, не загрожують ні психоаналізу, ні іншим наукам. Найбільшу небезпеку тут представляє практика повсякденного існування, та рутина, яка заглушає справжні почуття. «Найбільшою мірою релігійній установці загрожує те, що я називаю «ринковою орієнтацією» сучасної людини»<sup>77</sup>, стверджує мислитель.

Наша сучасність дає вагомий привід задуматися над наступними словами Еріха Фромма: «Ті ж, хто піклується про релігійне почуття, – не важливо, є ці люди релігійними або ні, – не будуть дуже вже радіти переповненим церквам та зверненням. Вони піддають різкій критиці мирську практику та визнають, що саме самовідчуження людини, її байдужість до себе та інших, що корениться у всій нашій мирській культурі, – а зовсім не в психології або в будь-якій іншій науці – є реальними загрозами для релігійної установки»<sup>78</sup>. Вплив наукового прогресу на науково-магічний аспект релігії є зовсім іншим. Мірою розвитку можливостей людини впливати на природу губилася значимість богословсько-релігієзнавчих поглядів на цю тему. Проблема у тому, що Захід, на відміну від Сходу, не проводив чіткої відмінності між тими частинами релігії, які мали справу з

---

<sup>75</sup> Там само, с. 206.

<sup>76</sup> Там само, с. 207.

<sup>77</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 208.

<sup>78</sup> Там само, с. 210.



людиною та тими її аспектами, які були спрямовані на пояснення природи. Наслідком цього стала боротьба між науковими та богословсько-релігійними поглядами в західному світі.

Звертаючись до третього аспекту релігії – ритуалу, ми повинні відзначити, що ритуали привертали особливу увагу з боку психоаналітиків. Було відмічено, що ритуал виконує подвійну функцію, захищаючи пацієнта від почуття провини, а і увіковічуючи при цьому дані імпульси. Подібність невротичних ритуалів з релігійними церемоніями призвело багатьох психоаналітиків до висновку, ніби релігійні ритуали цілком аналогічні невротичним нав'язливим станам. Еріх Фромм підкреслює важливість цього відкриття, помічаючи при цьому, що релігійні ритуали не завжди ірраціональні, що обов'язково має місце в невроті. Рациональний ритуал, на його думку, «не відвертає пригнічені імпульси, але висловлює прагнення, які індивід вважає цінними»<sup>79</sup>. Треба зазначити, що ірраціональний ритуал має нав'язливо-вимушений характер та супроводжується надмірним страхом при порушенні умов його виконання.

Психоаналіз вніс великий вклад у розуміння ритуалів, що полягає у виявленні психологічних підстав потреби в ритуальній дії. Взагалі ж, «ритуал є символічним вираженням думок та почуттів за допомогою дії»<sup>80</sup>. Ритуал є необхідною частиною людського життя. «Потреба у ритуалі незаперечна, та вона вкрай недооцінюється», – робить висновок Е. Фромм. Звернемося тепер до останнього аспекту релігії, виділеного Фроммом – семантичного. Релігія говорить мовою символів, сутність якої полягає у тому, «що внутрішні переживання, думки та почуття виражаються таким чином, як якщо б вони були чуттєвими відчуттями»<sup>81</sup>. Сновидіння, міфи та богословсько-релігійне мислення говорять однією мовою, яка є єдиною універсальною мовою для всього людства. Фройд заклав основи для нового розуміння релігійних символів, яка не повертає до релігії, але «веде до нового погляду на глибоку та значиму мудрість, виражену за допомогою релігії в символічній мові»<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В. А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 214.

<sup>80</sup> Там само, с. 215.

<sup>81</sup> Там само, с. 216.

<sup>82</sup> Там само, с. 217.

Завершуючи дослідження поглядів Еріха Фромма на релігію, звернемося до висновків, які виникають з ходу його аргументації. Він стверджує, що «релігійна проблема – це не проблема Бога, але проблема людини»<sup>83</sup>; релігійна символіка виражає тільки певні види людського досвіду. Фромм вказує на те, що багато ревнителів релігії є по своїй психологічній установці ідолопоклонниками, або зовсім позбавлені віри. «Акцент на ствердження чи заперечення символу «Бог» заважає розумінню релігійної проблеми як проблеми людської та перешкоджає розвитку людського ставлення до світу, яке можна назвати релігійним в гуманістичному сенсі»<sup>84</sup>. Таким чином, ми бачимо, що Е. Фромм не визнає за словом «Бог» ніякої реальності, крім власне людської. Він говорить про сучасних теологів та філософів, які зберігають цей термін, але наділяють його при цьому змістом, радикально відмінним від традиційно-релігійного. «Реально наявний не конфлікт між вірою в Бога та «атеїзмом», але конфлікт між гуманістичною релігійною установкою та підходом, який дорівнює ідолопоклонство, незалежно від того, яким чином останній виражається – або яким чином маскується – у свідомому мисленні»<sup>85</sup>. Більш того він вважає вживання даного символу проблематичним навіть зі строго монотеїстичної точки зору, вказуючи на невизначеність Бога в Старому Завіті. «Бог подібний горизонту, що ставить межу нашому погляду. Наївному розуму він представляється чимось реальним, чимось, що можна помацати; проте займатися пошуками горизонту – значить шукати міражі»<sup>86</sup>.

Фромм сподівається, що, згуртувавшись у боротьбі проти ідолопоклонства, «ми знайдемо більше смирення та братньої любові»<sup>87</sup>. Функціональне ж призначення релігії полягає, на його думку, в наступному: «релігія має трояку функцію: для всього людства – розрада за позбавлення долі; для більшості людей – спонукання до емоційного прийняття їх класового положення; а для домінуючої меншини – полегшення почуття провини,

---

<sup>83</sup> Там само, с. 217.

<sup>84</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 217.

<sup>85</sup> Там само, с. 218.

<sup>86</sup> Там само, с. 218.

<sup>87</sup> Там само, с. 221.

викликаній стражданнями тих, кого вони пригнічують»<sup>88</sup>. Отже, трактування релігії Фроммом страждає надмірною розмитістю. «При подібному підході поняття «релігія» втрачає будь-яку визначеність, втрачає свої інструментальні функції як засіб пізнання»,<sup>89</sup> – підкреслює сучасний дослідник. Фромм говорить про необхідність релігії для сучасного людства, але релігії «гуманістичної», одним з пророків якої він себе, мабуть, й вважає.

Апеляція до суто психологічної суб'єктивності людини та відхід від онтологічної проблематики робить релігію, пропоновану Е. Фроммом, чимось дуже ефемерним та актуальним, хоча сам пафос його праць гідний всілякої уваги й поваги та є фундаментальним внеском в сучасні релігієзнавство та богослов'я. Концепції психології релігії та богословсько-релігійної етики є значущими частинами психоаналітичної теорії в гуманістичній парадигмі Е. Фромма й логічно пов'язані з богословсько-релігійними уявленнями вченого, які виступають у якості теоретико-методологічної основи для сучасних богословських та релігієзнавчих досліджень.

Концепція релігії Фромма служить розбудові та утвердженню гуманістичних ідеалів в сучасному суспільстві, цілям пізнання особистості, в тому числі, її невід'ємних богословсько-релігійних потреб. Таким чином подібна інтерпретація етики та релігії має важливе значення для академічного релігієзнавства та теології, тому що ці теоретичні нароботки можуть стати благодатним фундаментом для рішення великої кількості «духовних» проблем та екзистенціальних протиріч українського суспільства.

Підводячи підсумки відзначимо перспективи застосування гуманістичного психоаналізу Е. Фромма в психології релігії. Значення праць Фромма полягає не стільки у «новому відкритті» релігії, а скільки в створенні ними смислового поля досліджень в релігієзнавчих та богословських науках. Це, в свою чергу, дозволить застосовувати його психоаналітичний підхід в емпіричних дослідженнях, що не тільки підвищить їх ефективність, але й розширить інструментарій, застосований в психології релігії, академічному релігієзнавстві

---

<sup>88</sup> Фромм Э., Догмат о Христе, М.: АСТ, 1998, с. 29.

<sup>89</sup> Попова М. А., Фрейдизм и религия, Москва: Наука, 1985, с. 187.

та сучасному богослов'ї. Також це дозволить зробити новий крок у вивченні релігії, зберігаючи як об'єкт, так й предмет дослідження. Використовуючи психоаналітичні методи, можна перейти від вивчення соціальної реальності до реальності, які конструюються індивідом через власні релігійні переживання.

### 1.3. Феномен релігії в психоаналітичній теорії Е. Фромма

Е. Фромм поділяє релігії на два типи – авторитарні та гуманістичні: «Питання не в тому, релігія або її відсутність, але у тому, якого роду релігія: чи це релігія, яка сприяє людському розвитку, розкриттю власне людських сил, або релігія, яка ці сили паралізує»<sup>90</sup>.

Християнство належить до гуманістичних релігій, оскільки в ньому вже набагато слабкіше (в порівнянні з іудаїзмом, наприклад) роль авторитету, на місце придушення приходять любов як до ближніх, так і до ворогів (заповіді блаженств, записані в Нагірній Проповіді в Євангелії від Матвія, Євангелії від Луки)<sup>91</sup>. Одним із ключових моментів виступає наявність братських уз, які дозволяють людям відчувати єдність один з одним. Це творча єдність, яка заснована на шляхетних почуттях, а не на страхі перед авторитетом, бажанні придушення або підпорядкування.

Протестантизм став основою індивідуалізму та згодом капіталізму, Католицизм ж був оплотом традиційності, непорушності та незмінності ладу. Фромм пише про те, що Лютер та Кальвін дали людині свободу та незалежність від Церкви та її канонів, надавши їй порятунк самій собі: «...його концепція віри та порятунку ґрунтується в першу чергу на власні заслуги індивідуума, причому вся відповідальність за скоєне лежить на ньому самому, а не на владі, яка могла б дати йому те, до чого він прагнув та чого досяг сам завдяки зусиллям і старанню»<sup>92</sup>.

В основі протестантизму лежить дух реформізму, перегляд старих канонів та відсікання віджилих себе, на думку реформаторів, моментів католицизму. Це був протест проти безмежної влади Папи, корупції всередині церковної системи,

<sup>90</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия, В. А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 161.

<sup>91</sup> Библия. Синодальный перевод, М., изд. «Свет на Востоке», 2008.

<sup>92</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 90.

розбіжності проголошуваних істин з реальними справами та вчинками служителів, штучно ускладненою церковної системи. З одного боку, це велика свобода для людини. З протестантських реформ Лютера та Кальвіна, з гуманістичного світогляду епохи Відродження почалося з усвідомлення людиною самої себе як індивідуальності та становлення індивідуалізму в цілому. Але, з іншого боку, це вело до послаблення міжособистісних зв'язків та до віддалення людей один від одного. Саме в Західному світі зароджується поняття та явище «особистого простору» як деякої зони людського комфорту, в тому числі морального та богословсько-релігійного. Крім того, людина, віддаляючись від церковних канонів та «умовностей», проте, повинна була визнати свою нікчемність перед Богом. Реформістське вчення постулює, що, саме применшуючи себе, людина буде звеличеною. Вона не може вважати себе господарем своєї власної долі, оскільки в кальвіністському вченні все зумовлено Богом заздалегідь, та навіть якщо людина є «врятованою», то врятованою вона є тільки з волі Бога, оскільки увійшла (за якимсь божественним промислом) в число вибраних. Фромм так пише про цей момент в протестантстві: «Це нова релігійна течія виражала почуття свободи, але в той самий час вказувала індивідууму на його нікчемність. Вона пропонувала свій вихід, переконуючи людину, що цілком можливо та навіть необхідно придбати нову свободу і впевненість тільки за допомогою повної покори та самознищення»<sup>93</sup>.

Пізніше це було осмислено в філософських пошуках С. К'єркегора, який відзначав парадоксальність віри. Те, що звичайній людині буде здаватися абсурдним та ненормальним, для людини релігійної стане єдиним можливим вибором життєвого шляху та проявом смирення – однієї з головних християнських чеснот. Таким чином, за К'єркегором «істина» – це не те, що розуміється та усвідомлюється, а те, що посилається людині і переживається нею. Це аж ніяк не означає суб'єктивність істини, а навпаки, вона об'єктивна та полягає в Богі, але шлях та переживання її в кожній людині глибоко індивідуальні<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 107.

<sup>94</sup> К'єркегор С., Болезнь к смерти // Страх и трепет: пер. с дат. М.: Республика, 1993, с. 54.

Розвиваючи ідеї С. К'єркегора в контексті проблем екзистенціального відчуження, Е. Фромм використовує поняття свободи в негативному аспекті, відштовхуючись від біблійного міфу про вигнання людини з Раю.

Людина, за його словами, вибирає «свободу від» – від Бога та від раю, від природи та від іншої людини. Вона отримує бажану свободу, позбавляється від заборон та авторитетів, що не давали їй надходити як хочеться, але при цьому в неї з'являється почуття відчуження від самої себе, яке виражається в непевності, тривозі, самоті. Звільняючи себе з одного боку, людина закріпачується з іншого. Людина опиняється сам на сам з навколишнім світом, тепер вона сама несе відповідальність за себе та свої вчинки<sup>95</sup>.

В свою чергу, індивідуалізм та протестантство стали благодатним ґрунтом для зародження та розвитку капіталізму. Тепер люди могли більш вільно існувати, діяти та працювати в суспільстві. По суті, Фромм розглядає вчення Кальвіна та Лютера не як представляють гуманістичні релігії, а скоріше як авторитарні. Незважаючи на те, що людина знаходить свободу та усвідомлення індивідуальності, вона стає відчуженою від Бога. Сама постать Бога в трактуванні Лютера та Кальвіна – верховний авторитет з необмеженою владою, який не потребує логічного обґрунтування, а в деяких місцях навіть суперечить євангельським постулатам. В протестантській етиці практично знівельовано авторитет церкви як посередника між людиною та Богом. Тобто, з одного боку, людина стала як би ближче до Бога – усунутий посередник, а людина може звертатися до нього безпосередньо. З іншого боку, це той самий грізний батько, який лякає вже одним способом: «Ставлення людини до Бога, засноване на індивідуалістичному сприйнятті, стало психологічним підґрунтям появи індивідуалізму в мирському житті людини та суспільства в цілому»<sup>96</sup>.

В християнстві відчуження – це відпадання від Бога. Релігійне відчуження є природним початком внутрішньої кризи людини, який потім знаходить своє зовнішнє вираження. Бог тут – не підкорююча вища сила, а справжній ідеал. В релігійній думці відчуження – це саме відпадання, тому людині потрібно не

---

<sup>95</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 54.

<sup>96</sup> Там само, с. 135.

знайти для себе новий комфортний для існування стан, а повернутися у втрачений раніше первісний стан. Тут мова, швидше за все, не про індивідуальне знання людини, а знову ж таки про родову сутність, через яку передається інтуїтивне екзистенціальне «знання» про втрачений рай, про «споконвічне».

Таким чином, у християнстві «Я» людини співвідноситься з відчуженням та самотністю. Оскільки людина – образ та подоба Божа, то вона не може існувати ізольовано від інших, має бути ставлення взаємної любові та поваги. Саме в такому стані людина є особистістю та володіє цілісністю: Бог, людина, інша людина. Цікаво, що Фромм називає психоаналітичний процес пошуком істини. Під істиною він розуміє відмінність істинного від помилкового всередині самої людини, досягнення внутрішньої свободи, саморозвиток та саморозкриття<sup>97</sup>. Головною метою психоаналітичного процесу та вчення Фромм проголошує людину. Тобто це шлях до самої себе, своїм прихованих глибин, своєї свободи та свідомого життя. Такий гуманістичний психоаналіз звеличує людину, роблячи її відповідальною за власне життя. Релігія ж – це шлях до Бога як до істини. Важливо дотримуватися того самого шляху, щоб правильно досягти кінцевого пункту – власного звільнення від гріховної сутності. Допомогти, в традиційних гілках християнства, в цьому людині покликаний священик, як провідник, який здійснює таїнство сповіді та дає певні настанови. В протестантській моделі цю роль виконує психоаналітик – людина полегшує перед ним свою душу та шукає шлях до самої себе. В цілому, звільнення від гріховної сутності, яка часто пов'язана з тілесною оболонкою людини, є метою практично для всіх релігій.

Досягнення свободи, звільнення людини – це мета християнського вчення та психоаналізу. Християнське розуміння свободи відрізняється від різних світських трактувань цього поняття. Свобода в християнстві – це свобода від гріха, своїх вад та пристрастей. Крім того, людина спочатку наділена свободою вибору свого шляху та тим вона є відповідальною за свою долю. Однак, на відміну екзистенціалізму Ж. П. Сартра<sup>98</sup>, людина є відповідальною не тільки

<sup>97</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия, В. А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 194.

<sup>98</sup> Сартр Ж.-П., Трансценденция эго: набросок феноменологического описания/пер. с фр. Д. Кралечкина, М.: Модерн, 2012.

перед собою та суспільством, але, найголовніше – перед Богом. Гуманістичний психоаналіз тут вельми близький християнському розумінню – тут йдеться про свободу від пристрастей, які хвилюють людину, від того, що внутрішньо затискає її, від пригнічуючих її шаблонів. Людина, яка затиснута внутрішньо різними комплексами та страхами, в тому числі страхом бути незрозумілою та неприйнятною суспільством, не виправдати очікування, зовні – тиском суспільства та соціальних структур. Свобода тут аж ніяк не пов'язана із вседозволеністю або вивільненням тваринного початку в людині. Вільна людина повністю відповідальна за свої вчинки, це гармонійно розвиває її особистість, що йде по шляху пізнання світу та самопізнання. Вільна людина – це та, яка змогла знайти шлях до реалізації власної особистості. Реалізація ця відбувається через розумне та емоційне усвідомлення, а потім реалізацію себе: «...основу позитивної свободи становить спонтанна активність всієї особистості індивідуума в цілому»<sup>99</sup>. Спонтанність, в даному випадку, – це щирість почуттів, слів та вчинків, які є вираженням справжньої сутності людини, а не громадських шаблонів та кліше. Це прояв наповненості життя «тут і зараз», та воно аж ніяк не виключає відповідальності, навіть навпаки. Якщо людина бере на себе сміливість говорити, діяти та жити самотійно, то саме вона, а не хтось інший, буде відповідальною за наслідки. Тут можна знайти перетин з біблійним згадуванням птахів, які живуть сьогоднішнім днем та не піклуються про те, що буде завтра.

Вони живуть за законами природи, підпорядковуються інстинктам та рефлексам, у людини ж є розум, який не дозволяє їй стати безвідповідальною та безтурботною, але дає можливість усвідомити, що відбувається навколо і з нею безпосередньо, аналізувати та накопичувати досвід. Це дає більш складне розуміння та проживання усвідомленого щастя, ніж біологічні задоволення від життя. Тому для людини важливішою повинна бути турбота про її духовний стан. В цьому випадку спонтанна усвідомлена діяльність схоже на поняття творчості, а саме творіння власного життя. Свобода реалізується через спонтанність, відповідальність та творчість, які знаходять вихід у любові, солідарності та праці.

---

<sup>99</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 317.



Праця повинна знову знайти для людини свій внутрішній зміст, адже головною мотивацією сучасного суспільства стало отримання економічної вигоди. Основним стимулом для накопичення багатств є поняття престижу, успіху, громадської думки, які змушують людей працювати заради того, щоб стати багатшими та успішнішими за свого сусіда. Гроші стають мірилом людської спроможності, – знаходячи їх, людина відчуває впевненість. Індивідуалізація, яка є двигуном економічного прогресу, починаючи з епохи Відродження, привела до втрати соціального сенсу праці, вона розділяє людей та змушує їх переслідувати кожного свій інтерес, а не служити однієї спільній меті. Дуже важливо, що реалізуючи себе в невідчуженій праці, людина реалізується як родова істота, людина зможе відчувати та сприймати себе у створеному нею світі. Невідчужена праця – це не просто праця, та тим більше не механічна праця, але активна творча діяльність людини в світі, процес творення та покращення своїх власних можливостей. Людина, працюючи, створює щось, куди вкладає частинку себе, але також в цьому процесі вона створює саму себе. Сама ж необхідність працювати в цій ідеальній ситуації не є обмеженням свободи, оскільки саме реалізуючись у праці, в певному виді діяльності, розкриваючи свої задатки та потенціал, людина самовиражається та знаходить, таким чином, справжню свободу, стає цілісною особистістю, розвиває свої здібності та індивідуальність<sup>100</sup>.

Фромм робить цікаве зауваження – він говорить про те, що релігія для західної людини з певного моменту відійшла на другий план. Це було спровоковано бурхливим розвитком науки в XVII столітті та, по суті, раціональністю західної цивілізації<sup>101</sup>. Людина починає вірити тільки в те, що може бути доведено та пояснено за допомогою положень і доводів науки. Це називається раціоналізмом та здоровим глуздом («релігія прогресу»). В певний момент комп'ютер як чітка, злагоджена «модель розуму» стає для людини богоподібною. Істина, яку видає комп'ютер, штучний інтелект, не переслідує

---

<sup>100</sup> Прокофьева Д. В., Диалектика отчуждения и вовлечения: философское постижение, Уфа: Башкирский гос. ун-т, 2015, с. 96.

<sup>101</sup> Фромм Э., Революция надежды, СПб.: Ювента, 1999, с. 68-69.

своїх власних корисливих цілей, вона претендує на об'єктивність. Звичайно ж, тут «духовність» та духовний зв'язок між людьми відходять на другий план.

В українській дійсності ми бачимо, що розум та раціональне пізнання не замінюють повністю релігійний підхід. Більш того, на буденному рівні людям швидше необхідно вірити, ніж знати. Це схоже на добровільне самообмеження у свободі, на віру у невідворотність багатьох подій та марність будь-яких зусиль. Часто поняття «смиренність» поширюється на всі сфери життя людини, яка відносить себе до віруючих представників християнства та дотримується всіх правил. Але якщо ми розглянемо біблійні сюжети ближче, вони не здадуться нам настільки просоченими невідворотністю долі. Вільний вибір того ж Ісуса Христа був осмисленим, та був, кажучи словами Е. Канта, категоричним імперативом. Проте, це не робило його смиренным в соціальному плані – це протест проти фарисеїв та книжників, які прагнули до влади та збагачення, та розгін торговців з території храму.

Особливу увагу в християнській та в психоаналітичній моделях приділено боротьбі з ідолопоклонством. Під ідолами розуміється все те, що було створено людиною, а потім зведено в культ, зроблено об'єктом поклоніння. Ними можуть виступати як об'єкти матеріального світу (гроші, предмети мистецтва, люди, будівлі та т.д.), так і духовного (слава, чий-небудь авторитет). В християнському розумінні це – боротьба з пристрастями та гріхами людини, які призводять до приниження людини. Вона перестає бути вільною в плані вибору та володіння власною волею, а підкоряється бажанням або ж створеним своїми руками речам. Так само пише про це психоаналітик: «Чи вірить людина в Бога чи не вірить – це вторинне, головне – не поклоняється вона ідолам. Концепція відчуження, по суті, та ж, що й концепція ідолопоклонства – це ставлення людини до речей та обставин, які вона сама створила. Віруючих та невіруючих об'єднує одне – їх спільна боротьба проти ідолопоклонства та переконання у тому, що ані річ, ані інститут ніколи не повинні займати місце Бога або, як вважатимуть за краще висловитися невіруючі, те місце, яке призначене для Небуття»<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Фромм Э., Революция надежды, СПб.: Ювента, 1999, с.153.

Допомогти подолати цей момент може аскетизм, про відсутність якого в протестантській (та пізніше капіталістичній) етиці пише Фромм<sup>103</sup>. На перший погляд, аскетизм в християнстві можна порівнювати з мазохізмом та бажанням піти від своєї свободи, отже, від відповідальності за своє життя, слідуючи запропонованим нормам, правилам, та при цьому обмежуючи себе фізично. Але одним з головних постулатів християнства є свобода вибору – тобто саме людина вибирає, здійснювати їй певний вчинок чи ні. Виходить, що відповідальність за вибір та його наслідки лежать саме на ній. Питання може викликати лише постулат детермінованості наслідків. Фактично ми обираємо не «шлях», а наслідки, причому з тієї точки зору – чи влаштовують вони нас. Навіть в ситуації вибору ми опиняємося обмеженими наслідками цього вибору. Однак, в будь-якому випадку цей вибір здійснюється людиною самостійно, виходячи з її бажання та можливостей. Жертовність – одна з головних положень в релігії, та воно є найважливішим в Фроммовському розумінні любові. Головним проявом Божественної любові до людей в християнстві вважається перше пришествя Христа та його фізична смерть для спокути гріхів всіх людей. З цього моменту у всіх, хто живе з'являється шанс на порятунок. Оскільки Христос проголошується моральним ідеалом, то людям слід прийняти жертовність в ім'я іншого як один з ключових моментів свого способу життя. Фромм пише, що бажання віддавати, а не брати слід розцінювати як прояв здорової любові. Тут працює принцип «віддаючи – примножувати», та це стосується власних зусиль, часу, емоцій, знання та т.д. Якщо ж людина націлена на моральне та духовне споживацтво, то це можна назвати невротичним почуттям, яке виражається в експлуатації іншої людини заради власного задоволення, комфорту чи вигоди. Для Фромма це є очевидним проявом несамостійності, а, значить, незрілості особистості.

Міркуючи про феномен любові, Фромм говорить, що це почуття є природним для людини. Більш того, любити іншого здатна лише та, хто змогла полюбити себе. Тут мова не про егоїстичне себелюбство або «самість», а про розуміння самої себе, прийнятті як цілісної особистості, яка готова розвиватися, бути відкритою для світу та інших людей. Безумовно, це вимагає відкритості

---

<sup>103</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 143.

світогляду людини. Лютер та Кальвін, за твердженням Фромма, вважають любов до себе гріховним проявом. Для них любов до себе та любов до ближнього – це поняття взаємовиключні, оскільки той, хто любить іншого, не може та не повинен любити себе; той, хто любить себе – не зможе полюбити іншого<sup>104</sup>. Таким чином, поняття «любов до себе» розглядається як егоїзм та зацикленість на собі, своїх бажаннях та пристрастях. Однак це суперечить другій заповіді Христа: «Возлюби ближнього свого, як самого себе». Дотримуючись простій логіці, ми бачимо, що спочатку йде любов до себе, на яку орієнтується людина у своїй любові до ближнього, до іншого. Любов до себе – повна, заснована на сприйнятті себе як «образу та подоби Божої», якщо ж вона відсутня, то немає можливості полюбити когось іншого. Більш того, ця любов розглядається не як хвороблива прихильність до когось одного, вона поширюється на інших людей. Цю ідею всеосяжної любові підтримує Фромм: «Любов – це не обов'язково ставлення до певної людини; це установка, орієнтація характеру, яка задає ставлення людини до світу взагалі, а не тільки до одного «об'єкта» любові. Якщо людина любить тільки якусь одну людину та є байдужою до решти ближніх, її любов – це не любов, а симбіотична залежність або перебільшений егоїзм»<sup>105</sup>. Незважаючи на те, що можна виділити такі види любові, як братська, материнська, еротична, любов до себе, любов до Бога, це почуття Фромм визнає в усіх проявах творчим та розвиває як для об'єкта, так і для суб'єкта кохання. Під виглядом любові, відданості можуть ховатися мазохістські тенденції, які завжди йдуть укупі з садистськими, такі, як постійні спроби виправдати свої бажання страждати – вірністю, долею або обставинами.

Ми бачимо багато зіткнень між гуманістичними поглядами Е. Фромма та постулатами християнства, незважаючи на те, що сам мислитель займав більше агностичну позицію. Це загальні гуманістичні тенденції, що виражаються в орієнтації на саморозвиток, любов, творчу самореалізацію, свободу та відповідальність, на справжнє буття, а не на володіння<sup>106</sup>. Звичайно, існують як авторитарні, так і гуманістичні трактування та практики християнства. По суті,

<sup>104</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 143.

<sup>105</sup> Фромм Э., Искусство любить/ Э. Фромм //Э. Фромм, Душа человека, М.: Республика, 2004, с. 62.

<sup>106</sup> Фромм Э., Иметь или быть /Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009 с. 69.

неможливе існування якоїсь релігії виключно гуманістичному або в авторитарному ключі – всі вони будуть поєднувати у собі в більшій чи меншій мірі риси того, чи іншого. Однак, якщо ми розглядаємо життя як динамічний процес, то не можемо ігнорувати тенденції сучасності. Неможливо в рамках релігійного чи богословського вчення відгородитися від світу, не беручи до уваги актуальні події або наукові відкриття. Саме тому відбувається взаємний вплив релігійного та богословського вчень на зовнішній світ, так і зворотне – вплив світу на богословське та релігійне вчення. Основне, що відрізняє гуманістичну релігію від авторитарної – це орієнтування на особистість, на її гармонійний розвиток як того самого «образу та подоби», а не на бажання контролювати, підкоряти та управляти.

#### **1.4. Специфіка ролі релігії у психоаналітичній етиці Е. Фромма**

На початку ХХ ст. став бурхливо розвиватися новий напрямок у психології, який отримав назву глибинної: «Ця психологія висунула ідею про незалежність психіки від свідомості та намагалася обґрунтувати реальне існування цієї незалежної від свідомості психіки та досліджувати її»<sup>107</sup>. Батьком глибинної психології вважається З. Фройд.

Фройд вказав на раніше ігноровані пласти людської психіки, які він назвав «несвідомим». Концепція несвідомого відштовхнула свідомість на другий план, так як несвідоме, як вказує Фройд, не тільки не підпорядковується свідомості, але й активно впливає на неї, перетворюючи часто свідомість в свою маріонетку. Осмислення цього факту дозволило зовсім по іншому поглянути на прояви людського духу: релігію, богослов'я, етику, естетику, мистецтво, антропологію та культуру в цілому. Всі вони, з цієї точки зору, є спотворенням основного джерела життя: енергії несвідомих інстинктів, в основному статевих. Ця нестримна сила рухає людину, вона вимагає задоволення («зняття напруги»). Але в реальності людина не завжди може задовольнити свої інстинкти, тому якусь частину їх людині приходится в собі придушувати або сублимувати, тобто використовувати в соціально прийнятних цілях. Вся культура є, згідно з

<sup>107</sup> Ждан А., История психологии: от античности к современности, М., Республмка, 1999, с. 318.

Фройдом, сублімацією цих інстинктів. Концепція Фрейда була революційною та навіть скандальною для свого часу. Це не завадило їй знайти широке коло прихильників, оскільки розвинувся цілий напрямок в психології – психоаналіз, який спирається на ці ідеї.

Незабаром багато положень Фрейда зазнали гострої критики, часто з боку його ж учнів. У 1930-их рр. склався новий напрям в психоаналізі – неофройдизм. «Його появі сприяв, мабуть, новий не невротичний тип хворих, які скаржилися швидше на невдачі, неспокій, почуття самотності, розчарування, непристосованості, чим на невротичні симптоми»<sup>108</sup>. Основними представниками неофройдизма були К. Хорні, Г. Салліван, Е. Фромм, К. Г. Юнг, В. Райх.

Сам Фромм в цілому поділяв погляди Фрейда, але не погоджувався з його біологізацією та натуралізацією психіки людини. Фройд «розглядав людину як закриту систему, керовану прагненням до самозбереження та статевим потягом. Останнє засноване на хімічних та фізіологічних процесах, що мають певні фази. Перша фаза підвищує напруженість та невдоволення; друга – знижує створену напругу, створюючи суб'єктивне відчуття «задоволення»»<sup>109</sup>. Людина для Фрейда – «перш за все окрема від інших, ізольована істота, чий головний інтерес полягає у найкращому задоволенні її «Его» та статевого потягу. Фройдовська людина – *homme machine*, дії якої мотивовані фізіологією»<sup>110</sup>. Підкреслюючи відособленість людини, Фройд не міг заперечувати і соціальність людини, але соціум потрібен людині для задоволення тих ж самих потреб. В цілому людина Фрейда, за Фроммом, – «це ізольована самодостатня людина, яка вступає у відносини з іншими заради задоволення власних потреб»<sup>111</sup>. Фромма такий підхід до людини не влаштовував, а навпаки, він підкреслював соціальну природу людини. За Фроммом, характер людини має не тільки інстинктивну, а і соціальну обумовленість. Мета життя – не «зняття напруги», але єднання з іншими людьми, встановлення відносин любові, дружби та істини.

<sup>108</sup> Ждан А., Ист ория психологии: от античности к современности, М., Республика, 1999, с. 336-337.

<sup>109</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 54-55.

<sup>110</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 56.

<sup>111</sup> Фромм Э., Кризис психоанализа / Э. Фромм, СПб., МЫСЛЬ, 2000, с. 62.

Фромм є одним з основоположників гуманістичної психології. І справді, все вчення Фромма виконано в душі гуманізму. Під гуманізмом тут розуміється «світогляд, який проголошує цінність людини, її право на щастя, розвиток та прояв своїх позитивних здібностей, на вільну та відповідальну участь в житті світу та суспільства»<sup>112</sup>. Саме людина, її доля, її переваги та недоліки – є областю основного інтересу Фромма. Саме крізь призму людських потреб та сподівань Фромм розглядає релігію, культуру, мораль.

Людина, в розумінні Фромма, – «результат природного розвитку, вона частина природи»<sup>113</sup>. Однак в самій її суті закладено корінне протиріччя: з одного боку, людина належить природі, але, з іншого боку, людина здатна до самоусвідомлення, що ставить її за межі природи: вона не може, подібно тварині, просто розчинитися в ній, інстинктивно слідувати її приписами. Сама поява людини трактується Фроммом через біблійну історію про гріхопадіння: людина скуштувала з дерева пізнання добра та зла, знайшла розум та ворота раю зачинилися для неї назавжди. Вона вже не може жити одними інстинктами. Ця ситуація «породжує в неї відчуття абсолютної самотності, відчуження та безпорадності»<sup>114</sup>. Вона постійно змушена шукати відповідь на одне і те ж питання: «як позбутися страждань, відчуженості, подолати докори сумління, які є наслідком цієї відчуженості, та як знайти гармонію у відносинах із самою собою, із собі подібними та природою?»<sup>115</sup>. На ці питання можуть бути дві головні відповіді: одна з них вирішує проблему відчуженості та знаходження гармонії шляхом повернення до цілісності, властивою людині період її життя; друга відповідь передбачає «повноцінне народження» людини. «В даному випадку індивід повинен піднятися над власним егоцентризмом шляхом набуття здатності любити, досягти нової гармонії з навколишнім світом через поглиблення самосвідомості та еволюцію розуму»<sup>116</sup>.

«Перша відповідь акцентує увагу на досягненні єдності через уподібнення тваринам, відмову від розуму, повернення до позбавленої свідомості первісного

<sup>112</sup> Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А., Основы современного гуманизма, М., НИКЕЯ, 2002, с. 73.

<sup>113</sup> Фромм Э., Искусство любить / Э. Фромм // Э. Фромм, Душа человека, М.: Республика, 2004, с. 211.

<sup>114</sup> Фромм Э., Кризис психоанализа / Э. Фромм, СПб., МЫСЛЬ, 2000, с. 211.

<sup>115</sup> Фромм Э., Кризис психоанализа / Э. Фромм, СПб., МЫСЛЬ, 2000, с. 211.

<sup>116</sup> Там само, с. 212.

способу життя»<sup>117</sup>. Людина прагне звернути зі свого шляху, повернутися назад в первісний «рай», але цей шлях для неї є закритим. Шлях назад людині назавжди перегородив «ангел з вогненним мечем». Всі спроби позбутися від гніту власного розуміння, які проявляються в прагненні підкоритися якійсь владі або якомусь авторитету, або, навпаки, в прагненні панувати над кимось, є лише паліативом, лише півзаходом, дають лише ілюзію подолання відчуження. Це як сон, в який впадає людина та який дозволяє їй відволіктися від трагізму власного існування. Але на цьому шляху немає щастя, гірке розчарування тут є неминучим.

Єдино плідним є рух вперед, до єднання до нового, який схвалюється розумом, на власне людському рівні. «Єднання розглядається тепер у новій площині; прийти до нього людина може лише подолавши відчуженість, ізоляцію самої себе від навколишнього світу та здійснивши тим самим справжнє народження»<sup>118</sup>. Народитися фізично ще недостатньо для щастя, для повного щастя треба народитися ще і психічно, тобто стати самостійним, незалежним індивідом, з розвиненим «Я», здатним взаємодіяти зі світом на основі любові, істини, взаєморозуміння.

В центрі всього світогляду Фромма перебуває людина. Вона страждає, її роздирає нестерпне протиріччя між її тваринною та розумною природою. Подолання цього протиріччя полягає у самопізнанні та саморозвитку. Людина повинна перетворитися. Це є головною метою людського життя. Тепер, згідно із Фроммом, у людини є критерій, за яким вона може оцінювати різні елементи культури: чи ведуть вони її вперед, до розкриття власне людської розумної природи, або тягнуть назад, на шлях повернення до тваринно-інстинктивного існування.

Вірним є такий підхід щодо релігії. Однак треба зазначити, що релігію Фромм розумів своєрідно та надзвичайно широко, як «будь-яку розділену групою систему мислення та дій, що дозволяє індивіду вести осмислене існування та дає об'єкт для відданого служіння»<sup>119</sup>. Під це визначення підпадають не тільки будь-які світогляди та людські установки, – однією з форм особистої

---

<sup>117</sup> Там само, с. 218.

<sup>118</sup> Там само, с. 219.

<sup>119</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия, В. А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 156.



релігії стає навіть невроз. Тобто при неврозі людина приймає якусь систему цінностей, яка суперечить здоровому глузду, та будує своє життя відповідно, наприклад, підпорядковує її служінню одному зі своїх батьків.

За Фроммом, свою власну релігію має будь-яка людина, навіть атеїст. Переставши бути простою функцією природи, людина прагне відновити порушену гармонію, а для цього їй потрібно зорієнтуватися в навколишньому світі свідомо, виробити систему цінностей, вибрати напрямок свого розвитку, свій ідеал. Людина прагне до повноти життя, а символом цієї повноти є Бог та пов'язана з ним релігія як система орієнтації в світі. Таким чином, «немає такої людини, в якій не було б релігійної потреби – потреби у системі орієнтації та об'єкті для служіння»<sup>120</sup>.

Більш-менш ясно визначивши, що таке релігія в розумінні Фромма, ми бачимо, що мислитель не дає ніякої її оцінки, для нього це природна, майже інстинктивна потреба – потреба в орієнтації у світі. Фромм вказує, що в понятті «релігія» немає ніякого позитивного змісту. Тобто сказати, що хтось релігійний, значить не сказати про людину нічого, оскільки релігія є у кожного. Однак при цьому Фромм не вважає, що всі релігії хороші. Вони можуть бути шкідливими. В цьому розрізненні гідності релігій з позицій людини чітко проявляється гуманістичний підхід Фромма. Як ми вже встановили, вище благо для людини – розвиток та досягнення гармонії з природою та навколишніми. Відповідно, лише ті релігії, які сприяють цій меті, заслуговують на позитивну оцінку. «Питання не в тому, релігія або її відсутність, але в тому, якого роду релігія: чи це релігія, яка сприяє людському розвитку, розкриттю власне людських сил, або релігія, яка ці сили паралізує»<sup>121</sup>.

Кожна людина, в принципі, сама наповнює поняття «релігія» своїм особистим змістом. Цим змістом можуть бути нажива або націоналізм, але тоді це буде релігія, що гальмує її розвиток, або якщо там будуть істина, свобода, любов, то тоді ми маємо справу з релігією розвиваючою. Те, що людина обирає вищу харчову цінність, то є для неї Богом. Сучасна вітчизняна дослідниця

---

<sup>120</sup> Там само, с. 160.

<sup>121</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия, В. А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, М.: Политиздат, 1990, с.161.

психології релігії Н. Б. Буряк-Стефанова вважає що: «сучасні технології є для людини богом, на якого спрямовані інтенції поклоніння та служіння. Обслуговуючи цього техногенного бога, людські істоти стали подібні йому, стали розуміти себе як технологію, як машину, яку можна покращити за допомогою науки та техніки»<sup>122</sup>. Тут необхідно підкреслити, що істинною релігією для людини є не та система цінностей, яку вона приймає за таку, але та, якої вона дотримується на практиці. Тут Фромм вводить важливий термін: «емоційна матриця».

Думка тільки тоді є вираженням людських почуттів та справжніх переконань, коли в її основі знаходиться вся особистість людини в цілому. Це підстава думки, що корениться в структурі людини, Фромм її називає «емоційною матрицею». Виходить, що не всяка релігія є правдивою релігією. Потрібно зазирнути вглиб людини, щоб зрозуміти, у що ж вона дійсно вірить. Тут Фромм розвінчує міф про всемогутність думки. Не всяка думка, навіть раціонально обґрунтована, є правдою для людини, бо думка повинна ще «отримати» схвалення всіх сторін її особистості. Людина може запевняти, що вона любить всіх навколо, вона може навіть сама в це вірити, але це буде не більше ніж самообман, якщо інші частини особистості – емоційна, вольова – не «поділяють» даного переконання. Можна вважати, що любиш істину, але на практиці служити виключно своїм інтересам, тоді саме багатство, а не істина, буде істинним Богом та релігією. Це є справедливим у відношенні не тільки окремої людини, але й цілого суспільства. Наприклад, в книзі «Мати чи бути» в розділі «Чи є Західний Світ християнським?» Фромм приходить до висновку, що християнство на Заході – лише ширма, яка приховує жадібність та прагнення до влади. Фромм стверджує, що «християнізація Європи була значною мірою містифікацією, в кращому випадку можна говорити лише про обмежену християнізацію між XII та XVI століттями»<sup>123</sup>. В основному ж історія Європи – «це історія завоювань, експлуатації, насильства та підкорення»<sup>124</sup>. Європа на

<sup>122</sup> Буряк-Стефанова Н. Б., ФЕНОМЕН РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ, дис. канд. філос. наук: Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова, К., 2019, с. 75.

<sup>123</sup> Фромм Э., Здоровое общество/ Э. Фромм; пер. с англ. Т. Банкетовой, М.: АСТ, 2006, с. 73.

<sup>124</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 66-67.

словах вірила у любов, яка лежить в основі вчення Христа, а на ділі сповідувала силу, тобто саме ідея сили становила в Європі «емоційну матрицю».

Розрізняючи моральні достоїнства різних релігій, Фромм підрозділяє їх на релігії авторитарні та гуманістичні. В авторитарних релігіях людиною керує зовні вища сила, яка вимагає собі «слухняності та шанування». Ця сила саме вимагає, а не викликає послух своєю любов'ю або милістю. Як приклад подібної релігії Фромм вказував на теологію Кальвіна, головною чеснотою якої вважається слухняність. Гуманістична релігія, навпаки, обирає центром людину та її власні сили. Людина повинна розвивати свій розум, щоб зрозуміти себе, своє місце у Всесвіті. Вона повинна осягати істину, в міру своїх можливостей. Вона повинна розвивати у собі здатність любові до інших, як і до себе самої, навчитися відчувати єдність всіх живих істот. Вона повинна розділяти принципи та норми, які вели її до цієї мети. Головна чеснота – самореалізація, а не послух. Прикладом подібної релігії є ранній буддизм, а також даосизм, вчення пророка Ісаї, Ісуса Христа, Сократа та Б. Спінози.

Тут важливо відзначити ряд моментів. По-перше, авторитарні та гуманістичні релігії – це не одне і те ж саме, що теїстичні та нетеїстичні релігії: справа не у системі мислення як такої, а в людському ставленні до себе та світу, що лежить в основі цих вчень.

По-друге, така класифікація не може безпосередньо застосовуватися до існуючих релігій. Не можна сказати, що деяка релігія, наприклад, християнство, авторитарна, а, наприклад, дзен-буддизм гуманістична. Кожна релігія є складною системою, що поєднує різні, часто протилежні тенденції, тому можна лише говорити, що такий-то її аспект тяжіє до авторитаризму, а такий-то – до гуманізму. Майже в кожній релігії можна виокремити як той, так і інший аспекти<sup>125</sup>.

По-третє, оцінка релігії як авторитарної або гуманістичної мало залежить від того, які терміни використовують її прихильники. Наприклад, вживання поняття «гріх» не обов'язково передбачає, що дана релігія авторитарна, бо кожна релігія наповнює його своїм змістом. «Гріх» можна визначити як те, що

<sup>125</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с.131.

засуджується в даній релігії, а «чеснота» – як те, що цінується. Це стосується і інших термінів. Так, непослух може бути гріхом як в авторитарній, так й в гуманістичній релігії. Різниця у тому, кому це непослух. В авторитарній релігії – це непослух якійсь вищій силі як такій. В гуманістичній релігії – це непослух голосу свого серця, відмова від шляху самовдосконалення. Покарання за цей непослух – власний регрес, а не кара з боку зовнішньої могутньої сили.

Саму гуманістичну релігію Фромм трактує дуже широко. Перш за все необхідно з'ясувати, яку головну мету переслідує ця гуманістична релігія. Сам Фромм формулює її як «зцілення душі»<sup>126</sup>. Цю мету він протиставляє простому пристосуванню до соціального середовища, яку переслідував традиційний психоаналіз. Завданням пристосування є безконфліктне функціонування у сформованому соціумі. Дотримання прийнятим в ньому моделям поведінки нібито і становить критерій душевного здоров'я. Однак, навпаки, саме підпорядкування стереотипам буває головною перешкодою на шляху духовного розвитку людини. Тому Фромм робить акцент саме на «зціленні душі» як головної мети гуманістичної релігії. «Зцілення душі» направлено на оптимальний розвиток особистісних здібностей та реалізацію індивідуальності. Нерідко суспільство змушує людину діяти всупереч власним принципам, примушує її порушувати «незмінні закони, властиві людській природі та людській поведінці та діють в кожній культурі»<sup>127</sup>. Порушивши ці закони, людина скоює злочин проти власної особистості. Це неминуче веде до страждання. Мета гуманістичної релігії – відновити в самій особистості зневажені закони людської душі, навчити людину розуміти свої справжні потреби. Серед цих останніх Фромм особливо виділяє потребу в любові та у правді. Взагалі, «головна мета психоаналізу – допомогти людям відрізнити істину від брехні в самих собі»<sup>128</sup>. «Зцілення душі» – це перш за все для людини пізнання самої себе, це пошук істини про саму себе. Це прагнення привести в гармонію всі складові власної душі.

---

<sup>126</sup> Фромм Э., Догмат о Христе, М.: АСТ, 1998, с. 44.

<sup>127</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия, В. А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 191.

<sup>128</sup> Там само, с. 194.

Тепер розглянемо, яким чином можна досягти цих цілей. Їх можна досягти через подолання витіснення, через трансформацію «несвідомого» до «свідомого». Тут необхідно підкреслити поняття свідомості, несвідомого та витіснення. Свідомість є здатністю людини сприймати світ, орієнтуватися в ньому. В свідомість надходить вся інформація, що йде як із зовнішнього, так і з внутрішнього світу. «Те чи інше переживання здатне перейти в розряд усвідомлених лише за умови, якщо воно буде виражено в категоріях, доступних свідомому мисленню»<sup>129</sup>. Людина часто живе у світі ілюзій, будучи цілком впевненою, що сприймає реальність адекватно. В цьому випадку свідомість не виконує своїх функцій, тобто не відображає реальність, а, навпаки, спотворює її, вибудовуючи картину світу, не враховуючи низки неусвідомлених чинників. «З цього випливає, що свідомість набуває сенсу лише за умови, коли прихована, до пори неусвідомлена реальність перестає бути прихованою та стає, таким чином, усвідомленою»<sup>130</sup>. Ця «до пори неусвідомлена реальність», а вірніше навіть її неусвідомлене сприйняття є несвідомим. Витіснення ж – це процес, який не пропускає імпульси у свідомість. Витіснення відбувається за трьох основних причин:

- усвідомлюються лише ті переживання, для яких в даній мові є слова, що можуть бути вираженими мовою свідомості;
- усвідомлюються переживання, що йдуть врозріз з панівною логікою: наприклад, логіка Аристотеля, якою часто керується сучасний індивід;
- підкоряючись закону виключеного третього, не дозволяє усвідомити амбівалентні почуття. Крім того, дуже часто людський досвід блокує деякі переживання, які вважаються неприпустимими в конкретній культурі.

Таким чином, виходить, що «середній індивід, перебуваючи в упевненості, що він не спить, насправді перебуває у стані напівсну. Словами «стан напівсну» хочемо висловити думку про те, що зв'язок цієї людини з реальністю є далеко не повноцінним, бо велика частина реальності в її свідомості, будь то її внутрішній світ або зовнішнє середовище, є плодом породжених її розумом фікцій»<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> Фромм Э., Кризис психоанализа / Э. Фромм, СПб., МЫСЛЬ, 2000, с. 234.

<sup>130</sup> Там само, с. 233.

<sup>131</sup> Фромм Э., Кризис психоанализа / Э. Фромм, СПб., МЫСЛЬ, 2000, с. 233.

Набуття реальності досягається через процес психоаналізу: «Цей процес крок за кроком наближає людину до розуміння помилкової, ілюзорної суті свідомості, яку вона звикла розглядати як «нормальне». Усвідомлюючи досі несвідоме, людина розширює область своєї свідомості, осягаючи тим самим реальність, тобто наближаючись на інтелектуальному та емоційному рівні до істини»<sup>132</sup>.

Мета всього цього процесу – досягнення стану «не-витіснення», коли людина знову знаходить здатність відчувати властиве дитині пряме, спонтанне сприйняття реальності. Людина більше вже не живе у світі мрій та ілюзій, вона осягає світ та себе такими, які вони є. Іде поділ на те, що можна відчувати, а що не можна. Людина сама вибирає, як їй бути, спираючись на всю реальність, а не на її частину. Цей стан можна порівняти з проясненням в дзен-буддизмі. Подолавши витіснення, людина досягає «релігійного» ставлення до світу. Під релігійним досвідом Фромм розуміє перш за все «здивування, усвідомлення життя та власного існування». Крім того, людина знаходить «крайню турботу» – це «крайня стурбованість сенсом життя, самоздійснення людини, виконанням завдання, яке ставить перед нею життя. Ця крайня турбота відсуває на другий план всі бажання та цілі, які не сприяють добробуту душі та здійсненню «Я», по суті вони виявляються незначними у порівнянні з цілями цієї крайньої турботи»<sup>133</sup>. Нарешті, людина знаходить відчуття єдності, «єдності, не тільки із собою та не тільки з іншими, але з усім життям та, більш того, із Всесвітом»<sup>134</sup>. Само собою, що стан «невитіснення» є абсолютним ідеалом, який дуже важко досягти, проте кожен крок в цьому напрямку є цінним.

Отже, ми могли переконатися, що концепцію релігії Еріха Фромма з повним правом можна назвати гуманістичною. В центрі цієї релігії не саме людина, а її свобода, розвиток, велич розглядаються як головні цінності. Все інше: Бог, ритуал, загальноприйняті норми та т.д. – грають лише другорядну роль. Традиційні релігії, наприклад християнство, містять у собі лише крупиці цих ідей, найчастіше в своїй етиці, однак тільки в гуманістичній релігії Фромма

<sup>132</sup> Там само, с. 235.

<sup>133</sup> Фромм Э., Кризис психоанализа / Э. Фромм, СПб., МЫСЛЬ, 2000, с. 236.

<sup>134</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия, В. А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 205.

ідея цінності людини отримала своє повне вираження. Людину не можна вважати ані Богом, ані звіром, але зачатки як божественного, так й істотного притаманні людській природі. Але, що б людина не вибрала, справжнє щастя лежить лише на шляху любові та істини, яке залежить тільки від неї самої та є, за думкою Фромма, прямим вираженням позитивної свободи.

### **Висновки до розділу 1**

Як доводить дослідження у цьому розділі дисертації, Е. Фромм цілковито не згоден із поглядами З. Фрейда, який вважав, що феномен релігії виникає виключно при придушенні інстинктивних потягів та при витісненні ірраціональних пристрастей, де як наслідок, виникають симптоми неврозів, які надалі переростають у релігію. На думку Фромма, це є одностороннім підходом до проблеми утворення релігії як явища. З точки зору гуманістичного психоаналізу, причини виникнення релігії скоріше приховані у потребах в продуктивності, які, в свою чергу, орієнтовані на реалізацію творчих та духовних сил людини, на внутрішнє єднання людини з іншими людьми, Богом та навколишнім світом.

Особливу увагу було приділено розумінню гуманістичних цінностей, визначення яких виводить богословськ-релігієзнавчу проблематику цього дослідження до співвідношення психологічних понять «свідомого» та «несвідомого». Якщо особистість людини дійсно наділена духовною свободою, то тоді вона має здатність до «свідомих» етичних, а не механічних, інстинктивних чи детермінованих «несвідомих» вчинків. Але, в рамках нашого богословсько-релігієзнавчого дискурсу необхідно усвідомлювати відмінність між «свободою волі» та «свободою духу», оскільки в контексті гуманістично налаштованої етики Еріха Фромма саме «свобода людського духу» є істинною, а не навпаки.

Було доведено, що релігія як потужний фактор мотивації поведінки індивідів та груп має велику креативну силу. Цей креативний потенціал може бути направленим у різні сфери духовної чи матеріальної діяльності. Різні релігії здатні ставити особливий креативний вектор людської активності. Він може бути спрямованим в сферу релігійного досвіду, інтелектуальної праці, художньої

творчості, соціально-економічного чи політичного перетворення реальності та інші сфери життя. Таким чином, в найширшому значенні можна стверджувати, що релігія в утвердженому розумінні гуманістичного психоаналізу Е. Фромма – це соціальний інститут та область духовного життя, частина культури та глибинне психологічне підґрунтя особистості.

Принципове значення для розуміння особливостей розвитку психології релігії Е. Фромма для нас мають феномени «соціального характеру» та «масової свідомості», які породжуються в рамках сучасного суспільства та змушують його лідерів ставити особистий успіх вище громадянського обов'язку. Маніпуляції цими поняттями призводять до того, що деякі провідні політичні діячі та представники духовних кіл приймають рішення, які є шкідливими та небезпечними для суспільства та релігійних громад, але служать їх особистій вигоді. Так, радянське суспільство часів сталінізму довело, що економіка може цілком успішно розвиватися, з точки зору виробництва певних продуктивних сил, однак це само по собі не веде до виникнення суспільного або політичного ладу, який би був адекватним саме духовній природі людини. Применшення та забуття людського фактора призвело до того, що, хоча розум людей продовжував чудово працювати в колективному плані, але почалася тотальна деградація на рівні індивідуальності, емоційності та духовності, що, в свою чергу, призводило до появи відчуження, апатії, ірраціоналізму в усе більших масштабах.

Проведене дослідження дозволило виділити найбільш важливі етичні компоненти на підставі богословсько-релігійних суджень Е. Фромма, які приводять до висновку про нерозривну єдність усіх сфер життєдіяльності людини. На думку вченого, шлях до «здорового» (духовного) суспільства лежить не через самостійний розвиток моралі чи економіки, не через досягнення політичної та духовної свободи, а лише через одночасні зміни як в промисловості, так і в політичній організації; як в духовній, так і в філософській орієнтації; як в структурі «соціального характеру», так і культурної діяльності. Суспільство не може надати людині можливості вільно мислити, якщо воно не дало їй вільно почуватися в духовному плані. Але, в той самий час, соціум не може забезпечити людині емоційну свободу, якщо не позбавити її від релігійної



залежності. Саме тому спроби радикального просування в одній області при виключенні інших не давали в цілому позитивного результату для пристосування суспільства до людської природи.

Провівши богословсько-релігієзнавчий аналіз психології релігії Е. Фромма, було виявлено, що етика вченого є націленою на духовний розвиток людини та її властивостей як самореалізація і справедливість, що утримують особистість від суспільних злодіянь та застерігає від гріха проти самої себе. Ідеалом у цьому випадку постає людина, яка може усвідомлювати «несвідоме»; яка може розширювати область своєї свідомості, осягаючи оточуючу реальність; яка наближається на інтелектуальному, духовному та емоційному рівні до істини. В основу такого бачення покладено теоретико-методологічні та етичні аспекти творів З. Фрейда, К. Г. Юнга, К. Хорні, А. Адлера, М. Хоркхаймера, А. Веббера, а також К. Маркса. Етичний ідеал за Фроммом є «вищим благом», а найбільшою чеснотою є самореалізація.

Було досліджено поняття «релігійного відчуження», де воно є природним початком внутрішньої кризи людини, яка потім знаходить своє зовнішнє психологічне вираження. В цьому контексті Бог є не вищою силою, а ідеалом. В релігійній думці відчуження є відпаданням від Бога та релігійного соціуму, тому релігійно відчужена людина не шукає для себе нового комфортного стану для існування, а намагається повернутися у втрачений раніше первісний стан. Як наслідок, «релігійне відчуження» в психоаналітичній концепції Фромма не обмежується психологічним та соціальним контекстами, а навпаки переходить на екзистенціальний та богословсько-релігієзнавчий рівень філософських досліджень.

В ході цього дослідження було визначено, що аналіз релігії як феномену та психологічного стану не повинен обмежуватись ні релігійним досвідом, ні психоаналітичною практикою. Була доведена тотожність інтересів пасторського служіння та психоаналітичного «лікування душ». Також було виявлено, що психоаналіз не є загрозою для релігії, як й навпаки. Більш того, для першого та другого випадків загрозою є саме «ринкова орієнтація» сучасного суспільства, а не релігійні почуття та досвід. Найбільша небезпека для людини, на думку Е.

Фромма, знаходиться у практиці повсякденного пристосування, безцільного існування та побутової рутини, які заглушають справжні почуття, а не ритуалізація, як в свій час вважав З. Фройд.

## РОЗДІЛ 2

### РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ГОЛОВНИХ ПОЛОЖЕНЬ ЕТИКИ ЕРІХА ФРОММА

В спадщині Фромма багато оригінальних ідей, що вплинули на свідомість ХХ століття: про людину як найбільш ексцентричне творіння Всесвіту, про історичну обумовленість пристрастей та переживань людини, про соціальний характер як відображення сплаву біологічних та культурних факторів, про соціальний конформізм та втечу від свободи. Людина, на думку Е. Фромма, є біосоціальною істотою, яка генетично пов'язана з іншими формами життя, що виділилася з них завдяки здатності виробляти знаряддя праці, створювати символи, що має членороздільне мовлення, мислення та свідомість, духовність та морально-етичні якості.

Актуальність другого розділу пов'язана із гострою потребою психологів, релігієзнавців, антропологів, моральних філософів, політологів та богословів осмислити проблему етичної природи та духовності людини. В наші дні дослідження зачіпають цю проблему лише поверхнево. Виражено безліч суджень, приватних зауважень, створено чимало конкретних концепцій. Багато авторів, звертаючись до цієї проблеми, постулюють цілісність людини, навіть не піддаючи тему теоретичній рефлексії. Більше пишуть про значення самої проблеми, ніж про її сутність.

В даному розділі стверджується, що без вирішення проблем цілісності та її етичної природи неможливо вивчити питання про сенс та цінності людського життя, про призначення людини, та суть її духовного світу. Зрозуміло, що спроба зрозуміти в людині співвідношення суспільного та біологічного, індивідуального та соціального, релігійного та духовного, індивідуального та національного передбачає чітку відповідь на питання – якою має бути цілісна та моральна людина.

## 2.1. Богословсько-релігієзнавчий та психоаналітичний підходи до етики

Науковий поворот до дослідження християнської етики викликав потребу критичного аналізу позахристиянських етичних вчень, в першу чергу критики психоаналітичної етики, яка за своїм впливом на суспільні науки займає сьогодні, ймовірно, перше місце.

Актуальність порівняльного аналізу етичних вчень багато в чому визначається світоглядним значенням поглядів людей на походження, природу та сутність людської моралі. Від того, яких етичних поглядів дотримується людина, багато в чому залежить культурно-історична діяльність, спрямованість особистості. Тому виникає наукова необхідність дати не тільки концентроване узагальнення етичних навчань, а й показати принципові відмінності в системах етичного знання.

В нашому дисертаційному дослідженні за допомогою методу порівняльного аналізу проводиться дослідження двох найбільш відомих етичних доктрин – християнської та психоаналітичної. В наш час психоаналітик Михайлів І. в книзі «Новий Єрусалим. Майбутнє психоаналізу в світлі біблійних одкровень» відстоює положення про єдність біблійної моральної парадигми та психоаналітичної етики, що дозволяє, на думку автора, «об'єднати» діяльність священнослужителів та психоаналітиків<sup>135</sup>.

При усій безумовній науковій та філософській значущості праць зазначеного вище дослідника, ми не наполягаємо на точці зору принципової сумісності психоаналітичної та християнської етики. Тому основною метою роботи є виявлення найбільш сутнісних етичних та психологічних відмінностей в розглянутих навчаннях. «Психоаналітична етика повертає людині її портрет... – портрет демонічний»<sup>136</sup>, – пише проф. Гиренок Ф. І. Людина, на її думку, це хвора істота, яка одержима непереборними невротами – ось перша теза психоаналітичної етики. Людина є принципово катастрофічною, вона є «невротичною еротоманкою». Але концепція гуманістичного психоаналізу Е.

<sup>135</sup> Михайлов І., Новый Иерусалим. Будущее психоанализа в свете библейских откровений, М., 2004, с. 22.

<sup>136</sup> Православное учение о человеке, М.: Клион, 2004, с. 360.

Фромма нас переконує у зворотньому. Етична компонента його вчення не тільки має власне міцне підґрунтя, а й багато схожих з християнством моральних принципів. Про подібну актуальність пише і Н. Б. Буряк-Стефанова: «...коли Е. Фромм говорить про етичну настанову у порівнянні з релігійною, то тут на перший план специфікації виходить не поклоніння, що відрізняє релігійне від етичного, а правильні вчинки, правильні дії. Людина з авторитарною етикою навіть якщо робить правильні вчинки, то робить це не з власної волі, а підкорюючись авторитету – і тим самим це наближає людину до авторитарної релігії»<sup>137</sup>

Буття людини розірвано та наповнене непереборними протиріччями. З одного боку, людину терзають «сексуальні потяги» та «злочинні бажання». З іншого боку, людина відчуває постійний гніт «табушованою культурою», яка завжди загрожує їй «покаранням за секс» та злочин. Культура – це закон, а пристрасті – це природа. Людина тому є хворою, тому що вона «затиснута» між ними, – вважають психоаналітики. Людина в психоаналізі є істотою неповноцінною, патологічною, незавершеною. Людина виявляється «помилкою природи», якимось вибраковуванням природної реальності. Людина виступає як носій двох незбіжних програм – біологічної та соціокультурної. Власну неповноцінність, як вважав А. Адлер, людина долає в розвитку своєї соціальної складової. Людина принципово збиткова – ось друга важлива теза психоаналітичної етики.

Важливо утримувати у свідомості всю повноту знання про людину. «Прагнення до цілісного, інтегрального вивчення людини у всьому багатстві її природного та соціального буття, – пишуть М. Я. Бобров та О. Т. Коростельова, – породило в сучасній науці дві протилежні тенденції: з одного боку, процес досить широкого міждисциплінарного синтезу, що об'єднує зусилля представників різних областей наукового знання, а з іншого – періодично

---

<sup>137</sup> Буряк-Стефанова Н. Б., ФЕНОМЕН РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ, дис. канд. філос. наук: Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова, К., 2019, с. 86-87.

відновляються спроби створення абсолютно нової науки про людину, до законів якої можна було б звести все раніше розроблене в рамках інших дисциплін»<sup>138</sup>.

Актуальність обраної теми пов'язана також з потребою більш ґрунтовного вивчення людської мотивації. Гуманітаризація освіти передбачає всебічне сприяння гармонійного та цілісного розвитку інтелектуальної культури та культури почуттів людини, що виражають себе в адекватних способах та формах життєдіяльності особистості<sup>139</sup>.

Людське буття різноманітне. Спектр людського існування також різноманітний. Однак незважаючи на широту людських можливостей у виборі свого призначення, можна вказати на два різні полюси – «бути» або «здаватися». Перший модус людського існування вказує на пошук автентичності, унікальності особистісного буття. Другий – на штучність, неавтентичність людського існування. Слід, мабуть, вказати на найбільш значущі праці, що стосуються цієї теми: А. Шопенгауер «Афоризми життєвої мудрості»<sup>140</sup>, Г. Марсель «Бути та мати»<sup>141</sup>, Бальтазар Штейлін «Володіння та буття», Е. Фромм «Мати чи бути?»<sup>142</sup>, Пауль Тілліх «Мужність бути»<sup>143</sup>.

В психоаналізі людина є незавершеною та завершеною бути не може онтологічно; повнота людського буття, цілісність, гармонія людського існування неможливі. «Цілісність не є ознакою людини як особливого істоти..., її буття розірвано, повно колізій... Фройд показав, що людина є істотою принципово нецілісною», – зазначає проф. П. С. Гуревич<sup>144</sup>. В християнській етиці людина розглядається як істота завершена, цілісна, яка несе у собі цілісний та завершений «боголюдський образ». Людина задумана Творцем в вічності цілісною, несуперечливою. Однак під час своєї «земної мандрівки» людина залишається тимчасовою істотою, незавершеною та потім сподівається на набуття «життя будучого віку» остаточної завершеності. Людина входить в

<sup>138</sup> Бобров М. Я., Коростелева О. Т., Проблема целостности человека в гомологии и антропологии // Социальная антропология на пороге XXI века, М., 1998, с. 368.

<sup>139</sup> Бабошкина Е. Б., Культуросообразные характеристики современной личности как ориентиры образования // Мир психологии. Научно-методический журнал, 2005, № 1, с. 196.

<sup>140</sup> Шопенгауэр А., Афоризмы житейской мудрости, М.:Альфа, 2004.

<sup>141</sup> Марсель Г., Быть и Иметь, пер. с фр. Полонская И.Н., М., Республика, 1994.

<sup>142</sup> Фромм Э., Иметь или быть /Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009.

<sup>143</sup> Тиллих П., Мужество Быть, Пер. Вевюрко Т.И./П.Тиллих, Избранное, М.: Юрист, 1995.

<sup>144</sup> Гуревич П.С., Проблема целостности человека, М., 2004, с. 136-137.

єдину боголюдську цілісність, бо може успадковувати «життя нескінченне». Цілісність людини в християнському розумінні можлива як результат цнотливості – відсутності гріха, подолання «гріховності світу цього» у вільно обраному шляху святого життя.

Важливо відзначити, що християнська етика робить акцент не на тотальному протистоянні в людині «психічного та біологічного», як в психоаналізі, а на їх єдності. Дана єдність досягається «жертвним подоланням» своєї самості та «гордині». Людина покликана подолати свою самість, тобто розірвати замкнутість індивідуальності, змінити себе, порвати порочне коло гріховності, зцілити свій дух, перетворитися духовно, тілесно та психічно.

В психоаналізі піднімається «проблема самості», але вирішується принципово інакше, ніж у християнстві. «Самість» в психоаналізі – це верховний архетип, це психічна тотальність. В аналітичній психології К. Г. Юнга «самість» являє собою єдність «колективного несвідомого» та «свідомого Я». Якщо в християнській етиці пов'язані за смисловим змістом з поняттям «самості» такі категорії, як самопізнання (ясновидіння своїх недоліків), самоспротив (усвідомлений опір всьому поганому та порочному), самопримус (примус себе до всього доброго), самозречення (моральна відданість волі Божій) – це духовні категорії, то в психоаналізі похідні від категорії «самості» (самовдосконалення, самоідентифікація, самовизначення) – це психологічні та соціальні поняття, що мають інший зміст<sup>145</sup>.

«Самість» у психоаналізі охоплює чоловічий та жіночий початок, світле та темне, духовне та матеріальне. «Самість» – це апофеоз індивідуальності та єдності. Згідно з християнською етикою, утверджуючись у самості, людина відкриває не в Богі, а у самій собі джерело самовдосконалення та пізнання, що позбавляє її при цьому «рятівної благодаті» та веде до духовної загибелі<sup>146</sup>. В метафізиці християнства «самість» не є процеом набуття та зміцнення тотальної індивідуальності, а, навпаки, подоланням індивідуальності, це трансцендування індивідуальності в «боголюдську нескінченність» та «вселюдську цілісність»<sup>147</sup>.

<sup>145</sup> Сержантов П. Б., Исихастская антропология о временном и вечном, М., 2010, с. 23.

<sup>146</sup> Леонов Вадим, прот., Основы православной антропологии: учеб. пособие, М., 2013, с. 67.

<sup>147</sup> Позов А., Основы древнецерковной антропологии: в 2 т., Т.2: Апокастасис, СПб., 2008, с. 44-45.

Фройд та його послідовники не змогли виявити трансцендентність «самості». Психоаналітична думка не зуміла дійти до розуміння, що «самість» виходить за межі всіх протилежностей, за межі протиставлення «свідомого та несвідомого», що над ними височить.

Християнське самопізнання націлене на метафізичне самозречення або «знищення самості в Бозі», на смирення всіх проявів самості<sup>148</sup>. Етичний підсумок та завершення еволюції самості виявляється в подоланні розколеності, подвійності природи людини, у злитті нашого сотворення з нетварним божественним. Людина покликана подолати свою «гординю», очистити «серце» від самості, що приховує зло.

В психоаналізі ми бачимо іншу справу. Тут постулюється тотальна нездоланність протилежностей людської природи. Якщо природа людини, згідно з психоаналізом, амбівалентна (наповнена подвійністю), то, відповідно, людина існує між онтологічними полюсами раціонального добра та ірраціонального зла. Психоаналіз стверджує онтологічну природу зла та пристрастей в людині та заявляє про принципову неможливість викорінити та перемогти «зло світу цього», укоріненого в глибинах самості. Людина в психоаналізі не подолала самість, а затверджується в ній.

Фройд, як відомо, ніколи не вірив у можливість остаточного подолання надмірної людської агресивності та інших патологій. Він писав лише про часткове, раціональне коригування та тимчасове поліпшення психологічного світу людини, але не про перемогу над злом як онтологічної та історичної даності.

Саме в запереченні поліпшення людської природи, в запереченні ймовірності перемоги над деструктивністю людини та суспільства психоаналітична думка впадає у негативний психотерапевтичний антиномізм. Психоаналіз береться за «лікування» людини, припускаючи, що, по суті, «вилікувати» людину не можливо, бо «зло» – це нездоланний етичний прототип та культурний генокод людини. В «несвідомому», на думку Фройда, «укладено

---

<sup>148</sup> Чурсанов С.А., Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века, М., 2009, с. 79.



все зло людської душі», та людина «пригніче на несвідомим»<sup>149</sup>. «Несвідоме» як величезний пласт патології панує в психіці людини. Виходить, згідно з психоаналізом, зло тотально вкорінене в етичну природу людини.

Християнська етика стверджує позаонтологічність зла. «Зло... – це хвороба, яка вразила душу, а тим самим усі органи пізнання, – писав християнський мислитель. – Зло має свої органи чуття, це – пристрасті, а пристрасті є хворобами душі. Зло та пристрасті не належать природі душі; вони неприродний придатак душі»<sup>150</sup>. Пристрасті позбавляють людину здатності до самовизначення. Пристрасті є збоченням духовних сил. Як зазначав Іоанн Ліствичник, «зла та пристрастей по єству немає в людині; бо Бог не є творцем пристрастей»<sup>151</sup>.

Проблема вибору добра та зла в психоаналізі трактується як соціалізованість людини. Вона осмислюється як раціональність, цивілізованість, але не як етична сутність людини. Психоаналіз стверджує: в психіці людини не закладена потреба творити добро.

В психоаналітичних концепціях категорія «добра» як етична та антропологічна категорія не отримала належного осмислення. Психоаналіз не знає етичної апріорності добра. Психоаналіз зосереджений на дослідженні етичній апріорності зла. «Людина за Фройдом, – писав Е. Фромм, – це лише поле битви, на якому борються інстинкти життя та смерті. Вона не в силах рішуче звільнитися від трагічної дилеми: знищити інших або вбити себе»<sup>152</sup>. Сучасній людині дається вибір: стверджуючи життя в собі та в іншій, людина творить добро, руйнуючи життя, вона творить зло. Все начебто природно та розумно. А сили зла тим часом множаться. Цивілізація постійно акумулює зло та збільшує різноманітність форм зла. Найнебезпечніше – це стирання гносеологічних меж між злом та добром.

Один із проявів «етичної катастрофи» виявляється у тому, що розрізнення добра та зла стає недоступним для розуміння більшості людей. В загальному

<sup>149</sup> Фрейд З., «Я» и «Оно» // Фрейд З. Основной инстинкт, М., 1998, с. 75.

<sup>150</sup> Попович Іустин, Православная философия истины, Пермь, 2003, с. 19-20.

<sup>151</sup> Влахов Іерофей, митр., Православная психотерапия, Свято-Троїцька Сергієва Лавра, 2004, с. 251.

<sup>152</sup> Фромм Е., Кризис психоанализа / Э. Фромм, СПб., 2000, с. 54.

ліберальному змішуванні та спрощенні культур і народів змішуються критерії добра та зла.

Психоаналітичне та християнське розуміння природи, сутності та феноменології зла принципово різні. В психоаналізі зло – це сукупність усіх форм «несвідомо» реалізованої деструктивності. В християнстві зло – це сукупність всіх форм «боговідступництва»<sup>153</sup>. Християнський світогляд, розуміння сутності та призначення людини засновані на «духовном баченні» та розрізненні добра та зла, пристрастей та чеснот, гріха та святості<sup>154</sup>.

Християнський світогляд не дозволяє «несвідомому» вводити себе в оману, бо «допомога Божа», заповіді та правила життя християнина постійно блокують негативізм «несвідомого». В психоаналізі, навпаки, все змішано, диференційовано. Психоаналіз є індиферентним по відношенню до етичної проблематики. Психоаналітик, «працюючи з несвідомим людини», як правило, «висмикує» з неї оголене зло та не ставить питання про подолання відкритого ним зла. Саме в цьому моральному безсиллі психоаналізу виявляється його головний духовний провал.

Християнська етика не визнає у виборі зла природність людської істоти: «Зло є чужим богостворенної природи..., розумна та вільна істота, ухилившись від Бога, стає злою не тому, що вона такою створена, а тому що її дії огидні розуму»<sup>155</sup>. Зло завжди є протиприродним. Але вибір добра перестав бути природним, такий вибір завжди відбувається із зусиллям волі, наполегливістю та твердістю характеру<sup>156</sup>. Апостол Павло говорив про проблему вибору добра та зла наступне: «Знаю, що не живе в мені, цебто у тілі моєму, добре; бо бажання лежить в мені, але щоб виконати добре, того не знаходжу. Доброго, якого хочу, не роблю, а зле, якого не хочу, роблю. А коли роблю те, чого не хочу, вже не я це виконую, але живе в мені гріх» (Рим. 7: 18-20).

<sup>153</sup> Силуянова И.В., Антропология болезни, М., 2007, с. 78.

<sup>154</sup> Шеховцова Л.Ф., Человек в современной психологии и христианской антропологии, Саарбрюккен, 2001, с. 229.

<sup>155</sup> Попович Иустин, Бог как Творец мира // Альманах, М., 2005. Вып. 2, с. 23.

<sup>156</sup> Слободчиков В.И., Исаев Е.И., Основы психологической антропологии. Психология развития человека. Развитие субъективной реальности, М., 2000, с. 43-44.

Християнська етика розкриває нам, якою необхідно бути людині в «здоров'ї душевному», як людині за допомогою «співтворчості Бога» подолати «божевілля світу цього» та встати на шлях «духовного преображення» та поліпшення власної природи<sup>157</sup>.

Психоаналітична етика показує нам, що природа людини тотальна в своєму божевіллі та пороці, що «з глибин несвідомого» народжує «хаос в думках» та що від цього відбувається постійне спотворення та «затмарення свідомості». В психоаналізі онтологічної ідеї Бога немає. У ньому є сурогат божественного, позначений як сублімоване «Над-Я». «Психоаналітична точка зору розглядає ідею Бога як пригнічений та витіснений «сублімат батька». Уявлення про Бога, релігійне почуття в цілому корениться в психіці людини, точніше в неврозах, що виникли на ґрунті едипового комплексу. Витіснення та сублімація почуття ненависті до батька призводить... до його обоження»<sup>158</sup>. Психоаналітична етика заперечує існування Бога. Фройд прийшов до висновку, що «релігія зводиться до людського невроту» та що «релігійні феномени слід розуміти тільки за зразком відомих нам невротичних симптомів індивіда як повернення давно забутих, важливих процесів в передісторії людської сім'ї»<sup>159</sup>.

Учень З. Фрейда психоаналітик В. Райх розглядав Церкву як «міжнародну організацію по боротьбі з сексуальністю»<sup>160</sup>. Після робіт В. Райха «Вбивство Христа», «Сексуальна революція» психоаналітична етика розвиває концепцію вивільнення «Репресованого інстинкту». В. Райх був переконаним, що проблеми злочинності, соціального насильства, розвитку демократичних свобод не можуть бути вирішені без «сексуального визволення»: свобода та сексуальне здоров'я взаємопов'язані, – вважав психоаналітик. Те, що пропонував В. Райх для розвитку загальних політичних та соціальних прав за допомогою лібералізації сексуальних стосунків дітей та юнацтва, явно носило психопатичний характер. «Дітям, – думав Райх, – повинні бути надані права займатися сексуальною грою з іншими; вони також повинні бути захищені від панування батьків. Юнацтво

<sup>157</sup> Зенько Ю.М., Основы христианской антропологии и психологии, М., 2007, с. 82.

<sup>158</sup> Назаров В.Н., Введение в теологию, М., 2004, с. 21.

<sup>159</sup> Фрейд З., Человек Моисей и монотеистическая религия// Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура, М.: Ренессанс, 1992, с. 61-64.

<sup>160</sup> Райх В., Психология масс и фашизм/ В. Райх, Санкт-Петербург, 1997, с. 79.

має мати можливість задовольняти свої сексуальні потреби самим розпущеним чином, для того щоб воно могло стати агентом майбутніх соціальних змін»<sup>161</sup>. Для нас важливо в невеликій характеристиці ідей та особистої долі В. Райха відзначити наступне. Як відомо, В. Райх довгі роки проходив індивідуальний психоаналіз у З. Фрейда та був його учнем. А в підсумку, як зазначає Ентоні Гідденс, «більш пізні роботи Райха розглядалися багатьма як ексцентричні ідеї людини, яка пошкодила розум в кінці життя»<sup>162</sup>. На прикладі робіт В. Райха з усією визначеністю можна виявити, як психоаналітична етика, психоаналітичне розуміння людини спровокували масу всіляких соціальних та психологічних аномалій.

Психоаналітики відстоюють в своїх роботах тезу, згідно з яким християнство «придушило сексуальність» вільної людини епохи Античності. Звідси випливає, що всі європейці є носіями та заручниками «пригніченої сексуальності», яка вимагає «розкріпачення». Психоаналітики стверджують, що «ліберизація сексуальності» та емансипація гедонистичних інстинктів є шляхом загального психологічного «оздоровлення» європейських народів<sup>163</sup>.

Насправді в ході розгортання «сексуальної революції» провокується легалізація та легітимація носіїв різних форм девіантної та сексуально злочинної поведінки. Європейські парламенти законодавчо стверджують права сексуально перверсивних людей. Сьогодні в європейських країнах гомосексуалізм, транссексуалізм, бісексуалізм, інцест трактуються як природні права та свободи особистості, та як соціально допустимі форми сексуальної поведінки.

Представники «тілесно-орієнтованого психоаналізу» В. Райх, А. Лоуен, Ш. Ференці, Ф. Александер вважали, що в християнстві було сформовано маніхейська огида до людського тіла як до пастки вищого раціонального, як до «гріховної пастки» кращих людських спонукань та обмежень свободи<sup>164</sup>. Більш того, саме в результаті психоаналітичних ідей у сучасній психології утвердилася помилкова теза про тотальне протистояння та «розкол» тілесного та психічного

<sup>161</sup> Гидденс Э., Трансформация интимности, СПб., 2004, с.173.

<sup>162</sup> Там само, с. 174.

<sup>163</sup> Райх В., Сексуальная революция, М., 1997, с. 142.

<sup>164</sup> Александер Ф., Психосоматическая медицина. Принципы и применение, М., 2004, с. 331.

в людині<sup>165</sup>. Справді християнське вирішення питання про співвідношення душі та тіла є протилежним психоаналітичному. Дуалізм плоті та душі (духу), подібний грецькому, бачать у висловлюваннях апостола Павла: «Бо тіло бажає противного духові, а дух – противного тілу» (Гал. 5: 17). Саме про це Феофілакт Болгарський писав: «На підставі цих слів маніхеї та всі подібного роду еретики говорять, що людина складається з двох протилежних сутностей та що апостол підтверджує це справжніми словами. Але такого там немає: він думає не про сутність, але плоттю називає безтурботні земні помисли, а не тіло, а духом називає духовні помисли, а не душу. Земні помисли, каже він, противляться духовним, а духовні – земним. Отже, він визнає боротьбу злих та добрих помислів, але не тіла та душі»<sup>166</sup>.

Дослідники християнської етики та антропології: Кипріян (Керн), Іоан Мейендорф, П. В. Добросельській, С. С. Хоружий, Л. Ф. Шеховцова показали, що християнська версія «порятунку» має на увазі не тільки «душу як полонянку тіла», а й всю людину в цілому<sup>167</sup>. Тіло в християнській етиці розуміється як «орган духу», де моральна воля визначає не тільки характер та долю особистості, а й характер та долю тіла. Тілесність людини є підтвердженням її «богостворенності», де нижчі, плотські початки долаються та призначені для трансцендування до вищих «богоподібних початків»<sup>168</sup>.

В християнській традиції стверджується «примат душі над тілом». В психоаналітичній етиці все навпаки. «В класичному психоаналізі, навпаки, стверджується верховенство тіла», – зазначає проф. П. С. Гуревич<sup>169</sup>. В психоаналітичній традиції, в психосоматичній медицині виявляється нехристиянське ставлення до проблем тіла, в основі якого лежить заперечення взаємозалежності тілесної чуттєвості та моралі.

Психоаналітичні теорії «реабілітації тілесності» є по суті теорії реабілітацією пристрастей та супроводжуючих їх афектів та психопатій.

<sup>165</sup> Ференци Ш., Теория и практика психоанализа, М., 2000, с. 76-77.

<sup>166</sup> Зенько Ю.М., Психология религии, СПб., 2009, с. 51.

<sup>167</sup> Добросельский П.В., О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека, М., 2009, с. 45-48.

<sup>168</sup> Шеховцова Л.Ф., Душа и тело в православной психологии: психофизиологические аспекты взаимоотношений, СПб., 2011, с. 102.

<sup>169</sup> Гуревич П.С., Проблема целостности человека, М., 2004, с. 86.

Психоаналітичне трактування тілесності є певним варіантом панування тваринної інстинктивності. В християнському розумінні розкріпачена, реабілітована та емансипована тілесна чуттєвість виступає як щось спочатку асоціальне, яке повинно бути підпорядковане моральному боргу.

Сучасна психологія, що зсуває психоаналітичні тези про «вільну чуттєвість» як необхідну умову соціокультурного становлення особистості, підсилює патологічну спрямованість соціального розвитку на безперешкодну реалізацію культу тіла. Християнська чуттєвість та тілесність, пронизані «благодатними енергіями», сьогодні замінюються на «безблагодатну» постмодерну чуттєвість та тілесність, пронизану діоністичними енергіями емансипованого еросу.

Людина в психоаналізі має два ества, дві природи. Одна природа – тваринна, інша – людська, або, вірніше, перекручена цілою низкою деструктивних відхилень «хижа природа», яку ми тільки називаємо «людською», тобто нібито «розумною», а насправді ураженою «патологічними потягами» в результаті «пригніченості свідомості несвідомим»<sup>170</sup>.

Психоаналіз закликає нас прийняти концепцію початкової, «природної бісексуальності» людини. Людина, згідно з психоаналізом, є принципово бісексуальною. Нероздільність, злитість «гомо» та «гетеро» потягів в психіці людини осмислюється психоаналітиками як природна даність, як якась природна детермінованість та, отже, соціальна неминучість самоздійснення природи людини. Більш того, психоаналіз розвиває концепцію «латентної гомосексуальності», згідно з якою «одна третина чоловіків» є «прихованими гомосексуалістами». «Латентний» або «прихований» – це терміни, за допомогою яких виражається нібито присутня, але «неусвідомлена гомосексуальність»<sup>171</sup>.

Психоаналіз не вимагає засудження бісексуальності та гомосексуальності, не вимагає боротьби з бісексуальними та гомосексуальними тенденціями, а визнає бісексуальність та гомосексуальність як нормативну сексуальну поведінку. В соціальній практиці визнання та поширення концепцій

<sup>170</sup> Райх В., Характероанализ: Техника и основные положения для обучающихся и практикующих аналитиков, М., 1999, с. 114.

<sup>171</sup> Лейбин В.М., Словарь-справочник по психоанализу, М.: АСТ, 2010, с. 235..

«бісексуальності» та «латентної гомосексуальності» людини виглядає так, що суспільство повинно поза всяким моральним сумнівом визнати бісексуальність як норму та дати співгромадянам право вільного вибору стати бісексуалом, гомосексуалом, транссексуалом або іншою «богопротивною істотою». Ось які жахливі факти трансформації сексуальності в сучасному світі призводить американський соціолог та соціальний психолог Ентоні Гідденс: «Частка «гетеросексуальних» чоловіків, які регулярно залучені в епізодичну гомосексуальну активність, за останній період значно зросла, незважаючи на вплив СНІДу. За оцінками дослідників, в Сполучених Штатах близько 40% одружених чоловіків у якісь періоди свого подружнього життя залучаються до регулярного сексу з іншими чоловіками»<sup>172</sup>.

Психоаналіз, підкреслюючи «бісексуальну подвійність» людської природи, посилює тим самим негативізм самосприйняття буття людини, об'єднуючи «тваринне та людське», «свідоме та несвідоме», «нормальне та патологічне». Деяка тимчасова єдність людського єства, покладається в психоаналізі, досягається завдяки частковому вирішенню, «зняттю конфлікту» між свідомими та несвідомими процесами. Фройдистська модель людини постулює неминучість відтворення хибно відновлюваної динаміки таких процесів, як напруга – незадоволення – розрядка – задоволення – нове напруження та далі по колу.

Практика психоаналізу, його світоглядні установки унеможливають процес «спілкування з Богом». «Несвідоме», як воно трактується психоаналізом, є потужним океаном усіляких пристрастей – сексуальних, злочинних, кровозмісних, перверсивних, садистських, мазохистських, некрофільських та інших потягів. Звідси процеси, «індуковані з несвідомого» психоаналітиком, робота з якими має, нібито, «терапевтичний ефект», виключають можливість «сходження по духовних ступенях».

Стає цілком очевидно, що психоаналітична практика «оголення», «висмикування на поверхню свідомості» прихованих у «несвідомому» людини патологічних пристрастей та «робота» з ними протиприродні облаштуванню

---

<sup>172</sup> Гидденс Э. Трансформация интимности. СПб., 2004, с. 159.

людської душі, яка у своєму естві спрямована на утримання, а не на оголення згубних пристрастей<sup>173</sup>. Пристрасті, висмикнуті з «несвідомого», захоплюють психіку людини. Енергія «несвідомого» перекриває дію «божественної благодаті». Людина виявляється у владі потягів та пристрастей, які за логікою психоаналізу повинні бути «взяті під контроль свідомості». Однак людська психіка, поставлена практикою психоаналізу на грань боротьби «свідомого з несвідомим», виявляється настільки закрученою розширеними повноваженнями ірраціональності, що сама не в силах безболісно перейти до динамічної рівноваги.

К. Г. Юнг, розвиваючи критику фрейдівського психоаналізу, писав: «Утримуючи антагоністичні та ворожі елементи в несвідомому, свідомість відмовляється від необхідності для свого поновлення цілющої сили»<sup>174</sup>. «Пацієнт», що проходить психоаналіз, страждає, мучиться, шукає виходу із згубного зіткнення протилежних пластів психіки. В результаті «пацієнт» захворює саме тому, що такі частини душі, як серце, розум та воля, розчленовані та захоплені негативізмом несвідомої енергії. Розум перекриває шлях до «серця» (орган душі в християнській етиці), пристрасті вриваються в душу та паралізують волю.

Християнська етика центрована на дослідженні таких найголовніших етичних визначеннях людини, як її моральність, сердечність, безсмертя душі. Психоаналіз ж зосереджений на дослідженні та культивуванні у свідомості людини саме те, що, відповідно до християнської етики, має бути подолано – це агресивність, сексуальна перверсивність, некрофілія, мазохізм, садизм, нарцисизм та інші форми спотворення «богоствореної природи» людини<sup>175</sup>.

Християнство вчить подоланню «тваринного в людині»<sup>176</sup>. Психоаналіз вчить примиренню з «тваринною природою» людини. Тут очевидна психологічна неспроможність психоаналізу, її спрямованість до нижчих (інстинктуальних) та інфернальних (несвідомих) пластів людського буття.

<sup>173</sup> Хоружий С.С., К феноменологии аскезы, М., 1998, с. 48.

<sup>174</sup> Юнг К.Г., Критика психоанализа, СПб., 2000, с. 260.

<sup>175</sup> Иоанн Лествичник, Лествица, М., Никеа, 2006, с. 21.

<sup>176</sup> Дворецкая М.Я., Святоотеческая психология, СПб., 2005, с. 77.



Таким чином, етичний негативізм, що міститься в психоаналітичній доктрині, є очевидним. Класична психоаналітична доктрина базується на негативній етиці, що будує свої положення на уявленнях про первинне сексуально-патологічне спотворення природи людини та її аморальної сутності. Християнська етика є позитивним вченням, яке стверджує онтологічну розумність природи людини та її релігійно-моральну сутність<sup>177</sup>. В цілому, як видно з даного порівняльного аналізу, психоаналітична етика висловлює собою процеси деонтологізації людського буття та розкультування людини, її тотальну залученість в «апостасійній» формі завершення людської історії.

## **2.2. «Соціальний характер» в богословсько-релігійно-етичній та соціально-етичній інтерпретаціях**

«Соціальний характер» – складне, багатогранне та неоднозначне явище, що зачіпає основи суспільного ладу та пояснює етичну поведінку різних соціальних та релігійних груп, що допомагає передбачити їх поведінку в тих чи інших ситуаціях.

Найбільш впливові концепції «соціального характеру» розроблені Е. Фроммом та Д. Рісменом. Фромм пропонує розглядати як сполучну ланку між особистістю та суспільством певний тип соціального характеру, в якому різні свідомі та несвідомі установки взаємозв'язані та який виникає зазвичай у результаті якогось соціокультурного зсуву.

Характер, за Фроммом, виступає як субститут, як заступник тваринних інстинктів. Він соціальний за походженням, але є «вбудованим» в особистість та є для неї примусовою силою. Підкоряючись потягам характеру, люди бажають того, що хоче від них суспільство, ненавидять те, що суперечить його ідеології.

Вони підтримують свої почуття самоідентичності, вкоріненості та задовольняють інші екзистенціальні потреби тим способом, який вигідний для суспільства. Цим підтримується стійкість у взаєминах людей, надійність у виконанні ними своїх зобов'язань. Суспільство більше зацікавлене у тому, щоб його члени хотіли робити те, що вони повинні робити, ніж у тому, щоб вони ясно

---

<sup>177</sup> Василюк Ф.Е., Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования, М., 2005, с. 53-55.

усвідомлювали, що саме вони роблять. Соціальний характер спирається на несвідомий, ірраціональний базис та служить як би «приводним ременем» від суспільства до особистості. Він є більш ефективним та надійним засобом, ніж моральний борг або примус<sup>178</sup>.

Характер як інструмент соціального контролю мало залежить від інтелектуального та морального розвитку, освітнього рівня особистості та забезпечує швидке реагування на ситуації певного типу.

Соціальний характер особистості, за Фроммом, формується завдяки досвіду життя в умовах тієї чи іншої соціальної або богословсько-релігійної системи. Свобода ініціативи, демократія, правова держава формують активну, впевнену у собі, дисципліновану, раціональну та етичну мислячу особистість. Тоталітарна держава виховує авторитарну особистість, яку Фромм називає «садомазохічною». Ця особистість не здатна до демократичного рівноправного співробітництва та ефективно діє тільки в системі панування-підпорядкування. Звичайно, при будь-якій системі, в силу різноманітності вихідних темпераментів та умов мікросередовища формуються особистості різного типу: «авторитарні», «конформні», «рецептивно-залежні». Однак характери, які не відповідають вимогам системи, або руйнуються, або виявляються на периферії суспільного життя<sup>179</sup>. «Соціальний характер» є продуктом різних ідеологій та релігій, в яких закріплені світоглядні позиції, життєві установки та переконання. Ідеологія є для пануючої еліти інструментом управління масами та їх настроями.

Залежно від специфіки способу конформності членів даних товариств та ступеня потенціалу приросту населення в них, Д. Рісмен запропонував таку типологію соціального характеру різних товариств:

1) Орієнтоване-на-традицію. Суспільство високого потенціалу приросту населення формує в своїх типових представниках соціальний характер, відповідність яким досягається завдяки їх тенденції слідувати традиції. Це доіндустріальне суспільство, яке пов'язане з сільським господарством, полюванням, рибальством та видобутком корисних копалин. Даному

<sup>178</sup> Фромм Э., Психоанализ и религия, В.А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990, с. 13.

<sup>179</sup> Фромм Э., Здоровое общество/ Э. Фромм; пер. с англ. Т. Банкетовой, М.: АСТ, 2006, с. 254.

суспільству відповідає консервативний тип, його представники конформні та орієнтовані на традиції, усталені зразки поведінки в клані, касти.

2) Орієнтоване-на-себе. Суспільство перехідного зростання населення формує в своїх типових представниках соціальний характер, відповідність яким досягається завдяки їх тенденції до придбання на ранніх етапах життя зручної системи цілей. Життя суспільства пов'язане з промисловим виробництвом. Так створюється «зсередини орієнтована» особистість – сильна, цілеспрямована, заповзятлива, схильна до нововведень та змін.

3) Орієнтоване-на-іншого. Суспільство починається зі спаду населення та формує в своїх типових представниках соціальний характер, відповідність яким досягається завдяки їх тенденції бути сприйнятливими до очікувань та вподобань інших. Суспільство живе торгівлею, комунікаціями та сферою послуг. Формується «зовні орієнтована особистість», в якій відсутня сильне самостійне «Я», тим більше «над-Я»<sup>180</sup>; це стандартизована та знеособлена фігура, об'єкт маніпулювання та результат відчуження. В особистості такого типу є прагнення до справді людських проявів, але вся система зовнішнього впливу заважає їй у цьому<sup>181</sup>.

Д. Рисмен вважав, що всі названі типи характерів співіснують у сучасному суспільстві, однак питома вага та вплив кожного з них різні, вони залежать від економічних, соціальних, демографічних факторів<sup>182</sup>. Він розглядає соціальні характери з позицій ліберального критицизму, спрямованого проти бюрократії, споживчого товариства; що стосується різних сфер життя – праці, гри, освіти, дозвілля, релігії, влади, свободи та так далі<sup>183</sup>.

Роберт Мертон, з точки зору структурного функціоналізму, аналізуючи теорію аномії (ситуація дисгармонії між культурними цілями та інституційними засобами їх досягнення), оцінює не поведінку особистості в цілому, а її поведінку в окремій сфері: економіці, політиці, сім'ї та так далі. Таким чином, створена ним

<sup>180</sup> Зборовский Г.Е., История социологии. М.: Гардарики, 2004, с. 347.

<sup>181</sup> Мертон Р., Социальная теория и социальная структура. Социальная структура и аномия// Социологические исследования, 1992, №2, с. 118-119.

<sup>182</sup> Фромм Э., Бегство от свободы / Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 31-34.

<sup>183</sup> Рисмен Д., Некоторые типы характера и общество/ Д. Рисмен// Социологические исследования, 1993, № 3, с. 121.

типологія особистості<sup>184</sup> відноситься до соціальної структури суспільства та фіксує в собі соціокультурні впливи:

- «конформіст» приймає як культурні цілі, так і інституційні засоби, схвалювані в суспільстві, та є лояльним членом суспільства;
- «новатор» намагається досягти культурних цілей неінституційними засобами;
- «ритуаліст» приймає інституційні засоби, які абсолютизує, але цілі, до яких він повинен прагнути з допомогою цих коштів, які ігнорує або забуває;
- «ізолюваний тип» відходить як від культурно-традиційних цілей, так і від інституційних засобів, необхідних для їх досягнення;
- «бунтівник» перебуває в нерішучості щодо як засобів, так й культурних цілей.

Еріх Фромм намагається переорієнтувати людину на досягнення власної індивідуальності, яка б відрізнялася від інших, яка могла б бути засвідченою тільки своєрідним розумом, волею та переживанням індивіда. Йдеться про те, щоб виявити здорові, справжні потреби людини, які в реальності нерідко заміщаються помилковими, штучними прагненнями.<sup>185</sup>

Буття людини передбачає її мужність бути собою. Спираючись на власну унікальність, людина вибирає маршрути існування. Аналіз модусів людського існування є актуальною проблемою для філософії, етики, релігієзнавства, теології, педагогіки, психології та антропології.

Найбільш яскравим прикладом основної особистості – соціального характеру певного історичного періоду, може служити теорія авторитарної особистості, розроблена теоретиками Франкфуртської соціологічної школи. Вперше проблему особливого, авторитарного типу соціального характеру торкнувся Е. Фромм<sup>186</sup>, але подальший розвиток дана тема отримала в працях Т. Адорно, М. Хоркхаймера<sup>187</sup> та інших представників Франкфуртської школи.

<sup>184</sup> Адорно Т., Исследование авторитарной личности. Под общей редакцией д. филос. н. В.П. Кулыгина, М.: Серебряные нити, 2001, с. 87.

<sup>185</sup> Тоффлер Э., Шок будущего, М., 2001, с. 43.

<sup>186</sup> Братусь Б.С., Психология. Нравственность. Культура, М., 1996, с. 213.

<sup>187</sup> Там само, с. 214.

В роботі «Авторитарна особистість» були піддані всебічному дослідженню соціально-психологічні та соціально-етичні аспекти цієї проблеми; метою дослідження було виявлення «елементів особистості сучасної людини, які привертають її до реакцій ворожості на расові та релігійні групи». В ході дослідження була продемонстрована стійка кореляція між расовими та етнічними забобонами та певними глибинними рисами особистості, що утворюють, за висловом Хоркхаймера, «новий антропологічний тип» людини, який виник в ХХ столітті – авторитарний тип особистості<sup>188</sup>.

Основними рисами авторитарного типу особистості, на думку авторів цієї роботи, є:

- конвенціоналізм – слідування традиціям рядового обивателя в силу несформованості цінностей;
- авторитарне підпорядкування – психологічна потреба жити в рамках певної влади, мати сильного лідера, підкорятися та підкоряти;
- авторитарна агресивність – несвідома, яка виникає з ворожості до внутрішньогрупової влади;
- інтрацептивність – це підвищена чутливість, сентиментальність, відсутність її проявляється у нетерпимості до вільнодумства, фантазій та т.п. Це є результатом тісних рамок свідомості. Людина боїться власних почуттів та думок, того, що «порвуться» і так слабкі цінності<sup>189</sup>.
- антиінтрацептивність;
- марновірство та стереотипність – тенденція перекладати відповідальність на зовнішні сили та мислити в жорстких категоріях;
- «сила» та «міць» – компенсація слабкості демонстративною силою;
- деструктивність та цинізм – усвідомлена агресивність, яка виражається в невірі у конструктивні рішення, у відсутності віри в ідеали;
- надмірна нетерпимість та святенництво щодо сексу;
- проекція – як переважний захисний механізм.

<sup>188</sup> Иванова Т. Н., Субкультура как альтернативная форма социализации личности// Азимут научных исследований: педагогика и психология, 2015, № 1 (10), с. 78-81.

<sup>189</sup> Чайковский М.Е., Инклюзия как условие развития свободной личности// Азимут научных исследований: педагогика и психология, 2014, № 1, с. 77-81.

Додаткові риси: нездатність визнавати провину, прагнення розглядати міжособистісні відносини в термінах влади, статусу, а не дружби та любові, садомазохізм<sup>190</sup>. Таким чином, концепція авторитарної особистості виділяє особливий тип соціального характеру, властивого певним товариствам.

Сучасний вчений Братусь Б. С. створив свою типологічну модель психологічних типів особистості в культурі. «Виходячи з домінуючого способу ставлення до себе та іншій людині, було виділено кілька принципових рівнів в структурі особистості.

Перший рівень – егоцентричний. Він визначається переважним прагненням лише до власної зручності, вигоди, престижу. Наступний, якісно інший рівень – групоцентричний. Людина, що тяжіє до цього рівня, ідентифікує себе з якоюсь групою та її відношення до інших людей тісно залежить від того, чи входять ці інші в її групу чи ні.

Наступний рівень ми назвемо просоціальним або гуманістичним. Для людини, яка досягає цього рівня, ставлення до іншого вже не залежить від того лише, чи належить вона до певної групи чи ні. За кожною людиною, нехай навіть недалекою, що не входять в групу, мається на увазі її самоцінність та рівність щодо прав, свобод та обов'язків.

Однак над цією високою ступінню є ще одна. Її можна назвати духовною або есхатологічною. На цьому ступені людина починає усвідомлювати та дивитися на себе та іншого не як на кінцеві та смертні істоти, але як на істоти особливого роду, пов'язані, подібні, співвідносні з духовним світом. Як на істоти, життя яких не закінчується разом з кінцем життя земного. Іншими словами – це рівень, в рамках якого вирішуються суб'єктивні відносини людини з Богом, встановлюється особиста формула зв'язку з Ним»<sup>191</sup>.

Братусь Б. С. вважає, що всі чотири рівні, так чи інакше присутні, мають співмешканку в кожному та в якісь моменти, хоча б епізодами, ситуативно перемагає один рівень, а в якісь – інший. Однак цілком можна говорити і про деякий типовий для даної людини профіль, типове устремління.

---

<sup>190</sup> Братусь Б.С., Психология. Нравственность. Культура, М., 1996, с. 216.

<sup>191</sup> Братусь Б.С., Психология. Нравственность. Культура, М., 1996, с. 217.

Отже, ми розглянули різні наукові підходи у визначенні поняття «соціального характеру» та його функцій, а також відомі типології соціальних характерів в соціологічно-етичному та соціально-психологічному руслі.

На основі цих концепцій та визначень можна виділити таке узагальнююче визначення соціального характеру особистості – це ядро структури характеру, властиве більшості представників даної культури, що відбиває основні цінності даної культури та здійснює постійний тиск в напрямку певної культурної моделі, що включає в себе відносно стійкі, глибинні, несвідомі характерологічні риси, що пояснюють соціальну поведінку особистості<sup>192</sup>. Але оскільки соціальний характер є нерозривно пов'язаним із суспільством, яке його формує, то необхідний більш пильний розгляд концепцій, що описують сучасне суспільство, зокрема концепцій постіндустріального та інформаційного суспільства.

### **2.3. Концепція соціально-етичного «відчуження»**

Проблему «відчуження» радянські суспільствознавці активно обговорювали у 1960-1980 роки, але лише в світлі вчення К. Маркса та в застосуванні до буржуазного суспільства. Про Е. Фромма мови тоді взагалі не йшлося. Сьогодні інтерес підпав відразу до всього: до проблеми «відчуження», до К. Маркса та Е. Фромма. Можна відзначити лише кілька робіт на тему «відчуження» у Фромма. Тим часом саме погляди останнього визначають сьогодні вектор в світовій соціології та філософії з цієї тематики.

Більшість людей навряд чи розуміють, що таке «відчуження» як суб'єктивний стан людини або об'єктивне становище в суспільстві чи самого суспільства, вважає Е. Фромм. Коли вимовляють це слово, люди дивляться з подивом та трохи з досадою. Для когось це всього лише кліше, яке виникає з

---

<sup>192</sup> Горбунова О.В., Социальная зрелость и черты характера личности// Самарский научный вестник, 2013, № 4, с. 54-57.

надмірного захоплення односторонньо-фанатичними асоціаціями. У первісному своєму значенні, пише Е. Фромм, термін «відчуження» позначав душевнохвору («insane» – божевільний) людину: у Франції «aliene» та в Іспанії «alienado» – це старі слова для позначення психопатичних, абсолютно відчужених людей<sup>193</sup>. В Англії термін «alienist» використовувався також для позначення доктора, який піклується про душевнохворих.

В XIX ст. термін «відчуження» використовували Гегель та Маркс, але вони позначали їм не стан божевілья, а експресивні форми самоусунення («self-estrangement»), які дозволяли людині надходити цілком розумно в практичних справах. Іншими словами, вони позначали форму соціального дефекту. За Марксом, відчуження створює умови, при яких власні дії стають для людини чужою силою, що стоять над нею та діючі проти неї замість того, щоб допомагати справлятися людині. В цьому, але більш ширшому сенсі, пише Еріх Фромм, так термін «відчуження» вживається і зараз. Хоча саме поняття, звичайно ж, набагато старше за свого нинішнього значення. Пророки Старого Завіту вживали для відчуження інший еквівалент – «idolatory» (ідолопоклонство). Ми краще зрозуміємо сенс «відчуження», якщо розглянемо значення ідолопоклонства<sup>194</sup>.

Священики всіх монотеїстичних релігій звинувачували язичництво в ідолопоклонстві, оскільки язичники поклонялися багатьом богам, а не одному. Головна різниця між монотеїзмом та політеїзмом не в кількості, але у факті самовідчуження: людина спрямовує свою енергію та уяву на створення ідола, а потім поклоняється йому. Але ідол означає ніщо інше, як результат проекції власних дій людини. Її життєві сили перетікають у «річ», але ця річ, що стала ідолом, тепер вже не сприймається як результат власних творчих потенцій, а скоріше як щось, відсторонене від нього, що протистоїть людині, щось, кому треба тільки поклонятися. Ідол представляє собою власні життєві сили людини у відчуженій формі<sup>195</sup>.

<sup>193</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 67.

<sup>194</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 67.

<sup>195</sup> Там само, с. 68.



На противагу цьому, пише Е. Фромм, монотеїзм вважає людину нескінченним різноманіттям, в якій жодну кінцеву якість особистості не можна відірвати та гіпостазувати, перетворивши у ціле. Бог непізнаваний та нескінченний, Бог не є річчю. Якщо людина створена за образом та подобою Божою, то вона створена як носій нескінченного числа якостей. А ідолопоклонник обожнює якусь частину себе. Він не переживає себе як центр, з якого виходить життєва сила любові та розуму. Він сам, як і навколишні його люди, так і його боги стають речами. Однак монотеїзм, вважає Е. Фромм, сам регресував згодом в ідолопоклонство. Передавши силу своєї любові Богу, людина стала частиною цієї відчуженої сили. Вона – спустошена. В протестантизмі та Кальвінізмі людина повинна відчувати себе порожньою, позбавленою та зайвою. Вона зобов'язана приносити свою віру у славу Божу в надії, що Бог поверне їй частину її ж власних якостей.

Кожен акт смиренного поклоніння, пише Фромм, є актом відчуження та ідолопоклонства у власному розумінні слова. Як в любові до Бога, так і в звичайній земній любові до жінки людина проектує своє внутрішнє багатство в іншого та переживає вже це багатство не як своє, але як щось відчужене від неї, розташоване в іншому, в тому, з ким вона може стикатися, тільки поклоняючись йому, занурюючись в іншу людину. Це стосується також поклоніння політичному лідерові, або державі, які мають силу лише завдяки згоді підкорятися їм. При фашизмі та сталінізмі – типах тоталітарного суспільства – абсолютно відчужений індивід поклонявся різним ідолам, неважливо яке ім'я вони носили: держава, клас, колектив або що-небудь ще<sup>196</sup>. Але не тільки в авторитарних суспільствах ідопоклонство може вільно існувати, на думку Буряк-Стефанової Н. Б.: «Релігійна настанова авторитарного типу пов'язана з феноменом ідолопоклонства, оскільки ідол це річ, якою володіє людина, але водночас і ця річ володіє людиною, об'єктивуючи та відчужуючи людину від її сутності. І тому у демократичних суспільствах підносяться як найвищі цінності успіх та технології, а у авторитарних суспільствах відбувається поклоніння владі

<sup>196</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Brazillier, 2006, Vol. I, p. 69.

та державі. Головним для авторитарного досвіду релігійної орієнтації є повна відданість зовнішній силі, яка сприймається як абсолютна влада. Послух цій владі є найвищою чеснотою, а непослух – найгірший з гріхів»<sup>197</sup>.

Відчуження може відбуватися під впливом ірраціональних пристрастей. Якщо індивід мотивований лише жагою влади, він вже не сприймає себе у всій повноті свого внутрішнього багатства, але перетворюється в раба своїх часткових якостей, спроектованих на зовнішні цілі, які опановують їм. Наприклад, це може бути пристрасть до грошей. Його дії не є його власними доти, поки він при владі своїх ілюзій. Його бажання перетворилися в панівні над ними сили. Підсвідомі сили отримали реальну владу над його свідомістю. Божевільний є абсолютно відчуженим, оскільки він втратив себе як центр свого життєвого світу. В результаті людина втрачає сенс існування. Сучасна дослідниця творчої спадщини Е. Фромма Буряк-Стефанова Н. Б. пише, що на сучасному етапі розвитку суспільства відчуження «...носять глибинний дегуманізаційний зміст, змінюючи статусне значення релігії у бутті окремої особистості та у соціумі в цілому, здатні провокувати соціальну нестабільність та змінювати стратегічний гуманістичний напрям цивілізаційного розвитку»<sup>198</sup>

Загальне для всіх явищ – язичницьке ідолопоклонство, регресія релігійного поклоніння, любов до жінки, поклонінню політичному лідерові чи державі, ірраціональних пристрастей – процес відчуження. Людина не відчуває себе суб'єктом власних сил та багатств. Вона – позбавлена всього «річ», що залежить від зовнішніх сил, в які вона вкладає свої життєві проєкції очікування, надії. Тому відчуження – зовсім не сучасне явище. Воно має давню природу. Сутність відчуження змінюється від культури до культури як за змістом, так по інтенсивності і повноті своєї прояви<sup>199</sup>. Людина створила світ штучних речей, які досі ніколи не існували. Вона зіткнулася зі світом речей, в які втілені її духовні сили та які тепер панують над нею.

<sup>197</sup> Буряк-Стефанова Н. Б., ФЕНОМЕН РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ, дис. канд. філос. наук: Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова, К., 2019, с. 87.

<sup>198</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 128.

<sup>199</sup> Там само, с. 70.

У світі відчуженої культури з людиною відбуваються найрізноманітніші соціальні метаморфози. Що трапилось, наприклад, з представником робітничого класу? В промисловості він – економічний атом, який на виробництві автоматично виконує всі накази свого менеджера. Робота стає все більш рутинною та безглуздою, розчленованою та націленою на мікрорух. Усі прояви звичайного життя на виробництві мінімізовані, вони вважаються перешкодою для виробничого процесу. В індивідуальному плані наслідки для людини стають катастрофічними: апатія, деструктивність, психічна регресія або опір, боротьба або втеча. Роль менеджера – також є однією з форм відчуження. Він відчужений від продукту праці як чогось конкретного та корисного. Його мета – збільшити прибуток для інших. Він, як і звичайний робітник, має справу з імперсональними гігантами: гігантом конкуренції, гігантом ринку, споживача, які маніпулюють ним, а він з підлеглими. Бюрократизація – це один із проявів відчуження. Бізнес та уряд регулюються бюрократією. Адміністратор відноситься до людей без любові та ненависті, тобто імперсональності, він маніпулює людьми як речами. Крайній поділ праці не дозволяє дивитися на індивіда як ціле<sup>200</sup>. Подібна бюрократизація зіграла свою негативну роль в житті багатьох релігійних громад, оскільки приклад «відчуження на виробництві» цілком можна застосувати до сучасних реалій релігійних громад та організацій на території України.

К. Маркс свого часу дав досить влучне та глибоке визначення бюрократії: бюрократ пов'язує себе зі світом тільки як з об'єктом своєї діяльності, але не як частину світу<sup>201</sup>. В Україні бюрократичні керівники та дух відчуження охопили всю країну. Україна може існувати без корупції, але вона не може існувати без системи тотальної бюрократизації, тобто відчуження. Як зазначив П. Друкер, великі корпорації – це соціально-економічний інститут, який визначає зразки поведінки. Відносини відчуження в бізнесі проявляються в тому, що позиція власників корпорації розпорошені. З економічно активної їх позиція стала економічно пасивною: вони володіють тільки частиною контролю та влади в компанії. Цінність добробуту індивіда тепер залежить від зовнішніх,

---

<sup>200</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 71.

<sup>201</sup> Там само, с. 73.

непідконтрольних йому сил – ринку та менеджменту. Власник настільки прив'язаний до ринкових механізмів, що не здатний вже безпосередньо ні розпоряджатися своєю власністю, ні оцінити її реальну вартість. За нього все робить ринок. В корпорації поняття власність стало лише символом, реальна ж влада, відповідальність та контроль, які перш виступали невід'ємними атрибутами власності, перемістилися до професійних менеджерів<sup>202</sup>.

Формально, акціонери здійснюють контроль над підприємством завдяки тому, що вони вибирають керівників в демократичному порядку. Реально ж акціонери володіють незначним контролем, бо коли їх багато, то частка впливу кожного акціонера дуже мала. Ось чому акціонери не беруть участі у зборах, виборах та управлінні підприємством. А. Берлі та Г. Мінс<sup>203</sup> виділяють п'ять типів контролю:

1. Контроль через майже повне право власності;
2. Контроль більшості;
3. Контроль через легальні механізми без більшості;
4. Контроль меншини власників;
5. Менеджментський контроль.

Процес виробництва, пише Е. Фромм, відчужується від процесу споживання завдяки грошам<sup>204</sup>. Гроші представляють працю та зусилля в абстрактній формі. Вже не обов'язкова ані праця, ані зусилля, оскільки можливо отримати гроші у спадок, шахрайством, з нагоди або якимось ще. Гроші можна заробити своєю конкретною працею та завдяки своїй кваліфікації, але коли їх видають, вони вже приймають абстрактну форму праці. Настільки ж абстрактно й споживання: можна витратити гроші на картину, нічого не розуміючи у живописі. Можна зіпсувати картину та втратити гроші, але цим лише можна не завдати собі шкоди. Тільки володіння грошима дає доступ до всього.

Саме людський спосіб придбання грошей, каже Фромм, полягає в тому, щоб витратити зусилля пропорційно тому, що отримуєш в касі. Придбання хліба

<sup>202</sup> Там само, с. 73.

<sup>203</sup> Berly A.A., Means G. C., *The Modern Corporation and Private Property*. N.Y.: Macmillan Co, 2000, p. 66-70.

<sup>204</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes. New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 74.

або одягу повинні залежати лише від однієї причини – треба бути першим. Придбання книг або картин повинні залежати від здібностей зрозуміти та використовувати їх. Однак спосіб придбання речей є відділеним від способу, яким людина використовує їх. Відчуження функції грошей в процесі придбання та споживання прекрасно описував Маркс. Як індивід використовує речі, які здобуває? Він набуває речі, які рекламують як хороші речі, але не завжди він має можливість до придбання цих речей переконатися в їх якості. З людиною говорить реклама, а тому, вона купує свої фантазії та уявлення про ці речі<sup>205</sup>. Інакше кажучи люди «їдять» та «п'ють» велику здатність якоїсь компанії чи корпорації добре рекламувати речі, які продає. Але процес споживання – це суто конкретний процес, конкретний людський акт, в який повинні бути включені наші почуття, тіло, естетичні якості та навіть потреби. Тобто споживання повинно бути осмисленим, людським, продуктивним переживанням та досвідом. Але в нашій культурі це проявляється в малому ступені. Споживання по суті є задоволенням несуттєвих потреб, стимульованих фантазій, які відчужені від конкретно нас самих.

Ще один аспект відчуження. Сучасна людина оточена речами, про властивості яких нічого не знає: технічні пристрої, реклами яких можна побачити на кожному кроці. Вони – машини, нутроці яких для переважної більшості загадка. Людина знає та розуміє лише тільки те, як користуватися ними. Точно також вона не знає, як росте хліб, як виготовляють папір або меблі. Люди споживають як й виробляють, не цікавлячись конкретними властивостями речей. «Ми живемо у світі речей та наш контакт з ними обмежений тим, що ми знаємо лише як маніпулювати ними або споживати їх»<sup>206</sup>.

Сучасний спосіб споживання характерний тим, що людство ніколи не задовольнить усі свої потреби, так як вони постійно зростають та розширюються. Розвиваючись культурно, воно збільшує вимоги до якості продуктів та речей. Але роблячи так, веде себе не як конкретні індивіди, а як члени соціуму. Дедалі більше споживання покликане зробити людей щасливими, але це мета,

---

<sup>205</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 75.

<sup>206</sup> Там само, с. 76.

поставлена не організмом та його потребами, а цивілізацією. В цій гонитві людство починає залежати від потреб інших людей та інститутів суспільства.

Вони штучно створюють прагнення до нових потреб. Зростає споживчий голод, люди стають агресивними у прагненні до оволодіння новими речами. Акт покупки та споживання стає імпульсивним, ірраціональним, як й сама ця мета. Прагнення мати останню модель чогось стає престижним, а її використання за призначенням – вторинним. В гонитві за ними люди шукають все нові привілеї та доступи. Раніше людина піклувалася більше про те, щоб краще використовувати вже наявне, пишалася власністю та важко розлучалася з нею. Але зараз все інакше, люди тягнуться до самого процесу зміни старих речей на нові<sup>207</sup>.

На думку Е. Фромма, споживання – це одна з форм володіння, тому можливо, в сучасних розвинених індустріальних суспільствах, таких як Україна, найбільш важлива. Споживанню притаманні суперечливі властивості: з одного боку, воно послаблює відчуття тривоги та занепокоєння, оскільки те, чим людина володіє, не може бути у неї відібрано; але з іншого боку, воно змушує її споживати все більше й більше, так як будь-яке споживання незабаром перестає приносити задоволення. Сучасні споживачі можуть визначати себе за допомогою такої формули: «я є те, чим я володію» та «я є те, що я споживаю». Багато хто вважає володіння найбільш природним способом існування та навіть єдино прийнятним для людини способом життя. Все це створює особливі труднощі для з'ясування людьми сутності буття як способу існування – або хоча б для розуміння того, що володіння – це всього лише одна з можливих життєвих орієнтацій. Проте коріння обох цих понять («мати» чи «бути») – в життєвому досвіді людини. За словами Фромма, ні те, ні інше не можна розглядати абстрактно, чисто раціонально. Обидва вони знаходять відображення в нашому повсякденному житті та вимагають конкретного розгляду.

Е. Фромм вважає, що для середини XIX століття була характерна «хоардична» орієнтація («hoard» – тимчасовий паркан навколо будівлі, що

---

<sup>207</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 77.

будується, щит для наклеївки оголошень та афіш), а для середини ХХ століття – «рецептивна» орієнтація («receptive» – сприйнятливість), характерна риса якої – отримати, мати весь час щось нове, «жити з постійно відкритим ротом». «Рецептивна» орієнтація пов'язана з маркетинговою орієнтацією, а «хоардична» – з орієнтацією на використання.

Абстрактне виробництво та абстрактне споживання роблять абстрактним й саме дозвілля, яке стає пасивним. Людина не вільна у тому, як використовувати свій вільний час, вона детермінована індустрією. Від абстрактного споживання та абстрактного відпочинку всередині неї нічого не відбувається, нічого не змінюється в її духовному світі. Гасло нової цивілізації: людина ні про що не повинна піклуватися крім вчасного відпочинку, про неї подбає цивілізація. Турист з фотокамерою – такий типовий символ відчуженого ставлення до світу. Прагнучи отримати більше вражень, він не бачить нічого, або бачить все, але тільки через об'єктив своєї фотокамери<sup>208</sup>.

Людина відчужена від роботи, споживання, дозвілля, від соціальних сил, агентів та інститутів. Безпорадність сучасного людства перед можновладцями проявляється у тому, що такі соціальні катастрофи, як економічні депресії та війни, трапляються як би природно й стихійно, поза суспільних намірів. Капіталізм не будується на підставі заздалегідь вивчених та чітких законів або традицій. Суспільство керується законами, які не в змозі контролювати. Такий ще один яскравий прояв відчуження. Економіка та суспільство більше не контролюються людиною. Сучасний світ нагадує вершника, який начебто керує конем, міцно тримаючись в сідлі, але насправді він лише слідує за ним<sup>209</sup>. Відносини між людьми теж відчужені. Продавець використовує покупця у своїх цілях, роботодавець – робітника. Кожен для кожного – як товар, хоча робиться все з посмішкою та дружелюбністю.

Сучасне суспільство складається з «атомів», між якими втрачений соціальний зв'язок, з маленьких частинок, які віддалені одна від одної, але пов'язані одна з одною завдяки інтересу та пошуку виходу. Люди проявляють

---

<sup>208</sup>Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 78.

<sup>209</sup> Там само, с. 79.

себе тільки в публічній реальності, яка віддалена від приватної реальності. Індивіди мотивовані тільки егоїстичними інтересами, а не соціальністю або любов'ю до ближніх. Свого часу, нагадує Фромм, С. Стауффер опитав американців та з'ясував, що більшість з них цікавлять тільки особисті справи, свій бізнес, своє здоров'я, та лише тільки 8% турбують світові проблеми<sup>210</sup>. Мовляв, уряд вирішить все за них самих. Але це є показником того, що держава стала ідолом, їй поклоняються як силі, відчуженій від людей, які не бажають брати участь у громадських заходах. Відчуження зникне, якщо люди будуть вважати себе спільнотою (community), а не суспільством, а свої соціальні ролі не будуть вважати «добавкою» до приватного життя<sup>211</sup>.

Соціальні ролі – це засіб захистити себе від конфлікту та неприємностей. Почуття себе стає вторинним. Наприклад, людина не може думати про себе як про гідну людину, поки погано виконує свою роботу – торгує, продає, конструює, молиться. Така глибинна ідентифікація з собою, але через посередників – через роботу, посаду, релігійне громаду або професію. Тут особисте «Я» є вторинним, воно формується через сприйняття себе іншими<sup>212</sup>.

Інший аспект відчуження – рутинізація та придушення усвідомлення базисних проблем людського існування. Це універсальні питання життя. Людина будує свою власну перспективу життя та спілкується з іншими з таким розрахунком, щоб зустріти мінімум опору. У тому полягає характерна риса будь-якої культури як штучного мікрокосму. Її можна досягти, якщо людину не позбавляють прояви турботи про інших, любові, солідарності та інших фундаментальних вимірів життя. Однак буденна рутинна не дозволяє виявляти піднесені почуття.

Конфлікт між двома вимірами життя – неординарним та рутинним – допомагають подолати релігія та мистецтво. Можливість прорватися через поверхню рутини до абсолютних цінностей дозволяє також ритуал. Але останнє Е. Фромм розуміє в широкому сенсі як в грецькій драмі, а не в вузько релігійному

---

<sup>210</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 80.

<sup>211</sup> Там само, с. 81.

<sup>212</sup> Там само, с. 82.



розумінні ритуалу. В драмі не як у виставі, а як у трагічному дійстві, беруть участь всі, та в ній вони стикаються зі своєю долею та сенсом життя. Ту ж функцію виконують індійські танці, середньовічні п'єси пристрастей – тут реально розігрується те, про що філософи уявляють в думках<sup>213</sup>.

В примітивному суспільстві обмін товарами служив засобом розвитку економічного життя та був наслідком поділу праці. В капіталістичному суспільстві обмін став самоціллю. Ще А. Сміт встановив, що пристрасть обмінюватися стала глибокою психічною потребою, властивістю відчуженої особистості. Обмін втратив свою раціональну функцію бути тільки засобом досягнення економічних цілей та перетворився на самоціль. Він поширився на неекономічні сфери. Сміт зазначив ірраціональну природу потреби обмінювати одне на інше в знаменитому прикладі обміну двох породистих собак<sup>214</sup>. В такому обміні немає практичної вигоди: людина купує машину з метою продати її при першій нагоді. Така пристрасть обмінюватися структурує міжлюдські стосунки. «Любов – це не що інше, як вигідний обмін двох людей, кожен з яких отримує більше, ніж наділяється...»<sup>215</sup>. Вступаючи у взаємини з іншими, кожен пишається своєю освітою, статусом, успіхами та сподівається домогтися визнання від оточуючих. Але він робить не що інше, як продає ці якості на людському ринку за найкращою ціною, знаючи, що значимі інші високо цінують саме такі якості та досягнення. Виступ перед аудиторією – теж вид обміну, продажу своїх достоїнств та їх реклама. Людина переходить з однієї статусної групи, яка не здатна оцінити її по достоїнству, в іншу, де таке може трапитися. Так змінюють машину марки «Форд» на новий «Б'юік», говорить Е. Фромм<sup>216</sup>. А. Сміт вірив, що потреба в обміні – успадкована частина людської природи. Але це також є симптомом абстрактофікації та відчуження, успадкованих людиною від сучасного соціального порядку.

Людське життя, як повсякденний процес обміну, проходить по аналогії з процесом обміну товарів як еквівалентів. Коли хтось йде на концерт та питає

<sup>213</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 83.

<sup>214</sup> Там само, с. 84.

<sup>215</sup> Там само, с. 85.

<sup>216</sup> Там само, с. 85.

себе, а чи отримає задоволення, відповідне витраченим грошам. Хоча концерт, лекцію або участь у мітингу не можна приміряти грошима. Вони носять некомерційний характер. Тому активність саму по собі треба розуміти як продуктивний акт життя, що не вимірюється затраченими грошима<sup>217</sup>. Людина займається прогулянками або зарядкою вранці, знаючи, що це хороший внесок у здоров'я. Наслідком інтерпретації життя як підприємства або бізнесу стає зростання числа самогубств в сучасному суспільстві. Їх причина – аномія, вивченням якої займався Е. Дюркгейм<sup>218</sup>.

Аналізуючи концепцію відчуження Фромма, К. Шелл<sup>219</sup> вважає, що в ній він прагнув відповісти на ряд питань: як ми дізнаємося, коли люди стають відчуженими? Чи можна вважати відчуженням суб'єктивне відчуття стану невдоволення, туги, пригнічення або роздратування? Чи повинні ми в такому випадку запитати людей, чи відчувають вони себе щасливими або нещасними, більш щасливими, ніж у минулому, та так далі? Або суб'єктивні переживання свого стану не мають ніякого відношення до наявності або відсутності відчуження? Чи можна оптимістів назвати відчуженими?

Фромм, на жаль, використовує термін «відчуження» в обох сенсах без чіткого їх розмежування. Проте, відчуження як суб'єктивне переживання нещастя більше підтверджується емпіричними та науковими даними. Вони зібрані та проаналізовані. Якщо робота приносить незадоволеність, то це приймається як показник відчуження. Можна заміряти умови та рівень відчуження, збільшується він або зменшується. Фромм, вважає К. Шелл, часто обмежує себе саме цим. Він безсистемно використовує емпіричні дані, аби довести свою точку зору про те, що відчуження в суспільстві зростає<sup>220</sup>.

Проте, К. Маркс як глибокий мислитель та навіть філософ-романтик обурювався принизливими умовами праці та побуту, в яких знаходився пролетаріат ХІХ століття. Розрив відчував він, а не вони. Хоча Маркс

<sup>217</sup> Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2/ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I, p. 86.

<sup>218</sup> Там само, с. 87.

<sup>219</sup> Shell K. L., *Erich Fromm's «Escape from Freedoms». A Critical Commentary*, New York: American R.D.M. Corp.: 2007, p. 44-45.

<sup>220</sup> Там само, с. 45.

передбачав, що зубожіння пролетаріату в майбутньому стане тільки зростати. Отже, відчуження зі сфери об'єктивного факту перетвориться у суб'єктивний стан. Хоча більшість західних економістів нашого часу заперечує наукову спроможність теорії зубожіння пролетаріату, залишається фактом, що Е. Фромм, критикуючи споживче товариство в особі американського капіталізму, по суті підтвердив тезу Маркса про наростання ступеня відчуження в майбутньому. Правда, слід внести уточнення: треба говорити сьогодні не про пролетаріат, а скоріше про середній клас, про який найбільше тривожиться Фромм. Ситі міщани начебто задовольнили всі поточні та навіть перспективні потреби. Але це, пише Фромм, ілюзорне почуття задоволення, так як насправді самі люди стали рабами речей.

Багато мислителів називають вчення Маркса утопічним. Навпаки, Фромм, який зводив відчуження до психоаналітичного та філософського рівня, вважав, що як при капіталізмі, так і при комунізмі можна вирішити проблему відчуження, оскільки вона криється в людській особистості, що відчуває розрив з суспільством. Його підхід називають антропологічним. Маркс вважав відчуження проблемою суспільства, а Фромм – проблемою людини.

У Середньовіччі людина відчувала себе невід'ємною частиною соціальної та релігійної спільноти, в рамках якої вона знаходила себе, коли вона ще як індивід не відокремилася повністю від своєї групи. В Новий Час, коли вона зіткнулася з необхідністю усвідомити себе як незалежний, самостійний індивід, її самоідентифікація стала для неї проблемою.

У XVIII та XIX століттях поняття «я» надзвичайно звузилося: «я» стверджувалося розміром власності. Таке поняття стало виражатися не формулою «Я є те, що я думаю», а формулою: «Я є те, що я маю» чи «Я є те, чим я володію».

В роботі «Людина для себе» Е. Фромм пише: «У останніх кількох поколінь в умовах зростаючого впливу ринку сенс поняття «Я» дещо змістився від формули «я є те, чим я володію» до формули «я є тим, яким мене хочуть бачити». Людина, що живе в системі ринкової економіки, відчуває себе товаром. Вона відчужена від самої себе, подібно до того, як продавець відділений від товару,

який бажає продати. Звичайно, вона зацікавлена у собі, особливо у своєму успіху на ринку, але «вона» і менеджер, і підприємець, і продавець, і товар. Її власний інтерес до себе перетворюється в інтерес до «неї» як суб'єкту, який виставляє «себе» як товар, який прагне отримати оптимальну ціну на ринку особистостей»<sup>221</sup>.

В ХХ ст. в зв'язку з прискоренням науково-технічного та цивілізаційного прогресу характер людини став відрізнятися значною пасивністю та орієнтацією на цінності ринку. Сучасна людина перетворюється у споживача, що поглинає продукти своєї ж праці. «Світ постає як величезний предмет її (людини) прагнень: велика пляшка, велике яблуко»<sup>222</sup>, – незамінна машина задоволення та бажань. Коли сучасна людина не є споживачем, вона виступає в якості торговця, що пропонує товар іншим. Осередком економічної системи стає ринок, який визначає цінність усіх благ та частку кожної людини в суспільному продукті. Однак «ринковий день є судним днем її успіху»<sup>223</sup>. Справа у тому, що ринкова система вийшла за межі економічної сфери предметів споживання чи праці. Людина сама перетворився у товар та стала розглядати своє життя як капітал, який слід вигідно вкласти. «Її цінність тепер визначається попитом, а не її людськими чеснотами. Тому її самооцінка залежить від зовнішніх чинників, від судження інших»<sup>224</sup>.

Найбільший парадокс сучасної цивілізації, на думку Фромма, полягає у тому, що навіть тоді, коли людина має майже все необхідне для матеріального існування для розвитку свого духовного та інтелектуального потенціалу, вона як і раніше є нічим, бо не має найголовнішого – індивідуальності. Людина втрачає контакт із самою собою, в результаті чого виникає феномен деперсоналізації, втрата свого «Я». Істота, що може стати особистістю, все більше перетворюється у деталь соціальної «мегамашини», а її життя стає одноманітною та позбавленою сенсу. Справжнє життя, засноване на розумі, любові та відповідальності, стає все

<sup>221</sup> Фромм Э., Человек для самого себя// Фромм Э., Психоанализ и этика, М., 1993, с. 11-12.

<sup>222</sup> Фромм Э., Психоанализ и Этика, Республика, М., 1993, с. 192.

<sup>223</sup> Там само, с. 193.

<sup>224</sup> Там само, с. 201.

менш можливою, а людські відносини набувають функціональний, матеріалізований характер.

Фромм констатує той факт, що люди настільки звикають до подібних метаморфоз, що навіть не помічають, що велика частина їх життя проходить в різних помилково понятих формах та абстракціях<sup>225</sup>. Більшість людей, на думку Е. Фромма, розвивають своє не справжнє, а уявне «Я», коли людина сприймає та усвідомлює саму себе тільки як засіб соціальної дійсності. Відбувається відчуження особистості від своїх власних життєвих сил, втрата «самості», в результаті чого людина перетворюється в пасивного споживача нею ж вироблених речей. В результаті відчуження людина не тільки віддаляється від інших людей, але позбавляється самої людяності як в природному, сутністному, так й в духовному сенсі. Вона стає «екзистенціальною» егоїсткою.

На думку Фромма, людиною, яка погано пристосувалася до соціальної структури, суспільство зовсім не повинно нехтувати як невротиком. В тій ж мірі добре пристосованого індивіда нерозумно відносити до більш високого розряду за шкалою людських цінностей. Хороша пристосованість, як вважав Фромм, часто досягається шляхом відмови від власної індивідуальності. Ось чому іноді невротик може бути охарактеризованим як людина, яка не здалася у боротьбі за власну «незалежність». Бажання невротика врятувати індивідуальність, стало бути, спонукало його замість творчого розвитку особистості шукати задоволення у фантомах та фантазіях.

Людина є відчуженою в тому сенсі, що її власні дії та сили відокремлюються від неї та перетворюються у вироблені нею речі та інститути, які, в свою чергу, стають для людей ідолами, підпорядковуючи собі господарів. Інакше кажучи, не людина стала управляти своїми життєвими силами, а вони нею. Речі починають сприйматися людьми не як результат їх власних зусиль, а як щось від них не залежне. Суть відчуження, вважає Маркс, а слідом за ним Фромм, полягає у тому, що «людина більше не відчуває себе суб'єктом власних дій, людиною мислячою, не відчуває себе люблячою, вона відчуває себе тільки

---

<sup>225</sup> Фромм Э., Человеческая ситуация – ключ к гуманистическому психоанализу//Искусство любить, СПб.: Азбука, 2000, с.330.

у зроблених нею речах як об'єкт зовнішніх проявів власних сил. Вона знаходиться в контактї із самою собою, тільки підкоряючись їм самим створеним продуктам»<sup>226</sup>.

Чим більше людина відчужена, тим більшою мірою почуття володіння та використання становить її ставлення до світу<sup>227</sup>. Як результат відчуженості та безглуздості праці виникає прагнення до абсолютного неробства. «Мені немає потреби усвідомлювати своє «Я», бо я постійно поглинений споживанням. «Я» – система бажань та їх задоволення»<sup>228</sup>. В філософській традиції поняття відчуження базується «на різниці між сутністю та існуванням, на тому факті, що людське існування віддалене від її сутності, що людина насправді являє собою зовсім не те, чим вона є в потенції, або, інакше кажучи, що вона тобто не те, чим вона повинна стати та чим може стати»<sup>229</sup>. Відчуження характеризується пасивним сприйняттям світу та нездатністю розпізнавати у собі справжнього суб'єкта.

Відчужена людина, спочатку вірить у своє панування над природою, непомітно для самої себе стає рабом речей та обставин, перетворюючись в застигле вираження своїх власних сил. На думку Фромма, такий стан є безумовно болісним – людина стає невротиком. «Відчуження як хворобу особистості можна вважати серцевиною психопатології сучасної людини»<sup>230</sup>.

Однією з форм відчуження є перенесення – людина вибирає якийсь зовнішній об'єкт, на який проектує свої власні якості: розум, сміливість, любов та т.д. Іншим прикладом є відчуження в часі, або відчуження надії, при якому в ідола перетворюється майбутнє: не людина сподівається на майбутнє та вірить в нього, а майбутнє оцінює та вирішує, чи правильна в людини віра. Форми відчуження можуть бути різні, але всі вони базуються на ідолопоклонстві, на створенні кумира з продукту власного творіння.

<sup>226</sup> Фромм Э., Человеческая ситуация – ключ к гуманистическому психоанализу//Искусство любить, СПб.: Азбука, 2000, с. 317.

<sup>227</sup> Фромм Э., Психоанализ и Этика, Республика, М., 1993, с. 194.

<sup>228</sup> Добренев В.И., Неофрейдизм в поисках «истины»/ В. И. Добренев, Москва, 1994, с. 61.

<sup>229</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 396.

<sup>230</sup> Фромм Э., Психоанализ и Этика, Республика, М., 1993, с. 320.

Аналізуючи відчуження особистості в сучасному світі, Фромм простежує, як в процесі людської діяльності життєві сили людини все більше трансформуються в чужу «рiч», яка протистоїть їй, та описує нові об'єкти поклоніння людини: публічну думку, соціальний престиж, економічне процвітання, індивідуальний та соціальний нарцисизм, виступаючий у формі своєрідного сприйняття світу через призму свого внутрішнього «Я» або об'єднаного «Я» будь-якого співтовариства чи ін. Е. Фромм констатує той факт, що міжособистісні відносини стають закінченим виразом товарних відносин, де все продається та купується, де якість приноситься в жертву кількості. Внутрішній світ людини стає все більш спустошеним.

Описуючи картину тотального синдрому відчуження, Фромм приходить до висновку, що природні передумови такого становища кореняться в природі самої людини. Інакше кажучи, феномен відчуження притаманний «буттєвості» самого людського існування. Видалення від предмета взаємодії, дистанційованість від нього – найважливіша умова для початку рефлексії. Навіть в акті самопізнання індивід встановлює себе в якості віддаленого об'єкта. Проте величезну роль у вихованні почуття відчуження грає людська історія, точніше, ті форми, в яких вона протікає. «Розглядаючи людську природу в якості рушійної сили та цілі історичного розвитку, Фромм разом з тим оголошує її тим нормативним критерієм, за допомогою якого можна оцінювати ступінь цього розвитку, визначати типи та форми як індивідуальної, так і соціальної патології»<sup>231</sup>. Відчуження є найважливішим критерієм оцінки історичного процесу, діаметрально протилежним критерієм свободи.

Історія людства, на погляд Фромма, постає як історія постійного розвитку людини і одночасно зростаючого відчуження. Вона зовсім не прагне «олюднити» людину, а навпаки, вона нерідко намагається витравити в неї істинно людське та перевернути її природу. Фромм вважає, що для вирішення проблеми відчуження, що виникає з екзистенціальної потреби людини у самоідентифікації, необхідні як внутрішні, особистісні, так і зовнішні, економічні та політичні зміни. «Ми

---

<sup>231</sup> Добренєков В.И., Неофрейдизм в поисках «истины»/ В. И. Добренєков, Москва, 1994, с. 64.

повинні децентралізувати працю та державу настільки, щоб вони придбали людський вимір»<sup>232</sup>.

Таким чином, усунення протиріччя, що лежить в основі відчуження, можна домогтися шляхом побудови гуманістичного суспільства, заснованого на принципах гуманістичної етики та нових цінностях. Сучасна цивілізація, на думку Фромма, може відмовитися від зайвої регламентації та стереотипізації людського життя. Норми культури не повинні бути авторитарними, але повинні давати максимальний простір особистості – творчої та продуктивної. Тільки з встановленням більш гуманного суспільства будуть ліквідовані найбільш нелюдські форми відчуження людини.

#### **2.4. Психолого-етична інтерпретація концепції «активної особистості»**

Всі роботи Еріха Фромма об'єднані однією визначальною ідеєю – уявленням про людину як центральної характеристики світу. Як зазначає проф. Гуревич П. С., неофройдисти намагалися «відповісти на питання про людське існування, про те, як людина повинна жити та що вона повинна робити»<sup>233</sup>. Вчення Фромма про людину має на увазі перш за все цілісність, людина розглядається в єдності розуму, емоцій та чуттєвості. За Фроммом, обдарована розумом людина є «усвідомлючим себе життям»; вона усвідомлює не тільки себе, але і свого ближнього, своє минуле та можливості свого майбутнього<sup>234</sup>.

Основоположним принципом світорозуміння є сутність людини, яка не може виступати як якась субстанція або якість. Старовойтов В. В. говорить про те, що Е. Фромм «визначає природу людини... через спосіб її існування, тобто екзистенціально, через протиріччя, іманентно притаманне людському буттю»<sup>235</sup>. Різні форми буття також не можуть становити сутності людини, оскільки вони є похідними від конфлікту, який супроводжує життя людини. Цей конфлікт є

<sup>232</sup> Фромм Э., Психоанализ и Этика, Республика, М., 1993, с. 196.

<sup>233</sup> Гуревич П.С., Величие и ограниченность самого Фромма: вступительная статья // Иметь или быть? / Э. Фромм. М., 2000, 13-14.

<sup>234</sup> Фромм Э., Иметь или быть /Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009, с. 114.

<sup>235</sup> Старовойтов В.В., Жизнь и творчество Эриха Фромма // Журнал практической психологии и психоанализа, 2007, № 1, 27-28.



проявом сутності, винесенням зовні того протиріччя, котрий, є іманентним людському буттю та виступає основним моментом розуміння всіх проблем життєдіяльності людини<sup>236</sup>. Як пише Фромм, ця «суперечність виявляється в двох феноменах»<sup>237</sup>. Людина двояка. З одного боку вона істота біологічна, що володіє інстинктами, з іншого – розумна, здатна усвідомити себе. Крім того, людина володіє особливою духовною властивістю, що дозволяє їй усвідомити свою нікчемність, безсилля та сприймати «інших як інших – в якості друзів, ворогів або чужинців»<sup>238</sup>.

Можливість самосвідомості різко виділяє людину з природного світу та разом з цим даром вона набуває невпевненості у собі за рахунок втрати первісного єднання з природою, яка властива всьому іншому тваринному світу та набуває «потреби подолати свою відокремленість»<sup>239</sup>. Перебуваючи всередині природи, людина трансцендує її, оскільки, усвідомлюючи себе, вона відділяється від природи, втрачаючи первісну єдність. Людина є частиною природи, але в той самий час відділена від неї: «вона бранець природи, але, незважаючи на це, вільна у своєму мисленні, вона є частиною природи та все ж, так би мовити, її примха, вона не перебуває ні тут, ні там»<sup>240</sup>.

Неминуче виникає екзистенціальна двоїстість, яку людина намагається подолати. Фромм вказує, що сутність людини може бути зрозуміла як «питання та потреба відповісти на неї»<sup>241</sup>. Природа людини визначається Фроммом «не як біологічно задана сукупність потягів, а як осмислена відповідь, цілісне ставлення до світу», про що також пише В. В. Старовойтов<sup>242</sup>.

Можливі два варіанти вирішення проблеми людського існування<sup>243</sup>:

– регресивний, архаїчний, що виражається у спробі повернення до єдності з природою на основі відмови від розуму та усвідомленні самого себе;

<sup>236</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 84-85.

<sup>237</sup> Там само, с. 84.

<sup>238</sup> Там само, с. 84.

<sup>239</sup> Фромм Э., Иметь или быть /Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009, с. 115.

<sup>240</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 84.

<sup>241</sup> Там само, с. 85.

<sup>242</sup> Старовойтов В.В., Жизнь и творчество Эриха Фромма // Журнал практической психологии и психоанализа, 2007, № 1, с. 30.

<sup>243</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 85.

– прогресивний, що дає можливість досягнення гармонії за допомогою розвитку всіх людських сил, людяності в нас самих.

За словами Фромма, «людина переростає свою початкову єдність з природою та з іншими людьми, людина стає «індивідом», та чим далі заходить цей процес, тим категоричніша альтернатива встає перед людиною. Вона повинна зуміти возз'єднатися зі світом в спонтанності любові та творчої праці або знайти собі якусь опору за допомогою таких зв'язків з цим світом, які знищують її свободу та індивідуальність»<sup>244</sup>. Екзистенціальну неузгодженість вимагає того чи іншого рішення, оскільки, якщо людина не може віднести себе до якоїсь системи, яка б спрямовувала її життя та надавала їй сенс, сумніви та протиріччя «в кінцевому рахунку паралізують її здатності діяти, а значить, і жити»<sup>245</sup>.

Вчення Фромма про людину розгортається в парадигмі взаємодії. Він вважає, що особливого роду нестатична «зв'язаність індивіда з зовнішнім світом» є ключовою проблемою психології<sup>246</sup>. Екзистенціальна внутрішня рівновага людини відносна, вона не позбавляє її від відчуття роздвоєності: як тільки змінюються передумови тимчасової стабільності, рівновага порушується знову. Фромм пише: «В процесі становлення особистості ця відносна стабільність знову та знову опиняється під загрозою. Людина в своїй історії змінює світ навколо себе, а в цьому процесі змінює і саму себе»<sup>247</sup>.

Фромм особливо вказує на те, що людина повинна перебувати в єднанні зі світом. Різні порушення цього єднання викликають ті чи інші порушення життєдіяльності людини як в житті, так і в онтогенезі. Аналіз життєдіяльності людини будується Фроммом на розробці двох провідних ліній: проблеми свободи людини та проблеми реалізації активності людини у світі. При цьому між зазначеними лініями існує нерозривний змістовний взаємозв'язок.

Свобода у Фромма виступає перш за все як якесь абстрактне поняття. Проте свобода притаманна людині екзистенціально та є об'єктом її устремлінь,

<sup>244</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Попшурі, 2008, с. 27.

<sup>245</sup> Там само, с. 28.

<sup>246</sup> Там само, с. 20.

<sup>247</sup> Фромм Э., Анатомия человеческой деструктивности/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 298.

визначає людське існування як таке. Свобода, як і все, має двоїсте відношення до людини. Свобода в навчанні Фромма володіє діалектичною природою, що відзначав зокрема, Р. Мей<sup>248</sup>. З одного боку, «свобода принесла людині незалежність та раціональність її існування», з іншого – «ізолювала її, пробудила в ній почуття безсилля та тривоги»<sup>249</sup>.

Таким чином, Фромм розрізняє два основних вида свободи: «свобода для» та «свобода від». Відокремлюючи від природи, людина звільняється, індивідуалізується. Ця здобута свобода («свобода від») – первинний рівень. Процес звільнення від природи, по суті, є діалектичним: разом із зростанням індивідуалізації виникає відокремлення особистості: іншим аспектом процесу індивідуалізації є зростаюча самотність<sup>250</sup>. Бажання подолати самотність викликає прагнення відмовитися від індивідуальності. Однак це не єдиний шлях. За словами Фромма, «інший шлях – єдино продуктивний, що не приводить до нерозв'язних конфліктів, – це шлях спонтанних зв'язків з людьми та природою, тобто таких зв'язків, які з'єднують людину зі світом, не знищуючи її індивідуальність. Такі зв'язки, найвищими проявами яких є любов та творча праця, кореняться в повноті та силі цілісної особистості та тому не обмежують розвиток особистості, а сприяють цьому розвитку до максимально можливих меж»<sup>251</sup>.

Іншим проявом діалектичності процесу індивідуалізації виступає розвиток особистості людини в онтогенезі. Десинхронизованим є зростання індивідуалізації та зростання особистості. Еріх Фромм пише: «Якби кожен крок в напрямку відділення та індивідуалізації супроводжувався відповідним зростанням особистості, розвиток дитини був б гармонійним. Цього, однак, не відбувається. В той час як процес індивідуалізації відбувається автоматично, розвиток особистості стримується цілою низкою психологічних та соціальних причин... Якби процес розвитку людства був гармонійним, якби він дотримувався певного плану, то обидві сторони цього розвитку – зростаюча

<sup>248</sup> Мэй Р., Проблема тревоги, Республика, М., 2001, с. 200-201, 205-206.

<sup>249</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 8.

<sup>250</sup> Там само, с. 29-34.

<sup>251</sup> Там само, с. 35.

могутність та зростаюча індивідуалізація – могли б урівноважитися. Насправді ж історія людства – це історія конфлікту та розладу»<sup>252</sup>. Відповідно до Фромма, «людське існування та свобода з самого початку нероздільні»<sup>253</sup>, але головним чином в людському існуванні переважає «свобода від» – свобода від інстинктивної обумовленості дій, оскільки власне людське існування та починається тоді, коли досягає «певної межі розвитку діяльності, не обумовленої вродженими механізмами: пристосування до природи втрачає примусовий характер, та способи дій вже не визначаються спадковістю, інстинктами»<sup>254</sup>. Наступний рівень здобуття свободи – проблема самовизначення у світі, проблема реалізації позитивної свободи («свободи для»), заснованої на неповторності та індивідуальності кожного<sup>255</sup>. «Е. Фромм вважає позитивну свободу, «свободу для», головною умовою зростання та розвитку людини», зазначає Д. О. Леонт'єв<sup>256</sup>.

У спробі самоствердитися у світі людина не завжди адекватно використовує можливості здобутої свободи. Фромм пише, що людина «могла би вільно діяти по своїй волі, якби знала, чого вона хоче, що думає та відчуває». Але вона цього не знає, саме тому в пошуках основ самовизначення пристосовується до існуючої соціальної дійсності, набуваючи Я, далеке від власної сутності<sup>257</sup>. «Свобода від» носить негативний характер, оскільки втягує людину в нове рабство – вже від соціальної дійсності, людина не набуває впевненості, в неї є лише ілюзія стабільності, яка отримана ціною втрати цілісності свого індивідуального Я<sup>258</sup>.

Але таке самовизначення негативної свободи особистості за Фроммом не є істинним, але може бути навіть хибним, оскільки тут людина майже остаточно втрачає свою сутність та індивідуальність. По суті, Фромм вважає, що негативна свобода є регресом до первісного стану, а точніше, до ілюзії початкового

<sup>252</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 37-39.

<sup>253</sup> Там само, с. 37.

<sup>254</sup> Там само, с. 37.

<sup>255</sup> Там само, с. 217-220.

<sup>256</sup> Леонт'єв Д.А., Психология свободы: к постановке проблемы самодетерминации личности // Психологический журнал, 2000, № 1, с. 17.

<sup>257</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 213-214.

<sup>258</sup> Там само, с. 214.

єднання, вона є відмовою від вільного існування, а отже є відмовою від індивідуальності. На наш погляд, людина як раз не повертається до первісного стану, а навпаки віддаляється від нього завдяки ілюзії початкового єднання. Людство в певний час відділилося від тваринного, істотного світу, та перейнялося сутнісними, тобто екзистенціальними проблемами, які відособили його від природи. Такі проблеми як існування та місце у Всесвіті, сенс життя, дихотомії життя та смерті дали людині усвідомити, що вона хоч і стала одинокою, але переросла істотний світ. Повернення до архаїчного тваринного існування стає неможливим. Людина може хотіти повернутися у первісний стан, може мати хибне уявлення, що вона знову стане з'єднаною зі світом, але це не так. Первісний стан людини це пошук відповідей на фундаментальні питання впродовж усього життя. Інші варіації, як наприклад, повернення до істотного світу є неможливими завдяки духовним потребам людини. Такі потреби можуть інтерпретуватися в якості повернення до первісного стану, але ніяк не можуть повернути туди людину, оскільки замість реального, активного повернення пропонується профанація та ілюзія ніби то повернення до людських витоків. Доречним було б привести у приклад давній вислів, що в одну й ту саму ж річку неможливо увійти двічі. Якби навіть теоретичне повернення до первісного стану людини було б можливим, то це означало б, що вся людська сутність та іство зробило з неї тварину. Але, що стосується позитивної свободи до Еріха Фромма не виникає майже жодних питань.

Позитивна свобода робить людину «центром та метою свого життя»<sup>259</sup>. Вона заснована на постулаті, що вищою метою є розвиток індивідуальності та реалізація особистості людини. Леонт'єв Д. О. зауважує, що Е. Фромм підкреслює необхідність розуміння свободи як акту «самовизволення в процесі прийняття рішення», динамічного, поточного стану<sup>260</sup>. Як пише Фромм: «позитивна свобода полягає в спонтанній активності всієї цілісної особистості людини»<sup>261</sup>. Тим самим Фромм вказує на неподільність свободи та активності

<sup>259</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 215.

<sup>260</sup> Леонт'єв Д.А., Психология свободы: к постановке проблемы самодетерминации личности // Психологический журнал, 2000, № 1, с. 17.

<sup>261</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 215.

людини, при цьому роблячи акцент на сумірності даних понять особистісної організації індивіда.

Мадді С. вказує, що Е. Фромм «робить акцент на дотриманні особистості своєї людської природи»<sup>262</sup>. Кожен момент реалізації в якості індивідуального устремління того чи іншого різновиду свободи відповідає певній формі активності: між ними існує тісний взаємозв'язок. Фромм аналізує активність людини, виділяючи кілька її загальних різновидів. Найбільш адекватним для цілісної розвиненої особистості видом активності Фромм називає продуктивну активність. До речі в роботі «Втеча від свободи» цей вид активності він позначав як спонтанну.

Продуктивна активність протиставляється вимушеній активності, механічній активності робота, «нав'язаної індивіду його ізоляцією та безсиллям»<sup>263</sup>. Спонтанна активність має в якості причини власне спонукання особистості. В такому ракурсі розкривається субстанціональність людської особистості, тобто її можливість бути причиною самої себе.

Продуктивна активність – це не просто дія, це творчий акт, особливий стан внутрішньої активності, «який може проявлятися в емоційному, інтелектуальному та чуттєвому житті людини, а також і в її волі»<sup>264</sup>. Продуктивність означає не кількісний, а якісний аспект людської діяльності: не дію як таку, не результат, а проникнення в суть речей, «той процес, який відбувається в людях з глибокою самосвідомістю, або в людях, які дійсно «бачать» дерево, а не просто дивляться на нього, або в тих, хто, читаючи вірші, відчуває ті ж рухи душі, що й поет, який висловив їх словами, цей процес може бути дуже продуктивним, незважаючи на те, що в результаті чого нічого не «здійснюється»»<sup>265</sup>. В якості передумови спонтанності Фромм називає злиття різних сфер життя людини в єдине ціле, набуття цілісності, гармонії всієї особистості.

---

<sup>262</sup> Мадди С., Теории личности: Сравнительный анализ, Райт:Юниверс, СПб., 2002, с. 54.

<sup>263</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 215.

<sup>264</sup> Там само, с. 215.

<sup>265</sup> Фромм Э., Иметь или быть /Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009, с. 45-47.

За словами Фромма, «спонтанна активність – це єдиний спосіб, яким людина може подолати страх самотності, не відмовляючись від повноти свого «я», бо спонтанна реалізація її сутності знову об'єднує її зі світом, з людьми, природою та самою собою»<sup>266</sup>. Возз'єднання усіх сторін особистості на новому рівні супроводжується злиттям індивіда зі світом, що дозволило С. Мадді побачити у вченні Е. Фромма модель самореалізації як самовдосконалення, тобто «прагнення людини перебороти реальні або уявні недоліки»<sup>267</sup>.

Це абсолютно новий синтез, відмінний від первісного нерозрізнення природи та людини: в цій єдності особистість не послаблюється, не втрачає саму себе, а навпаки, вона стає сильнішою, бо особистість «є сильною настільки, наскільки вона є діяльною»<sup>268</sup>. Е. Фромм пише: «Продуктивні особистості оживляють все, чого б вони не торкнулися. Вони реалізують свої власні здібності й вселяють життя в інших людей та в речі»<sup>269</sup>.

В роботі «Мати чи бути?» розкривається ще один аспект продуктивної активності в дихотомії відчуженості–невідчуженості. Невідчужена активність дозволяє людині відчувати себе суб'єктом своєї діяльності, при цьому активність особистості є проявом її потенцій, особистість та її діяльність виступають в єдності.

Відчужена активність, навпаки, розділяє особистість та результат її діяльності. Тут особистість не відчуває себе діяльним суб'єктом, більш того, індивід, по суті, не діє, а дія відбувається над ним, ззовні, відокремлено від нього та протистоїть йому<sup>270</sup>. В такому ракурсі відчужена активність синонімічна як простій зайнятості, так по і відношенню до продуктивної активності. За словами Фромма, відчужена активність виступає як якісна пасивність, де зовнішній план дій як такий не відбивається у внутрішньому русі особистості: вона залишається статичною, тобто неактивною, пасивною. Тим самим Фромм проводить розрізнення між істинною активністю (внутрішньою, продуктивною, невідчуженою) та псевдоактивністю (зовнішньою, непродуктивною,

<sup>266</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 217.

<sup>267</sup> Мадди С., Теории личности: Сравнительный анализ, Райт:Юниверс, СПб., 2002, с. 55-56.

<sup>268</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 217.

<sup>269</sup> Фромм Э., Иметь или быть /Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009, с. 47.

<sup>270</sup> Там само, с. 47-50.

відчуженою). Бути активним – це є «фундаментальною характеристикою буття», але «не в сенсі зовнішньої суєти, а у сенсі внутрішньої продуктивності. Це означає оновлюватися, рости, любити, вийти з ізоляції власного Я»<sup>271</sup>.

Зазначені види активності набувають конкретне змістовне наповнення в залежності від того чи іншого контексту дослідження. Так, в якості форм загальних життєвих орієнтацій Фромм розрізняє некрофілію та біофілію як особливі різновиди активності.

Некрофілія характеризується потягом до механістичності, зайвої структурованості, повної підконтрольності всіх життєвих процесів. Це особлива форма поведінки, ставлення до життя, особлива модель реалізації активності. Фромм пише: «Некрофіл рухається потребою перетворювати органічне в неорганічне, він сприймає життя механічно, як ніби всі живі люди є речами... Усі життєві процеси, всі почуття та думки він перетворює в речі»<sup>272</sup>. Некрофілії, за визначенням Еріха Фромма, більшою мірою властива псевдоактивність, її прагнення до відчуження виражається у відділенні себе від результатів своєї діяльності, рушійною силою є зв'язування не тільки своєї свободи, але й свободи інших. Некрофіл здатний сприйняти себе тільки через відчужені предмети, він «не бачить» та не хоче «бачити» власне «Я» поза предметами володіння. Якщо він позбавляється цих предметів, він втрачає зв'язок зі світом, втрачає можливість жити та бути активним.

Протилежністю даній життєвій орієнтації є біофілія, любов до живого, відповідно іманентній властивості усього живого – жити та зберігатися у житті. Біофілія тісно пов'язана зі свободою як прагнення до творення, з активністю індивіда, який усвідомлює свою відповідальність як самостійної та самобутньої істоти. Біофілія передбачає вільну активність; активність, яка по своєму типу є продуктивною. Творча сила возз'єднує людини зі світом, зберігаючи її творчу індивідуальність<sup>273</sup>.

<sup>271</sup> Реале Д., Антисери Д., Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: От романтизма до наших дней, Изд. «Смысл», СПб., 1997, с. 574.

<sup>272</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 32.

<sup>273</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 35-40.



Фромм, вивчаючи спосіб існування людини, виділяє два основних екзистенціальних модуси – володіння та буття. Модус володіння переважно може бути охарактеризований як спосіб організації життєдіяльності по типу псевдоактивності, де головним є умовно-речове відчуження тих чи інших інтенцій особистості.

Така особистість в процесі життєдіяльності зовсім втрачає свої духовні сили, пристосовуючись до соціальної взаємодії, активність реорганізується у реактивність, де зовнішнє починає переважати над внутрішнім. В істинному розумінні слова особистість, який існує в модусі володінням є пасивна, а отже – втрачає свої особистісні підстави. Проте, на думку Гуревича П. С., в «сучасному суспільстві прийнято вважати, що володіння як спосіб існування притаманне природі людини, дозволяє їй реалізувати себе, а тому, практично невикорінно. Істина полягає у тому, що обидва способи існування як володіння, так й буття – суть потенційні можливості людської природи»<sup>274</sup>.

Модус буття, за Фроммом, – це «такий спосіб існування, при якому людина не має нічого та не жадає мати щось, але є щасливою та продуктивно використовує свої здібності, перебуває в єднанні з усім світом»<sup>275</sup>. «Бути», в розумінні Фромма, означає «реальність існування того, хто або що є; воно констатує його або її достовірність та істинність». Буття як спосіб існування означає життєлюбність та справжню причетність до світу. На підтвердження своєї думки Фромм приводить аналіз текстів Мейстера Екхарта, який вважав, що буття – це «життя, активність, народження, оновлення, вилив почуттів, життєрадісність, продуктивність»<sup>276</sup>. Активність людини спонукає її вийти за межі власного «Я», тим самим реалізується прагнення порушити ізоляцію, дати проявитися своїм здібностям, досягти свого єднання зі світом, природою, соціумом, Богом.

Бути активним в істинному розумінні цього слова – означає «дати проявитися своїм здібностям, таланту, всьому багатству людських дарувань»,

<sup>274</sup> Гуревич П.С., Величие и ограниченность самого Фромма: вступительная статья // *Иметь или быть?* / Э. Фромм. М., 2000, с. 15-16.

<sup>275</sup> Фромм Э., *Иметь или быть* / Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009, с. 51-52.

<sup>276</sup> Фромм Э., *Иметь или быть* / Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009, с. 52.

продуктивно використовувати свій людській потенціал<sup>277</sup>. Звертає на себе увагу думка Фромма про неможливість виключити прояви активності з людського існування. Динаміка життєдіяльності зажадає активність як форму здійснення самого життя. Фромм зауважує: «в житті своя власна динаміка: людина повинна рости, повинна проявити себе, повинна прожити своє життя... якщо ця тенденція пригнічується, то енергія, яка спрямована до життя, піддається розпаду та перетворюється в енергію, що спрямована до руйнування»<sup>278</sup>. Якщо людина прагне до життя – її життя реалізується в повній мірі, руйнівні тенденції завуальовані, неактивовані.

Придушення прагнення до повноцінного життя викликає руйнівні тенденції: «людина, яка не може створювати, хоче руйнувати»<sup>279</sup>. За словами Фромма, руйнівність – це результат непрожитого життя<sup>280</sup>. Фромм вивчив різні форми деструктивної активності людини, присвятивши цій проблемі ґрунтовну працю «Анатомія людської деструктивності». Фромм виділяє дві основні моделі деструктивної активності – доброякісну та зляккісну агресії.

Доброякісна агресія закладена у живому організмі філогенетично та є, по суті, оборонною. Вона служить виживанню виду та у кінцевому рахунку – збереженню життя. Інший вид агресії є придбаним та властивим тільки людині<sup>281</sup>. Придбана форма деструктивної активності є підсумком порушення життєвої програми людського виду, результатом деформованого розвитку особистості, яка обрала неправильний шлях здійснення власної волі.

Узагальнюючи свої міркування, Фромм приходять до висновку, що свобода є особливою формою поведінки, що характеризує певний ступінь особистісної зрілості. Таким чином, свобода та продуктивна активність представляються як взаємополагаючі поняття. Вільним Фромм називає людину незалежну, продуктивну, сповнену любові, ту, «хто вільна більше не вибирати зло» та «є повністю вільною людиною»<sup>282</sup>. «Свобода є передумовою для

<sup>277</sup> Там само, с. 53.

<sup>278</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 157.

<sup>279</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 26.

<sup>280</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 157.

<sup>281</sup> Фромм Э., Анатомия человеческой деструктивности/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 33.

<sup>282</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 95.

розгортання всіх людських здібностей особистості, її фізичного та психічного здоров'я та рівноваги», – пише Фромм<sup>283</sup>, вказуючи на співвідносність свободи та продуктивної активності з цілісною особистістю. Тільки в людині справжня, позитивна свобода та справжня продуктивна, спонтанна активність збігаються. Крім того, можна визнати, що збіг справжньої свободи та активності уможливорює позитивно вирішувати проблему суперечливості людської сутності. Активність цілісної особистості, вільна реалізація її у зовнішньому світі, прогресивна зміна себе є справжньою сутністю людини.

В своїх роботах Е. Фромм піднімає глибокі екзистенціальні проблеми життя людини, висловлюючи занепокоєння з приводу втрати сучасною людиною волі до життя, власної особистості на догоду технократичній цивілізації та помилковому єднанню із соціальною масою (пристосуванню), ціною якого стає втрата особистісних підстав. Пристосовуючись до зовнішніх умов, індивід не отримує повного заспокоєння, будь-яка найменша зміна викликає нові тривоги та підсилює прагнення до пристосування. «Втрата власної особистості та її заміщення псевдоособистості ставлять індивіда у вкрай нестійке положення», – пише Фромм.

Людина, таким чином, «перетворившись на відображення чужих очікувань, вона в значній мірі втрачає саму себе, а разом з тим і впевненість у собі. Щоб подолати паніку, до якої призводить ця втрата власного «Я», вона змушена пристосовуватися далі, добувати собі «Я» з безперервного визнання та схвалення інших людей»<sup>284</sup>. Людина потрапляє в порочне коло, де пристосування, уподібнення соціальних стереотипів остаточно поневолює волю індивіда до життя та деформує її активність, перетворюючи її у псевдоактивність.

Людина перетворюється на механізм, вона стає річчю, тому її байдужість до життя зростає. «Особистість втрачає свою активну відповідальну роль в соціальному процесі; людина стає зовсім «конформною» істотою та звикає до того, що будь-яка поведінка, вчинок, думка та навіть почуття, що відхиляється

<sup>283</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 261.

<sup>284</sup> Фромм Э., *Бегство от свободы*/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 173.

від стандарту, буде мати для неї негативні наслідки; вона є результативною лише в тому, що від неї очікують... Рятуючись від екзистенціальної роздвоєності, людина ідентифікує себе зі своєю соціальною організацією та забуває про те, що вона є особистістю»<sup>285</sup>. Однак міркування Фромма не песимістичні. Він пропонує цілком конкретні способи реорганізації життєдіяльності, що зачіпають насамперед глибинні основи екзистенції людини.

Ідеї Фромма спрямовані у майбутнє та як і раніше актуальні сьогодні. Він пише: «Я вірю у здатність людини до вдосконалення». Однак здатність не означає зумовленості: то, що «людина може досягти своєї мети,... зовсім не означає, що вона повинна її досягти»<sup>286</sup>.

Людину не можна насильно змусити стати щасливою, бо тільки зовнішніми благами не створити цілісної розвиненої особистості. Будь-яке обмеження свободи, нехай навіть з благими намірами, призведе до обмеження вільної активності та, як наслідок, до спотворення життєдіяльності – індивід в такому випадку неминуче перетвориться в руйнівника<sup>287</sup>.

Отже, сенс вчення Фромма про людину фокусується на вірі у справжню людську сутність, в людяність. Прагнучи до ідеалу істинної свободи, орієнтуючись на цінність власної особистості та любові до життя, людина зможе реалізувати власну унікальність у співвіднесеності зі світом за допомогою творчої продуктивної активності. В цьому і полягає розуміння таємниці людини.

## Висновки до розділу 2

Концепція відчуження Е. Фромма послужила вихідною основою для формування сучасних уявлень про це актуальне явище в сучасній західній соціальній психології та соціології. Необхідність нового звернення до Фромма обумовлена тією обставиною, що в перекладених книгах видатного мислителя,

---

<sup>285</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 78.

<sup>286</sup> Фромм Э., *Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом*/ Э. Фромм// Фромм Э., *Душа человека*, М.: Республика, 2004, с. 371.

<sup>287</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 146.

зокрема «Втечі від свободи», цілісного окреслення відчуження немає. Сам термін зустрічається в тексті усього 7 разів. У зв'язку з цим Е. Фромм розглядає відчуження одночасно як об'єктивний стан індивіда або групи в суспільстві чи самого суспільства. Аналізуючи історичну еволюцію відчуження, мислитель порівнює монотеїстичні та політеїстичні форми релігії, стверджуючи, що тільки в політеїзмі – через поклоніння ідолам – відчуженню піддається вся сутність людини, а монотеїзм вважає людину нескінченим різноманіттям, в якій жодну кінцеву якість особистості не можна відірвати та гіпостазувати. Однак із плином часу монотеїзм регресував в ідолопоклонство та зрадив силі своєї любові до Бога. В результаті людина стала частиною відчуженої сили. В світському суспільстві поклоніння політичному лідерові, державі, ідеології або теорії є проявом ірраціональних пристрастей – процес відчуження та ідолопоклонства.

Визначивши відповідно до значущості теми дисертації класифікацію та специфіку конформності було запропоновано типологію «соціального характеру», де кожне представлене суспільство має свої типові особливості. Згідно з цими особливостями першим було розглянуто «доіндустріальне суспільство», діяльність якого пов'язується з видобутком корисних копалин, полюванням, сільським господарством та рибальством. Цьому типу суспільству притаманна конформність та орієнтованість на певну традицію (усталені зразки поведінки в племенах, кланах, кастах та релігійних громадах). Таким чином, перший тип суспільства був означений як «традиціональне суспільство», де «соціальний характер» в представниках формується відповідно до традицій соціума, в якому він формується.

Наступним пунктом відповідно до представленої класифікації є «індустріальне суспільство», життя якого пов'язане з промисловим виробництвом. Цьому типу суспільства властива орієнтована на себе особистість – заповзятлива, цілеспрямована, сильна, схильна до змін та нововведень. Саме тому, другий тип суспільства був окреслений як «зсередини орієнтоване», де в представниках формується «соціальний характер» завдяки тенденції до придбання на ранніх етапах життя зручної системи цілей.

Завершує запропоновану класифікацію сучасне «пост-індустріальне суспільство», життя якого спрямоване на торгівлю, технології, комунікації та сфери послуг. Представленому типу соціуму властива неоднозначна особистість, в фігурі якої відсутнє самостійне «Я» та характерними рисами якої є стандартизованість та знеособленість. В подібному типі «соціального характеру» особистість представника хоч і має прагнення до людських проявів, але вся система зовнішнього впливу заважає їй у цьому, оскільки вона грає лише другорядну роль у власному житті та є об'єктом маніпулювання і результатом відчуження. Подібне суспільство формує соціальний характер в своїх представниках на бажанні бути сприйнятим до вподобань та очікувань інших. Саме тому цей вид соціуму можна вважати «ззовні орієнтованим», тому що тенденції формування особистості націлені на колектив, а не на власну індивідуальність.

В результаті проведеного дослідження було виявлено, що Е. Фромм піднімає глибокі екзистенціальні проблеми, висловлюючи занепокоєння з приводу втрати сучасною людиною волі до життя, унікальності особистості на догоду сучасній цивілізації та помилковому пристосуванню, ціною якого стає втрата особистісних підстав та власної духовності, а як наслідок і релігійності. Пристосовуючись до зовнішніх умов, індивід не отримує повного заспокоєння ані в релігії, ані в соціумі, ані у власному споживанні, а будь-яка зміна ззовні викликає нові тривоги та підсилює прагнення до пристосування.

В представленому розділі виділено також і основні аспекти, які потребують уточнення та подальшої розробки, а також виокремлено специфіку усунення етичного протиріччя, що лежить в основі «відчуження», яку можливо домогтися шляхом побудови гуманістичного суспільства, заснованого на принципах гуманістичної релігії, етики та нових цінностей.

На основі запропонованих концепцій та визначень можна виділити таке узагальнююче визначення «соціального характеру» особистості – це ядро структури характеру, яке властиве більшості представникам певної культури, що відбиває основні цінності даної культури та здійснює постійний тиск в напрямку культурної моделі, що включає в себе відносно стійкі, глибинні, несвідомі ха

рактерологічні риси, що пояснюють соціальну поведінку особистості. Але оскільки соціальний характер є нерозривно пов'язаним із суспільством, яке його формує, то необхідний більш пильний розгляд концепцій, що описують сучасне суспільство, зокрема концепцій постіндустріального та інформаційного суспільства.

### РОЗДІЛ 3

## ЕТИЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ПРОТИРІЧЧЯ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ У ФІЛОСОФІЇ Е. ФРОММА

Морально-етичні принципи є невід'ємною частиною людського суспільства та кожного індивіда. Вони дозволяють людству вести продуктивну спільну діяльність та служать регуляторами соціальних відносин. В наші дні спостерігається помітна тенденція до деморалізації суспільства, оскільки з кожним роком традиційні моральні норми витісняються, даючи місце новим морально етичним поглядам, які замінюють фундаментальні цінності інструментальними. Витоки цього процесу можна побачити в філософії Е. Фромма, який в якості суб'єкта ціннісного вибору бачить не Бога, а людину, яка зазіхала на основоположні принципи системи європейської моральності, що базується на фундаменті християнства.

Еріх Фромм так само звертається до розгляду цих проблем, але основну увагу приділяє висвітленню не так соціальних, скільки психологічних, богословсько-релігійнознавчих та антропологічних аспектів існування людини. Фромм вважає, що психологія повинна бути заснована на антропологічно-філософській концепції людського існування. Відповідно до цієї установки, він досліджує проблему сутності та існування людини.

Фромм критикує ті уявлення про людину, в яких її природа зводиться лише до суми біологічних та психічних сил. Він відкидає концепцію Аристотеля про людину як про політичну тварину, критично ставиться до ніцшеанської оцінки людини як до «багатообіцяючої тварини», відкидає фройдовську концепцію людини як сексуально детермінованої істоти, а також не приймає розуміння Маркса про людину, як сукупності суспільних відносин. Фромм вважає, що всі ці уявлення про людину зачіпають лише певну частину людського існування, а цілісної картини людини не дають.



### 3.1. Людина та її етична сутність у гуманістичному психоаналізі Е.

#### Фромма

Теорія, яку створив Е. Фромм, привертає наукове співтовариство філософів, психологів, соціологів, релігієзнавців та теологів тим, що в ній яскраво представлені соціальні детермінанти людської особистості. Дана ідея Е. Фромма називається «гуманістичним психоаналізом». Цей підхід передбачає, що основним джерелом страху, почуття тривоги та самотності є відрив людини від світу природних стихій.

В книзі «Здорове суспільство», написаній у 1955 році, філософ стверджує, що психічно здорова людина відрізняється від хворої тим, що вона здатна дати відповіді на екзистенціальні питання – відповіді, які найбільше відповідають її сутнісним потребам. Як поведінка тварин, так і поведінка людини мотивується такими фізіологічними потребами як голод, секс, безпека. Але лише специфічні екзистенціальні потреби, властиві тільки людині, можуть підштовхнути нас на шлях возз'єднання з природою. Здоровий індивідуум має кращу здатність знаходити шляхи сполучення зі світом, при цьому він задовольняє потреби у встановленні зв'язків, подоланні себе, вкоріненості в світі, самоідентичності, та наявності системи цінностей.

Особистість видатного психолога, філософа, психотерапевта та публіциста формувалася під впливом двох абсолютно різних за духом світів: традиції іудейської культури (в дитинстві Еріх вивчав Старий Завіт під керівництвом свого родича відомого талмудиста Людвіга Краузе) співіснували з ідеологією європейського капіталістичного суспільства. Завдяки цьому Фромм розвинув у собі здатність бачити події, що відбуваються з різних точок зору.

До початку Першої світової війни Е. Фромм був ще дуже молодим, але вже тоді він усвідомлював повну абсурдність німецького націоналізму. При цьому англійці та французи вели себе нітрохи не краще: прагнули проголосити свою культуру, свій спосіб життя єдиним можливим.

Фромм задався питанням: як нормальні люди, які виростили в лоні християнської європейської цивілізації, могли так сліпо йти за агресивно

налаштованими ідеологами нацистами; як виникає в одній людині почуття ненависті до іншої людини, жага вбивства.

Фромм зацікавився роботами К. Маркса та З. Фрейда, але став сумніватися в істинності цих концепцій<sup>288</sup>. Він вважав, що ні той, ні інший підхід не описує зв'язки між окремою людиною та соціумом в цілому.

На власну теорію Е. Фромма вплинули роботи багатьох відомих вчених та мислителів, але найбільш важливими джерелами формування та становлення теорії були: доктрина людини в ортодоксальному іудаїзмі, ідеї К. Маркса та З. Фрейда, а також роботи І. Бахофена про матриархальні суспільства.

На думку Фромма, ми можемо зрозуміти окрему особистість людини, тільки якщо будемо бачити її в світлі всього людства в цілому. Основна теза Фромма полягає у тому, що, «еволюція людини заснована на втрату нею початкового дому – Природи – та неможливості знову повернутися до нього»<sup>289</sup>. Однак, втративши це доісторичне єдність, вони розвинули в собі здатність мислити, передбачити, уявляти.

Отже, розглянемо ці п'ять основних потреб, виділених Е. Фроммом.

Потреба у встановленні зв'язків – це перша екзистенціальна потреба людини. На думку Фромма існує три основні напрямки, за якими людина може вступати в стосунки з навколишнім світом. Це підпорядкування, влада та любов.

З точки зору філософа, дві перші стратегії поведінки не дають особистості нормального, здорового розвитку. Покірні люди шукають взаємин з владними та, навпаки, владні – з покірними. Коли владна людина та покірна людина знаходять один одного, то вони досить часто вступають в союзні відносини. Ці відносини можуть задовольняти обох. Люди, що знаходяться в союзних відносинах, виявляються прив'язаними один до одного не почуттям любові, а спрагою встановити зв'язок, потребою, яка ніколи не може бути задоволена за допомогою таких партнерських відносин. В глибині такого союзу лежить несвідоме почуття ворожості до партнера, що той не може в повній мірі задовольнити його потреби. Тому вони шукають нового підпорядкування або

<sup>288</sup> Фромм Э., Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом/ Э. Фромм// Фромм Э., Душа человека, М.: Республика, 2004.

<sup>289</sup> Фромм Э., Здоровое общество/ Э. Фромм; пер. с англ. Т. Банкетовой, М.: АСТ, 2006, с. 32.

влади. В результаті таких пошуків вони стають все більш залежними від своїх партнерів.

Єдина продуктивна стратегія поведінки – це любов. Вона задовольняє потребу людини в поєднанні з миром. «Любов, – говорить Фромм, – об'єднання з будь-ким або чим-небудь за умови збереження відособленості та цілісності свого власного Я. Це переживання причетності до спільності, що дозволяє людині повністю розгорнути свою внутрішню активність»<sup>290</sup>. В любові людина є єдиним створінням в усьому Всесвіті, яке залишається самою собою.

Друга екзистенціальна потреба людини – потреба в подоланні себе. Фромм визначає цю потребу як бажання піднятися над пасивним та випадковим існуванням в «царстві цілеспрямованості та свободи». Потреба в подоланні себе людина може задовольнити як позитивно, так і негативно. Пасивну природу можна перемогти шляхом творення життя, так і шляхом її знищення. Людина, усвідомлюючи свою можливість творення чогось, здатна створювати штучні творіння (картини, статуї та інші твори мистецтва, наукові концепції та теорії, релігійні вірування та громадські інститути, матеріальні та моральні цінності).

Головною моральною цінністю Фромм вважає любов. Творити – бути діяльним та турботливим по відношенню до того, що створило людство.

Існує й інший шлях: подолання життя шляхом її руйнування та перетворення іншої людини в жертву. Людина є єдиним біологічним видом, для якого характерна зловмисна агресія. Ця агресія означає здатність вбивати не тільки заради виживання, а і з інших причин. Фромм пояснює шлях руйнування так: «В акті руйнування людина ставить себе над життям, він долає обмеженість, притаманну йому як тварі. Таким чином, прагнення людини подолати свою обмеженість ставить його перед вирішальним вибором між творенням та руйнуванням, любов'ю та ненавистю»<sup>291</sup>.

Третьою екзистенціальною потребою людини Фромм називає потребу в вкоріненості. Це означає, що коли людські істоти розвиваються як окремий вид, вони втрачають свій будинок в природному світі. Люди усвідомлюють цю втрату

---

<sup>290</sup> Фромм Э., Здоровое общество/ Э. Фромм; пер. с англ. Т. Банкетовой, М.: АСТ, 2006, с. 41.

<sup>291</sup> Фромм Э., Здоровое общество/ Э. Фромм; пер. с англ. Т. Банкетовой, М.: АСТ, 2006, с. 46.

завдяки розумовим потребам, що виникає при цьому почуття ізоляції стає обтяжливим. Саме з цього випливає потреба у виявленні своїх коренів, бажання в буквальному сенсі «вкоренитися» в цьому світі, знову відчувати цей світ як свій власний будинок.

Четвертою екзистенціальною потребою, за Фроммом, є потреба в усвідомленні себе як окремої сутності, або в самоототожненні. Для багатьох людей самоідентичність означає прихильність до різних інститутів – нації, релігії, професії, соціальної групи. Замість ототожнення з кланом, вважає Е. Фромм, розвивається стадний інстинкт, який ґрунтується на почутті безсумнівної приналежності до натовпу. Причому цей факт залишається незаперечним, незважаючи на те, що однорідність натовпу та конформізм її учасників нерідко прикриваються ілюзією індивідуальності. «Для більшості людей індивідуалізм виявився лише фасадом, за яким ховалася нездатність досягти індивідуального почуття самототожності»<sup>292</sup>.

Проте, Фромм каже, якщо ми не будемо ототожнювати себе ні з ким, то є ризик втратити розум. Така загроза є для людей потужним фактором мотивації, змушуючи зробити все можливе, щоб придбати почуття самоідентичності.

Психологічно здорова людина має меншу потребу відповідати натовпу та відмовлятися від відчуття власного «Я». Психологічно здоровим людям не потрібно обмежувати свою свободу та прояви власної індивідуальності, щоб успішно існувати в людському суспільстві, так як сильною стороною їх самоідентичності є її справжність.

Остання екзистенціальна потреба, описана Фроммом – потреба у системі цінностей. Сучасній людині потрібна система поглядів, цінностей, яка б допомагала їй орієнтуватися в навколишньому світі. Система цінностей дозволяє організувати ту величезну кількість стимулів та подразників, з якими ми стикаємося протягом життя. В кожній людині існує своя філософія, тобто внутрішньо узгоджена систему поглядів на світ. Якщо якісь явища або події не вписуються в рамки згаданої системи, вони сприймаються людиною як «нерозумні», «ненормальні»; чи навпаки, якщо вписуються, то розглядаються як

---

<sup>292</sup> Там само, с. 46.

прояв «здорового глузду». Щоб придбати або зберегти свою систему цінностей, люди здатні практично на будь-які дії, аж до найрадикальніших.

Не секрет, що людиною рухають її потреби. Фромм поставив на перший план фундаментальні, глибинні потреби людини. Мету філософії він бачив у культивуванні почуття загальної любові, в активному прояві особистості в усіх сферах людського життя.

Саме тому Фромм починає пошук відповіді на питання «що таке людина?» Пронизує всю історію людської культури, та цей багатючий досвід повинен бути осмислений саме зараз, на самому початку ХХІ ст., коли проблема людини стає центральною. Творчо переосмислюючи ідеї З. Фрейда, К. Маркса, філософської антропології, екзистенціалізму, дзен-буддизму, християнства та ін., Еріх Фромм пропонує своє вирішення проблем людини в контексті сутнісного підходу.

Філософ приходить до висновку, що вихідним повинне бути не питання «що таке людина?», а питання – «що значить – бути людиною?». Це означає, що коріння «людського» в людині, слід бачити не в її особливій субстанціальній природі, а у сфері самих умов людського існування у світі. «Така постановка питання, – підкреслював Е. Фромм, – виходить за рамки того, що називається «психологією». Її швидше слід було б назвати «наукою про людину», дисципліною, що має справу з даними історії, соціології, психології, теології, міфології, фізіології, економіки та мистецтва, наскільки вони відносяться до розуміння людини»<sup>293</sup>. Він висуває ідею про початкову суперечливу природу людини. Людина особливий рід суцього; вона визначається тільки через екзистенцію, а не через ознаки.

Сутність людини становлять не якості, не субстанція, а протиріччя, іманентні людському буттю, звані екзистенціальними дихотоміями. «Слід визначати сутність людини не як рису або субстанцію, а як протиріччя, іманентне людському буттю»<sup>294</sup>. Людина, згідно з Фроммом, істота «недостатня», «незавершена», відкрита, що вийшла в процесі еволюції за рамки інстинктивного пристосування до навколишнього світу та здобула свідомість, самосвідомість,

<sup>293</sup> Фромм Э., Революция надежды, СПб.: Ювента, 1999, с. 261.

<sup>294</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 132.

розум: «...можна визначити людину як примата, який починає свій розвиток в той момент еволюції, коли інстинктивна детермінація стає мінімальною, а розвиток мозку досягає максимального рівня»<sup>295</sup>.

Протиріччя, властиве людському буттю, проявляє себе в двох феноменах, заданих самим фактом народження людини: недостатня оснащеність інстинктами, «недостатність», «незавершеність» людини як створення та самосвідомість, розум. Тим самим задається специфічно людська ситуація, загальна для всього людського роду та задана кожній людині. Тварина існує за біологічними законами природи, вона є частиною природи та ніколи не виходить поза її межі.

Існування тваринного характеризується гармонією між ним та природою в тому сенсі, що природа наділила тварину найнеобхіднішим для пристосування до умов, з якими воно стикається. Людина ж істота відкрита, здатна до саморозвитку: «Коли тварина виходить за рамки природи, своєї чисто пасивної ролі тварі, коли стає з біологічної точки зору найбільш беспорядною – народжується людина. На цьому етапі тварина здобуває незалежність від природи за допомогою прямоходіння, її мозок досягає розмірів, набагато більших, ніж у самих високорозвинених тварин... виник новий вид, який перевершив природу, – життя усвідомило себе»<sup>296</sup>.

Народження людини, відповідно до Старого Завіту, почалося з акта непокори, свободи, з подолання людської деструктивності, констант поведінки. Самосвідомість, розум та уяву руйнують «гармонію», яка характеризує тваринне існування. З їх появою людина перетворилася в аномалію, в примху Всесвіту. Залишаючись частиною природи, підкоряючись її фізичним законам та не будучи здатною змінити їх, вона, тим не менш, перевершила природу. Усвідомлюючи себе, людина усвідомлює своє безсилля та обмеженість свого існування. Вона бачить свій власний кінець – смерть. Ніколи вона не буває вільною від дихотомії свого існування: вона не може позбавити себе своєї свідомості, навіть якби дуже цього захотіла; вона не може позбавити себе свого

<sup>295</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*. / Э. Фромм – М.: АСТ, 2008, с. 294.

<sup>296</sup> Фромм Э., *Человеческая ситуация – ключ к гуманистическому психоанализу*//Искусство любить, СПб.: Азбука, 2000, с. 12.

тіла, поки жива, а її тіло змушує хотіти жити. Вона знаходиться у стані постійного дисбалансу<sup>297</sup>.

Всі внутрішні психічні потенції людини визначаються її прагненням знайти нову гармонійну співвіднесеність між самою собою та природою замість втраченої нею первинної долюдської співвіднесеності, тобто чисто тваринного існування. Людина повинна вирішити проблему свого існування, тому що тільки це і робить її людиною. Екзистенціальні суперечності, що становлять суть специфічно людського способу існування, – джерело своєрідних для людини потреб:

1). Потреба в єднанні та зв'язності з іншими (реалізується через любов, турботу, відповідальність, повагу або, навпаки, через садизм, мазохізм, сурогатні форми підпорядкування інших або підпорядкування іншим самого себе);

2). Потреба в трансценденції (має дві сторони: творчість чи деструктивність);

3). Потреба у вкоріненості (виникає тут альтернативу Еріх Фромм характеризує як братство, вторинну вкоріненість зв'язку, що будується на основі незалежності людей один від одного або інцест);

4). Потреба в ідентичності (обертається такими варіантами як індивідуальність, незалежність, свобода або стадний конформізм, безликість, однотипність, відсутність власної унікальності);

5). Потреба в орієнтації (людині треба мати якусь картину світу, інтелектуально орієнтуватися в світі, що відкриваються тут перспективи: розум або ірраціональність).

Протягом усього свого життя людина змушена знаходити нові рішення протиріч свого існування, нові, більш високі форми своєї єдності з природою, своїми ближніми та з самою собою. Людина знаходиться в процесі саморозвитку. «Таким чином, народження в загальноприйнятому сенсі цього слова – це тільки початок народження в більш широкому сенсі. Все життя індивіда – це не що інше, як процес народження себе. Ми, напевно, народжуємося остаточно до

<sup>297</sup> Фромм Э., Человеческая ситуация – ключ к гуманистическому психоанализу//Искусство любить, СПб.: Азбука, 2000, с. 13.

моменту смерті, хоча трагічна доля більшості людей – померти, так і не встигнувши народитися»<sup>298</sup>.

Кожна людина, незалежно від того, коли вона з'являється на світ – на зорі людської історії або в даний час, завжди стоїть перед вибором: прогресивна відповідь на проблему людського існування, якої збігається з реалізацією потреб її природи, або регресивна, яка виражається в їх блокуванні. Виникає питання: чому ж зумовлюється вибір людини однією з альтернатив? Філософ відповідає: суспільством. Природа людини в етичному відношенні абсолютно нейтральна – «ні добра, ні зла». Якою людина постане в конкретно-історичній дійсності, буде залежати від оточуючих соціально-культурних та релігійно-богословських умов. Продуктивна орієнтація – первинний потенціал, а регресивна – вторинний. «...любов до життя буде розвиватися найкращим чином, якщо в суспільстві будуть матися такі передумови: безпека в тому сенсі, що матеріальні основи існування людини не будуть перебувати під загрозою, справедливість в тому сенсі, що ніхто не може використовувати людину як знаряддя для інших цілей та свободи в тому сенсі, що кожна людина має можливість бути активним та усвідомлено відповідальним членом суспільства»<sup>299</sup>.

На відміну від тварини людина позбавлена рівноваги, гармонії зі світом. Цю гармонію їй доводиться всякий раз відновлювати, створюючи все нові форми співвіднесеності зі світом, які ніколи не бувають остаточними.

Людина засуджена шукати людське у собі самій. На екзистенціальні суперечності кожна людина дає відповідь всім своїм єством. Сутність людини і полягає в питанні та в потребі відповісти на нього. Такими відповідями можуть бути прагнення до свободи, справедливості, істини, любові, творчості, до життя в усіх її протиріччях та складнощах, тим самим формується «синдром росту», орієнтація на «Бути» – перед нами біофіл.

В рівній мірі відповідями на потреби, що впливають з самих умов людського існування, можуть бути ненависть, садизм, нарцисизм, конформізм, деструктивність, що реалізують «синдром розпаду», орієнтацію на «мати» –

<sup>298</sup> Фромм Э., Человеческая ситуация – ключ к гуманистическому психоанализу//Искусство любить, СПб.: Азбука, 2000, с. 16.

<sup>299</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 63.



виникає некрофіл. Такі специфічні для людини риси Фромм називає «вкоріненими в характері пристрастями».

Фромм прагне знайти способи дозволу дихотомій людського існування, ліквідації різних форм відчуження. На відміну від екзистенціалізму, Фромм говорить про можливість подолання відчуження. Відкинувши біологізм Фрейда, він переосмислив природу несвідомого. Його несвідоме – не тільки пригнічена сексуальність, це сфера всіх потенційних сил людини, джерело творчої енергії. Часткове вирішення екзистенціальних дихотомій Фромм пов'язує з розкріпаченням внутрішніх здібностей людини до любові, вірі та роздумів. Подібна життєстверджуюча теорія відкидає не тільки уявлення Фрейда про міцність людської природи, а і моральний релятивізм екзистенціалізму<sup>300</sup>. Таким чином, під впливом екзистенціальних та гуманістичних ідей Фромм значно розширив кордони психоаналізу. Фрейдівський психоаналіз спрямований на рівновагу, адаптацію та конформізм. Екзистенціальний психоаналіз Фромма – це метод, який спрямований на розкриття потенційних людських здібностей та позбавлення від ілюзій, які формує дегуманізоване суспільство. Це рух у бік зміни людини та суспільства проти конформізму, відчуження та автоматизації людини.

Соціально-історичні та релігійно-богословські обставини сприяють або перешкоджають тим чи іншим проявам людської природи, але ці риси не є мінущими, будучи вічними супутниками людства. Таким чином, фроммовська концепція «здорового суспільства» є не стільки як моделю ідеального суспільного устрою, а скільки своєрідною релігійно-богословською програмою, в якій, на думку вченого, враховано весь комплекс необхідних для виникнення ідеального соціума суспільних, економічних, релігійних, богословських, культурних, ідеологічних перетворень, метою яких є гуманізація «духовності» сучасного суспільства та відтворення такої структури, яка могла б сприяти творчій самореалізації індивіда.

Е. Фромм прагне знайти способи визволення від дихотомій людського існування, ліквідації різних форм відчуження людини, визначити шляхи

---

<sup>300</sup> Добренев В.И., Психоаналитическая социология Эриха Фромма. М.: Альфа-М, 2006, с. 51.

оздоровлення сучасної культури та цивілізації з її споживчими цінностями, деперсоналізацією, дегуманізацією соціального характеру, показати перспективи вільного та творчого, різнобічного розвитку особистості.

Справжньою цінністю Фромм вважає здатність до любові, бо любов в його розумінні, служить критерієм буття та дає відповідь на вічну проблему людського існування.

Усунення історичних протиріч співвідноситься ним з побудовою суспільства, заснованого на принципах гуманістичної етики, активізації індивіда за допомогою методів гуманістичного керування, поширення психодуховних орієнтацій, що є еквівалентом релігійних систем минулого.

Роботи Фромма орієнтують людину на досягнення власної індивідуальності, яка відрізняється від інших, на максими, які можуть бути досягнуті тільки через своєрідність розуму, думки, волі, почуття, переживання, збереження ідентичності, свободи, творчості, любові.

Звернення до філософської спадщини Е. Фромма сприяє аналітичному розумінню подій минулого та реалій сьогодення, дає можливість побачити всю глибину сучасної кризи та намітити шляхи виходу з нього через пізнання людини в її цілісності.

«Людина – єдина істота, для якої її власне існування є проблемою, яку вона повинна вирішувати та від якої вона не може втекти. Вона не може повернутися в долюдський стан гармонії з природою; вона повинна продовжувати розвивати свій розум до тих пір, поки не стане господарем природи та самої себе»<sup>301</sup>.

На закінчення відзначимо, що на сучасному етапі розвитку «духовності» людського суспільства осмислення релігійно-богословської етики Е. Фромма викликає непідробний інтерес з точки зору протиріч, коли, з одного боку, ми спостерігаємо особистість в замкнутому просторі свого внутрішнього або духовного світу; окремість індивіда (або замкнутість на самому собі, тій чи іншій культурі, релігії, суспільстві або системі цінностей); самостійність, а з іншого боку, ми бачимо активність, прагнення до відкритої діяльності цієї ж особистості

---

<sup>301</sup> Фромм Э., Человеческая ситуация – ключ к гуманистическому психоанализу//Искусство любить. СПб.: Азбука, 2000, с. 13.

(до індивіда, культури, релігійних громад), яка усвідомлює власне «Я» в своєму існуванні, що відстоює свою гідність, де поняття власної (індивідуальної) гідності є невиразним від вищого початку, вищого блага, людської гідності в онтологічному, етичному, богословському, релігієзнавчому, антропологічному, соціальному та психологічному значеннях.

### 3.2. Особливості гуманістичної інтерпретації феномену «свободи»

В створенні свого підходу до розуміння природи людини Еріх Фромм спирався на ідеї З. Фрейда та К. Маркса: ідею Фрейда про домінуючу роль несвідомого в особистості людини, його розуміння динамічної природи людської психіки, яку він доповнив положеннями Маркса про вплив соціально-економічної формації на розвиток людини, а так само ідеєю про розвиток відчуження при капіталізмі. Але якщо Маркс казав про відчуження людини від результатів своєї праці, то Фромм піднімав проблему психологічного та духовного відчуження людини від самої себе, від інших людей, від природи. Фромм відзначав, що він використовує термін «відчуження», який відповідає біблійному поняттю «ідолопоклонство» при цьому людина сама ставить себе в залежність від речі, яку вона зробила власними руками, або від церемоній та ритуалів, які вона сама ж придумала<sup>302</sup>.

Відповідно до Фромма, народження людини, так і людського суспільства в цілому являє собою переміщення з ясної та визначеної ситуації в невизначену, невідому, відкриту, в якій людина відчуває себе ізольованою. Усвідомлення своєї відокремленості є нестерпним для людини, так як пов'язано з усвідомленням самотності, безпорадності перед силами природи та суспільства<sup>303</sup>. Найглибша людська потреба полягає у тому, щоб подолати цю роздільність, вирватися з полону самотності. Неможливість досягти цієї мети обертається, за Фроммом, божевіллям, тому що панічний страх повної ізоляції можна подолати тільки таким радикальним відходом від зовнішнього світу, який

---

<sup>302</sup> Фромм Э., Революция надежды, СПб.: Ювента, 1999, с.211.

<sup>303</sup> Фромм Э., Искусство любить. Душа человека, М.: Республика, 2004, с. 80-81.

знищує будь-яке відчуття відокремленості, бо при ньому зникає сам зовнішній світ, від якого індивід відділений<sup>304</sup>. З іншого боку, людина прагне до свободи, досягає певної міри свободи, але одночасно нею опановує страх перед цією свободою<sup>305</sup>.

Таким чином, Фромм дійшов до висновку, що рушійними силами розвитку особистості є дві вроджені несвідомі потреби, що перебувають у стані антагонізму: потреби в укоріненні та в індивідуалізації. На його думку, те, що прийнято називати природним прагненням людини до прогресу, насправді являє собою всього лише спробу знайти новий та максимально зручний стан рівноваги<sup>306</sup>. Крім того, в прагненні вирішити основний екзистенціальний конфлікт Е. Фромм бачить причину переходу від одного суспільного ладу до іншого.

Екзистенціальні дихотомії є непереборними, тому що вони лежать у самому існуванні людини. На них людина може лише реагувати різними способами, відповідно до свого характеру та культури. Головним екзистенціальним протиріччям, за Фроммом, є дихотомія життя та смерті. Усвідомлення смертності глибоко впливає на людське життя. Але при цьому сама смерть залишається чужою та несумісною з переживаннями життя. Із смертності випливає дихотомія протяжності життя, яке занадто коротке, щоб реалізувати свої можливості повною мірою: «Тільки якби час життя індивіда був тотожним часу життя людства, то він міг би брати участь у людському розвитку, що відбувається в історичному процесі»<sup>307</sup>.

Іншу природу мають так звані історичні дихотомії. Вони за своєю суттю не є невід'ємною частиною людського існування, вони створені самою людиною та можуть бути вирішеними, на відміну від нерозв'язних екзистенціальних дихотомій. В історії людства часто змішували екзистенціальні та історичні дихотомії. Такий механізм змішування потрібен був для того, щоб переконати людину, що ті історичні дихотомії, які властиві людському існуванню

---

<sup>304</sup> Там само, с. 82-83.

<sup>305</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 296.

<sup>306</sup> Фромм Э., *Искусство любить. Душа человека*, М.: Республика, 2004, с. 296-297.

<sup>307</sup> Фромм Э., *Человек для самого себя*//Фромм Э. *Психоанализ и этика*, М., 1993, с. 55.

неможливо вирішити, тобто переконували людину в екзистенціальній природі історичних дихотомій<sup>308</sup>.

Людина може вирішити історичні протиріччя завдяки своїй діяльності, але екзистенціальні дихотомії є не розв'язними для неї, вони притаманні самій людській природі. Фромм пише, що «є тільки одне вирішення проблеми: подивитися в обличчя істині, усвідомити своє повну самотність та надати собі самого себе у Всесвіті, який є байдужим до долі людини, та визнати, що поза людиною немає сили, здатної за неї вирішити її проблеми»<sup>309</sup>. Людина повинна нести відповідальність за своє існування та визнати, що тільки власними силами вона може надати сенс своєму життю. Фромм робить акцент на тому, що пошук та знаходження сенсу не сумісні із заспокоєністю людини. Навпаки, саме неспокій є фактором, що спонукає людину до пошуку сенсу. «Тільки якщо вона усвідомлює людську ситуацію, дихотомії, що властиві її існуванню, та свою здатність розкрити свої сили, вона буде у змозі успішно вирішити цю свою задачу: бути самою собою для себе, та досягти щастя шляхом повної реалізації дару, що становить її особливість, – дару розуму, любові та плідної праці»<sup>310</sup>.

Розгляд Фроммом протиріч людського існування є спробою вивести психоаналіз на новий рівень, який пов'язаний не тільки із психічними факторами людського розвитку, але також з соціальними та духовними складовими людського існування. Усвідомлення дихотомій: екзистенціальних та історичних, веде до все більшого звільнення та вдосконалення людини. Подолання історичних дихотомій наближає людство до побудови гуманістичного суспільства, заснованого на принципах гуманістичної етики. Екзистенціальні ж дихотомії подолати в повній мірі неможливо, принаймні на даному етапі людського розвитку, але, як вважає Фромм, вони можуть отримати часткове вирішення шляхом розкріпачення внутрішніх здібностей людини до любові, віри та роздумів. Подолання протиріч прерогатива гуманістичного психоаналізу, що розробляється Фроммом протягом всього творчого шляху.

---

<sup>308</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, 177.

<sup>309</sup> Фромм Э., *Человек для самого себя*//Фромм Э. *Психоанализ и этика*, М., 1993, с. 57.

<sup>310</sup> Фромм Э., *Человек для самого себя*//Фромм Э. *Психоанализ и этика*, М., 1993, с. 59.

Взаємодія екзистенціалізму та психоаналізу обумовлено рядом причин. По-перше, багато екзистенціалістів, наприклад Жан-Поль Сартр, критично переосмислюючи вчення Фрейда, заявляли про свою прихильність до його психоаналітичного методу. По-друге, багато західних теоретиків вказують на зв'язок між психоаналізом та екзистенціалізмом. Екзистенціалізм багато в чому породжений кризою думки кінця XIX – початку XX ст., та йде корінням в ту ж саму епоху, що і психоаналіз. Ці дві течії вирости з однієї історичної реальності.

Протиріччя внутрішньо властиві сутності людини, вони виникають із здатності усвідомлення себе, інших, минулого та сьогодення. «Як справедливо зазначають деякі радянські автори, Фроммовська концепція сутності людини виявляється, по суті справи, філософією «золотої середини», яка прагне примирити різнопланові визначення людської природи»<sup>311</sup>. Фромм звертається до розгляду дихотомій людського існування у своїй роботі «Людина для самої себе» (1947). Філософ розділяє дихотомії людського існування на екзистенціальні та історичні. Виникнення екзистенціальних дихотомій Фромм пов'язує з відділенням людини з царства природи. Самосвідомість, розум та уява є руйнівниками гармонії, що є властивою тваринному існуванню. Людина, за словами Фромма, перетворена у примху Всесвіту. «Викинута в цей світ, в місце та час, яких не вибирала, вона виявляється викинутою зі світу знову ж таки не по своїй волі. Усвідомлюючи себе, вона ясно розуміє свою безпорадність та обмеженість свого існування»<sup>312</sup>. Варто зазначити, що дана ідея не є повністю заслугою Фромма, оскільки першим цю думку висунув М. Гайдеггер в рамках своєї екзистенціальної кризи «вкидання людини», тому приписувати авторство Фромму не є цілком правомірним.

Для подолання внутрішнього конфлікту, на думку Фромма, в людини є два шляхи. Перший шлях веде його до «позитивної» свободи, що дозволяє повернути зв'язок зі світом через любов та працю, через прояв своїх інтелектуальних, почуттєвих та емоційних здібностей. При цьому людина відновлює єдність з рештою людства, зі світом та з самим собою, зберігаючи при цьому свою

<sup>311</sup>Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 225.

<sup>312</sup>Фромм Э., Человек для самого себя//Фромм Э. Психоанализ и этика, М., 1993, с. 53.

особисту свободу, незалежність та цілісність своєї особистості<sup>313</sup>. Інший шлях – це відмова від завойованої свободи, який, правда, не повертає людині колишньої органічної єдності зі світом, яка існувала до того, як вона стала «індивідумом», так як процес віддалення незворотній, та цей шлях є втечею людини від тих обставин, в яких вона не може жити. Ця вимушена втеча пов'язана з більш-менш повною відмовою від індивідуальності та цілісності людського «Я». При цьому тривога відсувається на другий план, але сама проблема не вирішується<sup>314</sup>. Під такими механізмами втечі від свободи Фромм розуміє виділені та описані їм чотири механізми психологічного захисту – садизм, мазохізм, конформізм та деструктивізм, які були зазначенні раніше.

Крім того, Фромм, зазначає, що варіантом формалізованої, розробленої відповіді на питання про людське існування є релігія. Вона дозволяє випробувати відчуття причетності, прийняти екзистенціальне питання спільно з іншими людьми за допомогою ритуалу, дає відчуття розумності та безпеки. При цьому можна сказати, що Е. Фромм частково розділяє точку зору З. Фрейда, який розглядає релігію як груповий невроз<sup>315</sup>. Зокрема, він пише, що коли в людини немає відчуття співучасті, що забезпечується релігією, коли регресивні бажання протистоять усвідомленням та вимогам існуючої культури, такої індивідуальної «релігією» стає невроз<sup>316</sup>. Фромм зазначає, що для того, щоб зрозуміти людину потрібно встановити її особисту відповідь на екзистенціальне питання, іншими словами, її таємну індивідуальну релігію, якій вона віддає всі свої сили, всю свою пристрасть<sup>317</sup>.

Головна розбіжність полягає в тому, що у Фрейда людина розглядається як якась біологічна машина. Психоаналіз ж заснований на ствердженні жорсткого детермінізму поведінки людини, зводить всю суть людського буття до універсальних законів<sup>318</sup>. Екзистенціалізм відкидає біологізм та детермінізм

<sup>313</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 174.

<sup>314</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 175.

<sup>315</sup> Фрейд З., Навязчивые действия и религиозные обряды// Фрейд З., Психологические этюды, М.: АСТ-ЛТД, 1999, с. 43.

<sup>316</sup> Фрейд З., Человек Моисей и монотеистическая религия // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура, М.: Ренессанс, 1992, с. 139.

<sup>317</sup> Фромм Э., Психоанализ и дзен-буддизм// Фромм Э., Судзуки Д., де Мартино Р. Дзен-буддизм и психоанализ, М.: Весь мир, 1997, с. 116.

<sup>318</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 12.

психоаналізу. Постулювавши, що людина має свободу волі, екзистенціалісти виходять з твердження, що початкова природа не визначає її особистість.

Ця теоретична проблема знайшла своє відображення в філософії Еріха Фромма. Він зумів поєднати психоаналіз та екзистенціальне мислення. Або, точніше буде сказати, переосмислив психоаналіз з екзистенціальних та гуманістичних позицій. Фромм в дусі екзистенціалізму заперечує біологізм класичного психоаналізу, який розглядає людське буття як природну даність, як набір універсальних потягів, рефлексів. Людина розглядається ним як істота, що знаходиться в процесі становлення, зміни. Філософ вважав людську природу обумовленою головним чином історично, не применшуючи при цьому ролі біологічних факторів. Процес зміни та становлення людини пов'язаний, на його думку, з історичним процесом та змінами в суспільстві. «Людська натура, – констатує Фромм, – це не сума вроджених, біологічно закріплених спонукань, але і не мертвий зліпок з матриці соціальних умов; це продукт історичної еволюції в синтезі з певними вродженими механізмами та законами»<sup>319</sup>.

Фромм трактує людське існування як суперечливе, що багато в чому ріднить його з екзистенціалізмом<sup>320</sup>. Це протиріччя криється в її двоїстій природі. Людина, з одного боку, є частиною природи, з іншого боку, є відірваною від неї. Фромм пише, що розум та самосвідомість людини порушують її тваринну гармонію зі світом, природою<sup>321</sup>.

Е. Фромм виявив динаміку проблем звертаючись за допомогою до пацієнтів: якщо на початку ХХ століття пацієнтами психоаналітиків були люди, які страждають від певних симптомів захворювання (параліч, нав'язливі дії, думки), та бажали стати такими ж як будь-яка середня особистість, тобто не відчувати великих труднощів, ніж середня особистість суспільства, то в другій половині ХХ століття таких відвідувачів в кабінеті психоаналітиків стала меншість. Більшість же складають нові пацієнти, які непогано функціонують в суспільстві, але страждають від незадоволеності та внутрішньої омертвілості. Виходячи з рамок культури чи релігії, вони скаржаться на той чи інший симптом,

<sup>319</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 12.

<sup>320</sup> Лейбин В.М., Психоанализ и философия неопрейдизма/ В.М. Лейбин, Москва, 1977, с. 222.

<sup>321</sup> Фромм Э., Человек для самого себя//Фромм Э. Психоанализ и этика, М., 1993, с. 20.



наприклад пригніченість або безсоння. Ці скарги є єдиною можливою свідомою формою, в якій в рамках конкретних культури та богословсько-релігійної системи можна виразити щось більш глибоке та загальне для різних людей. «Спільною для всіх них причиною страждань є відчуження людини від самої себе, від іншої людини, від природи; відчуття того, що життя проходить як пісок крізь пальці, що ми вмираємо, так і не проживши життя; що життя безрадісне, незважаючи на матеріальний достаток»<sup>322</sup>. Фромм пише, що в більшості випадків невротичний симптом є проявом конкретного морального конфлікту, а ефективність терапевтичного лікування безпосередньо залежить від рішення моральної проблеми<sup>323</sup>.

Таким чином, невроз є наслідком відчуження, так як він характеризується тим, що одна пристрасть, наприклад, до грошей або до влади, стає домінуючою та відокремленою від цілісної особистості, перетворюючись для людини в її господаря. Пристрасть стає ідолом, якому підкоряється людина. «Людиною керує часткове бажання, на яке вона переносить все втрачене; та чим людина слабша, тим сильніше це бажання. Вона відчужена від самої себе як раз тому, розглядає відчуження як патологічне явище, але при цьому слідом за Гегелем та Марксом вважав, що воно внутрішньо притаманне людському розвитку. Людині необхідно відокремити зовнішній світ від себе, щоб сприйняти його як об'єкт, «схопити його думкою та, перетворивши його у власний світ, знову злитися з ним», «не приносячи в жертву ні цілісність, ні індивідуальність»<sup>324</sup>. Фромм вважав, що явища, які спостерігаються у невротичних людей, в принципі не відрізняються від тих явищ, які ми зустрічаємо у людей «нормальних». Тільки у невротиків ці явища протікають більш чітко, більш гостро та часто більш доступні усвідомлення самої людини, в той час як нормальні люди не усвідомлюють ніяких проблем, які б вимагали дослідження<sup>325</sup>.

Залишаючись на базі несвідомого, Фромм дав своє трактування людської природи. Відкинувши біологічне розуміння несвідомого З. Фройдом, Фромм

<sup>322</sup> Фромм Э., Человек для самого себя//Фромм Э. Психоанализ и этика, М., 1993, с. 109.

<sup>323</sup> Там само, с. 371.

<sup>324</sup> Фромм Э., Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом// Фромм Э., Душа человека, М.: Республика, 1998, с. 321.

<sup>325</sup> Фромм, Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 170.

дійшов висновку, що в розумінні специфіки буття людини слід виходити не з індивідуального несвідомого (З. Фройд) та не з колективного (К. Г. Юнг), а з соціального несвідомого. На думку Фромма, соціальне несвідоме – це ті ідеї, настрої, переживання людини, норми та правила її поведінки, які сформовані під впливом суспільства. Успадковані психофізичні властивості, темперамент, інстинкти лише в малій мірі детермінують спосіб взаємини людини зі світом.

Фромм розширив кордони та змінив природу несвідомого. Він пише, що несвідоме відображає всю універсальну суть людини: «Будучи вмістилищем всіх людських почуттів воно уособлює в ній рослину, тварину, весь її дух. Воно містить в собі її минуле – від зародження людської цивілізації, та її майбутнє – аж до того дня, коли людина, реалізувавши весь свій потенціал, природно зіллється з природою»<sup>326</sup>.

Е. Фромм відзначав, що лікування страждаючих від відчуження характеризується не відсутністю хвороби, але наявністю благоденства, для досягнення якого людині необхідно знайти єдність із самою собою, з іншими людьми, з природою чи навіть з Богом. Благоденство передбачає повний розвиток розуму, подолання нарцисизму, досягнення людиною відкритості, чутливості, афективної співвіднесеності людини з природою, подолання відособленості та відчуження, набуття досвіду єднання з Богом та усім існуючим<sup>327</sup>. Одночасно з цим набуття благоденства індивіда передбачає усвідомлення себе самого як окремого суцього, як «Я», індивідуальності. Таким чином, благоденство є результатом успішного вирішення людиною екзистенціального конфлікту: досягнення гармонії між потребою в укоріненні та в індивідуалізації. Крім того, благоденство Фромм визначає як творче існування, коли людина всім своїм єством, як цілісна, реальна особистість, відгукується, відповідає, реагує на все суще – на себе саму, на інших людей, – на реальність всього та всіх<sup>328</sup>.

---

<sup>326</sup> Фромм Э., Психоанализ и дзен-буддизм / Э. Фромм // Фромм Э., Судзуки Д., де Мартино Р. Дзен-буддизм и психоанализ, М.: Весь мир, 2007, с. 117.

<sup>327</sup> Там само, с. 109.

<sup>328</sup> Там само, с. 117.

Нарешті, Е. Фромм позначає благоденство як вихід за межі власного «Я», як відмову від жадібності, як припинення спроб охорони та звеличення «Я». Поняття благоденства Фромма схоже на поняття самоактуалізації А. Маслоу: «благоденство означає, що людина пройшла весь процес народження до кінця, стала тою, ким потенційно є, знайшла повну здатність до радості та печалі, інакше кажучи, досяг стану досконалого неспання, прокинувшись з тієї напівдрімоти, в якій живе середня особистість»<sup>329</sup>. Подібним змістом Фромм наділяє поняття «продуктивність»: це вміння людини використовувати свої сили та реалізовувати здібності, закладені в ній<sup>330</sup>.

При неможливості адекватного дозволу екзистенціальної проблеми, для зниження виникає при цьому тривожності, людина вдається до використання механізмів психологічного захисту – садизму, мазохізму, деструктивізму та конформізму.

Е. Фромм розглядав садизм та мазохізм як два взаємопов'язаних механізму, вважаючи, що люди, які реалізують їх, коли мають потребу один в одному, при цьому різниця їх позицій дає їм відчуття власної індивідуальності. Невирішена екзистенційна проблема неминуче викликає тривогу, садизм та мазохізм являють собою такий спосіб впоратися з нею, при якому двоє людей вступають в симбіотичні відносини. Фромм називає такі відносини незрілої формою любові та як біологічні моделі симбіотичного союзу вказує на взаємини між вагітною жінкою та її плодом, які існують «разом» та потрібні один одному<sup>331</sup>. Мазохізм, або підпорядкування, є пасивною формою симбіотичного союзу. При цьому «можливе мазохістське підпорядкування долі, ритмічній музиці, чи станом, викликаним наркотиками або гіпнозом – в усіх цих випадках людина відмовляється від власної цілісності, стає знаряддям когось або чогось, що існує поза неї самої; вона не повинна вирішувати проблему життя шляхом творчої діяльності»<sup>332</sup>.

<sup>329</sup> Фромм Э., Психоанализ и дзен-буддизм// Фромм Э., Судзуки Д., де Мартино Р. Дзен-буддизм и психоанализ, М.: Весь мир, 1997, с. 116.

<sup>330</sup> Фромм Э., Человек для самого себя// Фромм Э., Психоанализ и этика, М., 1993, с. 64.

<sup>331</sup> Фромм, Э., Искусство любить/ Э. Фромм// Э. Фромм, Душа человека, М.: Республика, 2004, с. 93-94.

<sup>332</sup> Фромм Э., Психоанализ и дзен-буддизм// Фромм Э., Судзуки Д., де Мартино Р. Дзен-буддизм и психоанализ, М.: Весь мир, 1997, с. 94-95.

Інший механізм психологічного захисту – деструктивність, за Фроммом, є наслідком зруйнованої надії. Е. Фромм відзначав, що люди не можуть жити без надії та тому людина, надія якого повністю зруйнована, ненавидить життя. Якщо людина не може стати творцем життя, вона починає її знищувати – «це, адже, з її точки зору, теж маленьке чудо, яке, до того ж, набагато простіше створити»<sup>333</sup>.

Ще одним механізмом психологічного захисту Е. Фромм назвав «конформізмом» або «конформністю автомата». Цей механізм дозволяє подолати відчуженість за допомогою союзу з іншими, заснованому на підпорядкуванні групі, її звичаям та вірі<sup>334</sup>. Крім того, конформізм може проявлятися в агресії, який можна виявити в авторитарних релігіях. Фромм відносить до конформістської агресії «різні агресивні дії, які обумовлені не руйнівними прагненнями нападника, а тим, що йому наказано діяти саме так, та він сам вважає за свій обов'язок підкоритися наказу»<sup>335</sup>. Фромм зазначає, що «багато руйнівних дій відбуваються виключно з почуття слухняності та небажання виявитися боягузом в очах свого оточення»<sup>336</sup>. Відзначаючи, що таку конформістську агресію, здавалося, можна було б кваліфікувати як псевдоагресію, він не робить цього в зв'язку з тим, що послух, пов'язаний із потребою у пристосуванні, нерідко викликає до життя додаткові агресивні імпульси, які б не виявилися при інших обставинах. «Крім того, імпульс до непокори або небажання пристосовуватися для багатьох являє внутрішню небезпеку, від якої вони захищаються тим, що роблять необхідні від них агресивні дії»<sup>337</sup>.

Найважливішим прагненням людства протягом всієї історії свого розвитку було бажання свободи як найбільшої цінностей. Свобода, як необхідна умова повноцінного розвитку, в сучасному суспільстві набуває нового виміру. Причиною цього стають особливості самого соціуму, що детермінують в свою чергу специфічність особистості, яка інтегрована в конкретну соціокультурну

<sup>333</sup> Фромм Э., Революция надежды, СПб.: Ювента, 1999, с. 38.

<sup>334</sup> Фромм Э., Искусство любить / Э. Фромм// Э. Фромм. Душа человека, М.: Республика, 2004, с. 86.

<sup>335</sup> Фромм Э., Психоанализ и дзен-буддизм/ Э. Фромм// Фромм Э., Судзуки Д., де Мартино Р. Дзен-буддизм и психоанализ, М.: Весь мир, 2007, с. 271.

<sup>336</sup> Там само, с. 272.

<sup>337</sup> Там само, с. 272.

даність. Ступінь та якість свободи людини багато в чому визначаються рівнем гуманізації готівки суспільних відносин.

Гуманістичний аспект генезису та функціонування індустріального та постіндустріального суспільства виступив на перший план в період відвертого переважання техніцизму та технократизму в усіх областях людської життєдіяльності. Саме в цей період відбувається перелом в трактуванні аксіологічної значущості індивідуального буття особистості. Стає очевидною неможливість технологічної інтерпретації людського існування. Відображаючи справжні особистісні установки, зводячи їх до простої функції техногенного соціуму, сучасне суспільство тим самим актуалізує деструктивні початки людської природи. Критичним виразом цієї актуалізації стала реальна загроза знищення людства, яка проявилася в результаті виникнення засобів масового ураження. З позицій подібного тлумачення процесів модернізації та технізації, що відбуваються в сучасному суспільстві, однією з найактуальніших тем соціальної філософії та етики кінця XX – початку XXI століття стала тема «характеру справжнього буття» та «деструктивності людської природи». Аналіз сутності природи мотивації людської діяльності, характеру самих цінностей стали головними проблемами численних досліджень сучасності.

Гуманістичний психоаналіз Е. Фромма – це перш за все дослідження людини, її сутності та проблем її існування. Але вона не обділяє увагою соціальні, релігійні, богословські та культурні процеси, що зумовлюють мотиваційну поведінку особистості. Точніше, вона бачить чіткі детермінації між людською деструктивністю в системі індустріального суспільства і деструктивністю самого суспільства та тією системою оцінок, яка продукується в даних умовах.

Однак справжньою заслугою Е. Фромма полягає не стільки в постановці проблеми розвитку технологічного суспільства, а скільки в цілеспрямованому пошуку методу подолання деструктивності як особистісного, так і соціального характеру. Визнаючи основним фактором формування справжньої людяності суспільства, Е. Фромм ставить завдання організації усвідомленої зміни пріоритетів розвитку та функціонування сучасного соціуму. Реформація якості

буття починається з процесу відродження гуманістичних традицій, заснованих на гармонії людини та зовнішнього світу<sup>338</sup>.

В цілому, така позиція дозволяє об'єднати творчість Е. Фромма зі всією філософською гуманістичною традицією, однак гуманізм його системи набуває іншого виміру. Він стає не просто першочерговим пріоритетом, але принципом формування всієї ціннісно-сислової структури, фундаментальною парадигмою існування, яка задає цілісність буття особистості, що визначає її справжність.

Фатальна для ХХ століття інтенція європейського інтелектуалізму про керованість людини та суспільства, про допустимість зовнішньої заданості їх буття стала фокусом неприйняття для багатьох видатних мислителів нашого часу. Сучасна людина живе у постійній небезпеці дегуманізації. Криза культури ХХ століття названа Фроммом кризою «чистого розуму картезіанської людини», яка відтіснена «життєвим розумом», носієм спонтанної людської культури. Е. Фромм підкреслює неприпустимість будь-якої детермінованості, заданості, соціальної ангажованості життя людини, її ідеологічної та зумовленості. Справжня, органічна цілісність значної сукупності людей можлива лише на національно забарвленій або духовній (богословсько-релігійній) основі. Постулювавши значимість спонтанних феноменів буття людини, він трактує життя як енергію космосу, яка акумулює в одиничних речах, що містять потенційний проект свого існування. Завдання виявлення в основі всіх іпостасей свідомої діяльності людини неусвідомлюваної творчості «екзистенції» поставив перед своєю філософією. Карл Ясперс рясніє псевдораціоналістичними утопіями, постулює можливість насильницького створення раю на землі. Проте, справжність буття досяжна, роль богословсько-релігійної етики при цьому полягає в орієнтуванні поведінки людини з метою наближення її до стану «безумовного буття», іманентного свідомості як такої. Проблема екзистенції інтерпретується Фроммом в термінах певних умов людського існування. Причому «об'єктивність» явищ навколишньої дійсності залежить від ступеня їх причетності до самої «людської реальності».<sup>339</sup> Однак наявність соціального

<sup>338</sup> Гордиенко А.А., Будущее человека. Теоретические искания Эриха Фромма. Человек как космический феномен, Ижевск, 1993, с. 105-107.

<sup>339</sup> Коссак Е., Экзистенциализм в философии и литературе, М.: Политиздат, 1980, с. 165.

виміру людської природи, визначення причин кризи самосвідомості порушенням гармонії особистості та природи не допускає однозначної інтерпретації його богословсько-релігійних поглядів в руслі екзистенціалізму.

Розцінюючи стан сучасної цивілізації як передкатастрофічний, Е. Фромм вважає причинами кризових явищ специфіку капіталістичного суспільства. Справжні інтереси людини придушуються економічною системою, заміщаючи зовнішніми системними потребами. Результатом соціально-економічних умов капіталізму стає егоїстичний, себелюбний, але глибоко нещасний індивід. Єдино вірним способом привласнення людиною своєї справжньої сутності стає метод сутнісної трансформації системи суспільних відносин.

Е. Фромм – не єдиний філософ дослідник, що торкнувся питання про сенс людського буття, про його моральні норми. Однак, на противагу класичним вченням психоаналізу, Фромм прагне розглянути філософсько-етичну проблематику, не проводячи демаркації між «природним» та «духовним» сферами людського буття<sup>340</sup>.

Звертаючись до традиції гуманістичних етиків минулого, зокрема до творчості Аристотеля та Б. Спінози, а також до творчої спадщини К. Маркса, Фромм підкреслює необхідність розгляду людини в її цілісності, вважаючи джерелами норм етичної регуляції внутрішню природу самої особистості. Подолання відчуження людини від життя, таким чином, можливо завдяки саморозгортанню внутрішніх потенцій людини в напрямку творчої життєвої продуктивності. «Психологія не може бути відділена ні від філософії, ні від соціології та економіки»<sup>341</sup>. Це означає, що оволодіння «мистецтвом життя» можливо тільки в умовах тотальної гуманізації суспільства. Фромм абсолютизує значення якої-небудь однієї сфери людського буття, будь це сфера несвідомого або система виробничих відносин. Слідуючи традиції Канта, він абсолютизує людину, визнаючи її самореалізацію єдиною метою існування суспільства.

Прогностична та богословсько-релігійнознавча значущість етичної спадщини Е. Фромма є мало дослідженою науковою областю, незважаючи на те, що сама

<sup>340</sup> Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и фр. сост.: Василенко Л.И., Ермолаева В.Е., М.: Прогресс, 1990, с. 57.

<sup>341</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 268.

проблема пошуку основ розвитку людського суспільства має давні філософсько-етичні традиції. Рішення названої проблеми породило різні відповіді в залежності від розуміння природи соціуму та людини, способів їх співіснування, джерел регуляції взаємодії.

Поняття гуманізм, трактуються в широкому сенсі як світогляд антропоцентризму, характерно ще для мислення та соціальної практики античності в версіях Цицерона, іменували «гуманістичним» стан естетично завершеної культурної та моральної еволюції «справді людяного» індивіда, та Гая Юлія Цезаря, який здійснював політику «милосердя». Аксиологічний вимір рефлексії гуманізм набуває в філософських системах мислителів Ренесансу. Семантико-етимологічний аналіз терміна «гуманізм» зводить його значення до поняття «людина», «людяний». «Humanitas» як постулат вищої, самодостатньої особистості був введений в науково-просвітницький обіг німецьким педагогом Ф. Нітхаммером у 1808 році. Даний принцип проголошує нелюдським все, що сприяє її відчуженню та самовідчуженню; відкидав ідею пріоритету ідей та істин «надлюдського» походження в ряді феноменів потойбічного світу. Теоретики гуманізму епохи Середньовіччя протистояли схоластам з питань змісту та спрямованості «виключно людської» освіти, спираючись на авторитет мислителів Стародавньої Греції та Стародавнього Риму. Використовуючи моральні постулати теології у ставленні до людини, вони виводили всю систему світського світогляду з богословського. Тільки до кінця XVI століття, в епоху Відродження, гуманізм набуває рис закінченого ідейного руху, яке репрезентує цілісну систему поглядів.

Церковна Реформація в Західній Європі позначила кризу гуманізму як особливого напрямку філософствування та сполученої з ним інтелектуальної традиції. Надалі зусиллями представників школи романтизму, а також таких самодостатніх філософських фігур, як Шиллер, Гете, Лессінг, Гердер, гуманізм був знову легітимізовано в контексті реконструкції ідеалів античного світогляду<sup>342</sup>. Саме в цей період часу здійснюється перша спроба наукової рефлексії, що відбиває діалектичність взаємозв'язків суспільних відносин.

---

<sup>342</sup> Всемирная энциклопедия: Философия XX век, М.: АСТ, 2002, с. 1568.



Результатом даного досвіду стало набуття гуманізмом нового ціннісного виміру. Гуманізм постулюється як вищий моральний принцип, який має абсолютну значимість, що не детермінований зовнішньою реальністю.

Формування основної тези гуманістичного світогляду пов'язане з ім'ям Еммануїла Канта. Людина може бути для іншої людини лише метою, але ніколи не засобом. Гуманізм, який сповідується ідеологами індустріалізму та Просвітництва, ґрунтувався на ідеї природного прогресу суспільства в контексті лінійних уявлень про розвиток та історії. Криза цього різновиду гуманізму, пов'язаний з економічними кризами та антилюдською суспільною практикою більшовизму та фашизму в ХХ ст., був у ряді випадків інтерпретований як крах цінностей європейської цивілізації та культури, та і самої Європи в цілому. Вступ авангардних ліберальних держав ХХ ст. в стадію розвитку, близьку канонам «постіндустріального», «інформаційного» суспільства, актуалізувало проблему оптимізації функціонування людського фактора в соціальному житті <sup>343</sup>. Гуманізм придбав праксіологічний зріз «олюднення» та сполученої тематизації всієї сукупності загальнокультурних, освітніх, просвітницьких та соціальних стандартів. Поряд з цим в ХХ ст. ідеологія та теорія прагматизму, концентруючи в кінцевому рахунку на ідеї багатовимірної обумовленості нашого пізнання природи людини, також виступає як одна з версій філософського, в даному випадку – методологічного, гуманізму.

Досліджуючи проблеми дегуманізації соціуму, представники сучасної філософії однозначно негативно оцінюють наслідки розвитку індустріального суспільства. Формування нової реальності, конструює нової «одновимірної» людини, а також проблеми, що стали наслідком абсолютизації раціонального мислення, які так чи інакше порушені в роботах Поппера, Хюбнера, Дельоза, Бланша. Дослідження кризи сучасної культури в рамках вивчення феномена масовості, а також способів маніпулювання людською свідомістю проводиться в роботах Г. Маркузе, В. Райха, Бодріяра. Ступінь дегуманізації окремих сфер суспільної свідомості стає темою міркувань Шелера, Кассирера, Вебера, Бубера, Генона.

---

<sup>343</sup> Там само, с. 1570.

В творчості Е. Фромма поняття гуманізму втілюється в методі так званого «гуманістичного психоаналізу», функціональне призначення якого полягає в конструктивній переорієнтації буттєвих модусів людини, умов її існування<sup>344</sup>. Особливе значення в даному процесі відводиться гуманістичній релігії, що є головною духовною силою самовизначення та світовизначення особистості.

Застосування методу психоаналізу забезпечило новий рівень та детальність аналізу механізмів та факторів деструктивності людського характеру. Гуманістична інтерпретація соціокультурних розробок Е. Фромма передбачає вивчення сучасного техногенного соціуму як зовнішніх умов, що роблять сутнісний вплив на самостановлення людини. Процес самостановлення багато в чому обумовлений особливим баченням реальності: відчуттям трагічності, занедбаності, самотності та т. д. Подібна спрямованість філософії Е. Фромма пов'язана зі специфічною проблемою дихотомій людського існування.

Дослідивши особливості генезису та функціонування сучасного індустріального суспільства, Фромм прийшов до висновку, що в ньому існує відчуження та придушення виступають наслідком псевдорозрішення цих дихотомій. Глибоко особистісний підхід до досліджуваної проблеми та застосування нетрадиційного в соціальній філософії методу психоаналізу виразилося в творчості Е. Фромма у використанні форми богословсько-релігійних та культуро-філософських роздумів про майбутнє. Підходячи до вирішення цієї проблеми, він спирався на гуманістичний принцип, що дозволяє розглянути історико-культурний розвиток людства в аспекті розвитку людської особистості та способів реалізації її екзистенціальної сутності<sup>345</sup>.

Наявність методу психоаналізу в філософському вивченні суспільства дало можливість Е. Фромму загострити увагу на глибинних, сутнісних змінах людського суспільства в період модернізації та, довівши взаємозалежність людського характеру та якості соціуму, зробити висновок про первинність

---

<sup>344</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 88-95.

<sup>345</sup> Коссак Е., Экзистенциализм в философии и литературе, М.: Политиздат, 1980, с. 167.

інтересів людини, індивідуально-особистісної першооснови по відношенню до інтересів суспільства<sup>346</sup>.

Аналізуючи потенційні можливості подолання відчуження людини в сучасному суспільстві, Фромм досліджує механізми психіки людини в контексті багатовимірного соціально-історичного та богословсько-релігійного буття особистості. На противагу фрейдівській антропології Е. Фромм будує свою модель природи людини, спростовуючи прагнення редукувати іманентні особливості психіки до біологічно обумовлених прагнень. Він розробляє власний підхід до вивчення людської особистості, постулює пріоритет відносин людини до світу, до інших людей, до природи, Бога та самої себе, який має досить утопічну надію на незворотність внутрішнього зростання індивідуальної, внутрішньої свободи особистості.

Слідуючи традиції К. Маркса та визнаючи в людині первинність соціального, Е. Фромм визначає ключову проблему психології не як розкриття механізму задоволення або фрустрації окремих інстинктивних прагнень, а як позиціонування певних світовідносин, як самовизначення. Рішення проблеми самовизначення дозволяє сконструювати власну модель буття, в рамках якої визначаються відносини свободи<sup>347</sup>. Вкоріненість людини в світі та залежність її від екзистенціальної та історичної дихотомії проте не перешкоджають здійсненню її права вибору існування. Навпаки, вони спонукають її до пошуку способу примирення з зовнішнім світом, собою та суспільством. Початкова орієнтація на людину, яка обумовить інший рівень ціннісних орієнтацій, апріорно гуманістичних та конструктивних аспектах. Гуманістична етика бачить перед собою конкретну людину. Ніяка інша мета не може бути важливіше цієї людини. Цілісність її проявів, реалізація як в розумовому, так і в емоційному плані дозволяють судити про наявність спонтанної активності особистості, як найважливішої умови її позитивної свободи<sup>348</sup>.

---

<sup>346</sup> Гордиенко, А.А., Будущее человека. Теоретические искания Эриха Фромма. Человек как космический феномен, Ижевск, 1993, с. 108.

<sup>347</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 270.

<sup>348</sup> Фромм Э., Человек для самого себя//Фромм Э. Психоанализ и этика, М., 1993, с. 157.

Отже, «свобода», як феномен не є абсолютно незворотнім явищем, хоча, на думку Е. Фромма, один раз з'явившись в соціокультурній або богословсько-релігієзнавчій рефлексії, вона завжди буде присутня як в суспільній свідомості, так й в релігійній практиці, а взаємини з нею будуть будуватися або на засадах її здійснення, або у вигляді «втєчі» від неї.

### 3.3. Феномен «масової свідомості»

В багатьох антропологічних теоріях давно були поставлені проблеми масової свідомості, та ці проблеми стають все більш актуальними. Поняття «маса» та «масова свідомість» розглядаються з різних точок зору. Так, Д. Белл звернув увагу на те, що вони трактуються щодо безлічі людей, що належать, наприклад, класу, та як аудиторія засобів масової інформації, що стала автоматизованою, яка не має ні традиції, ні власної думки, як «синонім невігластва». З точки зору інших філософів, маса – це механізована безліч та дегуманізований елемент суспільства. М. Вебер побачив в цьому явищі людей з управлінських верств, повністю підлеглих, які втратили самоповагу та перебувають у стані страху та незадовільності<sup>349</sup>. Г. Лебон визначав масу як натовп, в якій люди проявляють себе у формі масового психозу та діють на основі інстинктів. В цих та інших подібних характеристиках маси та масової свідомості міститься негативний відтінок. Багато мислителів ХХ століття, які створили концепцію масової людини, побачили в ній джерело загрози існуванню сучасного суспільства та самої людини. Найбільш глибоко та всебічно підійшов до дослідження цих проблем Еріх Фромм, який також виявив феномен руйнівності (деструктивності) в масовій свідомості як парадоксальну філософську, богословсько-релігієзнавчу та антропологічну проблему. В його роботах дуже глибоко та всебічно розглянуті питання, пов'язані з сутністю людини. Фромм виявляє в масовій людині не тільки негативні моменти, але і здатність змінитися.

---

<sup>349</sup> Weber Max, A Theory of Economic and Social Organization, tr. A.M. Henderson and T. Parsons. New York: Free Press, 2010, p. 124-136.

Як і вищезгадані мислителі, а також Зб. Бзежинський, Г. Ран, Ж. Еллюль, Дж. Оруелл, О. Хакслі, Л. Мемфорд, Еріх Фромм вважає, що в повністю механізованому сучасному суспільстві, яке прагне до максимального виробництва та споживання чи до управління за допомогою комп'ютерів вже зараз втілюється страшний привид, що передвіщає людству загибель. За словами Фромма, в цьому технотронному суспільстві, «таїться небезпека вмирання людської душі, втрати контролю над власною особистістю»<sup>350</sup>, в ньому причина деструктивного синдрому та конформізму, що такі характерні для масової свідомості. Пов'язуючи зміни людини зі зміною суспільства та використовуючи в своїх численних роботах величезний емпіричний та теоретичний матеріал, Фромм виступає не тільки як видатний філософ та психолог, а і як соціолог, етик, культуролог, антрополог та футуролог. Його можна вважати творцем абсолютно нового підходу до антропологічних та богословсько-релігієзнавчих проблем, що призвів до важливих актуальних висновків.

Відштовхнувшись від психоаналізу, платформу якого він вважав недостатньою для проникнення в проблему, Фромм подивився на людину не тільки як на носія психічної сутності, але і як на соціальну істоту (біопсихосоціальну), яка сформувалася в конкретних історичних умовах, де духовне, біологічне та психічне переломлюється через соціальне. Багаторічні богословсько-релігійні роздуми Фромма про людину опинилися філософськими роздумами про суспільство – його минуле, сьогодення та майбутнє. Зрозумівши сучасне суспільство як ірраціональне, хворе та приводячи багато доказів деградації особистості «масової людини», Фромм все ж вважає реальною можливість гуманізації суспільства в результаті поступової зміни самої людини, здатної усвідомити вплив психічних, релігійних, богословських та соціальних факторів, та в кінцевому підсумку змінитися.

Цей висновок Фромм обґрунтовує в книзі «Революція надії», яка, як і його робота «Анатомія людської деструктивності», написана в останні роки життя. Обидві роботи представляють нові моменти антропологічної концепції автора та

---

<sup>350</sup> Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998, с. 75.

містять великий матеріал для характеристики сучасної людини та суспільства<sup>351</sup>.

Вони є підсумковими.

Не маючи можливості докладно аналізувати тут ці роботи, потрібно відзначити, що найважливіші для філософської антропології питання – що є людина, чому вона така, як вона змінюється, чи можливо цілеспрямована зміна її характеристик – Фроммом поставлені, та на них знайдені оригінальні відповіді. Важливо підкреслити, що фокусування всього матеріалу стосується сучасної людини. Саме останні дві роботи Фромма присвячені вивченню сучасної «масової людини, що впадає в усе більшу кризу», яка викликає тривогу за майбутнє людства. Розглядаючи основні якості, що характеризують сучасну масову свідомість – деструктивність, агресивність, конформізм, Фромм шукає пояснення цим явищам, досліджуючи величезний науковий матеріал, психологічні, філософські, богословсько-релігійні та політичні теорії. Його робота «Аналіз людської деструктивності» – це глибоке багатостороннє дослідження сутності людини, в якому Фромм все далі відходить від концепції Фрейда, яка перебільшує біологічне в людині<sup>352</sup>. Він стверджує ідею людини як соціальної істоти, вводить нове поняття «соціальне несвідоме» та виступає проти інстинктуалізму, який, ґрунтуючись на концепції Фрейда, підкреслює «тваринну натуру» людини та визначає її почуття та вчинки як засновані тільки на інстинктах та природних спонуканнях<sup>353</sup>. Спростовуючи цю точку зору, Фромм, зокрема, детально описує результати нових досліджень в нейрофізіології.

Розглядаючи нові підходи до розуміння сутності людини, Фромм критикує також ідеї біхевіоризму. Він пише, що хоча інстинктуалізм бачить в людині результат розвитку тварин предків, а біхевіоризм, навпаки, стверджує, що «людина є результатом спрямованого виховання»<sup>354</sup>, погляди цих течій зближуються, бо і ті, та інші бачать в людині маріонетку, де на одному кінці фактори вроджені, а на іншому – придбані вихованням. Вони, на думку Фромма,

<sup>351</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*, М., ООО Изд-во АСТ-ЛТД, 1998, с. 24-26.

<sup>352</sup> Фрейд З., *Основные психологические теории в психоанализе* / пер. М. В. Вульф, А. А. Спектор, М.: АСТ, 2006, с. 81.

<sup>353</sup> Фрейд З., *Психоаналитические этюды* / сост. Д. И. Донской, В. Ф. Круглянский, Минск: Поппури, 2010, с. 116.

<sup>354</sup> Фромм Э., *Величие и ограниченность теории Фрейда*, Москва: АСТ, 2000, с. 55.

роблять загальну помилку, так як не беруть до уваги особистість самої людини, її свободу, її відповідальність та не відчують дії самої людини. Саме в цій думці міститься головне відкриття Фромма. В обох роботах остаточно затверджується концепція людини, відповідальної за те, якою вона є, не дивлячись на величезний вплив на неї умов існування. Цей висновок здається парадоксальним.

Справді, аналізуючи, зокрема, сферу почуттів, пристрастей, потреб, ціннісних орієнтацій, способу життя сучасної людини, Фромм описує майже зовсім нову людину. Він стверджує, що людина не могла не змінитися під впливом «мегамашини» (термін взятий з роботи Л. Мемфорда «Міф про машину»). Цим поняттям Фромм позначає сучасну техногенну цивілізацію, що має риси тоталітарного суспільства. Називаючи це суспільство також технологічним та аналізуючи його, Фромм показує згубний вплив його на людину, її природу та її повну залежність від нього. Зокрема, цьому сприяють, на думку Фромма, головні принципи «мегамашини»: «принцип обов'язковості того, що з технічної точки зору робити можливо», «принцип максимальної ефективності та максимальної продуктивності», «принцип вертикальної залежності», «принцип загального контролю» та т.д.<sup>355</sup> В результаті застосування цих принципів на перше місце в суспільстві ставляться не людські цінності, а технічні, особистість враховується тільки у вигляді перфокарти, індивідуалізація стає мінімальною, а «люди-одиниці» легко піддаються управлінню; де навіть менеджери та бюрократична еліта, на відміну від минулого, стають частиною цієї «мегамашини». В такому суспільстві, на думку Фромма, «зникає приватне середовище життя людей», так як поглиблюється та розширюється втручання в неї різних установ. Контролювання кожної людини стає загальним, навіть психологічне тестування призводить до координування поведінки в інтересах технологічного суспільства. Фромм детально аналізує зміни, що відбуваються в сфері духовних почуттів людини, її потреб, інтересів та настроїв. Висновки його несподівані та не зовсім укладаються у вже усталені уявлення філософської антропології, психології, соціології, релігієзнавства,

---

<sup>355</sup> Фромм Э., Душа человека, М., «Республика», 1992, с. 74-75.

богослов'я та етики. Найважливішим можна позначити, що розглядаючи людські почуття, він підкреслює, що вони одні й ті ж самі у будь-якому поколінні та вони прекрасно вивчені, але пояснені невірно – «сутністю людини»<sup>356</sup>. Фромм вважає, що навіть «почуття та пристрасті першої групи», такі як віра, надія, любов, ніжність, співпереживання, співчуття, вразливість, а також страх, владолюбство та інші, не можна пояснити інстинктами.

Вони є результатом глибоких тривалих біопсихосоціальних змін, які відбилися в характері людини, вони глибоко вкорінені в бутті, в людському існуванні.

До почуттів «другої групи» Фромм зараховує ті, які безпосередньо пов'язують особистість та суспільство. Найважливішими він вважає почуття інтересу, визначаючи його як «основну керівну програму» та одну з всеосяжних форм встановлення «відносин зі світом», а також почуття відповідальності та почуття ідентичності.

Важливо мати на увазі, що всі почуття сучасної людини, змінившись під впливом бурхливого розвитку індустріального суспільства, відображають стан роздвоєності, розгубленості, відчуження. Зокрема, Фромм вважає, що оскільки люди все більше перетворюються в речі, то існує «криза ідентичності», яка, будучи важливим активним організуючим центром діяльності особистості, відображає розбіжність оцінки вчинків людини їм самим та оточуючими людьми й суттю людської особистості<sup>357</sup>.

Описуючи зміни почуттів, Фромм говорить, що змінилася їх спрямованість, вони наповнилися новим змістом, деякі почуття зникли або зникають та з'являються нові. Все це залежить, на його думку, від дегуманізації суспільства та зростання відчуження. Характерний, особливо чутливий дискомфорт, який відчуває особистість, котра зберегла ще почуття вразливості та усвідомлює у собі «Его», пов'язаний з головним питанням існування – «мати або бути?» Але цей дискомфорт вже не стосується тих, для кого головне – «мати»

---

<sup>356</sup> Фромм Э., Душа человека, М., «Республика», 1992, с. 40.

<sup>357</sup> Куттер П., Мюллер Т., Психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов, М.: Когито-Центр, 2011, с. 111.



та тих, хто вже являє собою «муміфікований стан особистості» та тим захистив себе в якійсь мірі від зовнішнього світу.

Ухвалення конформізму несе у собі типовий приклад придушення всього, що визначає особистість: думок, почуттів, бажань, сподівань та віри. Індивід жертвує своїми прагненнями, приймаючи замість них та засвоюючи чужі очікування від нього. Подібне заміщення стає нормою, в результаті чого будь-який розумовий акт виявляється заміщеним його ідеологічно вірним субстратом. Індивід не тільки грає очікувану від нього з боку роль, але й починає в неї вживатися. В свідомості «масової людини» формується якась псевдоособистість, яка поводиться відповідно до тих споживчих моделей та шаблонів, які від неї чекає суспільство. Залишки реальної особистості, виражені в істинній сутності людини, можуть зберігатися в підсвідомості та вдаватися в поведінку псевдоособистості в моменти особистісної нестабільності або настання якої-небудь шокової події, але найчастіше сприймаються індивідом як «погані думки», які викликають страх та ретельно придушуються «масовою людиною»<sup>358</sup>.

Фромм вважає, що у схильних до конформізму індивідів є величезна тяга до мазохистських проявів, які яскраво виражені при тоталітарних режимах та досить широко присутні у демократично налаштованих суспільствах. Такий індивід прагне повністю знищити свою індивідуальність на користь підпорядкування вищій силі, яка придушує будь-які особистісні прояви.

Гуревич П. С., аналізуючи роботи Фромма, виділяє думку філософа, згідно з якою саме поняття «індивід» не підлягає якому-небудь теоретичному визначенню, адже «спочатку людина з себе нічого не представляє»<sup>359</sup>. Природою закладена початкова відсутність персональної дефініції в особистості, але її особистість розвивається з часом, дозволяючи при збігу певних факторів стати людиною в повному розумінні цього слова. Якщо процес особистісного розвитку на якомусь етапі порушується, то еволюція індивідуальності припиняється, народжуючи незрілу особистість, яка зазнає проблем з незалежним мисленням

<sup>358</sup> Там само, с. 198.

<sup>359</sup> Гуревич П. С., Феномен деантрологизации человека/ П. С. Гуревич// Вопросы философии, 2009, № 3, с. 26.

та духовним розумінням себе у світі. Така людина буде прагнути підлаштуватися під соціум, остаточно відкидаючи власну особистість та ліквідуючи зачатки своєї унікальності, що в підсумку, після усереднення та деіндивідуалізації створює ідеальну одиницю «суспільства споживання» в цій множині – «масової людини»<sup>360</sup>.

Семенов В. С. вважає, що положення сучасного індивіда в технократичному суспільстві звужується до одного риторичного запитання – «мати» або «бути». Залежно від відповіді на це питання, людина робить свій вибір на користь конкретного вибору існування та ціннісних орієнтацій, та навіть емоційних характеристик. Вибравши модус «мати», індивід вибирає конформне бажання бути вбудованим в «масове суспільство», де вся основа ґрунтується на трьох елементах – владі, капіталі та приватній власності, кожен з яких характеризує стадії споживання та стадії володіння правом на споживання. Все мислення та дії такої «масової людини» зводяться до послідовності нехитрих дій, які полягають у постійно зростаючому споживанні, у придбанні приватної власності та у забезпеченні права не тільки зберегти, так й примножити наявне майно. В цьому знову проявляється людська деструктивність, яка виражена в прагненні нашкодити власній особистості, власному розвитку, виявленню потенціалу, а все заради володіння деякими матеріальними благами.

Людина стає заручницею власної споживчої «спраги», її життя підпорядковане придбаним речам, це добровільне рабство є цинічним актом насильства проти власної індивідуальності. Матеріальні блага набувають властивостей як об'єкта, так і суб'єкта, утворюючи замкнуте коло, з якого неможливо вибратися. Яскраво виражені егоїзм та жадібність, одержувані індивідом при такому споживчому фетишизмі, ніколи не були «чинниками прогресу», а у випадку з «масовим суспільством» ці якості деструктивно впливають на соціум, викликаючи швидкоплинний регрес, що веде до подальшої деградації<sup>361</sup>.

---

<sup>360</sup> Там само, с. 27.

<sup>361</sup> Семенов В.С., О перспективах человека в 21 столетии/ В.С. Семенов// Вопросы философии, 2005, № 9, с. 26.

На думку Кузнецової Л. В., що, по суті, питальна форма буттєвого модусу, що визначається як «мати або бути», зводиться до співвідношення в кожній особистості ступенів активності та пасивності. Фромм розкриває своє бачення поняття «людської активності» як спрямоване на досягнення деяких цілей поведінки, що не суперечить загальним законам соціуму, що ставить основним завданням впровадження корисних соціальних змін. Філософ розділяє дві форми активності: відчужену (зовнішню) та невідчужену (внутрішню). Відчужена активність характеризується формальним підходом до досягнення заданих змін, де елемент творчості зведений до мінімуму, її сама явна форма – це звичайна зайнятість. Такий підхід несе у собі ризики деструктивності через формалізацію дії та нівелювання застосування особистісного підходу, частиною якого є творчість.

Невідчужена активність характеризується наявністю особистісного творчого підходу, реалізація якого в практичній діяльності мається на увазі при роботі над необхідними змінами. В такому випадку індивід буде зацікавленим саме в досягненні та трансформації певного сегмента суспільних відносин під впливом впроваджених змін, а не зупиняється на півдорозі, отримавши символічну винагороду за свою номінальну участь в цій діяльності. Індивід створює новий продукт або якісну зміну, суб'єктивно зберігаючи цей зв'язок, що мінімізує ризик відчуження<sup>362</sup>.

Сама назва книги Фромма «Анатомія людської деструктивності» говорить про те, що вона присвячена вивченню все більш розповсюдженої в сучасному суспільстві деструктивності та агресивності, які стають характерною рисою масової свідомості. Фромм, ґрунтуючись на великих матеріалах антропології, палеонтології, аналізує прояв деструктивності та агресії в історичному плані, починаючи з первісних культур, та робить висновок, що ці якості людини не закладені в ній біологічно, а залежать від соціальних та історичних умов. Фромм пише, що «хоча людина відрізняється від багатьох видів тварин, але вона унікальна тим, що становить рід масових вбивць; це єдина істота, яка не годиться

---

<sup>362</sup> Кузнецова Л.В., Феномен потребления в социальных науках/ Л.В. Кузнецова// Вестник Челябинского государственного университета, 2008, № 33, с. 113.

для свого власного суспільства», тобто в ній міститься синдром руйнівності. Поведінка людини не регулюється вродженими стимулами, феномен деструктивності та агресії є результатом історичного розвитку, коли існування в суспільстві стає нестерпним, а страх, безпорадність, невпевненість, внутрішні протиріччя призводять до того, що людина відмовляється від власної волі. Синдром насильства та потягу до вбивства – це результат «загнаної всередину себе свободи»<sup>363</sup>.

Фромм пише, що синдром агресії не можна зрозуміти, посилаючись на окремі почуття людини – любов та ненависть, добро та зло, їх потрібно розглядати в термінах фундаментальних протиріч людського існування. Вони «кореняться в біологічній дихотомії: де відсутні інстинкти та самосвідомість»<sup>364</sup>. Поняття «соціальний характер» (як «соціальне несвідоме») та поняття про «первинні» та «вторинні» почуття та «пристрасті» розкривають розуміння Фроммом процесу формування індивідуального характеру та поведінки, спрямованості установок та «ціннісних орієнтацій», що виходять від суспільства. Залежність від норм та вимог суспільства викликає в людині стресовий стан та змінює її почуття. Фромм, наприклад, песимістично оцінює майбутнє, в якому люди можуть «перетворюватися в роботів з легкими шизофренічними змінами психіки»<sup>365</sup>.

Взагалі поняття деструктивності Фромм розуміє по-новому та дуже широко. В нього він включає поняття конформізм та поняття оборонної агресії («псевдоагресія»), а також деструктивність на основі різкого стресу, екстазу, ірраціональну поведінку на основі індивідуального та колективного нарцисизму та т.д. Таку поведінку він характеризує новим поняттям – «доброякісна агресія». Інша форма деструктивності названа їм «злоякісна агресія». Вона заснована на «почуттях другої групи», на екзистенціальних пристрастях та потребах, пов'язаних з трагічними протиріччями та різким відчуттям відчуження, страху, безвиході. Розгляду цього виду деструктивної поведінки Фромм приділяє майже половину роботи. Найхарактерніші прояви цього типу деструктивності – садизм,

<sup>363</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*, М., ООО Изд-во АСТ-ЛТД, 1998, с. 69.

<sup>364</sup> Фромм Э., *Душа человека*, М., «Республика», 1992, с. 41.

<sup>365</sup> Фромм Э., *Величие и ограниченность теории Фрейда*, Москва: АСТ, 2000, с. 105.

мазохізм та некрофілія. Критикуючи вузьке розуміння цих термінів в концепціях фройдизму, він пише, що в сексуальній сфері проявляється те, що вже є в самому характері людини, наприклад, активне прагнення до влади над іншими людьми, заподіяння їм страждань та так далі. В якості ілюстрації рис садистського характеру Фромм розглядає характер та поведінку Сталіна та інших, а кажучи про некрофілію, описує характер та діяльність Гітлера, вважаючи, що це «клінічний випадок»<sup>366</sup>.

Грунтуючись на своїй концепції соціального характеру як на ядрі структури особистості, властивій більшості людей в певній культурі, він пише, що хоча соціальний характер формується суспільством, він може бути свідомо змінений, але тоді чи зміниться саме суспільство?<sup>367</sup>. Як вже зазначалося, в своїх філософських висновках про сутність людини він обґрунтовує тезу про суперечливу дихотомічну природу людини: тенденції до природного стану людини – біофілії, тобто любові до життя.

Змістовна розробка проблеми міститься в роботі «Революція надії», де Фромм пише, що у сучасної людини існує підсвідоме прагнення до стану «немовляти», яке звикло повністю знаходитись на чийсь опіці. Дійсно, з тим, що існує ця тенденція в свідомості сучасної масової людини, не можна не погодитися. Але свою надію Фромм засновує на тому, що хоча «суспільний лад» може зробити з людиною все що завгодно, але формування особистості має відносний характер. Він має на увазі, що усвідомлення людиною свого становища, «роздвоєності» та навіть «розтрощення», усвідомлення протиріч між розумом та почуттями, своєї залежності може зупинити деструктивні тенденції особистості та привести її на шлях здобуття самої себе, тобто до затвердження у свідомості біофілії. Тоді будуть розвиватися гуманістичні тенденції в суспільстві. Таким чином, тривалий двосторонній процес гуманізації може привести до фундаментального перетворення людини. Це головна ідея Фромма, наскрізна тема всіх його робіт. В «Революції надії» вона висловлена категорично:

---

<sup>366</sup> Фромм Э., Революция надежды, Санкт-Петербург, «Ювента», 1999, с. 52-53.

<sup>367</sup> Головки Ю.В., Этика ответственности – актуальные проявления, Вестник МГУЛ, №2 (78) 2011, с. 70.

«Ми стоїмо перед загрозою серйозної кризи сучасної людини та ми вже не можемо просто чекати подій та втрачати час. Поки що є надія...»<sup>368</sup>.

Цю надію Фромм ретельно обґрунтовує, присвятивши розробці проблем гуманізації технологічного суспільства майже половину книги. Він стверджує, що можливість буде здійснена, якщо буде поступово змінюватися свідомість «тієї переважної частини людей, для яких найбільшими цінностями є розум, здоровий глузд та, звичайно, любов»<sup>369</sup>.

Фромм впевнений, що надія на зміну, на порятунок людини від її руйнівних тенденцій існує. В цьому сенсі ідеї Фромма близькі до ідей А. Швейцера та його концепції «благоговіння перед життям», а також до інших теорій гуманістичної етики. Вивчення ідей Фромма про деструктивність масової свідомості та гуманізації сучасного технологічного суспільства є також цікавим, бо ідеї його невичерпні. Таким чином, розробка Фроммом «нової концепції людини», ідеї про необхідність гуманізації суспільства та проблем деструктивності, що характеризують масову свідомість, залишаються досить актуальними.

### 3.4. Сучасні суспільно-аксіологічні проблеми

Аксіологія, як наука, стверджує, що людська особистість та суспільство правильно розвиваються тоді, коли чітко визначають, що є вище благо та ведуть до нього цінності. Проблемі цінностей присвячено багато робіт. На думку Р. Г. Яновського, «ідеал нового часу – розкриття в кожній людині широких та глибоких духовно-моральних можливостей. Насуваються на людство соціально-економічні, духовно-моральні загрози та небезпеки викликані нездатністю індустріально розвинених держав, сучасної цивілізації вирватися з пріоритету матеріального споживацтва та глобального насильства, війн, які ведуть до

<sup>368</sup> Фромм Э., Революция надежды, Санкт-Петербург, «Ювента», 1999, с. 29-30.

<sup>369</sup> Фромм Э., Анатомия человеческой деструктивности, М., ООО Изд-во АСТ-ЛТД, 1998, с. 88.

засмічення та руйнування природного, соціального, духовно-морального середовища проживання»<sup>370</sup>.

Е. Фромм в своїй праці «Втеча від свободи» пов'язує цінності з потребами людини: від її потреби у виживанні та безпеки до потреби у самореалізації. Вчений вказує, що відсутність цінностей веде до духовної смерті особи від самотності та відсутності сенсу життя, а зв'язок «з якимись ідеями, моральними цінностями або хоча б соціальними стандартами – дає їй почуття спільності та приналежності»<sup>371</sup>. Але не всяка спільність та приналежність добродійні для вдосконалення особистості та здобуття нею справжнього сенсу життя.

Проблема істинних та хибних цінностей гостро постає перед людиною, так як на неї впливає суспільство, нав'язуючи потрібні системі суспільних відносин блага, які далеко не завжди виявляються корисними для розвитку особистості. Ідеологеми та міфологеми, розроблені філософами, культурологами, богословами чи психологами і, найчастіше, діючими політиками, управлінцями усіх рангів на державному рівні визначають вектор розвитку особистості, стратегію та тактику її розвитку, маніпулюючи громадською, релігійною та індивідуальною свідомістю індивідів.

Еріх Фромм приходять до висновку, що перед мислячими людьми виникає в результаті проблема вибору: потрібно або пристосуватися до системи, замінивши свою особистість на псевдоособистість, або змінити саму систему суспільних відносин. Тим, мабуть, Фромм і близький до наших співвітчизників ідеєю необхідності соціальної активності особистості, затвердженню таких цінностей, як небайдужість до невідповідності між суцям та належним, прагнення перетворювати світ, активна життєва позиція, затвердженням справжньої, а не удаваної свободи, любов до людей. Психолог А. Романов зазначає, що «Еріх Фромм виділив три типових механізми втечі від свободи, характерних для сучасного суспільства:

- 1) авторитаризм;
- 2) руйнівність (деструктивність);

<sup>370</sup> Яновский, Р. Г., Восток — Запад: социальные изменения и динамика геополитической ситуации // Социологические исследования, № 7, 1998, с. 11.

<sup>371</sup> Фромм Э., Бегство от свободы / Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 33-34.

3) автоматизуючий конформізм».

Свободу як цінність Е. Фромм піддає перевірці якістю та кількістю. Є негативна свобода, яка веде до руйнування особистості, самотності і нового рабства. Це антицінність. Але існує справжнє благо – позитивна свобода. В прагненні до «позитивної» свободи індивід «може спонтанно зв'язати себе зі світом через любов та працю, через справжній прояв своїх чуттєвих, інтелектуальних та емоційних здібностей... досягти єдності з людьми, зі світом та з самим собою, не відмовляючись при цьому від незалежності та цілісності свого власного Я»<sup>372</sup>.

Ця спонтанна свобода пов'язана з такими цінностями як любов та творча праця. Еріх Фромм близький жителям нашої країни, для яких важливо право вибору душі на свободу та залежність, особистісне. Фромм вважає, що позитивна свобода призведе до реалізації дарів особистості, її гармонії зі світом та створенню високої культури. Але будь-які ідеї можуть згубити невірні втілення та використання. Культуротворча діяльність повинна вказувати не тільки цілі шляху, але і стратегію, тактику, методи їх досягнення.

На прикладах відношення до свободи в різних історичних формаціях Е. Фромм показує, що благами треба користуватися в міру, тому що при перевищенні почуття міри позитивна цінність переходить в антицінність: свобода – у рабство та т.д. З розбору тексту роботи філософа слідує, що життєві блага пов'язані один з одним, а тому особливою якісно новою цінністю є не тільки набір цих благ, але і правильне співвідношення між ними.

Влада та підпорядкування можуть виступати як благо, чи як зло. Цінністю є таке співвідношення цих категорій, при якому той, хто керує, та той, хто підкоряється, залишається задоволеним та розвиває кращі сторони своєї особистості. Приклад Еріха Фромма: «Відносини між професором та студентом засновані на перевазі першого над другим, як і відносини рабовласника та раба. Але інтереси професора та студента прагнуть до збігу: професор задоволений, якщо йому вдалося розвинути свого учня; якщо це не вийшло, то погано для обох. Рабовласник прагне експлуатувати раба: чим більше він з нього вичавить,

<sup>372</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 64.



тим краще для рабовласника; в той же час раб усіма способами прагне захистити доступну йому частку щастя. Тут інтереси безумовно антагоністичні, оскільки виграш одного звертається втратою для іншого»<sup>373</sup>.

Незважаючи на можливість контролю над несвідомим з боку «я», екзистенціальне трактування свободи волі у Фрейда є виключеним, оскільки воля має суто егоїстичний характер (егоїзм – головна спонукаюча сила в людині), тобто, мотиви цієї волі також є наслідком фізіологічних чинників (інстинкт самозбереження). Тому, за Фрейдом, соціальні бар'єри – це вимушена необхідність, адже вони стримують природні стихії людини та тим самим сприяють формуванню цивілізованого суспільства. Але зворотною стороною цього є неврози викликані придушенням природної даності людини<sup>374</sup>. Фрейд вважав, що мірою розвитку цивілізації процес витіснення інстинктів буде йти все далі та далі, а історія суспільства перетвориться в один великий невроз<sup>375</sup>. Але все, що залишається людині, згідно з Фрейдом, це змиритися з існуючим станом, так як він не в силах подолати цей життєвий антагонізм<sup>376</sup>. Психоаналіз повинен допомогти людині в цьому, так як він спрямований на приборкання пристрастей та адаптацію людини до соціальних та культурних норм.

Але якщо у Фрейда людина від природи є нелюдською, то, на думку Фромма, в природі людини закладені гуманістичні устремління. А суспільство, навпаки, оголошується їм нелюдським, оскільки воно пригнічує людину. Фромм виступає проти фрейдівського антагонізму людської сутності та культури. Він перетворює нелюдське «воно» у несвідоме з людським обличчям, виводить несвідоме як джерело всіх творчих сил людини, джерело любові. «З його точки зору, всі форми любові – це активні сили, внутрішньо властиві несвідомій психіці людини»<sup>377</sup>. Фромм пише, що капіталістичний світ з його цінностями та установками пригнічує прихований в несвідомій сфері потенціал.

Психологічні наслідки капіталізму, стверджує Фромм, мали двоїстий та суперечливий характер. З одного боку, вони дали відчуття свободи,

<sup>373</sup>Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 174.

<sup>374</sup> Там само, с. 175.

<sup>375</sup>Добренев В. И., Психоаналитическая социология Эриха Фромма. М.: Альфа-М, 2006, с. 16.

<sup>376</sup>Добренев В. И., Психоаналитическая социология Эриха Фромма. М.: Альфа-М, 2006, с. 17.

<sup>377</sup>Уэллс Г., Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму, М., Изд. «Прогресс», 1968, с. 210.

незалежності, а з іншого боку, призвели до знеособлення та відчуження людини. «При капіталізмі, – вважає він, – економічна діяльність, успіх, матеріальна вигода стають самоціллю»<sup>378</sup>. Долею людини стала робота, спрямована на зростання економіки та накопичення капіталу. Людина, на його думку, перестала жити своїм власним життям, втратила себе. «Вона стала гвинтиком величезної машини – важливим, якщо вона володіє великим капіталом, та не важливим, якщо в неї немає капіталу, – але при цьому вона завжди залишається гвинтиком, службовцем якоїсь сторонньої мети»<sup>379</sup>. Людина стала просто об'єктом, річчю, серед інших, гвинтиком системи. Вона відірвалася не тільки від суспільного виробництва, але й від самої себе. Підсумком цього стало відчуження.

В екзистенціалізмі відчуження трактується в основному як онтологічна проблема. Не тільки зовнішній світ відчужений від людини, а і саме людське буття виявляється відчуженим. Вона не може подолати відчуження, так як природа самої людини полягає в «абсурдності» свободи. Подолання цього відчуження також є неможливим, адже спроби єднання та інтеграції в суспільство ведуть до конфліктів та втрати автономності. Фромм розглядає проблему відчуження у нерозривному зв'язку з соціально-економічними основами суспільства. Він вважає, що людина може подолати відчуження. Це пов'язується ним із змінами психічних та духовних орієнтацій індивіда, що має сприяти зміні соціального характеру та в майбутньому створення суспільства, заснованого на принципах гуманістичної етики. Таким чином, Фромм говорить про часткове вирішення екзистенціальних дихотомій, що пов'язано як раз з розкріпаченням тих самих внутрішніх здібностей людини, закладених у несвідомому<sup>380</sup>. Крім того, на відміну від екзистенціалістів Фромм вважав, що вони можуть бути автономними та унікальними, не втрачаючи при цьому відчуття єднання з іншими людьми та суспільством. Він називав вид свободи, при якій людина відчуває себе частиною світу та в той самий час не залежить від нього, позитивною свободою. Фромм вважав, що є два шляхи подолання відчуження, самотності, страху, або позбавлення від будь-якої свободи,

<sup>378</sup>Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 47.

<sup>379</sup>Уэллс Г., Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму, М., Изд. «Прогресс», 1968, с. 128.

<sup>380</sup>Лейбин В.М., Психоанализ и философия неотрейдизма/ В.М. Лейбин, Москва, 1977, с. 229.

конформізм, втрата автономності, або перехід від негативної до позитивної свободи<sup>381</sup>. Але найчастіше людина шукає різні способи (психологічні механізми) втечі від негативної свободи<sup>382</sup>. Ці механізми, на думку Фромма, автоматично виникають внаслідок дій ірраціональних, насильно нав'язаних мотивацій. Ці несвідомі мотивації породжені травмуючим впливом капіталізму. Існує багато таких типів насильно нав'язаних механізмів, але Фромм детально розглядає тільки три з них: мазохізм-садизм, прагнення до руйнування та конформізм автомата.

Капіталізм породжує невротичні, ірраціональні, непереборні почуття, вчинки та думки. Ірраціонально-компульсивна невротична діяльність спрямована лише до фіктивної втечі від наслідків капіталізму, але не має на меті змінити його. У підсумку, повертаючись до поняття позитивної свободи, Фромм пропонував інший шлях подолання відчуження. Це шлях морального вдосконалення, велику роль в якому повинен був зіграти новий соціально орієнтований психоаналіз. Психоаналіз, з точки зору Фромма, повинен, з одного боку, допомогти людині виявити свої вроджені інстинкти, потяги, та допомогти розібратися у собі. З іншого боку, відкрити приховані в несвідомому творчі сили, розкрити весь потенціал людини.

З'єднання цінностей повинно бути таким, щоб одне благо допомагало здійсненню іншого. Якщо ж у підніжжя істинної цінності виявляється помилкова, то і справжнє благо виявитися недосяжним.

Наприклад, такі блага як свобода та добробут членів суспільства дуже важливі, але вони перетворюються у свою протилежність, якщо досягнення цих цінностей йде по шляху, вираженому багаторазово розкритикованою формулою Н. Макіавеллі «Мета виправдовує засоби», представленій в його трактаті «Государ»<sup>383</sup>. Недавнє історичне минуле оповідає про спробу побудувати та утримати прекрасний в ідеалі соціалізм насильницькими методами, коли люди були духовно не готові до нового суспільного ладу. Воно призвело до плачевних результатів.

<sup>381</sup>Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 59.

<sup>382</sup>Уэллс Г., Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму, М., Изд. «Прогресс», 1968, с. 135.

<sup>383</sup>Макиавелли Н., Государь, СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2014.

Заслугою Еріха Фромма є те, що хибними цінностями він називає не тільки психологічні (садизм, мазохізм, симбіоз садизму та мазохізму), але і релігійні та політичні феномени (фашизм, нацизм, тоталітаризм, фундаменталізм). Важливо відзначити, що до помилкових цінностей, за Еріхом Фроммом, відносяться престиж, успіх в суспільстві, матеріальне благополуччя, якщо вони куплені ціною відмови від реалізації світлих сторін особистості та заміни її на псевдоособистості, що в масовому масштабі відбувається в суспільстві, особливо в тоталітарних системах. Подальше дослідження зазначеного вище феномена підміни цінностей та перетворення особистості в раба успіху та благополуччя, соціокультурних явищ та процесів, що сприяють цій трансформації, знайшло відображення в роботі Е. Фромма «Мати чи бути», а основною ідеєю аксіологічної сфери його вчення є перехід від авторитарної системи цінностей до гуманістичної та така зміна суспільства участю людини в політичних процесах, при якому це стане можливо.

Слід підкреслити, що з тексту даного вченого логічно випливає ряд ідей, які стосуються методики вивчення та оцінювання благ. Це діалектичний підхід до дослідження, при якому одна цінність розкривається через іншу та служить умовою появи нової, більш важливої цінності; проявляється почуття міри при формуванні будь-якої світоглядної категорії; існує взаємозв'язок формування людини та вдосконалення суспільства, а також правильне співвідношення між такими феноменами, як влада та підпорядкування, сакральне та мирське, свобода та необхідність, особисте та суспільне.

Сьогоднішня «антропологічна криза» з очевидністю свідчить про девальвацію гуманістичного потенціалу сучасної культури. Ситуація «смерті людини», яка була проголошена постмодернізмом, небезпечна не тільки «смертю Бога», а й загрозою для існування природного та культурного світів. Концентруючи в собі всі зв'язки буття, людина, яка втратила власну людяність, легко пожертує природою, культурою, соціумом. В цілому антропологічну кризу правомірно можна визначити як торжество деструктивної природи людини. Антропологічна криза кінця XIX-XX ст. призвела до «антропологічного повороту» в філософії, основне завдання якого полягало в розкритті основних

причин антропологічної кризи, її сутності та наслідків для соціокультурного і духовного світу людини та природи.

Своєрідною спробою синтезу соціального, духовного, біологічного та психологічного аспектів в осмисленні деструктивної природи людини та феномена насильства стала теорія деструктивності Еріха Фромма, в якій в якості основної методологічної установки використовується еволюційний соціально-біологічний принцип історизму. Відмовившись від примату фізіологізма в поясненні природи людських пристрастей, Е. Фромм робить висновок про те, людина має набагато більший потенціал нарощування деструктивності в міру розвитку цивілізації, ніж будь-який інший представник тваринного світу.

В своїй роботі «Анатомія людської деструктивності»<sup>384</sup> Фромм переосмислює на індивідуальному та соціальному рівнях проблему людської деструктивності та розглядає деструкцію як соціальний процес крізь призму деструктивності як якісного визначення природи людини. Таким чином, виходячи з того, що властивості індивіда є похідними та вторинні від соціуму, Еріх Фромм розкриває деструкцію як процес деградації соціуму, до якого привела в ході якого вкоренилася деструктивність як результат насильства над людською природою. Аналіз деструктивності з необхідністю передбачає звернення до агресії та насильства. Так, Е. Фромм на основі критики інстинктивізму та біхевіоризму проводить відмінність між доброякісною та зляканою формами агресії. Під доброякісною агресією він розуміє оборонні реакції індивіда на загрозу його життєвим інтересам. Для мінімізації доброякісної агресії необхідно усунення взаємних погроз, проте це можливо тільки при забезпеченні всіх гідними умовами існування, що, в свою чергу, звело б нанівець прагнення до панування над іншими. Як проміжну форму агресії Фромм виділяє псевдоагресію, під якою розуміє «дії, в результаті яких може бути завдано збитків, але яким не передували злі наміри»<sup>385</sup>. Як приклади псевдоагресії можна привести такі, як ігрова агресія, агресія як

---

<sup>384</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008.

<sup>385</sup> Там само, с. 232.

самоствердження, тобто дії, метою яких не є руйнування як таке. Саме тому доброякісна агресія та псевдоагресія не є деструктивними за своєю природою.

На відміну від перших двох форм, зляжкісна агресія яка породжується інстинктами та є властивою тільки людині, тобто результатом соціальної динаміки та процесу соціалізації людини. Зляжкісна агресія надлишкова для вирішення проблеми виживання людини, однак, спираючись на людські пристрасті, породжені любов'ю, ненавистю, заздрістю. Вона являє собою важливу частину людської психіки та є однією з родових рис людини. Для розкриття сутності зляжкісної агресії наведемо слова Е. Фромма: «Специфічно людська пристрасть до абсолютного панування над іншою живою істотою та бажання руйнувати (зляжкісна агресія) я виділяю в особливу групу та називаю словами «деструктивність» та «жорстокість»»<sup>386</sup>. Таким чином, деструктивність – це відмінна родова риса людини, що є наслідком її існування в світі: втративши в процесі еволюції інстинктивні механізми самозахисту та опинившись менш пристосованим до життя, людина, завдяки розуму, створила для себе кращі умови існування, однак це, в свою чергу призвело до деструкції її природи. В силу цього самого розуму Фромм відводить деструктивну роль. Людина, володіючи розумом та самосвідомістю, не тільки протиставляє себе природі, а і створює умови для вкорінення та розвитку такої нової родової риси, як деструктивність, тобто здатність до насильства та руйнування.

Логіка Е. Фромма дозволяє зробити висновок про функціональність насильства як соціальної деструкції. Так, зокрема, серед основних функцій позначимо наступні:

1). Функція самовизначення, тобто. якщо людина не реалізується як творець, вона вибирає такий шлях самовизначення як руйнування, що, певною мірою, надає життю відчуття повноти;

2). Гедоністична функція, що виявляється у «бажанні мучити без всякої на те «причини»»<sup>387</sup> та пов'язана з феноменом уречевлення, тобто трансформації людини у річ в процесі нестримного споживання.

<sup>386</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 13.

<sup>387</sup> Там само, с. 130.

Шлях руйнування та уречевлення своєї природи позбавляє людину повноцінного спілкування, прирікає її на ізолюваність та самотність. Така деформація комунікативної природи людини призводить її до відчуття внутрішньої порожнечі, безглуздості існування та в кінцевому підсумку до деструкції як особистості, так і соціуму в цілому. «Кожен раз, коли інша людська істота перестає сприйматися як людина, може мати місце акт жорстокості або деструктивності в будь-якій формі»<sup>388</sup>. При поглибленні ця тенденція призводить до поклоніння деструктивності в вигляді садизму та некрофілії.

В концепції насильства як деструкції Фромм розвиває ідею про взаємозв'язок деструкції та раціональності. При цьому основний акцент робиться на проблемі відносності: раціональна або ірраціональна деструкція можна визначити тільки з точки зору конкретної соціальної групи, індивіда. Однак необхідно відзначити, що для тоталітарних режимів характерна гіперраціональність, тобто націленість всіх на досягнення однієї великої мети та підпорядкуванню їй всіх життєвих поривів. Така «пересиченість» раціоналізмом є маскуванню деструктивної природи цих режимів. Аналіз взаємозв'язку деструкції та раціональності дозволяє зробити Е. Фромму парадоксальний висновок: суспільство стає деструктивним в силу того, що керується системними інтересами цілого, ігноруючи індивідуальні інтереси індивіда. Суть парадоксу полягає в тому, що те, що продуктивно для цілого, так чи інакше обертається деструктивним для індивіда. Так, акцентуючи злякисну агресію як основу деструктивності, Еріх Фромм отримує можливість розглядати деструктивність як родову рису людини, яка за своєю природою не є руйнівною, а стає такою в процесі антропосоціогенезу.

Аргументуючи тезу про соціум як джерело деструкції, філософ реконструює генезис деструктивності через аналіз історичних етапів розвитку суспільства. Так, історичною передумовою виникнення деструктивності є порушенням рівноваги з навколишнім середовищем на такому етапі соціогенеза, як поява та розвиток землеробства. Другим значимим етапом в розвитку деструктивності виявляється урбанізація, як трансформування структури

---

<sup>388</sup> Там само, с. 155.

соціального життя. Фромм зауважив, що «однією з найважливіших рис суспільного життя міста є опора на патріархальне (чоловіче) панування. Сутнісною ознакою панування є принцип контролю – контроль над природою, над рабами, над жінками та дітьми»<sup>389</sup>.

3). Третій етап, логічно наступний за першими двома, пов'язаний з усвідомленням того, що іншу людину можна використовувати як знаряддя праці. Звідси закономірна думка Е. Фромма про те, що в суспільстві деструкція тим вище, чим вище ступінь поділу праці. Саме тому класові соціальні системи оцінюються їм як максимально деструктивні. Одночасно з виникненням класів виникає «інститут війн» тому, що соціальна система спочатку була експлуаторською; влада в ній спиралася виключно на силу, страх та підпорядкування. Міська цивілізація стає джерелом спраги до влади та пристрасті до руйнування. Таким чином, деструктивність, яка є вродженою, може досягати значної сили та поширеності, що в значній мірі, як доводить Фромм, залежить від тих чинників, які відносяться до специфічних умов існування людини. Так, поділ праці та ускладнення соціальної структури можна розглядати як історичне джерело деструкції. На відміну від людини архаїчного суспільства, для якої була властива доброякісна агресія, сучасна людина реалізує злякисну агресію. З розвитком цивілізації ступінь деструктивності зростає, а не знижується, що дає можливість порівнювати цивілізаційний прогрес з прогресом деструкції, що призводить до дегуманізації людської природи<sup>390</sup>.

На питання про те, хто винен в прогресі деструкції, Еріх Фромм відповідає однозначно: сама людина, так як її родова характеристика полягає в тому, що вона вбивця. Людиною ж її робить здатність долати та контролювати тягу до руйнування та вбивства<sup>391</sup>.

В силу цього деструктивність як схильність людини до насильства є біологічно аномальною та філогенетично не запрограмованою злякисною агресією, що, безсумнівно, представляє дійсну загрозу для виживання людського

---

<sup>389</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 203.

<sup>390</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с.152.

<sup>391</sup> Там само, с. 157



роду, тим більше, якщо врахувати, що з технічним прогресом вбивати стає все легше, а значить, способи стримування повинні бути дедалі жорсткішими.

Деструктивність настільки глибоко проникла в людську природу, що виникла ілюзія її вродженості, насправді, як підкреслює філософ, деструктивні прояви людини мають біологічно-соціальний, богословсько-релігійнознавчий та історичний характер. Це означає, що саме суспільство задає умови, які роблять пріоритетними будь-які прояви деструкції. Таким чином, можна зробити висновок про те, що деструкція виступає своєрідною формою соціалізації людини, яка, в свою чергу підживлює соціальну деструкцію суспільства в цілому.

Насильство як деструкція людської природи – це замкнуте коло: деструкція соціальних відносин обумовлена відсутністю можливостей для самореалізації, в результаті чого деформуються прагнення людини, що, в свою чергу, призводить до егоїстичності та супроводжується деструкцією по відношенню до того, хто прагне уникнути деструкції та намагається протиставити себе суспільству в процесі самореалізації<sup>392</sup>.

Виходячи з того, що Е. Фромм протиставляє деструктивність та креативність, висновок однозначний: тільки за допомогою творчості можна подолати деструктивний вплив суспільства, з одного боку, та мінімізувати деструкцію природи людини – з іншого. Незважаючи на те, що деструктивність та креативність задовольняють потребу людини в подоланні обмежень, стимулювання творчої активності не дозволить реалізувати енергію деструктивності. Здавалося б, все просто: активізуємо творчу енергію та отримаємо ідеальне суспільство. Однак людина не може реалізовувати творчу активність без стійкої аксіологічної орієнтації.

Проблематика соціальної деструкції полягає в тому, що в соціальній динаміці вона проявляється в різних процесах нав'язування псевдоцінностей, а значить, руйнується усвідомлення цінності життя та, як результат, орієнтація на деструктивні форми самореалізації, так як життєвий інтерес полягає у

---

<sup>392</sup>Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с.231-232.

збереженні своєї системи координат, ціннісної орієнтації, від якої залежить усвідомлення себе як особистості<sup>393</sup>.

Таким чином, відповідальність за деструкцію несе саме суспільство, орієнтуючи індивідів на деструктивні способи самовираження, формуючи надспоживачів та нав'язуючи помилкові цінності. Саме тому суспільство масового споживання перетворюється на суспільство тотальної деструкції та ескалації насильства. Масове суспільство зробило ставку на масову особистість як бездумному споживачів, чия творча енергія йде на те, щоб придумати нове бажання. Масове суспільство трансформує та руйнує традиційну ієрархію цінностей, розмиває як ідентичності людини, так і нормативність в сфері моралі. Таким чином, ментальність сучасного суспільства не націлена на пошук абсолютних істин. Новим стандартом істини стає її відносність. Така хронічна невизначеність життєвих стандартів ввергає людину у стан занепокоєння. Звідси цінними соціальними якостями стають гнучкість та деструктивність. Подолання негативних впливів масового суспільства можливо тільки за рахунок зміни життєвої установки: позиція мати та збирати повинна бути замінена на позицію бути та ділитися. Можливо, першим симптомом одужання стане повернення до цінності людського життя, але не в модусі її декларації, а в модусі її конкретної реалізації «тут і зараз».

### **Висновки до розділу 3**

На основі характерології, яку представив Е. Фромм, були зроблені висновки, які дали інструмент для перевірки філософських висновків вченого та для самостійних соціально-філософських побудов. Богословсько-релігієзнавча значущість етичної спадщини Е. Фромма є мало дослідженою науковою областю знань, але незважаючи на те, що сама проблема пошуку основ плідного розвитку людського суспільства має давні філософсько-етичні традиції. Рішення проблеми породило різні відповіді в залежності від розуміння природи соціуму та сутності людини, способів їх співіснування, джерел регуляції та взаємодії.

---

<sup>393</sup>Там само, с. 234.

В цілому, слід позитивно оцінювати зусилля Еріха Фромма нагадати суспільству, що людина успадковує певну біосоціальну програму, яку він повинен пізнати, опанувати та дбайливо до неї ставитися. Цій винятково важливій частині людської культури іноді приділяється недостатньо уваги. Однак Фромм, вельми односторонньо трактує протилежність між вродженим та набутиим, між біологічним та соціальним в людській природі. Соціальність трактується їм, як виключно зовнішнє явище по відношенню до природи людини. Це впливає з характерного для фрейдизму дуалістичного рішення відносин між біологічним та соціальним. Подібний паралелізм також є притаманним для більшості неофрейдистів, незважаючи на те, що в їх концепціях з біологічного моменту акцент переноситься на соціальний.

В результаті богословсько-релігієзнавчого аналізу феномену «масового суспільства» було визначено, як трансформується та руйнується під його впливом традиційна ієрархія цінностей, як розмивається ідентичність людини, релігійна підлеглисть чи будь-яка етична нормативність, а разом із ними адекватне сприйняття реальності. Було виявлено, що ментальність сучасного суспільства не націлена на пошук абсолютних істин, а новим стандартом істини стає її відносність. З цього впливає, що якщо людина не звикне до навколишньої реальності, то вона всіляко намагається адаптувати її під себе, що свідчить про недостатність такої людини, як суб'єкта реальності в якій вона знаходиться. Психічні передумови релігійного почуття базуються на рівні уявного, де психологія, фізіологія та духовність злиті воедино. Фромм вважає, що в діалектичній точці переходу від уявного до символічного задаються умови для подвоєння реальності. Уявна реальність такого суб'єкта складається завжди так, що в ній завжди не вистачає якогось перфекційного об'єкта, як відсутнього структурного елементу реальності. Однак цей перфекційний об'єкт в результаті не залишається в світі уявного, а переходить в світ символічного, взаємний вплив яких залишаються досить невивченими феноменами в сучасній науці про релігію.

В цьому розділі було виявлено, що сучасне суспільство орієнтує індивіда на деструктивні форми самовираження та нав'язує йому непродуктивні способи

стимуляції. Готові моделі мислення та поведінки як певні стереотипи створюють ілюзію сенсу життя та самореалізації. Повна реалізація людиною себе як особистості відрізняється від псевдосамореалізації тим, що в результаті істинного втілення життєвих потенцій людина стає соціально та релігійно цінною істотою.

В результаті аналізу поняття «продуктивності характеру» було доведено, що це творча орієнтація людини на світ чи на саму себе, що несе реальні результати та яка стверджує особистість у світі. Продуктивну активність, що відрізняється спокоєм, зосередженістю та цілісністю, Фромм протиставляє механічній діяльності, коли людина піддається компульсивній потребі робити що-небудь, не піклуючись про більш глибоке розуміння власної діяльності. Таким чином, поняття продуктивного характеру в якості первинної завдання звертає увагу на власну природу, на вивчення її з метою виокремлення талантів, здібностей, нахилів, щоб свої творчі ідеї втілити в реальність, матеріалізувати їх та цим затвердити свою особистість.

Були проаналізовані потенційні можливості подолання «відчуження» людини в сучасному суспільстві та досліджені механізми психіки людини в контексті багатовимірного соціально-історичного та богословсько-релігійного буття особистості. На противагу фрейдівській антропології Е. Фромм будує свою власну модель природи людини, спростовуючи прагнення редукувати іманентні особливості психіки до біологічно обумовлених прагнень. Він розробляє власний підхід до вивчення людської особистості, постулює пріоритет відносин людини до світу, до інших людей, до природи, Бога та самої себе.

В результаті проведеного аналізу було виявлено, що «несвідоме» не є пригніченою сексуальністю, як вважав В. Райх, яку в свій час придушила середньовічна релігія, а навпаки є сферою усіх потенційних сил людини, джерелом її духовності та творчої енергії, про яку казав Е. Фромм. Саме тому гуманістичний психоаналіз Фромма можна вважати екзистенціальним методом, який спрямований на розкриття потенційних людських здібностей.

## РОЗДІЛ 4

### ІДЕЯ «ДУХОВНОСТІ СУСПІЛЬСТВА» ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ЙОГО ДЕСТРУКТИВНОСТІ В ТЕОРІЇ ЕРІХА ФРОММА

На сьогоднішній день, коли матеріальна та технічна складові надають більший вплив на зовнішній розвиток людини, ніж на духовний, важливо відзначити, що управління процесом виховання духовної особистості та її потенціалу набуває другорядного значення, відходить на другий план.

Основні якості духовно багаті особистості формуються, коли спрага до нових знань значно висока. Якщо в особистості закладено поганий, недостатній для необхідного духовного розвитку людини та її духовного потенціалу фундамент, то у подальшому цей недолік складно заповнити. Однак, незважаючи на таку необхідну роль та значимість внутрішнього потенціалу в нашому суспільстві, вивчення зазначеного терміну, а так само його структури, ролі в суспільних відносинах та значущості в якості об'єкта управління залишаються ще недостатньо дослідженими. Варто зазначити, що саме поняття «духовний потенціал» є досить ємним та багатоплановим.

Духовний потенціал сучасного суспільства становить те саме ядро суспільства, до структури якого входить не тільки література, мистецтво та наука. В сучасних умовах важливу роль у розвитку духовного потенціалу відіграють соціально-економічна, політична, етична, богословсько-релігієзнавча, психологічна та інші сфери суспільного життя, оскільки внутрішній потенціал особистості – це ступінь потужності прихованих можливостей всього інтелекту, що живиться як матеріальною, так і духовною сферою. При цьому вирішальну роль грає не стільки кількісна сторона – нарощування потенціалу, скільки якісна – внутрішня потреба в освоєнні культурних, етичних і богословсько-релігійних цінностей та реалізації потенційних можливостей.

#### 4.1. Агресія як стан духовності сучасного суспільства

Протягом усього творчого життя Фромма приваблювала тема антропологічних та релігійно-богословських підстав зла. Подібно мислителям минулого, він бачив у злі один з непереборних проявів самого життя, в якій, поряд з досконалістю та гармонією, завжди присутні прояви недосконалості та дисгармонії. Беручи метафізичні та етичні передумови класичної філософії в поясненні витоків зла, Фромм, однак, вважав за краще йти своїм шляхом, досліджуючи антропологічні, психічні та богословсько-релігійні витoki деструктивних форм соціальної поведінки людей<sup>394</sup>.

Книга «Анатомія людської деструктивності», опублікована, коли автору було вже за сімдесят, стала своєрідним підсумком наукової творчості видатного дослідника. Як зізнається автор, матеріал для цього видання він збирав понад сорока років. Співпереживання людству спонукало вченого взятися за вирішення такої складної проблеми: «Я зайнявся вивченням агресії та деструктивності не тільки тому, що вони є одними з найбільш важливих теоретичних проблем психоаналізу, а й тому ще, що хвиля деструктивності, що захлеснула сьогодні весь світ, дає підставу думати, що подібне дослідження буде мати серйозну практичну значимість»<sup>395</sup>. В фундаментальній праці «Анатомія людської деструктивності» Фромму вдалося провести глибоке дослідження проблем агресивності.

Понад півстоліття Фромм перебував під сильним впливом ідей З. Фрейда. Однак у 50-х він починає переосмислювати багато положень фрейдизму, в тому числі одне з наріжних – про біологічну, інстинктивну сутність людської агресивності. Дослідник приходять до висновку, що основоположник психоаналізу не стільки прояснив, а скільки завуалював феномен агресії, поширивши це поняття на абсолютно різні типи агресії, та таким чином звів всі ці типи до одного-єдиного інстинкту. Тому фрейдівський фізіологічний

---

<sup>394</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 6.

<sup>395</sup> Там само, с. 7.

принцип пояснення людських пристрастей Еріх Фромм замінює еволюційним соціально-біологічним принципом історизму<sup>396</sup>.

Вихідною посилкою фроммівської теорії деструктивності є положення про некоректність порівняння людини з твариною. «Людина відрізняється від тварин саме тим, що вона вбивця. Це єдиний представник приматів, який без біологічних та економічних причин мучить й вбиває своїх одноплемінників та ще знаходить в цьому задоволення»<sup>397</sup>. Вчений змушений відкрити людству неприємну правду: «В міру цивілізаційного прогресу ступінь деструктивності зростає (а не навпаки). Насправді концепція вродженої деструктивності відноситься скоріше до історії, ніж до передісторії. Адже якби людина була наділена тільки біологічно пристосувальною агресією, яка ріднить її з тваринами предками, то вона була би порівняно миролюбною істотою; та якби серед шимпанзе були психологи, то проблема агресії навряд чи турбувала б їх в такій мірі, щоб писати про неї цілі книги»<sup>398</sup>.

Фромм досить переконливо критикує два крайніх наукових напрямки: інстинктивізм та біхевіоризм. На думку дослідника, однаково помиляються як ті, хто бачить витoki агресивності лише в біологічних інстинктах, так і ті, хто заперечує значимість цих інстинктів та інтерпретує людину як маріонетку соціального середовища. Вчений вважає, що агресивність – досить складний феномен, компоненти якого мають різну генетичну природу та різну причинну обумовленість: «Якщо позначати словом «агресія» всі «шкідливі» дії, тобто всі дії, які завдають шкоди та призводять до руйнування живого чи неживого об'єкта (рослини, тварини та людини в тому числі), то тоді, звичайно, пошук причини втрачає свій сенс, тоді байдужий характер імпульсу, в результаті якого відбулося це шкідлива дія. Якщо назвати одним та тим же словом дії, спрямовані на руйнування, дії, призначені для захисту, та дії, що здійснюються з конструктивною метою, то, мабуть, треба розлучитися з надією вийти на розуміння «причин», що лежать в основі цих дій»<sup>399</sup>.

<sup>396</sup> Старовойтов В.В., Жизнь и творчество Эриха Фромма // Журнал практической психологии и психоанализа, №1, М., 2007, с. 36.

<sup>397</sup> Фромм Э., Анатомия человеческой деструктивности/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 50.

<sup>398</sup> Там само, с. 53-54.

<sup>399</sup> Фромм Э., Анатомия человеческой деструктивности/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 67.

Диференціюючи досліджуваний феномен, Еріх Фромм виділяє поведінку, яка пов'язана з обороною, що є відповідною реакцією на загрозу. Цю поведінку він називає агресією, або доброякісною агресією. Механізм доброякісної агресії передається людині генетично, у людини та у диких звірів він практично аналогічний. Цю агресію вчений називає доброякісною тому, що сенс, полягає у збереженні життя. Згідно зі спостереженнями біологів, даний вид агресії досить рідко веде до знищення суперника, так як її головна функція у відлякуванні нападника.

Другий різновид агресії, що виявляється в формах невмотивованої жорстокості та деструктивності, називається у Фромма злякісною. Супроводжується вона прагненням до максимально можливого руйнівного ефекту, вона відсутня у тварин та є властивою тільки людині. Злякісна агресія не сприяє біологічному пристосуванню, виживання та продовження роду та є, по суті, аномалією. Але, будучи аномальною, вона, тим не менш, становить важливу особливість людської психіки та характерології. Здібна породжувати почуття задоволення навіть задоволення у тих, хто мучить або вбиває, вона являє собою пристрасть як біосоціальний феномен, що виникає в результаті взаємодії людських потреб з соціальними умовами.<sup>400</sup>

Для обґрунтування своєї концепції Фромм використовує велику аргументацію з різних галузей науки: нейрофізіології, психології тварин, палеонтології, антропології. До даних нейрофізіології вчений вдається для того, щоб спростувати складене під впливом фрейдизму поширену думку, ніби наявний в людини інстинкт агресивності є, поряд з сексуальністю, головним, та спроба обмежити цей інстинкт за допомогою культурних імпульсів часто виявляються приреченими на невдачу, а звідси достаток насильницьких злочинів. Спираючись на дослідження нейрофізіологів, Еріх Фромм спростовує це положення. Експериментальні дослідження особливостей функціонування різних зон мозку показують, що як реакція на загрозу мозком генеруються не тільки імпульси агресивності, а й імпульси втечі. Сутнісним виявляється і те, що

---

<sup>400</sup> Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму/ Любутин К.Н., Грибакин А.В., Екатеринбург, 1994, с. 311-312.



втеча є більш поширеною формою реагування на небезпеку, не рахуючи тих випадків, коли можливість втечі виключена та тварина вступає в бій заради виживання. На рівні фізіології мозку обидва імпульси мають абсолютно однаковий ступінь інтеграції, та немає ніяких підстав припускати, що агресивність є більш природною реакцією, ніж втеча. Чому ж дослідники інстинктів та потягів твердять про інтенсивність вроджених рефлексів агресивності та ні словом не згадують про природжений рефлекс втечі.

Спираючись на дані нейрофізіології, людину в однаковій мірі правомірно оцінювати як агресивну тварину та як істоту, що уникає конфліктів: «Якщо міркування цих «теоретиків» про рефлекс боротьби перенести на рефлекс втечі, то чи не доведеться констатувати наступне: «Людину веде по життю вроджений рефлекс втечі; вона може спробувати взяти його під контроль, але це дасть лише незначний ефект, навіть якщо вона знайде способи для приглушення цієї «спраги втечі». Імпульси агресивності переважають над імпульсами втечі у хижаків. Однак до хижаків відносяться лише представники сімейства кішок, гієн, вовків та ведмедів. Ні людина, ні її предки, ні примати взагалі до хижаків не належать. Палеонтологічні дослідження також не дають ніяких підстав вважати первісну людину хижаком»<sup>401</sup>.

Диференційоване дослідження феномену агресії дозволило вченому довести, що біологічно запрограмованою в людині є лише оборонна агресія. Найбільш крайні прояви жорстокості – деструктивність є соціальним продуктом. Цей висновок має величезне методологічне значення для всіх філософських наук, тому числі і релігієзнавства та богослов'я: якщо злякисна частка агресії не є вродженою, значить, вона не може вважатися остаточно невикорінною.

Крім того, досліднику вдалося виявити ще один факт, який має важливе методологічне значення: прояв доброякісної агресії у людини гіпертрофовано соціальними та релігійними умовами буття. Зміна цих умов також може значно знизити рівень агресивності.

Злякисна агресія проявляється як людська пристрасть до абсолютного панування над іншою живою істотою та бажання руйнувати. Це і є

---

<sup>401</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 71.

деструктивністю. Її природа соціальна. Витоки деструктивності в пороках культури та способу життя людини. Ні у тварин, ні у далеких предків людини, первісних мисливців та збирачів плодів, деструктивність не визначена. На відміну від тварин людина буває деструктивною незалежно від наявності загрози самозбереження та поза зв'язком із задоволенням потреб.

До форм злостивої агресії (деструктивності) в розглянутій теорії віднесені садизм та некрофілія. Традиційно було прийнято вважати ці феномени психічними аномаліями. Фромм показав, що їх детермінанти кореняться не в біологічній природі, а в характері людини.<sup>402</sup>

Сутністю садизму є жадоба влади, абсолютної та необмеженої над живою істотою. Змусити кого-небудь випробувати біль або приниження, коли цей хтось не має можливості захищатися, – це прояв абсолютного панування. Садизм є перетворенням немочі в ілюзію всемогутності. До Фромма садизм та мазохізм було прийнято розглядати як феномени сексуальних аномалій. Вчений приходить до висновку, що садизм та мазохізм як сексуальні збочення є тільки малою часткою тієї величезної сфери, де ці явища ніяк не пов'язані із сексом. Несексуальна садистська поведінка проявляється у тому, щоб знайти безпорадну та беззахисну істоту (людину або тварину) та доставити їй фізичні страждання аж до позбавлення її життя.

Існують не тільки садистські особистості, а і садистські цивілізації, які активно практикують системне насильство та плодять злочинців. Садистські ексцеси частіше зустрічаються в соціальних та релігійних сферах, представники яких мають мало справжніх радостей життя. В першу чергу вони характерні для пригноблених суспільних груп, спраглих до помсти та перерозподілу влади. Не знайшовши можливостей для розвитку вищих здібностей, вони з готовністю віддаються у владу деструктивних афектів, виявляють схильність до злочинів<sup>403</sup>.

Особливу увагу Фромм приділив такому прояву деструктивних нахилів як некрофілія. Під нею він розумів потяг людини до мертвої матерії, прагу руйнування заради руйнування, пристрасне бажання перетворювати живе у

<sup>402</sup> Телятнікова Э.М., Радикальный гуманизм Эриха Фромма и его подход к проблеме деструктивности. // Социологические исследования, №6, М., 1992, с. 113.

<sup>403</sup> Реан А. А., Агрессия и агрессивность личности / А.А. Реан, Санкт-Петербург, 1996., с. 3-18.

неживе, насильно перериваючи живі зв'язки. Відмінна особливість некрофільська характеру – переконаність у тому, що насильство є самим кращим способом для рішення абсолютної більшості проблем та конфліктів.

Приклади «злоякісної» агресії:

а) жорстокість та деструктивність:

- удавана деструктивність;
- спонтанні форми;
- деструктивність помсти;
- деструктивність характеру (садизм);
- екстатична деструктивність;
- поклоніння деструктивності;

б) некрофілія, в тому числі клінічні випадки.

Поняттю характеру та екзистенціальних потреб в концепції деструктивності відводиться одне з головних місць. З їх допомогою психоаналітик доводить соціальну сутність садизму та некрофілії. За Фроммом деструктивність – це результат взаємодії різних соціальних умов та екзистенціальних потреб людини<sup>404</sup>.

Екзистенціальними дослідник називає потреби, які необхідно задовольнити для забезпечення душевного та духовного благополуччя людини: «Екзистенціальний конфлікт людини створює певні психічні потреби, які в усіх людей однакові. Кожна людина змушена долати свій страх, свою ізольованість у світі, свою безпорадність і занедбаність та шукати нові форми зв'язку зі світом, в якому вона хоче знайти безпеку та спокій. Я визначаю ці психічні потреби як «екзистенціальні», так як їх причини криються в умовах людського існування. Вони властиві всім людям, та їх задоволення необхідне для збереження душевного здоров'я, так само як задоволення природних потреб необхідне для підтримки фізичного здоров'я людини»<sup>405</sup>.

В основі екзистенціальних та духовних потреб виникають пристрасті та характер людини як сукупність цих пристрастей: «Кожна з екзистенціальних

<sup>404</sup> Иванова М. В., Экзистенциальная антропология Эриха Фромма, Вестн. Санкт-Петербург. гос. ун-та, сер.: Философия, СПб, 1992, с. 25.

<sup>405</sup> Фромм Э., Анатомия человеческой деструктивности/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 151.

потреб може бути задоволена різними способами. Ці відмінності в кожному випадку залежать від суспільного становища. Різні способи задоволення екзистенціальних потреб проявляються в таких пристрастях, як любов, ніжність, прагнення до справедливості, незалежності та правди, у ненависті, садизмі, мазохізмі, деструктивності, нарцисизмі. Я називаю їх пристрастями, вкоріненими в характер, або просто людськими пристрастями, оскільки вони в сукупності становлять характер людини та її особистість. Характер – це відносно постійна система всіх неінстинктивних потягів (прагнень та інтересів), які пов'язують людину з соціальним та природним світом»<sup>406</sup>.

Духовний потенціал сучасного суспільства становить те саме ядро суспільства, до структури якого входить не тільки література, мистецтво та наука. В сучасних умовах важливу роль у розвитку духовного потенціалу відіграють соціально-економічна, політична, етична, богословсько-релігійна, психологічна та інші сфери суспільного життя, оскільки внутрішній потенціал особистості – це ступінь потужності прихованих можливостей всього інтелекту, що живиться як матеріальною, так і духовною сферою. При цьому вирішальну роль грає не стільки кількісна сторона – нарощування потенціалу, скільки якісна – внутрішня потреба в освоєнні культурних, етичних і богословсько-релігійних цінностей та реалізації потенційних можливостей.

Борисова Г. А. дотримується думки, що вивчення духовності можливе, перш за все, через аналіз соціальної деструкції. Суспільство відіграє визначальну роль, в якій індивід та властиві йому якості грають похідну та вторинну за своєю суттю роль. Через вивчення суспільних відносин виділяються всі властиві їм девіації, накопичення яких та перетин порогу «критичної маси», створює проблеми деградації та повного соціального регресу, за допомогою аналізу та прийняття яких можливо досліджувати механізми людської деструктивності та духовності суспільства. З огляду на всесвітній наступ глобалізації, в основі якої лежить технократичне «суспільство споживання», де складовим елементом є

---

<sup>406</sup>Там само, с. 159.

«масова людина», вказана проблематика виходить на сучасний рівень актуальності<sup>407</sup>.

На думку Хевеши М. А., в системі світоглядів «масової людини» присутня величезна тяга до деструктивності, перш за все, що виражається в конформізмі та тотальній відмові від свободи в будь-якому її прояві. Почала формуватися в середині 40-х років ХХ століття «воронка досліджень» масового суспільства, що ставила собі за мету осмислення абсолютної підтримки масами тоталітарних режимів. Деантропологізований індивід, який сприймається тоталітарним режимом в якості швидко замінного «гвинтика» системи, в оточенні собі подібних, утворює народні маси, які об'єднані однією ідеєю та збіркою нехитрих гасел та відчуває свою перевагу, вважаючи себе безпосереднім вершителем історії<sup>408</sup>.

На зміну тоталітарним режимам, де маса використовувалася в якості соціального базису прийшла нова суспільна формація – «суспільство споживання», яка за зовнішньою оболонкою демократизації та пропаганди ліберальних ідей мала на меті пристосувати маси в якості рушійної сили розвитку виробничих сфер<sup>409</sup>. Це «замикає коло», знову ставлячи «масову людину» в рамки залежності. Створені правила життя в «суспільстві споживання» знову грають на одній тонкощі людської психології – боязні самотності. Багато століть одним з найсуворіших покарань вважалося вигнання з соціуму. Самотність в разі «масової людини» лише ще більше підсилює свій гніт. Заради приналежності до маси, спільноті собі подібних, людина готова прийняти будь-які зовнішні шаблони життя та знову ж відмовитися від дуже багатьох речей, погоджуючись бути мовчазним пасивним співучасником будь-якої дії, навіть самої огидної та антигуманної<sup>410</sup>.

---

<sup>407</sup> Борисова Г.А., Проблема социальной деструкции в философии Франкфуртской школы/ Г.А. Борисова// Обсерватория культуры, 2007, № 2, с. 13.

<sup>408</sup> Хевеши М.А., Массовое общество в ХХ веке/ М.А. Хевеши// Социс, 2001, № 7, с. 5.

<sup>409</sup> Галеев Р.Ю., Духовный потенциал как объект исследования и управления, Вестник БашГУ, № 4, том 18, Уфа, 2013, с. 59.

<sup>410</sup> Фромм Э., Революция надежды, СПб.: Ювента, 1999, с. 106.

Сартр декларував одну особливість екзистенції індивіда: «людина засуджена бути вільною»<sup>411</sup>. Для «масової людини» це явище безкрайньої свободи не принесла ніякого полегшення, а навпаки, існуюче протиріччя сприйняття свободи загостило відчуття її подвійності. В умовах розповсюдження відчуженості, властивої епосі індустріального та пост-індустріального суспільства, індивід виявився не готовим до відчуття свободи в такому контексті: її прийняття означає також звалювання на себе всієї повноти відповідальності за свої дії, розвиток та за своє життя, що здалося багатьом складним рішенням<sup>412</sup>.

Інстинкти, біологічні потяги та екзистенціальні потреби загальні в усіх людей, а ось характер у різних людей різний: в одних людей домінують одні пристрасті, а в інших інші. Причина цього в тому, що формування людей відбувається в різних умовах: способи та засоби формування характеру особистості в значній мірі кореняться в культурі. Через батьків суспільство занурює дитину у світ своїх цінностей, звичаїв, традицій та норм. Крім батьків, існують й інші провідники та механізми соціалізації: вихователі, однолітки чи дорослі наставники, зразки для наслідування, безпосередній досвід.

Певні умови формування людини та її буття можуть виявитися причиною того, що в її особистості починають домінувати такі пристрасті, як садизм або некрофілія. Одні якості особистості можуть сприяти формуванню інших, сумісних з ними. Пристрасті зазвичай існують не окремо, вони органічно поєднуються у формі своєрідного комплексу. Комплекс деструктивних пристрастей (садомазохізму, жадібності, заздрості, нарцисизму) Е. Фромм називає синдромом ненависті до життя.

Антропологічний та етичний аналізи різних громадських систем не залишили в науковця сумнівів у тому, що характер людини – це суб'єктивне відображення культури та релігії соціуму. В життєстверджуючому соціумі немає садистів або некрофілів, їх продукує культура деструктивного соціуму.

<sup>411</sup> Сартр Ж.-П., Трансценденція еґо: Набросок феноменологічного описання./Пер.с фр. Д.Кралечкина. М.:Модерн, 2012, с. 210.

<sup>412</sup> Костина А.В., Ідея прогресса в контексте динамики европейской цивилизации: обзор концепций/ А.В. Костина// Обсерватория культуры, 2007, № 2, с. 6.

Сучасні громадські системи, на думку Е. Фромма, деструктивні. Він вважає, що людство зісковзнуло з оптимального шляху розвитку в IV-III тисячолітті до н.е., коли розвиток засобів виробництва дозволило зробити «відкриття», що людину можна використовувати в господарстві як знаряддя праці, оскільки її можна перетворити на раба та експлуатувати. Прогрес привів до розвитку шкідливих для життя рис характеру.

Садизм виростає із самої сутності експлуататорського суспільства: влада, за допомогою якої одна група утискає та експлуатує іншу групу, часто формує у експлуатованих садистські нахили, хоча існує багато індивідуальних винятків. Тому, ймовірно, садизм, за винятком особливих випадків, може зникнути лише тоді, коли буде усунута можливість панування одного класу над іншим, однієї релігійної групи над іншою.

Розвиток некрофільії сприяє пануванню в суспільстві принципу речових відносин: «Речі панують над людиною; «Мати» панує над «Бути», володіння над буттям, мертво – над живим»<sup>413</sup>. Цікавим є проведений психоаналітиком аналіз трансформації накопичення в садизм та некрофільію. За даними психоаналітиків, гіпертрофована пристрасть до накопичення нерідко, хоч і не завжди, супроводжується садизмом. Справа у тому, що пристрасть до накопичення має тенденцію трансформуватися у ворожість до оточуючих, навіть найближчим людям. Але навіть садисти здатні до співіснування: вони прагнуть панувати над іншими людьми, але не знищувати їх. Наступний щабель ворожості, нарцисизму та людиноненависництва – це вже некрофільія. В некрофіла одна мета – перетворити все живе в неживу матерію; він прагне зруйнувати все та вся, включаючи самого себе; його ворогом є саме життя. На думку Фромма, ринкова економіка, де все суще перетворюється у предмет купівлі-продажу, продукує деструктивний континуум: нормальний накопичувальний характер – садистський характер – некрофільський характер.

Злочинця можна вважати екзистенціальним відступником – людиною, якій не вдалося стати тою, ким вона могла би стати у відповідності зі своїми екзистенціальними потребами. Окремим особам вдається повністю розгорнути

<sup>413</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 71-72.

свої здібності в сучасному суспільстві, однак для викорінення деструктивності необхідно, щоб всі члени суспільства були включені в творчий процес. Лише суспільству, де такий розвиток стане нормою, вдасться позбутися від злочинності.

Говорячи про необхідність створення здорового суспільства, відповідного людській природі, Еріх Фромм вважав, що соціальний прогрес зможе мати місце лише в разі одночасних змін у всіх сферах – економічній, політичній, богословсько-релігійній та культурній. Ідеалом для нього був описаний К. Марксом соціалізм, при якому виробництво буде служити людині, а праця стане вільною та творчою, в результаті якої людина почне реалізовувати себе як родова істота. Розуміючи факт структуралізації як в соціальній сфері, так і в особистому житті, а також невіддільність однієї від одної соціально-економічної структури, структури характеру та релігійної структури, Е. Фромм хотів домогтися радикальної зміни всієї соціальної та духовної структури суспільства, при якій відбудеться гармонізація індивіда та суспільства<sup>414</sup>.

Сам Еріх Фромм вельми скептично оцінював шанси на те, що в характері людей та в суспільстві зможуть відбутися необхідні для такого глобального перетворення зміни, покладаючи всі надії на притягальну силу нових ідей. Тут доречно згадати про те, що німецько-американський дослідник ніколи не займався практичною реалізацією своїх соціологічних ідей, та що вони ґрунтувалися виключно на його теоретичних розробках.

Оборонна або доброякісна агресія служить виживанню індивіда та роду. Вона являє собою вроджену здатність до реагування на зовнішню небезпеку або нападом, або втечею. При зникненні зовнішньої загрози імпульс, що спонукає до подібних реакцій, як правило, згасає. Оборонна агресивність, дана живим істотам самою природою, є спільною для людини і тварин, та її мета полягає не в руйнуванні, а у збереженні життя<sup>415</sup>.

Приклади «доброякісної» агресії:

---

<sup>414</sup> Телятникова Э.М., Радикальный гуманизм Эриха Фромма и его подход к проблеме деструктивности.//Социологические исследования, №6, М., 1992, с. 119.

<sup>415</sup> Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008, с. 268.



а) псевдоагресія – дії, в результаті яких може бути завдано шкоди, але яким не передували злі наміри, а саме:

- ненавмисна агресія;
- ігрова агресія;
- агресія, як самоствердження;

б) оборонна агресія - як фактор біологічної адаптації:

- агресивність, як прийом витіснення страху;
- агресивність, як результат небезпеки позбавлення волі;
- агресивність, коли під загрозою опиняється нарцисизм;
- агресивність, як реакція на спробу позбавлення ілюзій;
- конформістська агресія;
- інструментальна агресія;

в) екзистенціальні потреби людини та різні вкорінені в його характері пристрасті:

- ціннісні орієнтації та об'єкт шанування;
- почуття єднання;
- творчі здібності;
- збудження та стимулювання;
- хронічна депресія та нудьга;
- структура характеру.

Відносно оборонної агресії Еріх Фромм констатує, що оскільки вона генетично запрограмована, то змінити її біологічну основу неможливо, навіть якщо її поставити під контроль та модифікувати. Тому головною умовою зниження оборонної агресії є зменшення числа факторів, які реально провокують її.

Крім того, досліднику вдалося виявити ще один факт, який має важливе методологічне значення: «Прояв доброякісної агресії у людини гіпертрофовано соціальними умовами буття. Зміна цих умов також може значно знизити рівень агресивності»<sup>416</sup>.

<sup>416</sup> Румянцева Т.Г., Агрессия и контроль// Вопросы психологии, №5/6, 1992, с. 35-36.

Оборонна агресія є чинником біологічної адаптації. Нейрофізіологічний механізм агресії подібний у людини та тварини. Однак Фромм розкриває дуже важливу особливість: один та той самий нейрофізіологічний пристрій у людини викликає більш сильну агресію, ніж у тварини. Причин цього кілька:

«1. Тварина сприймає як загрозу тільки явну небезпеку... Механізм оборонної агресії в людини мобілізується не тільки тоді, коли вона відчуває безпосередню загрозу, але й тоді, коли явної загрози немає. Тобто найчастіше людина видає агресивну реакцію на свій власний прогноз.

2. Людина має не тільки здатність передбачати реальну небезпеку в майбутньому, але ще дозволяє себе умовити, допускає, щоб нею маніпулювали, керували, переконували. Вона готова побачити небезпеку там, де її насправді немає... Тільки у людини можна викликати оборонну агресію методом «промивання мізків»...

3. Людина, як і звір, захищається, коли що-небудь загрожує її вітальним інтересам. Однак сфера вітальних інтересів у людини значно ширше, ніж у звіра. Людині для виживання потрібні не тільки фізичні, але і психічні умови. Вона повинна підтримувати деяку психічну рівновагу, щоб зберегти здатність виконувати свої функції. Для людини все, що сприяє психічному комфорту, є настільки ж важливим в життєвому сенсі, як і те, що служить тілесному комфорту»<sup>417</sup>.

Звідси такі додаткові приводи до агресії, як приниження чи образа, протиріччя у поглядах, замах на об'єкт духовного шанування. Людина обмежує можливість використання механізму втечі від загрози через бажання зберегти своє обличчя. Крім того, економічні основи суспільства за допомогою створення надзвичайного достатку товарів, а також за допомогою їх реклами розвивають патологію споживацтва. У людини навмисне створюється ілюзія, що їй потрібно все, що проводиться на продаж. Жадібність породжує агресивність. «В нашій культурі жадібність значно посилюється тими заходами, які покликані сприяти

---

<sup>417</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 128.

зростанню споживання... шматує, в кого немає достатніх коштів для задоволення своїх бажань, стає нападаючим»<sup>418</sup>.

Соціальні та релігійні умови сприяють придушенню в людей впевненості у собі. Пригнічений психічний стан може продукувати безпричинне відчуття страху. Страх, як і біль – це дуже неприємне відчуття, тому людина намагається за всяку ціну від нього позбутися. Одним з найдієвіших прийомів витіснення страху є агресивність.

Відповідно до Фромма, в людській природі присутня внутрішня заборона на насильство та вбивство, чому є безліч свідчень та доказів. Так, люди здатні прив'язуватися до тварин, в результаті чого між людиною та твариною виникає якась подоба особистого зв'язку, так що згодом ця людина часто не може вбити та вжити в їжу домашню тварину, до якої встиг прив'язатися. В людей нерідко виникає почуття провини через те, що вони взяли участь в руйнуванні, знищенні життя. Це відбувається через те, що будь-яке вбивство порушує цілісність світової єдності всього живого. Не випадково в індуїзмі здавна головною заповіддю вважається заборона на вбивство живих істот. Внутрішня заборона на вбивство сходиться, по-перше, до почуття спільності людини з усім живим, а по-друге, до її відчуття глибинних зв'язків з іншими людьми, до здатності відчувати співчуття до них. Прямим доказом існування такої заборони є докори та муки совісті та заповіді на ненасильництво в різних богословсько-релігійних системах.

Проведені дослідження привели вченого до висновку, що в широкому сенсі позбавлення від цієї вади можливо тільки ціною радикальних змін в нашому суспільстві та політичному ладі – таких змін, які повернуть людині її панівну роль в суспільстві<sup>419</sup>.

Нове суспільство Е. Фромм бачить як вільний соціум від будь-яких ієрархічних структур. На його думку, твердження про те, що людина не може жити без контролюючих керівників, – чистий міф, спростований усіма соціальними та богословсько-релігійними системами, які відмінно

---

<sup>418</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 143.

<sup>419</sup> Старовойтов В.В., *Жизнь и творчество Эриха Фромма // Журнал практической психологии и психоанализа*, №1, М., 2007, с. 38.

функціонують в умовах відсутності ієрархії. Необхідно шукати нові форми децентралізації. Усунення ієрархічності, коли не буде головних та незначних, начальників або підлеглих, рабів чи господарів, призведе до радикальних соціальних та політичних змін, наслідком яких повинні стати перетворення в усіх людських відносинах. «Ми повинні створити такі умови, при яких вищою метою всіх суспільних прагнень стане всебічний розвиток людини – тої самої недосконалої істоти, яка, виникнувши на певному щаблі розвитку природи, потребує вдосконалення та шліфовки. Справжня свобода та незалежність, а також викорінення будь-яких форм гноблення зможуть привести у дію таку силу, як любов до життя – а це і є єдиною силою, яка здатна перемогти потяг до смерті»<sup>420</sup>.

Для цього в першу чергу необхідно усунути з життя взаємні погрози як індивідів, так і груп. Матеріально-побутові умови життя не повинні робити непривабливим прагнення до панування одної групи над іншою. Дана передумова, на думку вченого, може бути реалізована шляхом заміни нашої системи «виробництва – розподілу – споживання» на більш досконалу: «Створення системи, яка буде гарантувати задоволення основних потреб населення, передбачає зникнення панівних класів. Людина не може жити в «умовах зоопарку», тобто їй повинна бути забезпечена повна свобода, а панування та експлуатація в будь-яких видах та формах повинні зникнути»<sup>421</sup>. Суспільство повинно усунути злидні, монотонність, нудьгу та безпорадність, поширені в широких колах населення.

Фромм добре розуміє, що намальована ним перспектива в деякій мірі утопічна. Передбачаючи цей закид, він зауважує: утопічне не означає, що воно взагалі нездійсненно по закінченні якогось часу. «Вірити – значить сміти, значить мати сміливість мислити немислиме в рамках реальної можливості»<sup>422</sup>.

Отже, книга Фромма «Анатомія людської деструктивності» присвячена філософському переосмисленню найгострішої проблеми нашого часу – природі

<sup>420</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 151.

<sup>421</sup> Там само, с. 152-153.

<sup>422</sup> Фромм Э., *Анатомия человеческой деструктивности*/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008, с. 154.

агресивної поведінки. Автор спробував розглянути проблему деструктивності з глобальних позицій, а не тільки з точки зору окремої наукової дисципліни.

Як ми бачимо, Еріх Фромм розрізняє два види агресивності: «доброякісну» та «злякисну». Перша частково сходиться до світу людських інстинктів. Вона являє собою вроджену здатність до реагування на зовнішню небезпеку або нападом, або втечею. Друга корениться в людському характері, в людських пристрастях, за якими стоять спонукання аж ніяк не природного, але екзистенціального характеру. До форм злякисної агресії та деструктивності в розглянутій теорії віднесені садизм та некрофілія. На думку Фромма, інстинкти – це категорія чисто натуралістична, тоді як пристрасті, вкорінені в характері людини, категорія соціально-біологічна та історична. Пристрасті зовсім не забезпечують фізичного виживання, але вони не менш стійкі та глибокі, ніж інстинкти. Вони утворюють фундамент людського інтересу до життя, людських поривів.

Диференційоване дослідження феномену агресії дозволило вченому довести, що біологічно запрограмованою в людині є лише оборонна або доброякісна агресія. Найбільш крайні прояви жорстокості – деструктивність – це соціальний продукт. Цей висновок має величезне методологічне значення для усіх соціальних наук, у тому числі і релігієзнавства та богослов'я: якщо злякисна частка агресії не є вродженою, а значить, вона не може вважатися остаточно невикорінною.

#### **4.2. Соціально-етичні норми як механізм регулювання суспільної свідомості**

Соціальні норми є предметом дослідження багатьох соціально-гуманітарних наук – соціології та юриспруденції, психології та теології, релігієзнавства тощо, їх галузевими дисциплінами, а також філософії. Однак

єдиного підходу до визначення сутності соціальних норм не існує. Звернемося до етимології соціальної норми. «Norma» перекладається дослівно з латинської мови як «косинець». Останній являє собою інструмент для перевірки або креслення прямих кутів. Таким чином, «косинець» є, по суті, інструментом, мірилом, стандартом та зразком. Слід припустити, що в зв'язку з цим слово «norma» і набуло своє переносне значення та стало вживатися або як «інструменту» для регуляції суспільної діяльності, або в якості «заходу» та «стандарту» соціальної та релігійної поведінки<sup>423</sup>.

В давньогрецькій мові найбільш близьким за значенням терміном стосовно соціальної норми був термін «nomos», який означав порядок, звичай, закон, релігійні приписи. Необхідно зауважити, що також використовувався термін канон, який, як і латинський аналог «norma», означав вимірювальний інструмент. Зараз же термін канон використовується в якості високого нормативного зразка, особливо дієвого та незаперечного щодо соціальної норми. Незважаючи на те, що сьогодні загального визначення соціальної норми філософія та наука не пропонує, так чи інакше соціальні норми розглядаються як регулятори суспільної діяльності, людської поведінки. Зокрема, Сидоренко Н. І. в своїй докторській дисертації дійшов висновку про те, що соціальну норму слід розглядати не тільки як правила, зразки, схеми реалізації суспільних відносин, але і в якості основи упорядкування процесів суспільного життя<sup>424</sup>.

Схематично це виглядає як: соціальна норма – людська діяльність (поведінка). Ми знаходимо таке розуміння соціальних норм не зовсім об'єктивним, оскільки регуляція соціальної діяльності є скоріше лише однією з функцій соціальної норми.

Наприклад, соціальні норми, які вказують, що першоосновою є Бог або матерія, що земля або сонце знаходяться в центрі Всесвіту, то такі стереотипні норми, жодним чином не регулюють людську діяльність та тим більше людську поведінку. Такі соціальні норми спрямовані на формування певної думки, віри, світогляду, світовідчуття, а в найширшому сенсі детермінацію свідомості.

<sup>423</sup> Ломако О. М., Генеалогія виховання: філософсько-педагогічна антропологія, СПб., 2003, с. 85–86.

<sup>424</sup> Сидоренко Н.І., Социальные нормы и регуляция человеческой деятельности: авторефер. дис. канд. филос. Наук, М., 1997, с. 23-44.

Вплив соціальних норм на суспільну свідомість, обстановку в соціумі та пов'язані з цим тенденції сильно недооцінюються та є практично не вивченим<sup>425</sup>. В той самий час, проблема збереження суспільної цілісності і органічної впорядкованості соціуму, так само як і в інших сферах суспільного життя, викликає необхідність розгляду вищевказаних феноменів.

Буття соціального суб'єкта є його знаходженням в системі соціальної організації, що, в свою чергу, має характер екзистенціального принципу. З моменту народження кожна людина стає включеною в таку організацію, що в науковій літературі називається соціалізацією. В більш вузькому аспекті соціалізація означає прийняття суб'єктом соціальних норм. Тут слід погодитися з Плаховим В. Д., який вказує, що за своєю суттю соціалізація являє собою процес формування норм свідомості, зміст якого в підсумку зводиться до переведення соціальних норм з однієї площини буття (соціальної пам'яті) в іншу форму буття (норм свідомості)<sup>426</sup>. В зв'язку з цим соціальну норму слід охарактеризувати як детермінанту суспільної та релігійної свідомості. При таких обставинах соціальні норми можна розглядати як своєрідні «критерії оцінки». Наприклад, якщо людина веде себе ненормально, не так, як прийнято в суспільстві або релігійній групі, люди, які оцінюють її поведінку, скажуть, що вона «ненормальна», тому що її поведінка буде не відповідати чинним в даному соціумі соціальним нормам та очікуванням, які в даному конкретному випадку будуть в свідомості людей критеріями оцінки. В найбільш широкому аспекті соціальної нормою є те, що представляється членами соціуму нормальним, правильним, стандартним, звичним та необхідним<sup>427</sup>.

Саме соціальні норми зумовили появу таких категорій, як «добро та зло», «правильне та засуджене», «праведне та гріховне», «законне та злочинне». Адже з найбільш загальних, онтологічних позицій всі вищевказані терміни є суспільними установками, які знаходяться лише в суспільній свідомості та які

<sup>425</sup> Бакланова О. А., Современная российская социальность в контексте социального конструкционизма / О. А. Бакланова, И. С. Бакланов // Вопросы социальной теории, 2015, Т. 7, № 1–2, с. 168–177.

<sup>426</sup> Плахов В. Д., Норма и отклонение в обществе. Философско-теоретическое введение в социальную этологию, СПб.: Издательство Юридического института, 2011, с. 402.

<sup>427</sup> Бакланов И. С., Знание в современных социальных процессах: прагматический и экзистенциальный аспект / И. С. Бакланов, О. А. Бакланова, Е. А. Авдеев // Современные проблемы науки и образования, 2014, № 3, с. 674.

породило саме суспільство та його інститути. З позицій онтології можна міркувати лише про творчу та руйнівну засади<sup>428</sup>.

Важливо розрізняти соціальні установки та соціальні норми. У разі, якщо перші не придбають масовий характер та не будуть прийняті соціальними суб'єктами, вони не будуть й детермінантами суспільної свідомості та, як наслідок, не набудуть властивостей соціальної норми. Прикладом тут буде прийняття державою, як нормативним інститутом непопулярного, що не приймається соціумом закону, який буде лише соціальною установкою та не стане нормою для суспільства. Буває і зворотня тенденція, коли соціальні норми втрачають свої властивості та стають соціальними установками. Такий випадок стався з релігійними нормами античної Греції в зв'язку з поширенням християнства. У зв'язку з цим відмінною рисою соціальної норми є її загально визначність, що формує конформізм та обумовлює її формальне схвалення і проходження нею соціальних суб'єктів при здійсненні громадської діяльності.

У своїй статті «феномен конформізму» Матутіте К. П., аналізуючи роботи Еріха Фромма, а також інших вчених, зазначає, що «психоаналітики розглядають конформізм як один з механізмів втечі від свободи. Суб'єкт перестає бути самим собою, повністю засвоюючи тип особистості, запропонований йому в якості загальноприйнятого зразка, та стає таким же, як всі інші, таким, які його хочуть бачити»<sup>429</sup>.

З урахуванням вищевикладеного ми пропонуємо розглядати сутність соціальної норми наступним чином: соціальна норма – суспільна свідомість – людська діяльність.

Таке розуміння соціальної норми характеризує її основну властивість – вплив на суспільну свідомість<sup>430</sup>. В одному суспільстві ті чи інші явища будуть вважатися нормальними, а в іншому неприйнятними. А там, де має місце різний світогляд, з'являються підстави для виникнення конфлікту. З огляду на підвладні правлячим суспільством суб'єкти та його нормативні інститути, за допомогою

---

<sup>428</sup> Гончаров В.Н., Информационно-научный аспект развития общества// Гуманитарные и социально-экономические науки, 2015, № 2 (81), с. 5-10.

<sup>429</sup> Матутіте К. П., Феномен Конформизма// Знание. Понимание. Умение, М., 2006, № 3, с. 185.

<sup>430</sup> Колосова О. Ю., Информационное общество: социально-экономический аспект// Сборники конференций НИЦ «Социосфера», 2012, № 17, с. 55–57.



останніх представляється можливим здійснювати маніпулювання суспільною свідомістю, створюючи «образ ворога», представляти недружніми цілі держави та народи.

Також в сьогоднішні дні зважаючи на вплив соціальних норм таких релігійних інститутів, як християнство, іслам та іудаїзм, мільярди людей в усьому світі є ідеалістами та вважають, що першоосновою всього є Бог, визнають істинність Святого Письма, застосовуючи в якості критеріїв оцінки людської діяльності релігійні заповіді.

Еріх Фромм в своїй відомій праці «Мати чи бути» також розглядав питання людської несвободи та відповідну роль соціальних норм. Він підкреслював, що людина змушена відмовитися від більшості своїх істинних бажань, інтересів та навіть від своєї свободи, прийнявши волю, бажання, та навіть почуття, які нав'язані прийнятими в суспільстві нормами, образами думок та почуттів, шляхом навіювання конкретних ідей та доктрин. В результаті такого впливу люди вірять в те, що вони діють по своїй волі, та не усвідомлюючи при цьому, що така воля нав'язана, а ними вміло маніпулюють<sup>431</sup>.

Вищевикладене дозволяє нам розглядати соціальні норми як один з основних способів маніпуляції суспільною свідомістю та управління соціокультурними процесами.

Єдиного підходу до функцій соціальних норм також не існує, проте до основних зазвичай зараховують: інтегративну, інформативну, культурологічну, комунікативну, відбивну, регулятивну, стабілізуючу, ціннісно-орієнтуючу, а також деякі інші функції та підфункції.

Ми знаходимо більш об'єктивною таку класифікацію функцій соціальних норм, викладену в порядку зменшення за значимістю:

- системно-організаційна (стабілізуюча) функція;
- відбивна (виховна) функція;
- інтеграційна функція;
- аксіологічна функція.

<sup>431</sup> Фромм Э., *Иметь или быть?* / Э. Фромм (пер. с нем. Э.М. Телятниковой), М.: Астрель, 2010, с. 117.

Основною функцією соціальної норми є системно-організаційна, або стабілізуюча, функція. Соціальні норми є первинним механізмом, який забезпечує цілісність соціуму, його нормальне, стабільне функціонування та розвиток, а також виступають елементом, який попереджає хаос, безлад, анархію та розпад. Без соціальних норм існування суспільства було б неможливим, оскільки саме соціальні норми є стримуючим фактором, який попереджає вчинення антисоціальної дії, будь то «злочину» проти конкретних соціальних суб'єктів або проти громадської системи в цілому.

Наступною, навіть не настільки менш значущою, є відбивна або виховна функція соціальної норми. Її роль полягає у формуванні громадської, нормативної свідомості, формуванні ставлення до «нормального», належного та необхідного, формуванні знань про навколишній світ та соціокультурної реальності та, що особливо важливо, у формуванні совісті. Завдяки інтегративній функції соціальної норми забезпечується інтеграція людини в соціум, де в той час обумовлюється формування конформізму.

Інтеграційна функція перебуває в тісному взаємозв'язку з аксіологічною функцією, яка, в свою чергу, забезпечує процеси інкультурації людини, що знаходить своє вираження у прийнятті суб'єктом культурних, релігійних та соціальних цінностей.

Викладені функції соціальних норм є найбільш суттєвими та, на нашу думку, найбільш об'єктивно відображають саму сутність соціальної норми<sup>432</sup>. З урахуванням проведеного аналізу, беручи до уваги запропоновану характеристику соціальних норм, а також зазначених функцій, необхідно зробити наступні висновки.

Соціальні норми мають досить складну структуру. З огляду на те, що первинно соціальні норми є детермінантами суспільної свідомості, вони можуть виконувати кілька функцій. Зокрема, можуть бути основним стримуючим початком, який попереджає вчинення антисоціальних дій та, як наслідок, механізмом забезпечення соціальної стабільності та соціального порядку,

---

<sup>432</sup> Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и фр. Сост.: Василенко Л.И., Ермолаева В.Е., М.:Прогресс, 1990, с. 97.

забезпечувати інтеграцію соціального суб'єкта в соціум, а також його інкультурацію, бути засобом маніпуляції суспільною свідомістю. З огляду на те, що соціальні норми обумовлюють формування конформізму, вони виступають основним засобом управління соціокультурними та богословсько-релігійними процесами.

### 4.3. «Гуманістичний радикалізм» та сучасне суспільство

Все частіше вчені відзначають тупикову ситуацію людської цивілізації, кажуть, що «людині та історії прийшов кінець»<sup>433</sup>. В зв'язку з цим, звернення до творчої спадщини мислителів, переосмислювати звичні способи відношення до дійсності, заслуговує особливої уваги. До їх числа належить Еріх Фромм, добре відомий вітчизняній науковій громадськості та ідеї якого послужили каталізатором філософських суперечок та дискусій, які підняли вельми великий пласт соціально-антропологічної проблематики. З роками інтерес до здобутків Фромма незмірно зростає, бо в своїй системі «гуманістичного радикалізму» він багато в чому передбачив постановку та часткового вирішення актуальних проблем сучасності.

Е. Фромм є основоположником багатьох науково-дослідних програм вивчення глобальних проблем в комплексному, міждисциплінарному пізнанні людини. Трагічною констатацією звучить його попередження: «Людина володіє такими засобами знищення, перед якими любов до життя може виявитися безсилою»<sup>434</sup>. Описуючи «людську ситуацію», Е. Фромм, який відає таємницями соціальних змін та психологічних пристроїв людини, проектує цю ситуацію в прийдешні часи і прописує прозивним сьогоднішній день в новому витку людського існування. «Я вірю, – пише Е. Фромм, – що кожна людина представляє все людство. Ми відрізняємося по розуму, здоров'ю, здібностям. Проте, ми всі єдині. Всі ми – святі та грішники, дорослі та діти, але жоден з них не перевершує іншого та не суддя йому. Всі ми прозріли разом з Буддою, всіх

<sup>433</sup> Малахов В.С., Еще раз о конце истории// Вопросы философии, 1994, № 7-8.

<sup>434</sup> Фромм Э., О любви к жизни// Э. Фромм. Психоанализ и этика, М., 1998, с. 51.

нас розіп'яли на хресті разом з Христом, та всі ми вбивали і грабували разом з Чингісханом, Сталіним та Гітлером»<sup>435</sup>.

Проблема людини, будучи однією з основних проблем протягом багатьох тисячоліть історії людства, в ХХІ столітті постала як складна наукова проблема, що вимагає не тільки теоретичного осмислення, а й практичного вирішення.

Амплуа Еріха Фромма – «гуманістичний радикалізм» як «альфа» та «омега» буття. З реалізацією принципу «гуманістичного радикалізму», а також з пошуками способів актуалізації людського в людині в процесі її життєтворчості, з виявленням механізмів актуалізації творчого потенціалу особистості ми пов'язуємо можливість адекватного самовизначення людини у світі та виходу з кризового стану, в якому опинилася сучасна цивілізація. Розроблена Е. Фроммом концепція «гуманістичного радикалізму» має найпотужніший евристичний потенціал, перш за все, в дослідженні проблеми соціуму та його владних структур.

Насильство, що породжує страх, є, на думку Е. Фромма, тим фактором, який штовхає людину до прийняття фікцій та ілюзій за істину. Саме атмосфера насильства деформує розум та почуття людини. «Існує гостра політична потреба в таких людях, які будучи фахівцями своєї справи та, цікавлячись політикою, могли б вільно висловлювати те, що вони знають та думають», – сказав одного разу в своєму інтерв'ю з Шульцем Еріх Фромм – особистість в повній мірі політична, але з характерною для неї рисою незалежності та свободи<sup>436</sup>.

Підвищений інтерес Е. Фромма до громадських та політичних питань, що з'явився передумовою для створення образу нового суспільства, виявився з початку 50-х років. Певну роль у цьому, безперечно, зіграло саме життя Фромма в Мексиці, куди він переїхав у 1949 році та почав працювати над створенням психоаналітичного інституту. Весь його час займають дослідження феномену капіталізму у минулому та у Новий час, а також дослідження історії соціалістичних суспільних проєктів. В 1955 році Е. Фромм публікує книгу «Здорове суспільство», в якій створює образ невідчуженого суспільства зі

---

<sup>435</sup> Там же, с. 372.

<sup>436</sup> Фромм Э., О любви к жизни// Э. Фромм. Психоанализ и этика, М., 1998, с. 501.

здоровою фізичною структурою. Принципово новим є акцент Фромма на соціально-психологічний та богословсько-релігійнознавчий підходи до «соціального характеру», що є своєрідним ключем до «здорового суспільства». В 1960 році він вступає в Соціалістичну партію США, формуючи її нову програму, орієнтовану на гуманізм Маркса, яка була відкинута через опір партійної бюрократії. «При всьому моєму оптимізмі, я не міг більше залишатися в лавах американської соціалістичної партії», – згадує Е. Фромм<sup>437</sup>. Він виходить з партії та шукає інші форми політичної активності<sup>438</sup>.

Перша форма політичної активності Фромма: складання та поширення текстів із викладом позиції з актуальних політичних проблем. Зокрема, у «Віснику комітету кореспонденції» публікувалися відкриті листи, в яких обговорювалися питання зовнішньої політики, пов'язаної з Радянським Союзом, Китаєм, Кубинською кризою, розвитком Ізраїлю з метою підтримки руху в захист миру на Землі.

Друга форма політичної активності: організація політичних рухів та участь у них. Так, в період з 1957–1968 рр., Е. Фромм віддав багато часу, сил та грошей руху на захист миру, проявивши ініціативу роззброєння. В 1957 р. він брав участь в заснуванні «Національного центру за здорову політику».

Виступаючи проти атомного озброєння, проти військових дій, Еріх Фромм виклав своє бачення «здорового суспільства»: «Наша безпека закладена у розумному та здоровому способу думки. Під цим мається на увазі реалізм, орієнтований на розум, що володіє знанням фактів про противника та про себе самого, що судить про ймовірність не тільки виходячи з можливостей, але і з повторної перевірки фактів, та, не захоплюється проектами майбутнього, службовцями самовиправдання»<sup>439</sup>. Виступаючи за послідовну політику роззброєння, він писав: «Мова йде про людей! Сучасне становище людства надзвичайно серйозно. Політика усунення ніколи не забезпечить миру, дуже можливо, що вона знищить цивілізацію та вже, безумовно, зруйнує демократію, навіть якби вдалося зберегти мир. Перші кроки до усунення небезпеки атомної

<sup>437</sup> Там само, с. 509.

<sup>438</sup> Функ Р., Еріх Фромм. Страницы документальной биографии/ Р. Функ, М.: Дрофа, 2011, с.110.

<sup>439</sup> Функ Р., Еріх Фромм. Страницы документальной биографии/ Р. Функ, М.: Дрофа, 2011, с. 127.

катастрофи та збереженню демократії полягають в об'єднанні за «всесвітнє роззброєння»<sup>440</sup>.

Третя форма політичної активності Е. Фромма: статті та книги, з одного боку, мають просвітницький характер; з іншого – містять аналіз актуальної політичної ситуації. В роботі «Концепція людини у К. Маркса» (1961), Фромм проводить дослідження мислення К. Маркса та публікує найважливіші частини з «Економічно-філософських рукописів 1844» та «Німецької ідеології» (1845–1846). Провівши величезне враження своєю публікацією на американських неомарксистів, він стає найбільшою фігурою для них (в Америці в період «холодної війни» та антикомунізму взагалі не було англійського перекладу ранніх робіт К. Маркса. Тільки в 1959 р. в Англії з'явився переклад, зроблений в Радянському Союзі Т. Б. Боттомором, англійським соціологом неомарксистської орієнтації, з яким Е. Фромм був у великій дружбі). Фромм, стривожений за долю людства, намагався викрити ті чи інші фікції американської та радянської зовнішньої політики, використовуючи засоби психоаналітика в аналізі історичного процесу. «Радянський Союз, – пише Е. Фромм, – є консервативною тоталітарною державою менеджерів, а не революційною системою, яка прагне до світового панування»<sup>441</sup>.

Четверта форма політичної активності Е. Фромма: колективні або особисті звернення до політиків та державних діячів, підписи під відповідними резолюціями, участь в політичних рухах. В 1965 році Фромм організував обмін думками між соціалістами-гуманістами різних країн у формі збірника статей «Симпозіум з питань соціалістичного гуманізму». Е. Блох, Б. Рассел, Л. Сенгор, Г. Маркузе, Д. Дольчи, Т. Б. Боттомор, І. Фетчер, а також соціалісти М. Маркович, Г. Петрович, П. Враніцкий та А. Шафф у своїх статтях показали, що крім капіталістичної моделі соціалізму, існує і гуманістичний соціалізм, найважливішою заповіддю якого є вільна, розумна та любляча людина як вища мета.

---

<sup>440</sup> Там само, с. 127.

<sup>441</sup> Функ Р., Эрих Фромм. Страницы документальной биографии/ Р. Функ, М.: Дрофа, 2011, с. 127-128.

Особливо тісні контакти Е. Фромм підтримував з югославськими філософами та соціологами групи «Праксис» в Белграді та Загребі. Соціальну підтримку в теоретичній дискусії навколо «югославської моделі» отримали соціально-психологічний аналітичний та богословсько-релігійно-етичний підходи Еріха Фромма та його концепція «соціального характеру». Конкретна діяльність Фромма знаходить своє вираження в його спробі в 1957 році за допомогою М. Бубера, Н. Голдмана, Е. Симона та Д. Пайка – лідерів протестантської церкви у Нью-Йорку, створити комітет, який ставить перед собою мету повернути арабам їх колишні володіння. Пізніше він став членом «Комітету з нових альтернатив на Близькому Сході» та «Національного комітету Американського об'єднання за громадянські свободи», а також широко співпрацював у вашингтонському «Інституті з дослідження проблем миру». В 1968 році Фромм взяв активну участь у кампанії з висунення в кандидати на пост президента гуманістично налаштованого сенатора – Ю. МакКарті, який виступав проти війни у В'єтнамі. Хоча виступи Фромма в ході передвиборної кампанії не змогли перешкодити обранню Ніксона, форсувати війну у В'єтнамі, тим не менш, це був «небачений в Америці хрестовий похід»<sup>442</sup>, який став доказом того, що значна частина американського населення готова до гуманізації та чекає її. Книга «Революція надії» виникла як бойовий листок у передвиборній боротьбі за президентський пост Ю. Маккарті. Еріх Фромм переконаний, що людина себе саму може побачити в правдивому світлі, якщо вона здатна критично оцінити те, що відбувається у світі. «Неможливо бачити в одній точці реальність, якщо весь інший світ від тебе закритий», – каже Е. Фромм<sup>443</sup>.

Політична людина завжди виявляє не просто інтерес, а пристрасть в усіх справах. Фромм виступає проти служіння інтелектуалів будь-якій партії. Їх завдання полягає у тому, щоб будь-якими способами шукати правду, знаходити правду та говорити тільки правду. «Політичний прогрес залежить від того, наскільки багато правди ми знаємо, як ясно та сміливо вміємо її висловити та яку її частину вселити людям»<sup>444</sup>. Він не належав до числа людей, які бояться

<sup>442</sup> Функ Р., Эрих Фромм. Страницы документальной биографии/ Р. Функ, М.: Дрофа, 2011, с. 131-132.

<sup>443</sup> Фромм Э., О любви к жизни// Э. Фромм. Психоанализ и этика, М., 1998, с. 510.

<sup>444</sup> Там само, с. 510.

свободи та вважають за краще зберегти ілюзії. Відчуваючи екстраординарний інтерес до політики, він намагався не залежати від ілюзій ні в одній сфері життя, вважаючи, що «брехня робить людину залежною, змушує триматися за будь-яку партію та тільки істина, в кінцевому рахунку, веде до повного визволення»<sup>445</sup>. Глибина підходу Е. Фромма проявляється, в першу чергу, у тому, що він розкриває етико-гуманістичні та богословсько-релігійні аспекти соціуму, розглядає глобальні проблеми сучасності в широкому соціально-гуманістичному контексті.

Особливу повагу викликає принциповість його життєвої позиції – «гуманістичний радикалізм». Сумнів, могутність істини, гуманізм – керівні принципи в діяльності як окремої людини, так і суспільства в цілому. Ці принципи складають, за Фроммом, триєдину формулу та є відображенням фундаментальних ідей, укладених в коротких висловах Маркса: «Піддавай все сумніву» та «Істина призведе до звільнення»<sup>446</sup>.

З усіх радикальних гуманістів з часів Маркса Е. Фромм виділяє наступних: Торо, Емерсона, А. Швейцера, Е. Блоха, І. Ілліча; югославських філософів з групи «Праксис» – М. Марковича, Г. Петровича, С. Стояновича, С. Супека, П. Враніцкокого; економіста Е. Ф. Шумахера; політичного діяча Е. Епплера та багатьох інших представників релігійних та радикально-гуманістичних спілок в Європі та Америці ХХ століття. Їх погляди збігаються в наступному:

- 1) відносини між людиною та природою повинні будуватися не на експлуатації, а на кооперації;
- 2) виробництво повинно служити людині, а не економіці;
- 3) антагонізми всюди повинні бути замінені відношенням солідарності;
- 4) вищою метою всіх соціальних заходів має бути людське благо та запобігання людських страждань;
- 5) здоров'ю та добробуту людини служить не максимальне споживання, а лише розумне;

<sup>445</sup> Там само, с. 510.

<sup>446</sup> Маркс К., Исповедь//К.Маркс, Ф.Энгельс, Соч. Т. 31, с. 291-292.



- б) кожна людина повинна бути зацікавленою в активній діяльності на благо інших людей та залученою в неї.

Концепція гуманізму Фромма ґрунтується на ідеї людської природи, властивої всім людям. Свої погляди на «гуманістичний радикалізм» Е. Фромм прописує в «Передмові» до книги Івана Ілліча «Торжество Розуму»<sup>447</sup>.

«Радикалізм» для Е. Фромма – це, перш за все, підхід, який може бути охарактеризований девізом «*de omnibus dubitandum*», тобто все повинно піддаватися радикальному сумніву, особливо ті ідеологічні та доктринальні концепції, які фактично всіма приймаються на віру та в результаті приймають на себе роль безперечних, що відповідають здоровому глузду, аксіом. Під «сумнівом» в даному випадку не потрібно мати на увазі психологічний стан людини, що не дозволяє їй приходити до рішень або переконанням, наприклад, сумнів, заснований на нав'язливій ідеї. «Сумніватися», відповідно до Фромма, означає бути здатним до критичного дослідження всіх припущень та встановлених законів, які перетворилися на предмет сліпого поклоніння під личиною здорового глузду, логіки та того, що вважається природним та зрозумілим.

Радикальний сумнів можливий, якщо людина розширює можливості своєї свідомості, проникає у несвідомі сторони ходу своїх думок. «Радикальний сумнів» – це виявлення та розкриття, це поступове усвідомлення того, що його чудові мети для існування є не більше, ніж плід людської фантазії. Радикальний сумнів, відповідно до Фромма, зовсім не обов'язково означає заперечення, хоча й має на увазі неприйняття на віру. Легко заперечувати, просто стверджуючи зворотне вже існуючого. Для нас має глибоке значення те, що радикальний сумнів є діалектичним: він охоплює процес боротьби протилежностей та прагне до нового синтезу – заперечувати та стверджувати. Подібним чином вважав й Августин Авлерій, якщо б не сумніви, то він би ніколи не прийшов до Христа.

<sup>447</sup> Fromm E., Introduction to Illich's Celebration of Awareness// Ivan Illich: Celebration of Awareness, London: Calder & Boyas, 1997, p. 4-8.

Радикальний сумнів – це процес звільнення від ідолопоклонницького мислення, процес розширення свідомості, процес образного, творчого бачення людиною своїх можливостей, свого вибору.

Е. Фромм орієнтує на глобальне мислення, в основі якого лежить реалізація принципу гуманістичного радикалізму, що відкриває множинні перспективи розвитку багатства людської природи. Власне, таким мисленням володів та сам Фромм. Завдяки його зусиллям, нарівні з зусиллями його прихильників та послідовників, був здійснений науково-теоретичний та соціально-психологічний поворот до антропологічної, богословсько-релігієзнавчої та етичної домінант<sup>448</sup>.

Ціннісний пріоритет гуманітарних галузей знання з широтою антропологічної проблематики – очевидність сьогодення. Справа, розпочата Еріхом Фроммом, не тільки не втратила свого значення, але і з огляду на масштабність та гуманістичну спрямованість вимагає свого продовження як у науково-дослідній діяльності людини, так і в її повсякденному соціокультурному бутті загалом, підтримуючи діалогічні відносини зі світом.

Широта поглядів, діалогічність мислення та висока толерантність Е. Фромма є ціннісною основою об'єднання вчених ХХ – ХХІ століть для подальшої розробки та реалізації його проекту «гуманістичного радикалізму». Філософські дослідження філософа, будучи несучою теоретичною конструкцією для багатьох філософських досліджень як в нашій країні, так і за кордоном, можуть бути покладені в основу практичного здійснення проектів творення людини різними соціальними інститутами.

#### **Висновки до розділу 4**

На підставі проведеного богословсько-релігієзнавчого аналізу поняття «духовного суспільства» було доведено, що найвіжливішу роль відіграють духовні цінності. В кожній релігії існує своя система цінностей, канонів, обрядів, ритуалів, які дозволяють людині організувати своє життя, поставити

<sup>448</sup> Brown Roger, *Social Psychology*, New York: Free Press, 1995, p. 74.

перспективу її розвитку та способи виходу з кризових ситуацій. Але, в цілому, духовні цінності як світоглядна категорія включає в себе наявність віри та сенсу життя, а також внутрішню опору та захист в багатьох екстремальних ситуаціях. Саме наявність цих цінностей, на думку Е. Фромма, створює природний захист людини від будь-яких руйнівних для її особистості та душі впливів. Люди, які змогли виховати у собі духовні цінності, знаходили світ, радість, спокій під час життя. Ці цінності надихають сучасну людину на довгу працю духовного вдосконалення. Але проявлятися духовні цінності будуть лише в стійкості та непохитності людини в складних життєвих ситуаціях. Людина тоді буде не тільки на словах говорити про духовні цінності, але й жити по вірі, втілюючи їх у реальності та здійснюючи високий моральний ідеал у власному житті. Саме від наявності цих цінностей залежать сила духу, душевна рівновага та психологічна захищеність сучасного суспільства.

На базі проведеного аналізу було виявлено, що результатом та прямим вираженням динамічного пристосування людства до соціального ладу є наявність «суспільної духовності». В свою чергу, зміни духовного вектора призводить до зміни «соціального характеру» та «масової свідомості». Адаптація до нового соціального ладу призводить до нових потреб та тривог, які породжують нові ідеї, що готують суспільство до їх сприйняття. Новими ідеями зміцнюється «соціальний характер» та підсилюється «масова свідомість», тим самим схвалюючи «соціальну деструктивність», або запобігаючи їй.

Були виявлені роль та структурні особливості «соціальних норм». Представлені норми вважаються Фроммом детермінантами суспільної свідомості, які повинні виконувати декілька важливих для суспільства функцій. Зокрема, позначені функції можуть бути основним стримуючим початком, або механізмом забезпечення порядку та стабільності, можуть забезпечувати інтеграцію суб'єкта в соціум, а також бути засобом маніпуляції суспільною свідомістю. З огляду на те, що соціальні норми обумовлюють формування конформізму, то можна зробити висновки про те, що саме вони виступають основним засобом управління соціокультурними та богословсько-релігійними процесами в сучасному суспільстві. Без «соціальних норм» існування

суспільства було б неможливим, оскільки саме «соціальні норми» є тим стримуючим фактором, який попереджає вчинення будь-яких дій проти конкретних соціальних суб'єктів або проти громадянської системи в цілому.

В рамках дослідження «агресії» в богословсько-релігієзнавчому ключі дозволило довести, що в людині біологічно запрограмованою є доброякісна агресія, яка має виключно оборонний характер. Було виявлено, що деструктивність та прояви жорстокості є соціальним продуктом. Цей висновок має важливе методологічне значення для усіх гуманітарних наук, у тому числі для релігієзнавства та богослов'я.

На основі проведеного дослідження було визначено, що «духовність суспільства» може впливати на ідеологічні явища. Інструментом такого впливу можна вважати «соціальний характер», який є результатом пристосування до соціальних умов. Результатом динамічної адаптації на основі невід'ємних екзистенціальних, психологічних або духовних властивостей людської природи, які закладені біологічно або виникли в ході історії можна вважати «соціальний характер».

З огляду на проблему «духовного суспільства» неможливо оминати поняття «духовної особистості», яке не можна вважати простим відображенням соціального або релігійного оточення. Був виявленим активний взаємовплив «духовної особистості» на «соціальний характер» та можливість індивіда впливати на характер суспільства в якому живе чи навпаки. Саме тому при визначенні «духовності» окремої людини важливо звертати увагу як на її біологічну природу, так і на її соціальну сутність, богословські погляди та релігійну підлеглість.

Вивчення духовних цінностей показало, що вони є важливими компонентами внутрішнього світу людини та роблять різноманітний вплив на різні сторони життєдіяльності людини. Наявність внутрішніх цінностей є важливою характеристикою психіки людини, що впливає на формування її самосвідомості, особистості та поведінки. Вони дають людині внутрішні сили долати життєві труднощі в досягненні поставлених цілей, стають внутрішньою опорою при вирішенні складних життєвих питань, а також лежать в основі

формування ціннісних орієнтацій і моделей ставлення до світу. Духовні цінності орієнтують людину на позитивний результат подій та тим самим допомагають чинити опір несприятливим життєвим ситуаціям. Ці цінності несуть в собі потужний духовний заряд, життєву силу, яка дозволяє людині подолати почуття самотності, залишатися самою собою, зберігши свою цілісність, душевну гармонію та мир, реалізувати себе у відносинах з іншими. Таким чином, духовні цінності значною мірою змінюють життя та свідомість людини, дають їй відчуття онтологічної впевненості та задають сенс її існування, забезпечуючи її внутрішній світ миром, радістю, душевною гармонією. В цьому розділі нашого дослідження було показано, що якщо людина має духовні цінності, то вона починає активно та стрімко змінювати своє життя, дотримуватися заповідей, боротися зі своїми пристрастями, самореалізовуватися.

На основі аналізу доведено, що проблема духовності людини та її ролі в формуванні зрілої, психологічно здорової особистості набуває все більшу практичну значимість. Розвиток духовності окремої особистості є тим «ресурсом», який допомагає людині долати життєві труднощі, вирішувати внутрішні та зовнішні конфлікти, зберігати людську гідність, милосердя, співчуття та доброту по відношенню до інших людей. Спрямованість людини до духовного розвитку та формування духовного і творчого потенціалу майже завжди несе у собі потужний психологічний заряд та резерв життєстійкості. В переломні кризові моменти можна спостерігати у багатьох людей пошук духовних цінностей, які дають сенс та опору в житті. Набуття сенсу життя, безсумнівно, пробуджує душевні сили, необхідні для того, щоб протистояти конфліктам, хаосу, стресу або ламанню сформованих традицій.

## ВИСНОВКИ

На основі комплексного богословсько-релігієзнавчого аналізу етики Еріха Фромма, відповідно до поставлених мети та завдань цього дисертаційного дослідження, обґрунтовано такі основні висновки:

1. В результаті проведеного аналізу було виявлено, що теоретико-методологічною базою концепції богословсько-релігійної етики Е. Фромма є власна моральна філософія, в центрі якої поставлена теорія особистості, а також оригінальна психоаналітична концепція. Специфікою богословсько-релігійної етики вченого необхідно визнати міждисциплінарний філософсько-психологічний підхід та юдео-християнське богословське трактування релігії. Тому концепція богословсько-релігійної етики Е. Фромма не може бути оцінена однозначно. Релігія цікавить філософа, передусім, для цілей розкриття гуманістичного аспекту життя людини та суспільства; чи сприяє вона або перешкоджає розвитку особистості; подоланню відчуженості, самотності та тривоги. Богословсько-релігійна етика розуміється як потреба в системі орієнтації та об'єкті служіння, представляється Фроммом невід'ємною частиною світу особистості. Тому саме релігія виявляється в центрі його уваги при аналізі богословсько-релігієзнавчої проблематики. Особливе значення в концепції релігійно-богословської етики Фромма займають типологія релігії, категорії соціального характеру та суспільного нарцисизму.

2. Було визначено, що серед успіхів Еріха Фромма в соціокультурному, філософсько-антропологічному, етико-психологічному та –богословсько-релігієзнавчому аналізах людини, суспільства, моралі та релігії необхідно виділити такі:

- Фромм першим розглянув негативні наслідки, які принцип матеріального володіння завдає психіці та моральності індивіда;
- звернув увагу на те, що деструктивна тенденція людського характеру, дегуманізованого суспільством, раціоналізується;

- вивів закономірність втрати людиною конструктивних тенденцій свого характеру в разі прийняття індивідом умов існування сучасного суспільства;
- зазначив, що духовний розвиток індивіда може входити в непримиренне протиріччя з якістю орієнтації суспільства, тому що останнє нижче першого та містить патологію;
- відкрив наявність у суспільстві продуктивного та непродуктивного типів орієнтації характеру людини;
- застосував у своїх дослідженнях традиційний психоаналіз та релігійно-богословську етику в їх взаємовпливі;
- відкрив феномен «загальної відчуженості» в сучасному індустріальному суспільстві;
- запровадив поняття «патології нормальності» та, розкривши його зміст, показав його значимість у поясненні механізму соціокультурного та богословсько-релігійного «зомбування».

3. Визначено, що концепцію релігії Еріха Фромма можна назвати гуманістичною. Центром цієї релігії є саме людина, а її свобода, розвиток та велич розглядаються як головні цінності. Розглянувши основні твори Еріха Фромма, присвячені вивченню суспільства, моралі та релігії, людського майбутнього, відзначено, що головним його завданням була розробка шляхів та способів такої взаємодії людини та суспільства, які сприяли б максимально повній реалізації сутності людини, як у матеріальному або психічному плані, так і в духовному. Ця особливість досліджень вченого висловлювала гуманістичну спрямованість його поглядів та об'єднувала його з усією гуманістичною культурно-філософською традицією. В цьому контексті Бог, ритуал, доктринальні чи загальноетичні норми відіграють лише другорядну роль. Традиційні релігії, наприклад християнство, містять у своїй етиці лише частину цих ідей. Релігія, в розумінні Е. Фромма, не має жодної оцінки, для нього це – природна інстинктивна потреба в орієнтації у світі. Повне вираження гуманістичної релігії Фромма вбачає у своїй агностичній богословсько-релігійній позиції.

4. На основі аналізу психоаналітичної концепції Е. Фромма «духовності суспільства» було виокремлено, що вона є результатом динамічної адаптації людської природи до громадянського ладу, але має вплив на ідеологічні явища через «соціальний характер», який не є результатом пасивного пристосування до соціальних умов, оскільки «соціальний характер» – це результат динамічної адаптації на основі невід’ємних екзистенціальних, психологічних або духовних властивостей людської природи, які закладені біологічно або виникли в ході історії.

5. В результаті богословсько-релігієзнавчого аналізу було визначено, що всі попередні дослідження Е. Фромма історії розвитку філософії йшли шляхом абстрагування від особистісних характеристик, властивих конкретній людині. В результаті, риси характеру окремої особистості та її видові особливості зайняли в системах розгляду історії другорядне місце, перетворивши людину з суб’єкта історії в її об’єкт. Психоаналітичний підхід до вивчення взаємовпливу індивіда та соціуму, застосований Фроммом, дозволив повернутися до розгляду людини з точки зору її цілісності та неповторності, основу яких становить трансцендентне начало. Такий підхід сприяв дослідженню людини в контексті навколишнього їй середовища, в умовах взаємовдосконалення як людини, так і середовища. Саме завдяки специфіці психоаналітичного методу вивчення соціокультурної та богословсько-релігійної сфер життя індивіда гуманістика ХХ століття, крім абстрактно-загального принципу дослідження, була доповнена принципом конкретно-особистісним.

6. На основі проведеного аналізу було виявлено, що визначення особливостей людини, суспільства та людської моралі, релігії мало в творчості Е. Фромма виключно ситуативну мотивацію: розвиток міжнародної ситуації в другій половині ХХ століття підвів людство до реальної можливості самознищення цивілізації. Необхідність виходу з цього становища вимагало переосмислення оцінки якості суспільства в сфері його ставлення до людини. В силу того, що властивості особистості, на думку Еріха Фромма, визначають собою властивості соціуму, особистість в її конкретному вираженні розглядалася вченим як головна складова суспільства, релігії та культури. Тому інтерес до



вивчення конкретної людини визначався можливістю зміни якості соціуму за допомогою зміни рис характеру окремого індивіда. Вплив один на одного соціуму та індивіда розглядався вченим в їх взаємовпливі, при якому індивід, визначаючи собою конкретну культурно-історичну та богословсько-релігійну традиції, за допомогою яких задається парадигма соціального розвитку всього людства.

7. Було виявлено, що свідомість людини індустріального соціуму витіснила з себе культурологічний та богословсько-релігієзнавчий контексти у розумінні соціального розвитку. Гуманістичний аспект вивчення руху історії дозволив Е. Фромму досліджувати окремі релігійні, богословські та соціальні явища з точки зору їх актуальності в житті людської особистості. Метод психоаналізу, застосований вченим у вивченні названих явищ, дозволив йому констатувати ступінь їх відповідності до можливості людської самореалізації. Сукупність соціальних та релігійних явищ Е. Фромм розглядав в їх зв'язку з тією культурною чи богословською традиціями, всередині та на основі яких вони існують. Тому соціально-філософській та психологічний аспекти розгляду проблем індустріального суспільства в творчості Еріха Фромма частково вийшли на соціокультурний та богословсько-релігієзнавчий рівні дослідження. Таким чином, у науково-теоретичному аспекті розробка цієї теми дозволила виявити:

- закономірність відповідності використання Е. Фроммом форми культуро-філософських роздумів про майбутнє та методу психоаналізу;
- зв'язок творчості Фромма з культуро-філософською гуманістичною традицією.

8. Виявлено, що роль богословсько-релігійної етики в гуманістичному психоаналізі Е. Фромма полягає в екзистенціальному орієнтуванні поведінки людини до стану іманентної свідомості. Проблему екзистенції вчений розглядав у термінах певних умов людського існування, де «об'єктивність» явищ навколишньої дійсності залежить від ступеня їх причетності для «справжнього буття». Однак наявність соціального, психологічного, духовного порушення людської природи, визначення причин кризи самосвідомості, порушення

гармонії особистості та природи не допускає однозначної інтерпретації його богословсько-релігійних поглядів у руслі екзистенціалізму.

9. В результаті контекстуального аналізу було відзначено, що з позицій богословсько-релігійних поглядів Еріха Фромма релігія розумілася як система мислення, дій та світогляду, що дає можливість індивіду вести осмислене існування та об'єкт для служіння і поклоніння. Під це визначення підпадають не тільки світогляди й етичні установки, де однією з форм особистої релігії Фромм виділяє невроз, при якому людина може приймати певні системи цінностей, які суперечать здоровому глузду, та будувати своє життя відповідно до них. Таким чином, свою власну релігію може мати будь-яка людина, навіть атеїст.

10. На основі проведеного богословсько-релігієнавчого аналізу етико-екзистенціальних проблем у контексті концепції Е. Фромма про «соціальні норми» та ірраціональні ідеологічні утворення було визначено, що соціологізація індивідуальних характеристик та психологізація міжособистісних відносин є характерною рисою богословсько-релігійних поглядів Фромма. Таким чином, дослідження «соціальних норм» людської діяльності та поведінки дозволило виявити, що:

– Фроммове розуміння «соціальних норм» є не зовсім об'єктивним, оскільки регуляція соціальної та релігійної діяльності є, скоріше, лише однією з функцій соціальної норми;

– «соціальні норми», які вказують, що першоосновою є Бог або матерія, що Земля або Сонце перебувають у центрі Всесвіту, то такі стереотипні норми жодним чином не регулюють релігійну свідомість, людську діяльність та поведінку;

– «соціальні норми», які спрямовані на формування певних думок, світогляду, детермінацію свідомості та їх вплив на релігійну свідомість, ситуацію в релігійному соціумі й пов'язані з цим тенденції сильно недооцінюються та є практично не вивченим феноменом;

– проблема визначення ролі «соціальних норм» у збереженні суспільної цілісності та органічної впорядкованості релігійних соціумів в інші

сфери суспільного життя викликає необхідність подальшого розгляду цих феноменів у богословсько-релігійнознавчому дискурсі.

11. В результаті проведеного аналізу генезису деструкції визначено, що вона, на думку Е. Фромма, є своєрідною формою соціалізації: через деіндивідуалізуючу ідентифікацію та формування егоїстичного індивіда з атрофованими психічними та релігійними почуттями, через різні політичні, релігійні та богословські маніпуляторні практики відбувається соціалізація, яка завершується деструкцією людини, крайні прояви якої – комфортність, соціальний садизм, відчуження, злоякісна агресія та масова свідомість.

12. Визначено, що гуманістичний психоаналіз Е. Фромма не є загрозою для релігії, якщо індивід залишається в контексті розрізнення між авторитарною та гуманістичною релігією і конформним та «цілющим» напрямками психоаналізу, але сам аналіз релігії не повинен обмежуватися психологічними процесами, на яких заснований релігійний досвід і шукати умови, що сприяють розвитку авторитарних та гуманістичних структур, які зумовлюють появу відповідних видів богословсько-релігійного досвіду.

13. Проаналізовано, що в християнстві, на відміну від гуманістичного психоаналізу, відчуженням можна вважати саме відпадиння від Бога, де людині потрібно не знайти для себе комфортний стан для існування, а повернутися у втрачений раніше первісний стан. Мається на увазі не індивідуальне знання людини, а родову сутність, через яку передається інтуїтивне екзистенціальне «знання» про «споконвічне» та втрачений рай. Релігійне відчуження є природним початком внутрішньої кризи людини, який потім знаходить зовнішнє вираження та є закономірною частиною єдиного історичного процесу, джерелом руху якого вчений вважав необхідність задоволення основних потреб людини – реалізацію її духовної суті, вираженої в певних культурно-історичних типах та богословсько-релігійних системах. Тому всі соціальні та культурні, релігійні та богословські, етичні та психологічні, філософські та антропологічні дослідження Фромма побудовані на основі вивчення історії в межах юдейської та християнської богословських та секулярних гуманістичних традицій.



## СПИСОК ВИКОРАСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Николо, Бессознательное и сексуальность// Аббаньяно Н., Мудрость философии, Наука и Мир, СПб., 1998.
2. Абеляр П., История моих бедствий// Августин Аврелий. Исповедь: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Д. М. Носов, М.; Республика, 1992.
3. Авалян С.А., Философское постижение жестокости // Педагогика и просвещение, 2012, № 4.
4. Аврелий Марк, Наедине с собой // Римские стоики, М.: Республика, 1995.
5. Автономова Н.С., К спорам о научности психоанализа// Вопросы философии, Мысль, М., 1991.
6. Адлер А., Практика и теория индивидуальной психологии, Психология и Наука, М., 1995.
7. Адорно Т., Исследование авторитарной личности. Под общей редакцией д. филос. н., В. П. Култыгина, М.: Серебряные нити, 2001.
8. Азми, Д.Д., Политически-правовые взгляды Э. Фромма/ Д.Д. Азми, М.: Наука, 2000.
9. Александер Ф., Психосоматическая медицина. Принципы и применение, М., 2004.
10. Араблинская А.А., Концепции социального характера Э. Фромма и Д. Рисмена в контексте современности: Автореф. дис. канд. соц. наук. М., 2009.
11. Аристотель, Никомахова этика. Собр.соч.: В 4 т., т. 4, М., 1984.
12. Бабошкина Е.Б., Культуросообразные характеристики современной личности как ориентиры образования// Мир психологии. Научно-методический журнал, 2005, № 1.
13. Бакланов И.С., Знание в современных социальных процессах: прагматический и экзистенциальный аспект/ Бакланов И.С., Бакланова О.А., Авдеев Е.А.// Современные проблемы науки и образования, 2014, № 3.
14. Бакланова О.А., Современная российская социальность в контексте

социального конструкционизма/ Бакланова О.А., Бакланов И.С.// Вопросы социальной теории, 2015, Т. 7, № 1-2.

15. Бассин Ф.В., Проблема бессознательного, СОЮЗ, М., 1968.
16. Бачинин В.А., История западной социологии/ Бачинин В.А., Сандклов Ю.А., СПб.: Питер, 2012.
17. Башкирова Г., Варианты судьбы// Пути в незнакомое. Писатели рассказывают о науке, Наука, М., 1982.
18. Беккер Агнес, Психологическая теория сновидений// Энциклопедия глубинной психологии, Ч.1, Весь Мир, М., 1998.
19. Бестужев-Лада И.В., Прогнозное обоснование социальных нововведений, М.: Наука, 1993.
20. Бердяев Н.А., О назначении человека, Юность, М., 1993.
21. Бердяев Н.А., Философия свободного духа, М., Юность, 1994.
22. Бердяев Н.А., Эрос и личность: философия пола и любви, СПб., 2007.
23. Берн Э., Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных, СПб., 1991.
24. Берн Э., Люди, которые играют в игры, М., Юность, 2003.
25. Бессознательное: природа, функции, методы исследования, Т.1, Тбилиси, 1978; Т.4, Тбилиси, 1985.
26. Библия. Синодальный перевод, М., изд. «Свет на Востоке», 2008.
27. Блюм Г., Психоаналитическая теория личности, М., 1996.
28. Бобров М.Я., Коростелева О.Г., Проблема целостности человека в гомологии и антропологии// Социальная антропология на пороге XXI века, М., 1998.
29. Бовуар Симона, Сартр Жан-Поль, Аллюзия любви, Астрель, М., 2013.
30. Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А., Основы современного гуманизма, М., НИКА, 2002.
31. Борисова Г. А., Проблема социальной деструкции в философии Франкфуртской школы / Г.А. Борисова // Обсерватория культуры, 2007, № 2.
32. Бородай Ю. М., Психоанализ и «массовое искусство» // Массовая

культура. Иллюзии и действительность, М., 1975.

33. Бородай Ю. М., Эротика, смерть, табу. Трагедия человеческого сознания, Дух и Материя, М., 1996.

34. Братусь Б. С., Психология. Нравственность. Культура, М., 1996.

35. Браун Д. Ж., Психология Фрейда и постфрейдисты/ Д. Ж. Браун, М., 1997.

36. Бубер М., Два образа веры, Республика, М., 1998.

37. Буряк-Стефанова Н. Б., ФЕНОМЕН РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ, дис. канд. філос. наук: Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова, К., 2019, 174 арк.

38. Валлон А., От действия к мысли. Очерк сравнительной психологии, М., 1956.

39. Василюк Ф.Е., Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования, М., 2005.

40. Вельдер Р., К вопросу о феномене подсознательной агрессивности// Общественные науки и современность, №3, 1993.

41. Вересаев В.В., Живая жизнь, Етика, М., 1999.

42. Вернадский В.И., Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников, Суждения потомков, М., 1993.

43. Верченев Л.Н., Социальная теория Эриха Фромма: Научно-аналитический обзор/ Л. Н. Верченев, Москва, 1980.

44. Виндельбанд В., Что такое философия? О понятии и истории философии// Виндельбанд В., Избранное, Дух и материя, М., 1995.

45. Влахос Иерофей, митр., Православная психотерапия, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.

46. Волков Ю.Г., Личность и гуманизм, Челябинск, 1995.

47. Волков Ю.Г., Социология: история и современность/ Ю.Г. Волков, В.Н. Нечипуренко, С.И. Самыгин, М.: Дрофа, 2005.

48. Волошинов В.Н., Фрейдизм. Критический очерк, Республика, М., 1993.

49. Ворожейкин И.Е., Конфликтология, Норма, М., 2001.

50. Воронцов А.В., История социологии. XIX – начало XX века: в 2-х ч./ А.В. Воронцов, И.А. Громов., М.: Просвещение, 2005.
51. Всемирная энциклопедия: Философия XX век, М.: АСТ, 2002.
52. Вульфсон Б.Л., Эрих Фромм о воспитании// Советская педагогика, 1991, №11.
53. Вышеславцев Б.П., Этика преображенного эроса, СОЮЗ, М., 1994.
54. Габрієлян А.А., «АГРЕСІЯ» ЯК СТАН «ДУХОВНОСТІ». РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ СОЦІАЛЬНОЇ ЕТИКИ ЕРИХА ФРОММА, Гілея №147 (№8), ч. 2 (Філософські науки), серпень, Київ, 2019, с. 18–23.
55. Габрієлян А. А., БОГОСЛОВСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ «ДЕСТРУКТИВНОСТІ» В ПСИХОАНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Е. ФРОММА, *Науковий Часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова, Серія 7, Релігієзнавство. Культурологія, Філософія* 41 (54), грудень, Київ, 2019, с. 31-37.
56. Габрієлян А.А., ВПЛИВ РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКИХ ПОГЛЯДІВ ЕРИХА ФРОММА НА ГУМАНІСТИЧНИЙ ПСИХОАНАЛІЗ, Гілея №148 (№9), ч. 2 (Філософські науки), вересень, Київ, 2019, с. 47–51.
57. Габрієлян А.А., КОНЦЕПЦІЯ «ДУХОВНОСТІ СУСПІЛЬСТВА» ЕРИХА ФРОММА ЯК АЛЬТЕРНАТИВА СОЦІАЛЬНІЙ ДЕСТРУКТИВНОСТІ, *Молодий Вчений* №8 (72), серпень, Херсон, 2019, с. 172–177.
58. Габрієлян А.А., СВОБОДА ЯК МЕТА ХРИСТІЯНСТВА ТА ГУМАНІСТИЧНОГО ПСИХОАНАЛІЗУ Е. ФРОММА, *Практична філософія*, № 74, грудень, Київ, 2019, с. 22-27.
59. Галеев Р.Ю., Духовный потенциал как объект исследования и управления, *Вестник БашГУ*, № 4, том 18, Уфа, 2013.
60. Гальцева Р.А., Западноевропейская культурфилософия между мифом и игрой// Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе: Сб. науч. тр./Сост. Р.А. Гальцева, М.: Политиздат, 1991.
61. Гарфилд Патриция, Путь к блаженству. Метод мандалы сновидений, АСТ: ЛТД, М., 1998.



62. Гегель Г.В.Ф., Лекции по истории философии, Санкт-Петербург: Наука, 1993.
63. Гегель Г. В. Ф., Феноменология духа. Философия истории / пер. с нем. Г. Шпета, А. Водена. М.: Эксмо, 2007.
64. Гельвеций К.А., Сочинения /Сост. Х.Н. Моледжян, М.: Мысль, 1973, Т.1.
65. Гельвеций К. А., Сочинения /Сост. Х.Н. Моледжян, М.: Мысль, 1974, Т.2.
66. Гидденс Э., Трансформация интимности, СПб., 2004.
67. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и фр. сост.: Василенко Л.И., Ермолаева В.Е., М.: Прогресс, 1990.
68. Гоббс Т., Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского: сочинения: в 2 т., Т. 2. М.: Мысль, 1991.
69. Головина С.Г., Проблема развития личности и невроза в концепции Э. Фромма // Личность, семья и общество: вопросы педагогики и психологии: сб. ст. по матер. XV междунар. науч.-практ. конф., Часть II. – Новосибирск: СибАК, 2012.
70. Головки Ю.В., Этика ответственности – актуальные проявления, Вестник МГУЛ, №2 (78), 2011.
71. Гольбах П.А., Избранные произведения/ Сост. Х.Н. Моледжян. М.: Соцэкгиз, 1963,Т.1.
72. Гольбах П.А., Избранные произведения/Сост. Х.Н. Моледжян, М.: Соцэкгиз, 1963, Т.2.
73. Гончаров В.Н., Информационно-научный аспект развития общества// Гуманитарные и социально-экономические науки, 2015, № 2 (81).
74. Гончарук Е.В., Проблема страдания в философии А. Шопенгауэра // Психология и психотехника, 2011, № 6.
75. Гончарук Е.А., Соотношение страдания и вины в наследии Н.А. Бердяева // Психология и Психотехника, 2014, №5.
76. Горбунова О.В., Социальная зрелость и черты характера личности// Самарский научный вестник, 2013, № 4.

77. Горбунова О.В., Социальная зрелость личности будущих педагогов-психологов: подходы к определению// Балтийский гуманитарный журнал, 2014.
78. Гордиенко А.А., Будущее человека. Теоретические искания Эриха Фромма. Человек как космический феномен, Ижевск, 1993.
79. Гринсон Р., Практика и техника психоанализа, изд. Новый Мир, Новочеркасск, 1994.
80. Гроф С., За пределами мозга, Политиздат, М., 1982.
81. Грюмбаум А., Теория Фрейда и философия науки // Вопросы философии, № 4, М., 1991.
82. Гуманизм// Философский энциклопедический словарь, М.: 1989.
83. Гуревич П.С., Антропологизм Эриха Фромма как эстетическая проблема// Художественное произведение и личность, М., 1975.
84. Гуревич П.С. Величие и ограниченность самого Фромма: вступительная статья // Иметь или быть?/ Э. Фромм. М., 2000.
85. Гуревич П.С., Видный мыслитель XX столетия// Фромм Э. Душа человека/ Сост. П.С. Гуревич. М.: Республика, 1992.
86. Гуревич П.С., Горечь утраченных иллюзий// Фромм Э. Революция надежды. О гуманизации технологического общества. Избавление от иллюзий. Сопоставление взглядов Маркса и Фрейда. М., 2005.
87. Гуревич П.С., Мазохизм как антропологическая загадка// Теоретический журнал «CREDO NEW», 2008, № 4 (56).
88. Гуревич П.С., Партитура бессознательного и уроки истории, в Э. Фромм, Догмат о Христе, Москва: АСТ, 1998.
89. Гуревич П.С., Психоанализ личности, М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.
90. Гуревич П.С., Порочная чувственность // Психология и Психотехника, 2013. №4.
91. Гуревич П.С., Послесловие/ Фромм Э. Бегство от свободы. -М.: Прогресс, 1990.
92. Гуревич П.С., Проблема целостности человека, М., 2004.
93. Гуревич П.С., Разрушительное в человеке как тайна/ Э.Фромм

Анатомия человеческой деструктивности, М.: Республика, 1994.

94. Гуревич П.С., Рам Дасс: Тонкое равновесие сострадания // *ВВ: Психология и психотехника*, 2013, № 7.

95. Гуревич П.С., Егорова И.В. Тайные страсти Зигмунда Фрейда// *Собеседник*. М., 1994.

96. Гуревич П.С., Человек в авантюре саморазвития// Фромм Э. *Психоанализ и этика*/ Сост. П.С. Гуревич, С.Я. Левит, М.: Республика, 1993.

97. Гуревич П.С., Феномен деантрологизации человека / П. С. Гуревич // *Вопросы философии*, 2009, № 3.

98. Гуревич П.С., Философская антропология Э. Фромма // *Философские науки*, 1990, №8.

99. Гуревич П.С., Фрейдовское учение о характерах // *Психология и психотехника*, 2012, № 9.

100. Давидович В.Е., *Онтология культуры*// *Культурология: Сб. науч. тр.*/ отв. ред. И. Жилияков, Ростов н/Д: Феникс, 2000.

101. Дворецкая М.Я., *Святоотеческая психология*, СПб., 2005.

102. Джеймс У., *Воля к вере*, Республика, М., 1997.

103. Джеймс У., *Личность*// *Психология личности, Тексты*, М., 1982.

104. Джеймс У., *Многообразие религиозного опыта*, Политиздат, М., 1983.

105. Джеймс У., *Психология*, Республика, М., 1991.

106. Джонс Э., *Жизнь и творения Зигмунда Фрейда.*, Формат, М., 1997.

107. Дидро Д., *Сочинения* / Сост. В. Н. Кузнецов, М.: Мысль, 1986, Т.1.

108. Дидро Д., *Сочинения*/ Сост. В.Н. Кузнецов. М.: Мысль, 1991, Т.2.

109. Дильтей А., «Понимающая психология», *Мысли об описательной и расчленяющей психологии* // *Хрестоматия по истории психологии*, М., 1980.

110. Добренъков В.И., *Критика неопрейдистской концепции Э. Фромма*/ В.И. Добренъков, М.: Наука, 2004.

111. Добренъков В.И., *Неопрейдизм в поисках «истины»*/ В. И. Добренъков, Москва, 1994.

112. Добренъков В.И., *Предисловие*/ Фромм Э. *Иметь или быть?* М.: Прогресс, 1986.

113. Добренъков В.И. Психоаналитическая социология Эриха Фромма. М.: Альфа-М, 2006.
114. Добросельский П.В., О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека, М., 2009
115. Драч Г.В., Культурология как система знания// Культурология: Сб. науч. тр./ Отв. ред. И. Жиляков, Ростов к/Д: Феникс, 2000.
116. Егорова И.В., Философская антропология Эриха Фромма, изд. «Формат», М., 2002.
117. Ждан А., История психологии: от античности к современности, М., Республика, 1999.
118. Ждан А.Н., История психологии. Учебник, Наука, М., 1990.
119. Заворотченко Л.А., Социально-педагогические подходы к формированию социально зрелой личности старшеклассника// Балтийский гуманитарный журнал, 2014, № 4.
120. Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму/ Любутин К.Н., Грибакин А.В., Екатеринбург, 1994.
121. Захер-Мазох Л., Венера в мехах. Демонические женщины, Республика, М., 1993.
122. Зенько Ю.М., Основы христианской антропологии и психологии, М., 2007.
123. Зенько Ю.М., Психология религии, СПб., 2009.
124. Зборовский Г.Е., История социологии, М.: Гардарики, 2004.
125. Иванова М.В., Экзистенциальная антропология Эриха Фромма, Вестн. Санкт-Петербург. гос. ун-та, сер.: Философия, СПб, 1992.
126. Иванова Т.Н., Субкультура как альтернативная форма социализации личности// Азимут научных исследований: педагогика и психология, 2015. № 1 (10).
127. Иоанн Лествичник, Лествица, М.,Никеа, 2006.
128. История социологии/ Под общ. ред. А.Н. Елсукова и др., Мн.: Книга, 2010.
129. История социологии/ отв. ред. Г.В. Осипов, В.П. Култыгин, М., 2009.

130. История социологии в Западной Европе и США// Ответственный редактор Г.В. Осипов, М.: Издательская группа: НОРМА–ИНФРА, М., 1999.
131. История теоретической социологии: В 4-х т./ Отв. ред. и сост. Ю.Н. Давыдов, М.: Наука, 2002.
132. Камю А., Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство/ Сост. А.М. Руткевич, М.: Политиздат, 1990.
133. Кант И., Критика чистого разума, М.: Наука, 1998.
134. Климков О.С., Интеграция психоаналитического и социологического подходов в современном религиоведении. В Методологии гуманитарного знания в перспективе XX века, Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2001.
135. Кнапп Гунтрап, Понятие бессознательного и его значение у Фрейда // Энциклопедия глубинной психологии, М., 1988.
136. Колосова О.Ю., Информационное общество: социально-экономический аспект // Сборники конференций НИЦ «Социосфера», 2012, № 17.
137. Колядко А.В., К проблеме социального характера и социального бессознательного Э. Фромма/ А.В. Колядко// Философия. Наука. Культура, Вып. 3, М.: Изд-во МГУ, 2005.
138. Колядко А.В., Самоотчуждение личности как результат «рыночной ориентации» / А.В. Колядко // Человек в современном мире, Выпуск 1, Калуга, 2006.
139. Кон И.С., Лунный свет на заре. Лики и маски однополной любви, М., 1998.
140. Коссак Е., Экзистенциализм в философии и литературе, М.: Политиздат, 1980.
141. Костина А.В., Идея прогресса в контексте динамики европейской цивилизации: обзор концепций / А.В. Костина // Обсерватория культуры, 2007, № 2.
142. Коуэн Лин, Мазохизм: юнгианский взгляд, Астрель, М., 2005.
143. Кравченко А.И., Социология / А.И. Кравченко, СПб.: Питер, 2011.

144. Кравченко А.И., История социологии/ А.И. Кравченко, М.: Гардарики, 2009.
145. Крук В.М., Харитонов А.Н., Основные источники фрейдовского классического психоанализа// Российский психоаналитический вестник, 1994, № 3–4.
146. Крысько В.Г., Социальная психология, Наука, М., 2001.
147. Кудаев А.Е., Метафизика творчества Николая Бердяева в контексте его философии трагического // Филология: научные исследования, 2012, № 4.
148. Кузнецова С.В., Концепция «социального характера» Э. Фромма// Проблемы человека в современной религиозной и мистической литературе, М., 1988.
149. Кузнецова Л.В., Феномен потребления в социальных науках / Л.В. Кузнецова // Вестник Челябинского государственного университета, 2008, № 33.
150. Кукушкина Е.И., История социологии / Е.И. Кукушкина, М.: АСТ, 2009.
151. Кун Т., Структура научных революций, М., 1975.
152. Куркин В.А., Гуманистические утопии Э. Фромма // Вопросы философии, 1983, №2.
153. Куттер П., Мюллер Т., Психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов, М.: Когито-Центр, 2011.
154. Куттер П., Современный психоанализ, ЮНИТ, СПб., 1997.
155. Кьеркегор С., Болезнь к смерти // Страх и трепет: пер. с дат. М.: Республика, 1993.
156. Лакан Ж., Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан, М., 1995.
157. Лапланш Ж., Понталис Ж.Б., Словарь по психоанализу, М., 1996.
158. Леви Строс К., Структурная антропология, М., 1983.
159. Лебон Г., Психология толп// Психология толп: Сб. науч. тр./ Отв. ред. Боковиков А.К. М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998.
160. Лейбин В.М., Психоанализ и философия неопрейдизма/ В.М. Лейбин, Москва, Политиздат, 1977.

161. Лейбин В.М., Сверх Я, Эго // Популярная энциклопедия, Психоанализ, М., 1998
162. Лейбин В.М., Словарь-справочник по психоанализу, М.: АСТ, 2010.
163. Лейбин В.М., Фрейд, психоанализ и современная западная философия/ В. М. Лейбин, Москва, 1990.
164. Лейбниц Г., Новые опыты о человеческом разуме, М. Л., 1936.
165. Леонов Вадим, прот., Основы православной антропологии: учеб. пособие, М., 2013
166. Леонтьев Д.А., Психология свободы: к постановке проблемы самодетерминации личности// Психологический журнал, № 1, 2000.
167. Ли С.М., Логинова Е.Г., Страх, страдания, надежда, любовь как экзистенциальные характеристики человека // Философия и культура, 2010, № 8.
168. Ломако О. М., Генеалогия воспитания: философско-педагогическая антропология, СПб., 2003.
169. Любутин К.А., Человек в философском измерении: от Фейербаха к Фромму/ К.А. Любутин, Псков, 2009.
170. Мадди С., Теории личности: Сравнительный анализ, Райт:Юниверс, СПб., 2002.
171. Макиавелли Н., Государь, СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2014.
172. МакМаллин Р., Практикум по когнитивной терапии / Пер. с англ., СПб.: Речь, 2001.
173. Малахов В.С., Еще раз о конце истории// Вопросы философии, 1994, № 7-8.
174. Мальцева А.П., Феномен желания: философско-антропологический подход, Автореферат дисс. докт. филос. н., Нижний Новгород, 2006.
175. Мальцева Н.А., Человек и человечество: на пути к устойчивому развитию, Волгоград, 1936.
176. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С., Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии, Философия и наука, М., 1972.

177. Мамфорд Л., Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе, М., 1986.
178. Маркс К., Исповедь//К.Маркс, Ф.Энгельс, Соч. Т. 31.
179. Маркс К., Капитал, М.: Политиздат, 1986, Т.3.
180. Маркузе Г., Критическая теория общества, М. Изд-ва «АСТ», «Астрель», 2011.
181. Маркузе Г., Одномерный человек/ Г. Маркузе, М.: Литера, 2003.
182. Маркузе Г., Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М.: «АСТ», 2003.
183. Марсель Г., Быть и Иметь, пер. с фр. Полонская И.Н., М., Республика, 1994.
184. Матутите К.П., Феномен Конформизма// Знание. Понимание. Умение, 2006, № 3.
185. Мелье Ж., Завещание, М.: Изд. АН СССР, 1954, Т.1.
186. Менделевич В.Д., Психология девиантного поведения: Учебное пособие, СПб.: Речь, 2005.
187. Мертон Р., Социальная теория и социальная структура. Социальная структура и аномия// Социологические исследования. 1992. №2.
188. Мид М., Культура и мир детства. Избранные произведения, М., 1988.
189. Монсоп П., Современная западная социология: теории, перспективы/ П. Монсоп, СПб.: Питер, 2002.
190. Мор Т., Утопия, М.-Л.: Изд. АН СССР, 1947.
191. Мэй Р., Проблема тревоги, Республика, М., 2001.
192. Назаров В.Н., Введение в теологию, М., 2004.
193. Налчаджян А.А., Социально-психическая адаптация личности (формы, механизмы и стратегии), Ер.: Изд-во АН АрмССР, 1988.
194. Нароенко Н.И., Феномен садизма и мифология // Психология и Психотехника, 2010, №4.
195. Несавас А.И., Этика Эриха Фромма, (Критический анализ)/ А. И. Несавас, Вильнюс, 1975.
196. Николаев В.Г., Культурология. XX век. Энциклопедия, Т. 1, СПб.:



Университетская книга, 1998.

197. Ницше Ф., По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Сочинения, В 2-х тт. Т., 1? М.: Мысль, 1990.

198. Овчаренко В.И., Бессознательное// Популярная энциклопедия, Психоанализ, М.,1998.

199. Овчаренко В.И., Либи́до// Популярная энциклопедия, Психоанализ, М.,1998..

200. Овчаренко В.И., Танатос// Популярная энциклопедия, Психоанализ, М.,1998.

201. Ортега-и-Гассет Х., Этика. Философия культуры/ Сост. В.Е. Вагно, М.: Искусство, 1991.

202. Оуэн Р., Об образовании человеческого характера: новый взгляд на общество. СПб.: Изд. И.И. Билибина, 1991.

203. Парменов А.А., Социальная активность личности как системообразующий фактор формирования образа жизни// XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс, 2015, Т. 2, № 1 (23).

204. Плахов В.Д., Норма и отклонение в обществе. Философско-теоретическое введение в социальную этологию, СПб.: Издательство Юридического института, 2011.

205. Позов А., Основы древнецерковной антропологии: в 2 т., Т.2: Апокастасис, СПб., 2008.

206. Подорога В.А., Мир без сознания. Проблема телесности в философии Ницше// Проблемы сознания в западной философии, М., 1989.

207. Попович Иустин, Бог как Творец мира // Альманах, М., 2005. Вып. 2.

208. Попович Иустин, Православная философия истины, Пермь, 2003.

209. Поппер К.Р., Открытое общество и его враги, М.: Культурная инициатива, 1992, Т.1.

210. Попова М.А., Фрейдизм и религия, Москва: Наука, 1985.

211. Популярная психология. Психоанализ /Под ред. П.С.Гуревича, М., 1998.

212. Прибыткова Л.А., Социальная утопия Э. Фромма/ Л.А. Прибыткова,

Иркутск, 2000.

213. Прокофьева Д. В., Диалектика отчуждения и вовлечения: философское постижение, Уфа: Башкирский гос. ун-т, 2015.

214. Пророков М., Одесский М., Массовая культура существовала уже в гомеровские времена// Общественные науки, 1990, №5.

215. Психология масс (хрестоматия)/ Под. ред. Д.Я. Райгородского, Юрист, М., 2001.

216. Радугин А.А., Социология: Курс лекций/ А.А. Радугин, М.: Владос, 2012.

217. Райкрофт Ч., Критический словарь психоанализа/ Ч. Райкрофт, СПб., 1995.

218. Райх В., Психология масс и фашизм/ В. Райх, Санкт-Петербург, 1997.

219. Райх В., Сексуальная революция, М., 1997.

220. Райх В., Характероанализ: Техника и основные положения для обучающихся и практикующих аналитиков, М., 1999.

221. Реале Д., Антисери Д., Западная философия от истоков до наших дней, Т. 4: От романтизма до наших дней, изд. "Смысл", СПб., 1997.

222. Реан А.А., Агрессия и агрессивность личности/ А.А. Реан, Санкт-Петербург, 1996.

223. Реан А.А., К проблеме социальной адаптации личности // Вестник СПбГУ, Сер. 6, 1995, Вып. 3.

224. Рейковский Я., Экспериментальная психология эмоций, М.: Прогресс, 1979.

225. Решетников М.М., Что такое психоанализ? изд. Мысль, СПб., 1998.

226. Рикер П., Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике, М., 2002.

227. Рисмен Д., Некоторые типы характера и общество/ Д. Рисмен// Социологические исследования, 1993, № 3.

228. Роджерс К., Взгляд на психотерапию. Становление человека, пер. с англ. М.: Прогресс, Универс, 1994.

229. Розин В.М., Психология: теория и практика, Психология и Мир, М., 1997.

230. Романов А., Эрих Фромм о парадоксах свободы// Консультация психолога, психотерапия, психоанализ, М., 2011.
231. Романов И.Ю., Психоанализ: культурная практика и терапевтический смысл, Введение в теорию, практику и историю психоанализа, Юнит, М., 1994.
232. Рубинштейн С.Д., Человек и мир, Республика, М., 1997.
233. Румянцева Т.Г., Агрессия и контроль// Вопросы психологии, №5/6, 1992.
234. Руткевич А. М., «Анатомия деструктивности»// Вопросы философии, 1991, №9.
235. Руткевич А.М., Глубинная герменевтика: автореф. дис. д.ф.н./ А.М. Руткевич, Москва, 1992.
236. Руткевич А.М., От Фрейда к Хайдеггеру: Крит. очерк экзистенциал. психоанализа, Поппури, М., 1985.
237. Руткевич А.М., Послесловие/ Фромм Э., Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии, М.: Высшая школа, 1992.
238. Руткевич А.М., Психоанализ, Курс лекций, Высшая школа, М., 1997.
239. Сандлер Джозеф, Жэр Кристофер, Иолдер Алекс, Пациент и психоаналитик. Основы психологического процесса, Психология и Наука, М., 1993.
240. Сартр Ж.-П., Трансценденция эго: набросок феноменологического описания/пер. с фр. Д. Кралечкина, М.: Модерн, 2012.
241. Сартр Ж. П., Стена/ Сост. А.А. Лаврова, М.: Политиздат, 1992.
242. Семенов В.С., О перспективах человека в 21 столетии/ В.С. Семенов// Вопросы философии, 2005, № 9.
243. Сенека Луций Анний, О счастливой жизни // Римские стоики, М.: Республика, 1995.
244. Сержантов П.Б., Исихастская антропология о временном и вечном, М., 2010.
245. Сидоренко Н.И., Социальные нормы и регуляция человеческой деятельности: автореф. дис. канд. филос. наук, М., 1997.

246. Сикорский Б.Ф., Информационное общество и проблема динамики социального характера// СПб.: Издательство Юридического института, 2013.
247. Сикорский В. Ф., Э. Фромм о роли социального характера// Социально-политический журнал, 1994, №7-8.
248. Силуянова И.В., Антропология болезни, М., 2007.
249. Слободчиков В.И., Исаев Е.И., Основы психологической антропологии. Психология развития человека. Развитие субъективной реальности, М., 2000
250. Смирнов С.А., Опыты по философской антропологии. Человек в пространстве культуры, Новосибирск, 1996.
251. Смит А., Исследования о природе и причинах богатства народов, М.: Соцэкгиз, 1962.
252. Соколова Е.Т., Николаева В.В., Особенности личности при пограничных расстройствах и соматических заболеваниях, М.: SvR–Аргус, 1995.
253. Соловьев В.С., Был ли Фрейд великим писателем?// Иностранная литература, Весь Мир, 1990, № 6.
254. Соловьев В.С., Собр. соч.: В 2 т., Союз и Наука, М., 1988.
255. Сорокин П.А., Человек. Цивилизация. Общество/ Сост. А.Ю.Согомонов, М. Политиздат, 1992.
256. Спирина Э.М., Символика жизни и смерти // Психология и психотехника, 2010, № 5.
257. Спирина Э.М., Человек сам по себе. Рецензия на книгу И.В. Егоровой «Философская антропология Э. Фромма» (М., 2002) // Личность. Культура. Общество. Междисциплинарный научно-практический журнал социальных и гуманитарных наук, 2004, Том VI, Вып. 1 (21).
258. Справочник по истории философии/ В.С. Ермаков, Союз, СПб., 2003.
259. Старовойтов В.В., Жизнь и творчество Эриха Фромма // Журнал практической психологии и психоанализа, №1, М., 2007.

260. Степин В.С., Философская антропология и философия науки, Мысль, М., 1992.
261. Телятникова Э.М., Предисловие/ Фромм Э., Искусство любви, М.: Знание, 1990.
262. Телятникова Э. М., Радикальный гуманизм Эриха Фромма и его подход к проблеме деструктивности.//Социологические исследования, №6, М.,1992.
263. Тиллих П., Мужество Быть, Пер. Вевюрко Т.И.//П.Тиллих, Избранное, М.: Юрист, 1995.
264. Тиллих П., Избранное, Теология культуры, М., 1995.
265. Титаренко А.И., Эрих Фромм в оковах иллюзий// Вопросы философии, № 10, М., 1964.
266. Томэ Х., Современный психоанализ/ Х. Томэ, Х. Кэхеле, М., Практика, Т.2, 1996.
267. Томэ Х., Зинглер Д., Теория личности, НИКА, СПб., 1997.
268. Тоффлер Э., Шок будущего, М., 2001.
269. Уэллс Г., Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму, М., Изд. «Прогресс», 1968.
270. Учебный социологический словарь с английскими и испанскими эквивалентами. Издание 4-е, дополненное, переработанное. Общая редакция С.А. Кравченко. М.: Экзамен, 2001.
271. Хевеши М.А., Массовое общество в XX веке/ М.А. Хевеши// Социс., 2001, № 7.
272. Федотова В.Г., Хорошее общество, АСТ:ЛТД, М., 2005.
273. Феномен Человека. Антология /Составитель П.С.Гуревич, АСТ, М.,1993.
274. Ференци Ш., Теория и практика психоанализа, М., 2000.
275. Филатова-Сафронова М.А., Кришнаизм и саморазвитие личности// Балтийский гуманитарный журнал, 2013, № 4.
276. Фридман Л.М., Кулагина И.Ю., Психологический справочник для учителя. 2-е изд., доп. и перераб, М.: Совершенство, 1998.

277. Фрейд З., Введение в психоанализ: Лекции, НАУКА, М., 1991.
278. Фрейд З., «Два фрагмента об Эдипе» из сборника «Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции», Высшая Школа, М., 1998.
279. Фрейд З., Избранное, НАУКА, М., 1990.
280. Фрейд З., К теории полового влечения// Фрейд З. Основной инстинкт, Психология и Наука, М., 1997.
281. Фрейд З., Навязчивые действия и религиозные обряды// Фрейд З. Психологические этюды, М.: АСТ-ЛТД, 1999.
282. Фрейд З., Неудовлетворенность культурой// Фрейд З. Основной инстинкт, М., 1997.
283. Фрейд З., Основной инстинкт, Республика, М., 1997.
284. Фрейд З., Основные психологические теории в психоанализе/ пер. М. В. Вульф, А. А. Спектор, М.: АСТ, 2006.
285. Фрейд З., О клиническом психоанализе: избранные сочинения/ З. Фрейд, М., 1991.
286. Фрейд З., Психоаналитические этюды/ сост. Д. И. Донской, В. Ф. Круглянский, Минск: Поппури, 2010.
287. Фрейд З., Психология масс и анализ человеческого Я, Наука и Мир, М., 1999.
288. Фрейд З., Психология «я» и защитные механизмы личности, Психология и Наука, М., 1993.
289. Фрейд З., Размышления о войне и смерти // Архетип, №2, 1995.
290. Фрейд З., Толкование сновидений, НАУКА, М., 1999.
291. Фрейд З., Тотем и табу, Республика, М., 1997.
292. Фрейд З., Человек Моисей и монотеистическая религия// Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура, М.: Ренессанс, 1992.
293. Фрейд З., «Я» и «Оно» // Фрейд З. Основной инстинкт, М., 1998.
294. Фромм Э., Анатомия человеческой деструктивности/ Э. Фромм, М.: АСТ, 2008.
295. Фромм Э., Бегство от свободы/ Э. Фромм, Мн.: Поппури, 2008.

296. Фромм Э., Величие и ограниченность теории Фрейда. Москва: АСТ, 2000.
297. Фромм Э., Догмат о Христе, М.: АСТ, 1998.
298. Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу, М.: АСТ-ЛТД, 1998.
299. Фромм Э., Забытый язык/ Э. Фромм, Душа человека, М.: Республика, 2004.
300. Фромм Э., Здоровое общество/ Э. Фромм; пер. с англ. Т. Банкетовой, М.: АСТ, 2006.
301. Фромм Э., Избавление от иллюзий/ Э. Фромм// Э. Фромм. Революция надежды. Избавление от иллюзий, М.: Айрис Пресс, 2005.
302. Фромм Э., Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом/ Э. Фромм// Фромм Э., Душа человека, М.: Республика, 2004.
303. Фромм Э., Иметь или быть /Пер. с англ. Э. Телятниковой, М.: АСТ, 2009.
304. Фромм Э., Искусство любить/ Э. Фромм //Э. Фромм, Душа человека, М.: Республика, 2004.
305. Фромм Э., Кризис психоанализа / Э. Фромм, СПб., 2000.
306. Фромм Э., Миссия Зигмунда Фрейда / Э. Фромм, М.: АСТ, 2006.
307. Фромм Э., Некрофилия и Гитлер// Вопр. философии, Поппури, М., 1971.
308. Фромм Э., О любви к жизни// Э. Фромм, Психоанализ и этика, М., 1998.
309. Фромм, Э., Психоанализ — наука или партийное направление?// Догмат о Христе/ Э. Фромм, Москва, 1998.
310. Фромм Э., Психоанализ и дзен-буддизм / Э. Фромм // Фромм Э., Судзуки Д., де Мартино Р. Дзен-буддизм и психоанализ, М.: Весь мир, 2007.
311. Фромм Э., Психоанализ и религия, В. А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов, Москва: Политиздат, 1990.
312. Фромм Э., Психоанализ и Этика, Республика, М., 1993.
313. Фромм Э., Революция надежды, СПб.: Ювента, 1999.

314. Фромм Э., Человек для самого себя//Фромм Э. Психоанализ и этика, М., 1993.
315. Фромм Э., Человеческая ситуация – ключ к гуманистическому психоанализу//Искусство любить, СПб.: Азбука. 2000.
316. Функ Р., Эрих Фромм. Страницы документальной биографии /Р. Функ, М.: Дрофа, 2011.
317. Хорни К., Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза // Психоанализ и культура. Избранные труды К. Хорни и Э. Фромма, М.: Юрист, 1995.
318. Хорни К., Невротическая личность нашего времени, изд. Ника, М., 1993.
319. Хорни К., Новые пути в психоанализе, Собрание соч. в трех томах, Т. 2, М.: Издательство «Смысл», 1997.
320. Хоружий С.С., К феноменологии аскезы, М., 1998.
321. Хьелл Л., Зиглер Д., Теории личности, Мысль, СПб., 1997.
322. Хюбнер К., Истина мифа, АСТ, М., 1996.
323. Чайковский М.Е., Инклюзия как условие развития свободной личности//Азимут научных исследований: педагогика и психология, 2014, № 1.
324. Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии, НАУКА, М., 1991.
325. Черноморец Ю.П., Познавательные способности души и божественная наука в Мистагоги св. Максима Исповедника // Юрий Черноморец // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – №4 –5.
326. Чурсанов С.А., Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века, М., 2009.
327. Шамионов Р.М., Голованова А.А., Социальная психология личности: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений, Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2006.
328. Шварцман К.А., Гуманистическая этика Э. Фромма// Вопросы философии, № 6, М., 1971.
329. Шелер М., Человек и история// Человек: образ и сущность. Вып. 2,



НАУКА, М., 1991.

330. Шерток Л., Рождение психоаналитика. От Месмера до Фрейда/ Л. Шерток, Р. Соссюр, М., 1991.

331. Шеховцова Л.Ф., Душа и тело в православной психологии: психофизиологические аспекты взаимоотношений, СПб., 2011.

332. Шеховцова Л.Ф., Человек в современной психологии и христианской антропологии, Саарбрюккен, 2001.

333. Шопенгауэр А., Афоризмы житейской мудрости, М.:Альфа, 2004.

334. Шопенгауэр А., Мир как воля и как представление// Шопенгауэр А., Собр. соч. М., изд. им. И.И. Билибила, 1992.

335. Шопенгауэр А., Свобода и нравственность, М., 1992.

336. Элиаде М., Мифы, сновидения, мистерии, Литера, М., 1996.

337. Элиаде М., Оккультизм, колдовство и культурные моды// Рациональное и иррациональное в современном сознании, НАУКА, М., 1987.

338. Элиаде М., Священное и мирское, Литера, М., 1994.

339. Элиас Н., О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: в 2 т., М.; СПб., 2001, Т.1.

340. Энциклопедический словарь по культурологии/ Под ред. А.М. Радугина, Мысль, М., 1997.

341. Энциклопедия глубинной психологии, Т. I, Зигмунд Фрейд, Жизнь. Работа. Наследие, изд. Смысл, М., 1998.

342. Эпикур, Письмо к Геродоту. Письмо к Пифоклу. Письмо к Менекею, Главные мысли, Перевод М. Л. Гаспарова // Тит Лукреций Кар, О природе вещей, М., 1983.

343. Эриксон Э. Г., Детство и общество, СПб., 2000.

344. Эриксон Э. Г., Первый психоаналитик // Архетип, 1996. № 1.

345. Это — человек. Антология /Составитель П.С.Гуревич, Психология и Наука, М., 1995.

346. Этциони А. Политические процессы и моральные побуждения// Вопросы философии, №1, М., 2000.

347. Юнг К.Г., Бог и бессознательное, Москва: АСТ, 1998.

348. Юнг К.Г., Душа и миф: шесть архетипов, Киев, 1996.
349. Юнг К.Г., Критика психоанализа, СПб., Смысл, 2000.
350. Якобс В., Происхождение зла и человеческая свобода// Вопросы философии, №1, 1994.
351. Яковицкая Л.С., Изучение психологических особенностей личности, значимых для самореализации преподавателей технического университета // Азимут научных исследований: педагогика и психология. 2014, № 1.
352. Ялом И., Экзистенциальная психотерапия, М.: Независимая фирма «Класс», 1999.
353. Яновский, Р. Г., Восток — Запад: социальные изменения и динамика геополитической ситуации // Социологические исследования, № 7, 1998.
354. Ярошевский М.Г., История психологии от античности до середины XX века, изд. Дом: Жизнь, М., 1996.
355. Ясперс К., Общая психопатология, АСТ, М., 1997.
356. Bell Daniel, «The Meaning of Alienation», N.Y.: Thought, 1999.
357. Berll A.A., Means G. C., The Modern Corporation and Private Property. N.Y.: Macmillan Co, 2000.
358. Boship C.H., All Things Common. New York, 1950.
359. Bird Graham, Kant's Theory of Knowledge: An Outline of Central Arguments in the Critique of Pure Reason. London: Routledge Kegan Paul, 1992.
360. Black Max, The Social Theories of Talcott Parsons: A Critical Examination. New Jersey: Prentice Hall, 2001.
361. Brown Roger, Social Psychology, New York: Free Press, 1995.
362. Buber Martin, Between Man and Man. New York: Macmillan Co., 2005.
363. Cohen Morris, Reason and Nature: The Meaning of Scientific Method, New York: Free Press, 2014.
364. Cohen Percy, Modern Social Theory, London: Heinemann, Educational Books, 2008.
365. Cole G., The Meaning of Industrial Freedom, L., 1998.
366. Coverlyen J., Leuten P., Psychodynamic Psychologies and Religion: Past, Present, and Future // Corvelyen J., Leuten P. Handbook of the psychology of religion

and spirituality / R. F. Paloutzian, C. L. Park, ed. N. Y., 2005.

367. Crone L.A., *Eros and Creativity in Russian Religious Renewal*, Leiden; Boston: Brill, 2010.
368. Cronbach A., *Psychoanalysis and Religion/ Cronbac// The Journal of Religion*, Vol. 2, 2002.
369. Evans Richard, *Dialogue with Erich Fromm*, New York: Harper Row, 2006.
370. Etzione A., *The Spirit of Community, Rights, Responsibility and Communitarian Agenda*, Z., 1995.
371. Fairbairn W. R. D., *Psychoanalytic studies of the personality / W. R. D. Fairbairn*, L.: Tavistock Publications, 2012.
372. Feuerbach Ludwig, *The Essence of Christianity*, tr. George Eliot, New York: Harper Torchbooks, 1995.
373. Foucault Michel, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, tr. Richard Howard, New York: Random House, 2013.
374. Frank Andre Gunder, *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, New York: Monthly Review Press, 1991.
375. Fromm E., *Introduction to Illich`s Celebration of Awareness// Ivan Illich: Celebration of Awareness*, London: Calder & Boyas, 1997.
376. Fromm E., *The Sane Society// Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, Vols. 1-2./ Ed. by G. Sykes, New York: George Braziller, 2006, Vol. I.
377. Fromm E., *Transcendence and Creativeness vs. Destructiveness// Fromm E. The Sane Society*, NY., Toronto: Rinehart and Company, Inc., 1990.
378. Fromm E. & Maccoby M., *Social Character in a Mexican Village//Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall*, 2010.
379. Fukuyama F., *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, L., 1955.
380. Funk R., *Erich Fromm mit Selbstzeugnissen und Bilddokument. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt*, 2000.
381. Funk R., *The Psychodynamics of the Postmodern “I-am-me” Orientation// International Conference on the Occasion of the 20 th Anniversary of the International*

E. Fromm Society, Switzerland, 2005.

382. Griffin R., Integration and identification: conflicting aspects of the human need for self-transcendence within ideological communities *History of Europ. Ideas*, Elmsford (N.Y.); Oxford, 1994, Vol. 18, №1, p. 11-23.

383. Goldenberg N. R., A Theory of Gender as a Central Hermeneutic in the Psychoanalysis of Religion/ N. R. Goldenberg// *Hermeneutical Approaches in Psychology of Religion*/ Ed. by Belzen J. A., Amsterdam: Rodopi, 1997.

384. Guntrip H., *Psychotherapy and religion*/ H. Guntrip, London: Independent Press, 2009.

385. Habriielian A.A., ERICH FROMM'S «HUMANISTIC RADICALISM». HISTORICAL OCCURRENCE AND POLITICAL ACTIVITY, *Science Review* 6(23), July 2019, Warsaw, Poland, p. 28-31.

386. Habriielian A.A., THE PHENOMENON OF «MASS CONSCIOUSNESS» IN E. FROMM'S PHILOSOPHY, *WORLD SCIENCE* № 7(47) Vol. 2, July 2019, Warsaw, Poland, p. 32-35.

387. Hall T.W., An Empirical Exploration of Psychoanalysis and Religion: Spiritual Maturity and Object Relations Development/ T.W. Hall, B. F. Brokaw, K. J. Edwards, P. L. Pike// *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37, №2, 1998.

388. Homans Peter, *Theology After Freud: An Interpretive Inquiry*, New York: Bobbs-Merrill, 2011.

389. Horkheimer Max, *The Eclipse of Reason*, London: Oxford University Press, 2007.

390. Humbert D., The Return of Adam: Freud's Myth of the Fall/ D. Humbert// *Religious Studies*, Vol. 29, №3, 1993.

391. Jones J.W., *Religion and psychology in transition: psychoanalysis, feminism, and theology*/ W. Jones, James, New Haven, [Conn.]: Yale University Press, 1996.

392. Kant Emanuel, *Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp. London: Macmillan, 2009.

393. Kautsky Karl, *The Foundations of Christianity*, tr. Henry Minns. New York: S.A. Russell, 1994.

394. Landis B. and Edward S. Tauber, *In the Name of Life: Essays in Honor of Erich Fromm*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1997.
395. Marcuse Herbert, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry Into Freud*, New York: Vintage Books, 1999.
396. Moore Barrington, *Political Power and Social Theory: Six Studies*, Cambridge: Harvard University Press, 2014.
397. Morris R.R., *Freud and Theology*/ R. R. Morris // *Journal of Religion and Health*, Vol. 12, 2003.
398. Nelson M., *An application of the Q Technique to the study of religious concepts*/ M. Nelson, E. Jones// *Psychological Reports*, 2007.
399. Nelson M., *The concept of God and feelings toward parents*/ M. Nelson// *Journal of Individual Psychology*, Vol. 27, 2016.
400. Rizzuto A-M., *The birth of the living God: a psychoanalytic study* / Anamaria Rizzuto, Chicago & London: University of Chicago Press, 2009.
401. Roy M. N., *Reason, Romanticism and Revolution*, Vol. I, Calcutta: Renaissance Publishers, 2002.
402. Sartre Jean-Paul, *Search For a Method*, tr. Hazel E. Barnes, New York: Random House, 1998.
403. Shell K. L., *Erich Fromm's «Escape from Freedom»*, A Critical Commentary. New York: American R.D.M. Corp.: 2007.
404. Turner J.E., *Freud and the Illusion of Religion*/ J. E. Turner // *The Journal of Religion*, Vol. 11, № 2, 2011.
405. Vergotte A., *Concept of God and Parental* / A. Vergotte, O. Tamayo, L. Pasqualli, M. Bonami and others // *Journal for the Scientific Study of Religion*, №8, 2009.
406. Vergotte A., *Psychoanalysis, Phenomenological Anthropology and Religion*. Luven, 1998.
407. Weber Max, *A Theory of Economic and Social Organization*, tr. A.M. Henderson and T. Parsons. New York: Free Press, 2010.
408. Werner Martin, *The Formation of Christian Dogma: A Historical Study of Its Problems*. London: Adam and Charles Black, 1997.

409. Winnicott D. W., Transitional objects and transitional phenomena / D. W. Winnicott // International Journal of Psycho-Analysis, 2013.
410. Winter Gibson, Elements for social Ethics: Scientific Ethical Perspectives on Social process, New York: Macmillan Co., 2014.
411. Wortis J., Freud, Horney, Fromm and Others / J. Wortis // Science & Society, Vol.10, 2006.