
ЭТИКА

А. В. ЛЕСЕВИЦКИЙ

АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ «ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ» В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ Э. ФРОММА

Впервые в исследовательской литературе о Ф. М. Достоевском роман «Преступление и наказание» и повесть «Записки из подполья» рассматриваются через призму концептуального дуализма экзистенциальной ориентации личности на антагонистические модусы «иметь или быть», предложенные Э. Фроммом. По мнению автора, главный герой «Записок из подполья» является, пожалуй, единственной живой личностью данного произведения, пытающейся не потерять свой аутентичный Dasein в мире, состоящем из «шизофреноподобных» социальных роботов, ориентированных на ценности «общества потребления», предпочитающих «иметь», но не умеющих быть. В рамках компаративистского сопоставления «юриста-прагматика» П. П. Лужина и Сони Мармеладовой из романа «Преступление и наказание» чрезвычайно рельефно проявляется отказ от небытия обладания у главной героини произведения, ее беззаветная бытийственность в сострадании и заботе о своем ближнем.

Ключевые слова: франкфуртская школа социологии, социальный характер, рыночный тип человека, шизофрения, кибернетическая личность, эгоизм, самопожертвование, подпольный человек, Соня Мармеладова, П. П. Лужин.

For the first time in the research literature on Dostoevsky, the novel “Crime and Punishment” and the novella “Notes from the Underground” are considered through the prism of the conceptual dualism of the existential orientation of the individual to the antagonistic modes of “to have or to be”, proposed by E. Fromm. According to the author, the main character of “Notes from the Underground” is, perhaps, the only living personality of this work, trying not to lose his authentic Dasein in a world consisting of “schizophrenic” social robots focused on the values of “consumer society”, preferring to “have”, but not knowing how to be. Within the framework of the comparative comparison of the “lawyer-pragmatist” Pyotr Luzhin and Sonya Marmeladova from the novel “Crime and Punishment”, the main character’s rejection of the non-

existence of possession, her selfless beingness in compassion and careing, is extremely clearly manifested.

Keywords: *Frankfurt School of sociology, social character, market type of person, schizophrenia, cybernetic personality, egoism, self-sacrifice, underground person, Sonya Marmeladova, Pyotr Luzhin.*

Великой заслугой Э. Фромма является разработка концепта «социального типа характера», выдающийся мыслитель предложил теорию детерминирующего влияния глобальных экономических систем на психологическую сферу личности: «Социальный характер – это результат динамической адаптации человеческой природы к общественному строю» [Егорова 2002: 151]. Как видный представитель классического неомарксизма и один из идеологов франкфуртской школы критической социологии, философ позиционирует человека как своеобразный «слепок» царящих в обществе социальных отношений. По нашему мнению, в творчестве Достоевского тоже рассматривается данная проблематика, социально-этическая дихотомия «иметь или быть» чрезвычайно рельефно представлена в большинстве крупных романов «русского Данте». Более того, если Э. Фромм изучал «социальные типы личности» в рамках деятельности Франкфуртского института социальных исследований, проводя многочисленные анкетирования респондентов, осуществляя многолетний сбор и обработку эмпирических данных, то Достоевский анализировал «деструктивные характеры», находясь в тюрьме за участие в деятельности революционного сообщества М. В. Петрашевского, разумеется, опираясь исключительно на свою незаурядную интуицию и «психоаналитический дар», желание разгадать «тайну человека». Именно в остроге литератором была детализированно постигнута практически вся «анатомия человеческой деструктивности»: «А прогос. Сколько я вынес из каторги народных типов, характеров! Я сжился с ними и потому, кажется, знаю их порядочно. Сколько историй бродяг и разбойник<ов> и вообще всего черного, горемычного быта! На целые томы достанет» [Достоевский 1972–1990, т. 28(1): 172].

В нашей работе мы попытаемся рассмотреть проблему «иметь или быть» в произведениях Достоевского сквозь концептуальную призму социальной психологии неопрейдиста. Влияние творчества Достоевского на социальную философию Э. Фромма было многоуровневым. С одной стороны, можно говорить об опосредованном воздействии «русского Данте» на психоаналитика. Общеизвестно,

что Достоевский повлиял на литературное творчество таких крупных немецких и австрийских писателей, как Т. Манн, С. Цвейг, Г. Гессе, Ф. Кафка и др. [Фридлендер 1978]. Мог ли Э. Фромм как видный европейский интеллеktуал обойти своим вниманием произведения вышеуказанных авторов? Полагаем, что нет. В контексте опосредованного воздействия Достоевского на психоаналитика крайне примечательно исследование представителя франкфуртской школы о Ф. Кафке под названием «Процесс Ф. Кафки». Разумеется, Э. Фромм был знаком с идеями Достоевского не только в «модифицированно-инверсионном» переосмыслении в творчестве С. Цвейга, Т. Манна, Г. Гессе, Ф. Кафки, но и благодаря непосредственному чтению аутентичных текстов произведений «русского Данте», например романа «Братья Карамазовы» и др. Таким образом, мы можем утверждать, что некоторые литературные произведения писателя являлись своеобразной увертюрой для социально-психологических концептов представителя франкфуртской школы критической социологии. По нашему мнению, Достоевский значительно раньше неопрейдиста описал так называемый «рыночный тип» с экзистенциальной ориентацией на модусы «иметь и потреблять» и его принципиальную противоположность – антимамонистический тип личности с перманентной ориентацией на христианскую аскетику, для которой весь универсум предстает в образе «дома бытия» (М. Хайдеггер). По Э. Фромму, к психотипам, ориентированным на экзистенциал «иметь», можно отнести следующие «неплодотворные» акцентуации характеров: рецептивный типаж человека, эксплуататорский характер личности, стяжательская модель homo, рыночная ориентация индивида. Стоит заметить, что Достоевским в своем творчестве крайне рельефно описаны как психотипы с непродуктивной (рыночной) ориентацией, так и персонажи, стремящиеся просто быть, а не иметь, личности, не рассматривающие весь универсум в качестве добычи своих безграничных потребностей (вожделений). Проблему «иметь или быть» в творчестве Достоевского разумно будет раскрыть посредством амбивалентной противоположности различных героев произведений, обладающих антагонистическим мировоззрением. Например, в рамках романа «Преступление и наказание» мы противопоставляем эгоиста с рыночной ориентацией П. П. Лукина и личность с беззаветно альтруистическим мировоззрением – Соню Мармеладову. В рамках повести «Записки из подполья» мы сравниваем «шизоидов-обывателей» Ферфичкина, Трудолобова, Зверкова и др. с «подпольным господи-

ном», стремящимся ощутить свой аутентичный Dasein, боящимся поглощения своего подлинного внутреннего мира анонимно-гигантоманическим идеалом всеемства (das Man).

По мнению Э. Фромма, капитализм способен продуцировать не только личность, одержимую манией безграничного «потребления», которая весь остальной мир рассматривает как объект своего бенефициарного обладания, но и человека с шизофреническим или близким к данному духовному недугу диагнозом. Поясним наш тезис. По мнению классика франкфуртской школы критической социологии, «рыночный тип homo», для того чтобы быть успешным в рамках буржуазного социума, должен полностью отказаться от своего аутентичного Я, то есть стать своеобразным «шизоидом» с расщепленной психической сферой: «Конечно, термин “рыночный характер” отнюдь не является единственным термином, описывающим этот тип личности. Для характеристики его можно было бы также воспользоваться термином Маркса “отчужденный характер”; люди с таким характером отчуждены от своего труда, от самих себя, от других людей и от природы. Используя психиатрический термин, человека с рыночным характером можно было бы назвать шизоидным» [Фромм 1997: 348]. Но шизоидом человек с ориентацией на экзистенциалы «иметь и потреблять» становится благодаря своим собственным гедонистическим устремлениям, ибо для достижения своеобразных «карьерных маркеров»: денег, власти, славы и успеха – необходимо стать «безличностью» (термин Достоевского), скрывать от всех и даже от себя свое аутентичное Я. Для успеха в буржуазном социуме необходимо стать похожим на миллиарды подобных тебе индивидов. Пораженные жаждой наживы индивиды «рыночного типа» вынуждены лгать и лицемерить, мимикрировать, притворяться, приспособляясь к любым изменениям социальной «бизнес-среды», чтобы сохранить возможность неограниченного потребления материальных благ. По субъективному мнению Э. Фромма, человек с рыночной ориентацией на модусы «потреблять и иметь», как и шизофреник, не может ответить на судьбоносный вопрос: кто он? Бытийствует ли он вообще как аутентичная личность? Данное вопрошание ставит его в тупик, ибо подобный тип индивида может презентовать окружающим лишь свои многочисленные «лицемерно-ложные» маски, симулякры подлинного Я: «Цель рыночного характера – полнейшая адаптация, чтобы быть нужным, сохранить спрос на себя при всех условиях, складывающихся на рынке личностей. Личности с рыночным ха-

рактором по сравнению, скажем, с людьми XIX в. не имеют даже своего собственного “я”, на которое они могли бы опереться, ибо их “я” постоянно меняется в соответствии с принципом – “Я такой, какой я вам нужен”» [Фромм 1997: 346]. Мы полагаем, что данная трагическая проблема экзистенции личности блестяще поставлена в произведении Ф. М. Достоевского «Записки из подполья». Стоит заметить, что персонажи данного творения литературного классика имеют не только разнонаправленные волевые импульсы, отражающиеся в их поступках, но и абсолютно несхожее (антагонистическое) мировоззрение. Парадоксально, но подпольный человек, с нашей точки зрения, ориентирован на экзистенциал «быть» в отличие от Трудолюбова, Ферфичкина, Зверкова и др., которые весь мир рассматривают как добычу своих вожделий. Оппоненты главного героя повести завидуют личностям, у которых большее количество «крепостных душ», следовательно, гораздо более широкие возможности для необузданного удовлетворения самых разнообразных гедонистических потребностей, они тоже хотят получить возможность для еще большего проявления своей власти над миром, людьми и обстоятельствами: «Они говорили о Кавказе, о том, что такое истинная страсть, о гальбике, о выгодных местах по службе; о том, сколько доходу у гусара Подхаржевского, которого никто из них не знал лично, и радовались, что у него много доходу» [Достоевский 1972–1990, т. 5: 146]. Проанализируем диалог персонажей повести, исходя из амбивалентной методологической матрицы, предложенной Э. Фроммом. Именно в произведении «Записки из подполья» впервые в истории мысли прозвучит идея «деконструкции инструментального разума» (термин М. Хоркхаймера), концепт разрушения всеобщего «социума потребления» посредством отказа от навязанных стереотипов поведения, шаблонов аксиологической сферы (благоденствие, богатство, свобода, покой и т. д.), обусловленного фазовым переходом из царства тотальной необходимости в светлое «царство технологической свободы». Однако драма «подпольного господина» заключается в том, что из практически всего континуума персонажей данного произведения он, пожалуй, единственный живой, аутентичный, своевольный и чувствующий человек, оказавшийся в окружении «пост- homo», личностей с «шаблонно-алгоритмической» психосферой, навсегда потерявших себя, получающих программу «жизненного проекта» извне, бытие которых проживают другие: «Здесьбытие всегда уже есть здесьбытие, отпавшее от себя самого как от настоящего, в соб-

ственном смысле, можествования быть самим собою и всегда уже есть попавшее и пропавшее в мир, преданное, обреченное миру. Обреченность миру подразумевает растворение в совместном бытии» [Хайдеггер 2008: 513]. Но подпольный человек не желает «раствориться в совместном бытии».

В этом аспекте очень интересно проследить за диалогом бывших выпускников элитной школы, которую окончил главный герой «Записок из подполья». Однокурсников «подпольного» не интересует внутренний мир личности, проблема подлинности бытия в рамках экзистенции человека, они воспринимают друг друга как некий безликий объект, как нечто отстраненное. Предел их мечтаний – это теплое кресло государственного чиновника, которое дает возможность статусного потребления материальных благ, то есть стратегема очередного «всеобщего» шаблона экзистенции в рамках буржуазного социума: «Чин они почитали за ум; в шестнадцать лет уже толковали о теплых местечках» [Достоевский 1972–1990, т. 5: 123]. Они навсегда отчуждают собственное Я, пытаясь комфортно устроиться в рамках капиталистической социальной системы. Главный герой не хочет делать карьеру, это занятие кажется ему бессмысленным. Но его бывшие одноклассники презирают подпольного за это, он абсолютно отчужден от них, они карьеристы и метафизическое воплощение «индивидов-обывателей», ориентированных на модусы «иметь и потреблять», а он – нет. Коллективные Ферфичкины и Трудолюбовы позволяют себе шутить над его материальным положением, деньги для него не очень важны, а для них они практически все, ибо являются важнейшим элементом экзистенциальной ориентации на модус «иметь»:

«Зверкова покорило, но он не хотел заметить.

– Ну-у-у, а как ваше содержание?

– Какое это содержание?

– То есть ж-жалованье?

– Да что вы меня экзаменуете!

Впрочем, я тут же и назвал, сколько получаю жалованья. Я ужасно краснел.

– Небогато, – важно заметил Зверков.

– Да-с, нельзя в кафе-ресторанах обедать! – нагло прибавил Ферфичкин.

– По-моему, так даже просто бедно, – серьезно заметил Трудолюбов.

– И как вы похудели, как переменялись... с тех пор... – прибавил Зверков, уже не без яду, с каким-то нахальным сожалением, рассматривая меня и мой костюм» [Достоевский 1972–1990, т. 5: 129].

Проанализируем этот фрагмент диалога, мастерски написанный Достоевским. В своем бестселлере «Иметь или быть?» Э. Фромм предлагает читателю анализ алгоритмики выстраивания диалога личностей, ориентированных на модус «иметь». По мнению социального психолога, персону собеседника их абсолютно не интересует, она воспринимается как своеобразный неживой и бездушный объект. В процессе подобного квазивзаимодействия нарастает межличностное отчуждение. Более того, диалог превращается в борьбу и поединок, где, к большому сожалению, не может быть победителей. Эгоистическое желание полностью подчинить волю собеседника, навязать ему систему своих ложных аксиологических ценностей в процессе диалога, совершенно справедливо воспринимается как попытка изъятия свободы воли, потенциальность наступления «духовного порабощения». Диалог «сокурсников» обнаруживает проблему непонимания, невозможности подлинно аутентичной межличностной коммуникации. Трагизм ситуации заключается в том, что человек, ориентированный на модус «иметь», не может в рамках диалога с кем-либо обсуждать глубокомысленные философские темы, все его бытие ориентировано на мещанскую прагматику обогащения, карьеры, гедонистического потребления материальных благ: «Они не интересуются (по крайней мере, сознательно) такими философскими или религиозными вопросами, как “для чего живет человек?” и “почему он придерживается того, а не иного направления?”. У них свое гипертрофированное, постоянно меняющееся “я”, но ни у кого нет “самости”, стержня, чувства идентичности» [Фромм 1997: 346]. Подобная инверсия развития духовно-интеллектуальной сферы обусловлена прагматической ориентацией индивидов с подобным мировоззрением, глубокое обсуждение экзистенциальных первооснов бытия для homo данного типа социального характера приобретает абсурдный и бессмысленный характер. Более того, излишнее «философствование», склонность к глубокомысленным размышлениям и «непрагматическому анализу» может стать существенной помехой на пути достижения вождельной обывательской триады: деньги, власть, успех. Именно по этой причине участники диалога не слышат друг друга, а общение превращается в мучительную схватку своеобразных «обезличенных шизоидов» с «андеграундным чревоушателем», где обе противобор-

ствующие стороны имеют объективные основания для взаимной ненависти: «Я был болезненно развит, как и следует быть человеку нашего времени. Они же все были тупы и один на другого похожи, как бараны в стаде» [Достоевский 1972–1990, т. 5: 125].

Нам представляется, что жестокость сокурсников подпольного господина обусловлена наличием синдрома «кибернетической личности», ибо для них он – отчужденный объект, лишенный человеческих качеств, вещь, некое мертвое: «При позиции безразличия с личностью или вещью обращаются бессердечно и небрежно, будто они абсолютно не волнуют, в конечном счете будто они не существуют» [Лэнг 1995: 87]. Коллективные Ферфичкины и Трудолюбивы – это трагические жертвы огромной социальной системы, которая продуцирует не только обезличенный тип индивида, но и человека с эмоциональной атараксией, лишенного чувств сострадания и гуманизма, типического машинообразного робота. Каким же образом Достоевский описывает встречу «бездушных механизмов» в человеческом облике с все еще живой личностью, пытающейся сохранить свой подлинный Dasein от детерминирующего влияния социального конструкта в глубоком подполье: «На приход мой ни один из них не обратил почти никакого внимания, что было даже странно, потому что я не видался с ними уж годы. Очевидно, меня считали чем-то вроде самой обыкновенной мухи. Так не третируют меня даже в школе, хотя все меня там ненавидели. Я, конечно, понимал, что они должны были презирать меня теперь за неуспех моей служебной карьеры и за то, что я уж очень опустился, ходил в дурном платье и проч. – что в их глазах составляло вывеску моей неспособности и мелкого значения. Но я все-таки не ожидал до такой степени презрения. Симонов даже удивился моему приходу» [Достоевский 1972–1990, т. 5: 135]. Сделаем предварительный вывод. Трагизм коллективных Ферфичкиных и Трудолюбивых капиталистического общества заключается в глубокой утрате онтологической подлинности, шизофреноподобной разобщенности их внутреннего мира, эмоциональной неполноценности «кибернетической личности», которой незнакомы чувства сострадания, жалости и любви, ибо «автоматы не могут любить»; они могут обменивать свои «личные пакеты» и надеяться на удачную сделку» [Фромм 1992: 155]. Безусловно, наш «андеграудный чревовещатель» – деструктивная и безнравственная личность, наслаждающаяся «утонченным развратиком» в глубоком социоиерархическом подполье, но у нее есть «мужество быть» (П. Тиллих), признаться в своем

аморализме, высказать страшную правду о своем хаотическом и деструктивном внутреннем мире, тогда как «одноклассники» подпольного человека предпочитают носить лицемерно-фарисейские маски «ложного Я-конструкта», скрывать от других свою «шизоидную сущность», мимикрировать, приспосабливаясь к быстро меняющимся социальным условиям, ибо без данной «деконструкции собственной персоны» гедонистическое потребление материальных благ невозможно, падает спрос на рынке индивидов. Как личности с аутентично-подлинным духовным миром они уже мертвы, их нет. Глядя на это собрание безжизненных человекообразных роботов буржуазного общества, подпольный человек иронично заявляет: «Что же собственно до меня касается, то ведь я только доводил в моей жизни до крайности то, что вы не осмеливались доводить и до половины, да еще трусость свою принимали за благоразумие, и тем утешались, обманывая сами себя. Так что я, пожалуй, еще “живее” вас выхожу» [Достоевский 1972–1990, т. 5: 178]. Достоевский ставит принципиальный вопрос человеческой экзистенции, предлагая две диалектические стратегемы развертывания бытия личности. Первая из них – неаутентичный «антропологический сон» индивида, существование шаблонизированного робота, конформистская мимикрия к любым изменениям социальной среды и, как следствие, небытие как аутентичной уникальной личности, поглощение homo гигантоманическим универсумом «всеємства» (термин Достоевского). Но существует вторая стратегия, заключающаяся в попытке осознания своей подлинности, тотальное сопротивление детерминирующему анонимно-безликому влиянию Das Man. Личность не может не выбирать между глубоким безжизненным «антропологическим сном», который, возможно, даже и приятен, и болезненным, трудным, героическим пробуждением как возвратом к утраченному Dasein. По мнению Л. Шестова, господин с «ретроградной физиономией», пожалуй, единственная личность, сохранившая свое настоящее Я, не желающая вести существование безликого обывателя, находящегося под суггестивным воздействием мещанской «всеоткрытости Среднего» (термин М. Хайдеггера): «Прочтите, как описывает Достоевский “нормальных” людей, и спросите, что лучше, мучительные ли судороги “сомнительного” пробуждения или тупая, серая, зевающая, удушающая прочность “несомненного” сна. Тогда, быть может, вам не покажется таким парадоксальным противопоставление одного человека “всей” природе. При всей видимой бессмыслице, это все-таки не так “бессмыслен-

но», как апофеоз «всемирства», той золотой середины, при которой только и могли вырасти наше «знание» и наше «добро»» [Шестов 1993: 49].

Перейдем к анализу проблемы «иметь или быть» в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». В контексте компаративистского сопоставления «юриста-прагматика» П. П. Лужина и Сони Мармеладовой чрезвычайно рельефно просматривается принципиальное отличие мировоззренческих жизненных ориентаций героев произведения. Бесспорно, что Лужин – это человек «мамонистического типа», главной целью которого является потребление материальных благ и безграничное обогащение, весь универсум он рассматривает как объект своих гедонистических вожделений. Но для того чтобы иметь неограниченные финансовые возможности, необходимо сделать обретение капитала главной страстью собственной жизни. Именно в деньгах П. П. Лужин видел альфу и омегу собственной экзистенции, онтологическую первооснову жизни: «Но более всего на свете любил и ценил он, добытые трудом и всякими средствами, свои деньги: они равняли его со всем, что было выше его» [Достоевский 1972–1990, т. 6: 234]. Э. Фромм в своей монографии отмечал, что личности с ориентацией на экзистенциальный модус «иметь» крайне эгоистичны, заботятся исключительно о себе, словно вокруг них нет ни социума, ни других индивидов, а если другие и воспринимаются как реально существующие, то рассматриваются исключительно с позиции прагматической пользы, которую можно из них извлечь: «Эгоизм – это вид жадности, и, как всякая жадность, он включает в себя ненасытность, в результате которой истинное удовлетворение в принципе недостижимо. Алчность – это бездонный, истошающий человека колодец; человек тратит себя в бесконечных стараниях удовлетворить такую потребность, которая не удовлетворяется никогда. Внимательное наблюдение показывает, что эгоист, хотя он всегда усиленно занят собой, никогда не бывает удовлетворен. Он всегда беспокоен, его постоянно гонит страх где-то чего-то недобрать, что-то упустить, чего-то лишиться; он преисполнен жгучей зависти к каждому, кому досталось больше» [Фромм 1998: 272]. Нам представляется, что в вышеуказанном описании Фромма содержится значительное количество индивидуально-личностных качеств П. П. Лужина. Более того, в рамках капиталистического социума люди с подобной эгоистической первоосновой экзистенции не вызывают никакого морального осуждения, в буржуазном обществе подоб-

ные «индивиды» – своеобразный вариант «нормы» (концепт «патологии нормальности» у Э. Фромма). Логика размышлений Петра Петровича в данном аспекте предельно проста: чем больше будет в рамках государственного конструкта граждан с подобным прагматично-эгоистическим мировоззрением, тем более развитой будет его экономическая система. Стоит заметить, что, по нашему мнению, Достоевский значительно раньше социально-философских разработок Э. Фромма на страницах своего романа «Преступление и наказание» критически осмысливает сущность концепта «разумного эгоизма», являющегося важнейшей частью экзистенциальной ориентации на модус «иметь и потреблять».

Воспроизведем ставший хрестоматийным диалог Лужина с Разумихиным и Раскольниковым. Лужин – это личность с ярко выраженной жизненной ориентацией на аксиологические ценности «общества потребления», он пытается рассуждать о бесполезности и бесплодности сострадания в обществе, настаивая на том, что личность должна в любом своем жесте, действии и поступке видеть лишь эгоистический и своекорыстный интерес, ибо сострадание никого не спасает и «выбивает из кожи» (выражение Ф. Ницше):

«– Нет, не общее место-с! Если мне, например, до сих пор говорили: “возлюби”, и я возлюблял, то что из того выходило? – продолжал Петр Петрович, может быть, с излишнею поспешностью, – выходило то, что я рвал кафтан пополам, делился с ближним, и оба мы оставались наполовину голы, по русской пословице: “Пойдешь за несколькими зайцами разом, и ни одного не достигнешь”. Наука же говорит: возлюби, прежде всех, одного себя, ибо все на свете на личном интересе основано. Возлюбишь одного себя, то и дела свои обделаешь как следует, и кафтан твой останется цел. Экономическая же правда прибавляет, что чем более в обществе устроенных частных дел и, так сказать, целых кафтанов, тем более для него твердых оснований и тем более устраивается в нем и общее дело. Стало быть, приобретая единственно и исключительно себе, я именно тем самым приобретаю как бы и всем и веду к тому, чтобы ближний получил несколько более рваного кафтана и уже не от частных, единичных щедрот, а вследствие всеобщего преуспевания. Мысль простая, но, к несчастью, слишком долго не приходившая, заслоненная восторженностью и мечтательностью, а, казалось бы, немного надо остроумия, чтобы догадаться...» [Достоевский 1972–1990, т. 6: 166]. Стоит заметить, что в своей классической работе «Иметь или быть?» Э. Фромм тоже рассматривает подобную про-

блематику, которую обсуждают в данном диалоге персонажи романа «Преступление и наказание». Неофрейдист, как и Достоевский, развенчивает либеральный миф о том, что эгоистическое преуспевание отчужденной личности с жизненной ориентацией на модус «иметь» ведет к росту социально-экономического благосостояния любого государства. Чем больше «единственных» в рамках социума (в терминологии М. Штирнера), тем более высокоразвитой будет страна, будет достигнуто долгожданное всеобщее процветание, социальная гармония, эвдемонистический «конец истории». Но у «русского Данте» и одного из влиятельнейших представителей франкфуртской школы социальных исследований было абсолютно противоположное мнение. Как бы полемизируя с персонажем романа «Преступление и наказание», Э. Фромм отметил: «Вторая психологическая посылка индустриального века, а именно что индивидуальные эгоистические устремления ведут к миру и гармонии, а также росту благосостояния каждого, столь же ошибочна с теоретической точки зрения, и ее несостоятельность опять-таки подтверждают наблюдаемые факты. Почему этот принцип, который отрицал только один из великих представителей классической политэкономии – Давид Рикардо – следует считать справедливым? Если я эгоист, то это проявляется не только в моем поведении, но и в моем характере. Быть эгоистом – значит, что я хочу всего для себя; что мне доставляет удовольствие владеть самому, а не делиться с другими; что я должен стать жадным, потому что если моей целью является обладание, то я тем больше значу, чем больше имею; что я должен испытывать антагонизм по отношению ко всем другим людям: к своим покупателям, которых хочу обмануть, к своим конкурентам, которых хочу разорить, к своим рабочим, которых хочу эксплуатировать» [Фромм 1997: 214]. Как видим из сопоставления вышеуказанных цитат, между Достоевским и Э. Фроммом достаточно много схожих мировоззренческих позиций. Оба мыслителя в качестве идеала «положительно прекрасного человека» видят личность с аксиологической экзистенциальной ориентацией на модус «быть», одними из главных признаков которой являются альтруизм и жертвенность, беззаветная любовь к людям, желание ею делиться, а также гуманизм и сострадание, отсутствие каких-либо эгоистических мотивов в рамках духовной структуры личности: «Приведенные здесь соображения, по-видимому, говорят о том, что людям присущи две тенденции: одна из них, тенденция иметь – обладать, – в конечном счете черпает силу в биологическом факторе,

в стремлении к самосохранению; вторая тенденция – быть, а значит, отдавать, жертвовать собой – обретает свою силу в специфических условиях человеческого существования и внутренне присущей человеку потребности в преодолении одиночества и единения с другими» [Фромм 1997: 307]. Можно с уверенностью сказать, что Достоевский в своей творческой лаборатории создал значительное число персонажей с аутентичной жизненной ориентацией на модус «быть», презирающих и жалеющих людей с прагматическим мировоззрением («подпольный человек», князь Мышкин, старец Зосима и др.).

Одним из предтеч франкфуртской школы критической философии считают М. Вебера, который в своей классической монографии «Протестантская этика и дух капитализма» отметил, что буржуазная система тотально рационализировала поведение индивида в рамках общества, превратив живую личность в подобие безликой машины, просчитывающей каждый свой поступок на целые десятилетия вперед, ибо homo мамонистического общества просто не может иметь иррациональные «аксиологические установки»: «Создается впечатление, что развитие “капиталистического духа” может быть легче всего понято в рамках общего развития рационализма и должно быть выведено из его принципиального подхода к последним вопросам бытия» [Вебер 2021: 48]. Как бы мог размышлять «рациональный шизоид» буржуазного общества, полностью лишенный сострадания к своему ближнему, оказавшись на месте Сони Мармеладовой? Мы полагаем, что им был бы поставлен вопрос о самой целесообразности помощи родным главной героини «Преступления и наказания». Мать и отец Сони настолько больны, что всякая помощь им просто абсурдна (алкоголизм и чахотка). Сводные сестры и брат не являются полностью «родными по крови», следовательно, тоже «не достойны» излишних забот и сочувствия, избыточного участия в их судьбе. Но такова ли Соня Мармеладова? Рационально ли ее антимамонистическое мировоззрение? Ориентирована ли она на модус «иметь» или предпочитает «бытийствовать»? Э. Фромм в своем бестселлере писал о том, что личность с антибуржуазным мировоззрением не стремится в рамках своей экзистенции к вожделенной мещанской триаде: деньги, власть и успех. Человек подобного типа не эгоистичен, способен поделиться со своим ближним всем, что имеет, предпочитая отдавать, а не брать, накапливать и сохранять (концепт «анального характера» у З. Фрейда). Такова Соня Мармеладова, вся ее жизнь – классический пример личности с аксиологической ориентацией

на модус «быть». Жертвенная любовь к своим близким заставляет ее принять довольно «двусмысленную профессию», ибо других вариантов для содержания нетрудоспособных матери и отца, а также несовершеннолетних сводных сестер и брата нет. Соня – нравственно чистая девушка, но иррациональное сострадание и любовь к своим близким настолько велики, что она добровольно соглашается спуститься в этот ад. Давление внешних обстоятельств настолько сильно, что для Сони проституция – единственный выход. Экзистенциальный выбор в подобной трагической жизненной ситуации ограничен: либо весьма «двусмысленная профессия», либо самоубийство, последнее способно избавить от страданий лишь ее одну, страдания же близких Сони только усилятся. В осознании этого и заключается ее великая миссия жертвенности, уничтожения своего «Я» во имя погибающих близких. Безусловно, Соня обладает альтруистическим мировоззрением, в отличие, например, от Раскольникова с его углубленным самоанализом и рефлексией. Он в данных трагических обстоятельствах выбрал бы самоубийство: «Ведь справедливее, тысячу раз справедливее и разумнее было бы прямо головой в воду и разом покончить!

– А с ними-то что будет? – слабо спросила Соня, страдальчески взглянув на него, но вместе с тем как бы вовсе и не удивившись его предложению. Но он понял вполне, до какой чудовищной боли истерзала ее, и уже давно, мысль о бесчестном и позорном ее положении. Что же, что же бы могло, думал он, до сих пор останавливать решимость ее покончить разом? И тут только понял он вполне, что значили для нее эти бедные, маленькие дети-сироты и та жалкая, полусумасшедшая Катерина Ивановна, с своею чахоткой и со стуканием об стену головою» [Достоевский 1972–1990, т. 6: 247].

Достоевский крайне часто подчеркивал, что на самопожертвование способна только настоящая личность, в которой отсутствуют эгоистические мотивы, личность, имеющая дерзновение «быть-ствовать». Мир спасется через самоотречение. Христос был способен на самозабвение, завещая больше заботиться о ближних своих, чем о себе. Безусловно, Соня как человек, наиболее приближенный к этой христианской истине, в полной мере исполнила его завет: «Лишь по мере того, как мы начинаем отказываться от обладания, то есть небытия, а значит, перестаем связывать свою безопасность и чувство идентичности с тем, что мы имеем, и держаться за свое “я” и свою собственность, может возникнуть новый способ существования – бытие. “Быть” – значит отказаться от своего эгоцен-

тризма и себялюбия, или, пользуясь выражением мистиков, стать “незаполненным” и “нищим”» [Фромм 1997: 139].

Таким образом, в рамках нашей статьи мы попытались рассмотреть роман «Преступление и наказание» и повесть «Записки из подполья» посредством амбивалентной противоположности экзистенциальных модусов «иметь» и «быть», предложенных Э. Фроммом. Данная компаративистика позволила выявить проблему феноменологической сущности «рыночного типа человека» и специфику личности с альтруистическим типом психосферы в творческом измерении Достоевского. Литературный дискурс «русского Данте» мы можем назвать своеобразной увертюрой к основным социально-философским концептам представителей франкфуртской школы критической философии [Лесевицкий, Ляхин 2020а; 2020б].

Литература

- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М. : АСТ, 2021.
- Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л. : Наука, 1972–1990.
- Егорова И. В. Философская антропология Эриха Фромма. М. : ИФРАН, 2002.
- Лесевицкий А. В., Ляхин Е. В. Бунт Ивана Карамазова как проявление «негативной диалектики» в компаративистском сопоставлении философии Г. Гегеля и Т. Адорно // Вестник Гуманитарного университета. 2020а. № 2(29). С. 129–135.
- Лесевицкий А. В., Ляхин Е. В. Роль творчества Ф. М. Достоевского в становлении концепции садомазохизма в неомарксистской философии Э. Фромма // Вестник Гуманитарного университета. 2020б. № 3(30). С. 130–139.
- Лэнг Р. Расколотое «Я». СПб. : Белый Кролик, 1995.
- Фридендер Г. М. Достоевский, немецкая и австрийская проза XX в. // Достоевский в зарубежных литературах. Л. : Наука, 1978. С. 117–175.
- Фромм Э. Душа человека. М. : Республика, 1992.
- Фромм Э. Человек для себя. Иметь или быть? Минск : Изд. В. П. Ильин, 1997.
- Фромм Э. Догмат о Христе. М. : Олимп, АСТ-ЛТД, 1998.
- Хайдеггер М. Исток художественного творения. М. : Академический Проект, 2008.
- Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. М. : Наука, 1993.