

Д. В. Майборода

«ИСКУССТВО ЛЮБИТЬ» ЭРИХА ФРОММА И ДИАЛОГИЗМ

В начале XXI века – в эпоху, которая кажется все менее философской, – идеи Франкфуртской школы сохраняют свою влиятельность. Кажется, что «Искусство любить» Эриха Фромма наиболее востребовано среди белорусской молодежи, размышляющей о перспективах своей жизни в быстро изменяющемся мире. В значительной мере это – результат того, что Фромм представляет не традиционно философскую позицию, где образ смысла человеческого существования определяется гносеологией или онтологией. В его книге разрабатываются этика и рациональная социальная психология – философские науки, максимально близкие реальной жизни человека, ищущего себя. Актуальность Фромма для современной молодежи предопределена также его критичностью в отношении капитализма, в котором любовь представляется как определенная сделка, а также тем, что Фромм противопоставляет этому отчуждению любви ее гуманистический идеал, осуществление которого подразумевает сильное изменение подхода к самому себе.

Влиятельность «Искусства любить» также определяется тем, что в этой книге 1956 года отражается история размышлений Фромма на переломе эпох, – родившись в 1900 году, он пережил катастрофические события, заставлявшие радикально переосмысливать понимание человека и человечества. В духе известного изречения Теодора Адорно можно было бы спросить, не является ли любовь после Освенцима варварством. А поскольку любовь

нередко рассматривалась как имеющая прямое отношение к сущности человека, то фактически Фромм пытается реабилитировать понятие любви как гуманистически значимую основу культуры.

Как и во время написания «Искусства любить», так и сейчас в практической жизни обществ конкурируют совершенно разные образы любви, – религиозный, либеральный, марксистский, позитивистский и фашистский. Их противостояние подталкивает к пониманию, что здравая (или мудрая) трактовка любви не может быть односторонней и редукционистской, что нужно рассматривать любовь как системное явление, требовательное в отношении всей жизни человека. И, конечно, та катастрофа, которая произошла в мировой истории первой половины XX века, заставила Фромма рассматривать любовь не просто как индивидуальный проект, но также и как важный элемент формирования будущего гуманистического общества.

Для диалогической философии концепция Фромма важна потому, что она фактически трактует любовь как конституирование подлинного взаимодействия с Другим, что чрезвычайно близко усмотрению в диалогизме фундирования действительного диалога. При этом ряд аспектов фроммовской концепции существенно отличается от диалогической точки зрения, что также актуально для более четкого уяснения сути любви. И прежде всего речь идет о самом понятии любви.

Фромм утверждает, что подлинная любовь (как и вся жизнь) – искусство, а не некоторое стеченье обстоятельств, как это часто понимается в обыденской культуре. Любовь в отличие от влюбленности требует знаний и усилий. Нужно учиться любить, а не только вызывать любовь, правильно выбирать достойный любви объект и умело заключать сделку по обмену услугами привлекательности. При этом Фромм считает, что обучение любви следует начинать с теории, а затем уже овладевать практикой, причем теория любви должна выводиться из понимания человека в том числе в отношении к животному миру.

Разберем эти изначальные предположения Фромма. Во-первых, насколько верно говорить о том, что любовь – это искусство (или даже более по-марксистски – труд)? Сравним это с другими распространенными в философии трактовками любви. Ясно, что концепция Фромма выигрывает в сравнении с обыденскими и поэтическими представлениями о любви как просто чувстве, – «Искусство любить» отвечает на вопрос о том, чем отличается любовь от переживаний животных. Любовь – это не просто проявление инстинкта, но культурный феномен. Возможно, чувство привязанности к своему потомству у жертвующей собой ради потомства самки осьминога сильнее, чем у любви матери к ее детям, но последняя действительно – результат некоторого пути воспитания и самовоспитания. В определенном смысле любовь человека формируется как компенсация ослабления инстинктов или даже как сам институт сопротивления инстинкту. Фромм призывает различать любовь и влюбленность, а ведь последнюю как раз и можно трактовать как некоторое проявление инстинкта. «Искусство любить» также

преодолевает субъективизм обывательских и поэтических представлений, при этом не впадая в абсолютизм метафизики любви, свойственный религиозно-философским взглядам.

Метафизика любви – одна из древнейших ее трактовок, восходящей к мифологическим и религиозным представлениям древности и Средних веков. Это – понимание любви как божественной силы, соединяющей весь мир. Эта трактовка в общем преобладает в речах участников «Пира» Платона. Она же является основой христианства, поскольку в нем «Бог есть любовь» [1 Ин. 4: 8]. Человек любит, поскольку его затрагивает эта метафизическая сила. Это проявление абсолютного начала в индивидуальной жизни в языческих религиях изображается как попадание в сердце стрел античного Эрота или индийского Камы. В христианстве используется более общий образ того, что человек открывает свое сердце входящей в него Божественной любви и так «пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» [1 Ин. 4: 16]. Эти абсолютистские представления о любви все еще сильно распространены потому, что они позволяют многим людям преодолеть чувство отчужденности, сопутствующее современной цивилизации, чтобы чувствовать слияние с единством мира.

Однако в этом же и основная опасность метафизики любви – она может способствовать возрождению ужасов прошлого. Именно об этом Фромм писал в «Бегстве от свободы». Так, авторитаризм как бегство от отчужденности представляет образ всеобщей любви как основу для практик тотального контроля и подчинения, трактуемых как традиционная для семейных отношений опека «сверху» и уважение «снизу». Деструктивность и конформизм также часто используют образ любви для обоснования себя, утверждая, что просто преодолевают то, что не согласуется с абсолютной тотальностью (фактически это – и есть особенность фашистского понимания любви). Именно поэтому в Новое и Новейшее время критика метафизики становится общим местом для философии и гуманитаристики в целом – верования хороши тем, что позволяют преодолевать трудности, но плохо, что они могут способствовать созданию этих самых трудностей. В этом концепция Фромма также кажется удачной – она направляет человека к совершенствованию вне явных серьезных отсылок к метафизике (тут нужно, конечно, оговориться, что, с одной стороны, Фромм довольно часто обращается к библейским повествованиям или описаниям Бога или божеств, однако это – элемент культурологии и социологии, а не собственно теология; с другой стороны, нет философии совсем вне метафизики, поскольку совершенно без нее невозможно ни утверждение некоторой общей ценности, ни даже общего понятия).

Сказанное выше показывает подход Фромма столь удачным, что кажется, что критиковать его невозможно или непродуктивно. Однако с диалогической точки зрения остается одно существенное возражение, касающееся вопроса онтологии любви. Можно утверждать, что любовь – искусство, или даже говорить о «науке любви», как это делал Овидий, но не адекватнее ли

говорить, что любовь – некоторое событие или какая-то последовательность событий человеческой жизни, подразумевающая особое чувство и некоторую культуру, которая вполне может требовать обучения и самовоспитания? Если так, то не следует путать любовь ни с чувством любви (а не только с влюбленностью), ни с культурой любви. Чувство и культура любви – важные составляющие любви, но не сама любовь. Кстати, даже если рассматривать любовь только как чувство, то все же нельзя отрицать, что это чувство адекватно лишь тогда, когда оно переплетено с другими элементами какого-то события, выходящего за пределы индивидуальной субъективности (подобно тому, как подлинное чувство страха в отличие от болезненной тревожности – субъективный аспект опасного события).

Второе замечание касается идеи, что учиться любви следует начинать с теории любви, а теория любви должна быть подчинена теории человека. Такая программа обучения – вполне в традиции классической философии (которая еще бы позаботилась о том, чтобы вывести теорию человека из некоторой онтологии или теории познания). Отчасти это можно обнаружить еще в античности, где предполагалось, что этика должна базироваться на физике, а физика – на логике (этот взгляд был особенно сильно институализирован в стоицизме). Следует также учитывать взгляд Аристотеля, утверждающий, что наука подразумевает некоторое умозрение, которое позволяет обучать. Правда, тут следует учесть существенные нюансы, которые практически полностью переворачивают смысл сказанного.

Аристотель считал, что познание начинается с чувственных впечатлений, образующих опыт, из которого формируется искусство (например, искусство любить), а уже как теоретизация этого искусства возникает наука (то, что позволяет учить других). Это не значит, что ученый излагает ученикам вначале теорию, и лишь потом снисходит до практики. Напротив, ученый на основе теории управляет практикой, то есть направляет чувственные впечатления обучаемого на формирование желательного опыта, который должен привести к освоению искусства и, возможно, однажды – также и науки. Было бы преждевременно заставлять обучаемого осваивать теорию, пока он совсем не знаком с практикой. Претензия обучить теории человека, не знакомого с практикой, – путь не к знанию, а к его симуляции. Знание без опыта – не знание, а пустая фантазия.

Нечто подобное стоит видеть и в античной (в частности, стоической) последовательности логика – физика – этика. Эта последовательность ни в коей мере не беспредпосылочна. С одной стороны, она базируется на опыте ученика – без него невозможно объяснить, почему следует избегать некоторых суждений или действий как ошибочных. Тут – параллель идеи Аристотеля, что человека молодого душой (=неопытного, включая тех, кто даже до старости не научился сохранять опыт) невозможно обучить этике. И это касается, конечно, не только этики, например, сложно обучить логике человека, не имеющего достаточного опыта собственных рассуждений. Обучение – направление практик обучаемого посредством теорий обучающего, и в этом

смысле теория действительно предшествует практике. Но сама теория обучающего возникает из его практики (в отличие от беспочвенных спекуляций, к знанию не приводящих). Потому и для античного образования странно было бы предположить, что учить вначале нужно теории правильных логических форм, а не практике адекватных ассоциаций между конкретными понятиями, переходя лишь постепенно ко все более абстрактным идеям. И еще в меньшей мере такая идея могла возникнуть в восточной мысли, которая всегда была сильно практическими ориентирована.

Откуда же возникла инверсия, в результате которой теория начинает мыслиться как подлежащая изучению ранее, чем практика? Вероятно, это – результат схоластического образования, построенного на представлении об онтологической первичности общего в отношении частного (ясно, что тут также важно и то, что дедукция в математизированном знании считается дающей более точные результаты, чем индукция). Кроме того, в новоевропейской философии на это наложился образ философии как интеллектуальной революции в индивидуальном опыте – философствующий подвергает полной деконструкции свой мыслительный опыт (в том числе и то, что он почерпнул из своего воспитания / образования), чтобы затем выстроить его новым более совершенным образом (в том числе преодолевая стереотипы или логические ловушки). Для этого мыслитель должен избавиться от предпосылочности своего мышления, достигнув некоторого «чистого разума», который бы заложил бы новые основы теоретического, а за ним – и практического измерения знания. На этой основе в XX веке возникла идея и практика культурной революции – радикального преобразования в фундаментальных ценностях и концептах некоторого общества или человечества в целом. По идеи культурная революция базируется также на теории, а в плане практическом – даже попросту на гипотезах, которые нередко оказываются недостоверными и потому приводят к страшным последствиям такого рода социальных экспериментов (следует обратить внимание, что эта инверсия противоречит первоначальной интенции марксизма, утверждающего первичность практики над теорией).

Современная академическая культура возрождает классические античные представления о том, что освоение теории – не изначальный, а финальный пункт обучения. Нужно начинать с освоения конкретных практик, постепенно восходя от них к абстрактным теориям, которые важны как направляющие дальнейшее преподавание. Следует также принимать во внимание, что чрезмерная теоретизация ведет к нигилизму, как это подчеркивал Мартин Хайдеггер, а потому ее стоит жестко ограничивать. В целом следует признать, что дедукция должна следовать за индукцией (как метафизика – за физикой), поскольку в противном случае вполне возможно выдавать желаемое за действительное, а симулякры – за реальность.

Это не отменяет важности книги Фромма, если рассматривать ее не как направленную на обучение, а на коррекцию теории любви. Правда, тут следовало бы понять не только то, что значит учиться любви, но также и то, что

значит учить ей. Фромм фактически призывает читателя к самообразованию и самовоспитанию любви, что адекватно идеалам западного индивидуалистического общества. Но это же в свою очередь принципиально противоречит ценностям коллективизма Востока, в котором важно разобраться как раз в том, как следует учить любви. В этом смысле уместно предпочесть диалектический подход (как формализацию диалогизма), который утверждает, что важно как самовоспитание любви, так и обучение любви у других. Конечно же, наилучший баланс обучения себя, обучения у Другого и обучения других достигается именно в диалоге.

Третье замечание – относительно целостности и открытости личности в любви. Фромм считает, что для того, чтобы любить, нужно приобрести целостность. Но не противоречит ли это самим понятиям целостности (фактически – результата центростремительной силы) и открытости (характеристике центробежной силы)? Кажется очевидным, что человек целостный ни в ком и ни в чем не нуждается, тогда как любящий зависит от того, кого или чего он любит, тем самым, не будучи самостоятельным и совершенным. Диалогизм утверждает, что целостность достигается человеком только в общении с конкретным ближним, причем это – не целостность отдельной личности, а целостность человеческого бытия по принципу «человек – не я, а Я и Ты», ср. библейские описания человека как единства мужчины и женщины, а также как единства всего человечества. Стремление к целостности индивидуальной личности в этом смысле – путь одиночества, которое по меткому выражению Аристотеля делает человека либо божеством, либо диким зверем.

Несколько иной аспект того же самого вопроса – если человек любит всех и все, то не становится ли эта любовь подобием нулевого вектора в математике, который, как известно, направлен одновременно во все стороны? Если верно, что любовь ко всему неотличима от безразличия, то вопрос о видах любви, который ставит Фромм, – отнюдь не досужий. Человек действительно должен уяснить себе как конституировать любовь в разных контекстах своей жизни. Причем так, что любовь его ни в одном контексте не является универсальной, но в том или ином смысле является избирательной. Например, вряд ли стоит доказывать, что равнонаправленный на всех окружающих эрос предосудителен. Было бы также странно совмещение в одном отношении отцовской и материнской любви (сегодня кажутся более адекватными термины «безусловная» и «условная» любовь, но они более нейтральны и описывают не только родительскую любовь, что препятствует возможной замене ими фроммовских понятий). Фромм выделяет также любовь к себе и любовь к Богу, но прежде всего в связи с идеалом универсальности у него – любовь братская (Фромм выбирает не очень удачное название, поскольку речь идет тут не о братьях, а об универсальном отношении между всеми людьми; Фромма оправдывает то, что одной из главных ценностей

Просвещения называлось именно «братство» (ср. лозунг «все люди – братья»), – сегодня кажется более адекватным использовать более нейтральное имя «солидарность»).

Выделение видов любви, что предложил Фромм, важно потому, что показывает многомерность здорового человеческого существования. Аналогичную роль играет в самых широких интеллектуальных кругах современности античное разделение «филии» (общего понятия любви, дружбы и привязанности), «эроса» (чувственной любви), «сторге» (родственной любви и привязанности между друзьями) и «агапе» (духовной любви, которая в Средние века была ассоциирована с Богом, поскольку «Бог – любовь»). Интересно сопоставить эти концепции. Эрос у Фромма остается эросом, сторге относится к материнской и отцовской любви, а агапе у Фромма разделено на любовь к Богу и «братскую любовь». Фромм не видит необходимости выделять аналог всеобщей любви – «филии», зато описывает как отдельный вид любви любовь к себе. Это, безусловно, отражает изменение культурного контекста осмысления любви – в современной культуре кажется все менее адекватным говорить о ней как о некоторой космической или метафизической силе, зато все большее значение имеет забота о себе. Тут стоит сказать о том, что наибольшая универсальность любви, которую допускает Фромм – именно солидарность со всеми людьми, и она с точки зрения диалогизма должна быть ограничена для того, чтобы не стать примером вышеназванного «нулевого вектора».

Это затруднение позволяет решить понятие ближнего, ограничивающее универсализм солидарности между людьми. В религиозных традициях понятие «ближнего» нередко трактуется в значении человека, родственного по крови или близкого по духу (по культуре вообще, по определенной идеологии, в том числе религиозной, или по социальному положению, – это близко понятию «значимого другого» в современной социологии и психологии). Также в христианстве «ближний» определяется как тот из находящихся рядом, кто нуждается в помощи. Возможно также понимать это понятие буквально – как обозначение человека, с которым осуществляется непосредственное взаимодействие. Ясно, что отчасти эта близость – результат заброшенности в мир, а с другой стороны, она зависит и от действий (от принятия других людей или отказа от общения с ними). Описанные выше трактовки «ближнего» фактически пытаются регламентировать выбор людей для взаимодействия, – так христиане проповедуют помочь нуждающимся, а все религии часто призывают общаться преимущественно с единоверцами. Диалогизм же оставляет вопрос выбора открытым – его вправе решать лишь сам человек изнутри конкретной ситуации конституирования общения. Человек всегда заброшен в мир уникальных близких, возлюбить которых он и должен (по предписаниям религиозных традиций), не растративая свою любовь на пустые абстракции (типа «людей в целом», «всех простых людей»),

«наших людей вообще» и «идеального человека», в т. ч. «дальнего» в отличие от «ближнего» в отношении ницшеанства). В диалогизме же подчеркивается, что этот долг и эта ответственность – не только перед ближним (перед Другим вообще), но и перед самим собой (в этом смысле забота о других – забота о себе, а забота о себе – забота о других).

Но не приведет ли это к тому, что человек будет находить смысл только в общении со своими привычными «значимыми другими», избегая случайных встреч и помохи нуждающимся (тем самым, не воспринимая их как ближних)? Тут есть действительно необходимость в некоторой моральной регламентации открытости человека не только тем, кто привычно близок ему, но и остальным. Однако эта регламентация не должна существенно ущемлять самоопределение человека в отношении выбора близких. Тотально прескриптивная мораль вызывает эскапизм, равно как и полная свобода (в том числе в видах, описанных Фроммом в «Бегстве от свободы», – авторитаризм, деструктивность и конформизм). Диалектический подход, обобщающий диалогические практики, подразумевает, что тут важно гармоническое сочетание некоторой общей морали с индивидуальной нравственностью. Кроме того, и диалектика, и диалогика любви подразумевают динамизм этого баланса, а также значимость различных, даже противоположных аспектов любви для полноты этого явления (в этом смысле представляется неверным отвергать идею любви как «дара», – не все в жизни конкретного человека определяется только его деятельностью).

Таким образом, подход Фромма близок диалогическому пониманию в том, что видит в любви конституирование подлинного отношения к Другому, и что любовь подразумевает творчество и самообучение, борьбу с искаженными образами любви. Диалогизм видит любовь в большей степени как межличностное событие, а не некоторое чувство или особую культуру. Диалектический подход также против того, чтобы предварительно умозрительно задавать параметры любви, но исходит из того, что смысл любви возникает в конкретной практике. Наконец, диалогический подход подразумевает, что обучение любви – не формирование целостности личности, которая способствовала бы ее закрытости от общения, но – открытости и способности совершенствоваться в диалоге, осмысленно конституируя избирательность и динамически совмещая ценности общей морали и нравственное самоопределение. Представляется, что эти коррекции могли бы способствовать наилучшей реализации идеи Фромма, что «любовь – единственный разумный и удовлетворительный ответ на проблему человеческого существования» [1, с. 219].

ЛИТЕРАТУРА

1. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2024. – 224 с.