

Ф и л о с о ф и я

УДК 1

И.Ю. Куляскина

С. ФРАНК И Э. ФРОММ ОБ ОДИНОЧЕСТВЕ И ЕГО ПРЕОДОЛЕНИИ: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

Статья посвящена сравнительному анализу воззрений двух крупных философов – С.Л. Франка и Э. Фромма – на проблему одиночества, включая вопросы его сущности, истоков и путей преодоления.

Ключевые слова: С.Л. Франк, Э. Фромм, одиночество, неопрейдизм, философский теизм, отчуждение, любовь, духовность, трансцендирование.

S.L. FRANK AND E. FROMM ABOUT LONELINESS: THE EXPERIENCE OF COMPARATIVE ANALYSIS

The article is concerned with the comparative analysis of the views by two great philosophers – S.L. Frank and E. Fromm, about the problem of loneliness including the sources of its existence and the ways of overcoming it.

Key words: S.L. Frank, E. Fromm, loneliness, neofreudism, philosophical theism, estrangement, love, spirituality, transcendentality.

Тема одиночества относится к числу «вечных»: к ней обращались в прошлом и продолжают обращаться сегодня мыслители и художники, писатели и поэты, философы и люди, живущие повседневными заботами. Очевидно, это обусловлено тем обстоятельством, что опыт одиночества в той или иной мере известен каждому человеку. И этот опыт требует осмысления, хотя у каждого он свой. Подтверждением может служить тот факт, что к осмыслению сущности одиночества и путей его преодоления обращались такие разные философы как Семен Людвигович Франк и Эрих Фромм. Сравнение их позиций представляет определенный интерес, обусловленный прежде всего тем, что эти мыслители, сопоставимые по масштабам своего философского творчества, жили в одну историческую эпоху, хотя и принадлежали разным культурам. Отмечается и некоторое сходство их биографий: Франк родился и жил в России, а после революции 1917 г. находился в вынужденной эмиграции в Европе; Фромм – немецкий философ, вынужденный эмигрировать в 1933 г. в США. При этом их философские воззрения радикально различаются: С.Л. Франк стоял на позициях философского теизма в его христианской версии, а Э. Фромм является одним из виднейших представителей неопрейдизма. Тем не менее, по отдельным вопросам они высказывают поразительно созвучные идеи. Как это возможно и как отличие их взглядов по данному конкретному вопросу связано с их общефилософским мировоззрением? Ответ на этот вопрос представляется актуальным не только в чисто академическом, но и в экзистенциальном плане.

Э. Фромм истоки проблемы одиночества видит в эволюционном происхождении человека: «он ушел из животного царства, из мира инстинктивной адаптации, перешел границу природы – хотя он при этом никогда ее не покидает; он – часть природы, но, все же, однажды оторвавшись от нее, он уже

не может к ней вернуться...». Утратив животную, «дочеловеческую» гармонию с природой, человек обречен на поиски новой гармонии – человеческой. Особую роль в этих трансформациях философ отводит человеческому разуму, благодаря которому человек «есть *жизнь, осознающая себя*; он осознает себя и себе подобных, свое прошлое и свое возможное будущее» [1, с.114]. Осознание человеком себя как отдельной сущности в сочетании с осознанием краткости своего жизненного пути и неотвратимости смерти – как собственной, так и близких людей, ведет к тому, что существование человека превращается в «настоящую каторгу». Таким образом, Фромм трактует самосознание как «осознание своего одиночества и отчужденности, своей беспомощности перед силами природы и общества».

«Переживание отчужденности порождает тревогу, и, в конечном счете, тревога всегда происходит от этого. Быть отчужденным – значит быть отрезанным от мира, не имея возможности воспользоваться своими человеческими силами... отчужденность является источником внутреннего беспокойства» [1, с. 114]. Отсюда Фромм делает вывод, что самая глубокая потребность человека – это потребность преодолеть свою отчужденность, освободиться из плена одиночества. «Человек любой эпохи и любой культуры, – пишет он, – сталкивается с одним и тем же вопросом: как преодолеть одиночество, как достичь единения, как выйти за пределы своей отдельной жизни и обрести воссоединение. Вопрос этот – один и тот же для первобытного пещерного человека, для кочевника, стерегущего свои стада, для египетского крестьянина, для финикийского купца, для римского солдата, для средневекового монаха, для японского самурая, для современного чиновника или рабочего. Вопрос один и тот же, потому что корни его одни и те же – положение человека, условия его существования. Но отвечают на этот вопрос по-разному» [1, с.115]. Отталкиваясь от эмпирического факта болезненности переживания человеком своего одиночества, философ подходит к самому феномену одиночества как к тому, что необходимо преодолеть. Проблему он видит в поисках путей и способов такого преодоления.

В отличие от Э. Фромма, отталкивавшегося от эмпирического опыта человеческого одиночества, С.Л. Франк ставит и решает данную проблему как онтологическую и в то же время экзистенциальную: для него это проблема существования «непосредственного самобытия». Понятие непосредственного самобытия – одно из центральных в онтологии российского философа: это и «душа» [2, с. 386], и «субъективность» [там же, с. 340], и «двуединство непосредственного бытия и самости» [там же, с. 328], и «само себе открывающееся бытие» [там же, с. 318]. Оно используется философом и для характеристики душевной жизни человека в качестве «внутреннего бытия» [там же, с. 390].

«Непосредственное самобытие», выступающее в роли души, «есть целый мир и в этом смысле непосредственно очевидная реальность», хотя вполне очевидна она только для самого субъекта. Кроме того, «душевная жизнь, в глазах философа, характеризуется такими качествами как «потенциальность» и «субъективность». И в этом смысле она не может считаться подлинной, полноценной реальностью. Жизнь души есть некая «призрачная реальность» – но не в смысле «иллюзии», чего-то вообще не существующего, а именно в смысле «некой лишь витающей или порхающей, беспочвенной, внутренне недостаточной, ущербленной реальности». И «истинную, полноценную реальность непосредственное самобытие обретает, лишь поскольку оно пускает корни в почву иного бытия, чем оно само...» [2, с. 394]. В силу этого, считает Франк, одиночество должно быть преодолено, «чтобы непосредственное самобытие не растратило и не исчерпало себя в пустой, призрачной субъективности» [там же, с. 387].

С другой стороны, одиночество – проявление и выражение «неповторимого своеобразия, его абсолютной единственности». «В этом смысле и самая интимная любовь даже *не имеет права* пытаться проникнуть в это одиночество, вторгнуться в него и его преодолеть через его уничтожение, ибо это значило бы разрушить самое внутреннее бытие любимого» [там же, с.387].

Очевидно, что, по-разному определяя природу одиночества, оба философа указывают на его деструктивность. Но саму эту деструктивность они характеризуют тоже по-разному: Фромм связывает ее с тягостными переживаниями самого субъекта, Франк указывает на объективный характер ущербности субъективного бытия души в случае, если оно не укоренено в подлинной реальности. И хотя они единомышленны в том, одиночество должно быть преодолено, российский философ усматривает в нем и конструктивный момент.

Обращаясь к вопросу о путях и средствах преодоления одиночества, Фромм исходит из того, что существует множество их вариантов, более того, – их перечень «есть не что иное, как человеческая история». Вместе с тем он отмечает, что их количество ограничено. Поэтому философ основное внимание уделяет описанию и анализу культурно-исторических форм борьбы с чувством одиночества, выработанных человечеством. При этом выбор способа преодоления одиночества в конкретной культурной ситуации философ-психоаналитик правомерно связывает со степенью развития самосознания индивида: слабо развитое самосознание довольствуется «физическим» ощущением единства с другими (или с природой). Так, у младенца чувство одиночества преодолевается физическим присутствием матери. Но, когда ребенок в своем развитии достигает степени, когда чувство обособленности и индивидуальности уже не преодолевается этим способом, у него возникает потребность преодоления отчужденности как-то иначе.

По аналогии с индивидом Э. Фромм рассматривает и человечество в его «младенческую пору»: архаический человек ощущает себя частью природного мира. «Он отождествляет себя с животными, и это выражается в ношении масок животных, в поклонении тотему-животному или богам в образе животных» [1, с. 115]. Но чем больше человек разрывает природные узы, обособляется от мира природы, тем сильнее становится потребность найти новые способы избежать одиночества. Одним из первых способов, найденных архаическим человечеством, философ считает всевозможные «*оргастические состояния*» в форме аутогенного экстаза, достигаемого иногда с помощью наркотических средств. «В момент экзальтации, – пишет Фромм, – внешний мир исчезает, и вместе с ним исчезает чувство отчужденности. Поскольку этот ритуал совершается сообща, сюда присоединяется переживание слияния с группой, что делает это решение еще более эффективным» [1, с. 116]. Частью многих первобытных обрядов был ритуал, который философ называет «групповыми сексуальными оргиями». Он выделяет черты, характерные для всех форм оргиастического соединения: 1) «оно отличается силой и даже страстностью», 2) охватывает всего человека – его душу и тело; 3) оно преходяще и периодически повторяется.

В «не-оргастической» культуре, которая отрицает сексуально-оргастические способы преодоления отчуждения, обращение индивида к архаическим средствам приобретает форму алкоголизма и наркомании. Стремление преодолеть чувство одиночества через половой оргазм философ считает «в какой-то степени» «естественным и нормальным», но подчеркивает его непродуктивность. Это «становится безнадежной попыткой избавиться от беспокойства... и ведет лишь к постоянному возрастанию чувства отчуждения, поскольку половой акт без любви не может перекинуть мост через пропасть между людьми, разве что на одно мгновение» [1, с. 116].

Намного чаще встречается форма соединения, которую Фромм обозначает как соединение, основанное на *подчинении группе*, ее обычаям, образу жизни и верованиям. Раскрывая его психологическое содержание, философ пишет: «Это соединение, где индивидуальное «Я» в значительной степени исчезает и где основная цель – принадлежать толпе. Если я похож на любого другого, если у меня нет мыслей и чувств, которые отличали бы меня от других, если в привычках, в одежде, в мыслях я следую общепринятому образцу, – я в безопасности; я спасен от ужасающего переживания одиночества» [1, с. 117]. По мнению Фромма, большинство людей даже не осознает своей потребности

подчиняться; они уверены, что следуют своему собственному выбору. При этом проявление своей индивидуальности они сводят к различиям в мелочах. Наиболее ярко стремление быть одинаковыми обнаруживается в идее равенства: в религии, в философии Просвещения, в социалистической идее и даже в современном капиталистическом обществе. Единение путем подчинения не носит такого бурного, неистового характера, как оргиастическое соединение. Поэтому оно часто бывает недостаточным, чтобы снять напряжение, порожденное чувством одиночества. «Распространение в современном западном обществе алкоголизма, наркомании, навязчивой сексуальности, самоубийств – признак того, что подчинение толпе недостаточно эффективно».

Еще одним способом облегчить порожденное одиночеством беспокойство Фромм считает «однообразную привычную работу и однообразные привычные развлечения» [1, с. 118], когда «от рождения до смерти, от понедельника до понедельника, с утра до вечера – все действия запрограммированы и производятся в соответствии с заведенным порядком». Более эффективным, но не всем доступным способом преодоления чувства отчужденности выступает *творческая деятельность*, в процессе которой человек достигает соединения с миром. Недостатком этого способа Фромм считает его безличный характер, поскольку «страстное стремление к единству с другим человеком сильнее всех других человеческих стремлений» [1, с. 119].

Наиболее продуктивным способом преодоления одиночества, по мнению философа, является *любовь* как способ трансцендирования. «*Любовь*, – пишет он, – *действенная сила в человеке*, сила, разрушающая преграду между человеком и его собратьями, которая объединяет его с другими; любовь помогает человеку преодолеть чувство одиночества и отчуждения и вместе с тем позволяет ему оставаться самим собой, сохранить свою целостность» [1, с. 121]. Но здесь существует опасность подмены любви симбиотической связью, пассивной формой которой Фромм считает мазохизм, а активной формой – садизм [см.: там же, с. 120].

Говоря о сущности любви, Фромм определяет ее как «*деятельную озабоченность, заинтересованность в жизни и благополучии того, кого мы любим*» [1, с. 124]. Он различает зрелую и незрелую любовь, а также виды любви по ее объекту: любовь братскую, любовь родительскую (материнская, отеческая и любовь детей к своим родителям), любовь эротическую (любовь мужчины и женщины), любовь к себе и любовь к Богу и дает развернутую характеристику каждому виду.

Братская любовь лежит в основе всех остальных видов, поскольку это любовь ко всем людям; в ней достигается переживание соединения со всеми людьми, человеческой солидарности. Она основана на переживании, что все люди не просто равны, они – части единого целого, человечества. «Под братской любовью, – пишет Фромм, – я понимаю чувство ответственности, заботу, уважение, знание другого человека, желание помочь ему в жизни» [1, с. 134]. В отличие от братской любви эротическая любовь исключительна, но «это любовь ко всему человечеству, ко всему живому в лице одного человека» [там же, с. 139].

Фромм решительно выступает в защиту «любви к себе», настаивая на том, что любовь к себе, себялюбие – это «взаимоисключающие понятия в том смысле, что чем сильнее одно, тем слабее другое». «Любовь к себе и любовь к другим, – подчеркивает он, – не исключают друг друга. Напротив, любовь к самому себе обнаруживается у всех тех, кто способен любить других» [там же, с. 141]. Если индивид способен на плодотворную любовь, он любит также и себя; если он способен любить только других, он не способен любить вообще.

Рассматривая «любовь к Богу», Фромм подчеркивает, что сам он не религиозен. Для него понятие Бога представляет собой «исторически обусловленное понятие, в котором человек в данный исторический период выразил переживание своих наивысших возможностей, свое страстное стремление к истине и к единению» [там же, с. 148]. Его подход к исследованию этого вида любви можно

охарактеризовать как культурологический. Центральной мыслью Фромма здесь можно считать его наблюдение, что любовь к Богу в истории человечества претерпевает эволюцию: от первоначальной любви к Богу как беспомощной привязанности к Богине-Матери в эпоху матриархата, через послушную привязанность к Богу-Отцу в патриархальных культурах – к состоянию зрелости, когда человек «сам проникается принципами любви и справедливости, когда он становится единым целым с Богом, и наконец – к тому моменту, когда человек говорит о Боге только в поэтическом, символическом смысле» [там же, с. 152].

Любовь к Богу Фромм связывает с духовностью, но эта связь прослеживается им только у зрелой личности. При этом он особо подчеркивает, что «следствия строгого монотеизма и не-теистическая наивысшая забота о духовной реальности хотя и различны, но не противоречат друг другу» [там же, с. 147].

Франк также видит путь к преодолению одиночества в трансцендировании, различая два его вида: во-вне и во-внутри. Характеризуя трансцендирование во-внутри, он пишет: «“Душа” не только *в себе самой*, в своей собственной стихии, то есть в своей субъективности безгранична и потенциально бесконечна, но ее бесконечность вместе с тем такова, что в своем глубинном слое душа, как бы выходя за пределы самой себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что это “иное” проникает в нее и тем открывает себя ей» [2, с. 391]. Иными словами, выход к объективному самоценному бытию лежит через глубины души самого человека.

Трансцендирование во-вне имеет место в «положительном, основанном на “симпатии” отношении “я-ты” и в особенности в потенцированном трансцендировании в подлинной “любви”. Здесь непосредственное самобытие (иначе – “я”) имеет успокоительный и отрадный опыт нахождения своей родины... то есть находит вне себя почву для себя». Однако во всяком конкретном отношении «я-ты», наряду с моментом «родного», содержится противоположный момент «чуждого», «жуткого», инородного и враждебного в «ты». Поэтому «душа» как непосредственное самобытие не может удовлетвориться трансцендированием к «ты», осуществлением себя в общении [2, с. 386].

Однако отношение «я-ты», взятое со стороны его единства, представлено в понятии «*мы*». «Лишь на первый взгляд может показаться, что это есть лишь другое, синонимическое обозначение того же самого соотношения. Напротив, наш язык, создав изумительное, полное глубочайшего смысла слово “*мы*”, выразил в нем совершенно своеобразный момент реальности, особый характер или образ бытия, в котором сознательная мысль – по крайней мере, в философии нового времени – едва ли вообще отдает себе отчет» [2, с. 378]. Франк обращает внимание на то, что бытие «*мы*» дано нам как бы с двух сторон: с внешней и с внутренней. С внутренней стороны бытие «*мы*» «в его первичном внутреннем составе вообще не есть объект предметного наблюдения и познания, а дано нам лишь как переживаемая, открывающая сама себя реальность, – и, значит, вообще доступно лишь соответствующему способу его познания».

Таким образом, взятое «изнутри», бытие «*мы*» оказывается неким совершенно своеобразным, в некотором смысле «чудесным родом» или образом бытия. «В “*мы-бытии*” *преодолевается* – хотя *сохраняется* – сама *противоположность между “я есмь” и “ты еси”, между “я” и “ты”*». Традиционно считается, что «я есмь» – это первичная адекватная и всеобъемлющая форма «внутреннего бытия», непосредственного самобытия. Однако, по мнению Франка, это лишь частный и производный момент более глубокого и первичного откровения реальности в форме бытия «*мы*» [там же, с. 379].

«В откровении “*мы*”, – пишет Франк, – нам дан радостный и укрепляющий нас опыт внутренней сопринадлежности и однородности “внутреннего” и “внешнего” бытия, опыт интимного сродства моего внутреннего самобытия, опыт внутреннего приюта души в родном доме. Отсюда – святость, умирительность, неизбывная глубина чувства родины, семьи, дружбы, вероисповедного единства» [там же, с. 380].

Одновременно с внешней стороны бытие «мы» может «парадоксальным образом как бы открываться или отчуждаться от глубин нашего самобытия и как бы *извне предстоять* нам – именно поскольку я все же могу мысленно и даже в живом опыте отделять мое непосредственное самобытие в качестве обособленной сферы моей “внутренней жизни” от сферы бытия “мы”». «Моя жизнь как бы внутренне разделена на две части: на обособленную одинокую жизнь “я” как такового, на интимную, непроницаемую для другого тайну моей внутренней жизни как единственной, неповторимой личности и на то как бы социально-оформленное “я”, которое есть член единства “мы”» [2, с. 381]. Поэтому бытие «мы» «имеет как бы неудержимую тенденцию отчуждаться от меня, вращаться в предметный мир, выступать мне навстречу как внешняя, сама по себе сущая реальность – и *извне определять* меня и *овладевать* мною» [там же, с. 382-383]. «И при этом дело идет опять-таки совсем не о внешней, телесной реальности отдельных людей, входящих в состав «общества», а о невидимом, бестелесном единстве «мы», которое охватывает и захватывает нас как сверхвременное единство, не приуроченное ни к какой отдельной конкретной человеческой жизни» [там же, с. 383]. Проявления этой реальности Франк видит в могуществе закона, государственной власти, общественного мнения, господствующих нравов и т.д. «Мы» выступает здесь по образцу некоего «оно» – по аналогии с безличным «оно», которое образует основу и первоисточник предметного бытия. «Но было бы совершенно односторонне рассматривать “мы” в его сгущении в “оно” только как “темную” силу чистой иррациональности. Подобно предметности во внешнем мире, в природе, опредмеченное “мы” есть единство *рациональности и иррациональности* и потому само не чисто иррационально, а трансрационально» [там же, с. 384].

Таким образом, в лице «мы» как бы уже преодолена сама противоположность между «внешним» и «внутренним». Трансцендирование «во-вне», в направлении «ты» оказалось в нем вместе с тем трансцендированием «во-внутри», в исконную глубину и почву самого непосредственного самобытия» [там же, с. 385]. Так Франк понимает психологический аспект проблемы преодоления одиночества. Но проблема имеет не только психологическую, но и онтологическую сторону.

В онтологическом плане преодоление одиночества как преодоление «беспочвенности» непосредственного самобытия предполагает его укорененность в объективном бытии. Поэтому никакая субъективность вообще как субъективность «другого», «которая как бы *извне* выступает мне навстречу в облике объективной реальности... не может как таковая избавить, спасти меня от моей собственной субъективности». Соответственно, положительный смысл отношения «я-ты» состоит в том, что оно *расширяет круг субъективности*, «дарует... опыт, что форма бытия “я есмь” не замкнута, а имеет по существу необходимый коррелят в “ты еси” – в субъективности, данной мне как бы в облике объективной внешней реальности». Но оно не выводит за пределы субъективности вообще, «не осуществляет необходимой мне укорененности моей субъективности в некоей объективности» [там же, с. 387]. А значит, на онтологическом уровне отчуждение не преодолевается. Поэтому совместное бытие с «другими» в форме приятельского или товарищеского общения предстает всего лишь как «безнадежная попытка избежать неудовлетворительности... просто через забвение ее, через временную потерю самого себя в лишь мнимом дополнении и укреплении себя динамически-жизненными излучениями чужих субъективностей» [там же, с. 388]. В силу этого оно не может считаться подлинным трансцендированием, хотя бы и во-вне.

Отношение к «ты» может быть и «истинным», «адекватным», актуальным при условии, что «мы улавливаем в его составе *транссубъективную глубину реальности*». «И столь же очевидно... что опыт бытия “мы” – именно в метафизическом аспекте этого бытия – есть уже некоторого рода выходение за пределы чистой субъективности, проникновение в более глубокий слой или род бытия» [там же, с. 389].

Наряду с трансцендированием в отношении «я-ты» возможно трансцендирование через мышление. Этот способ философ характеризует как «идеальное трансцендирование в познавательной интенции» [там же, с. 391]. Однако нечувственный характер делает его неэффективным.

Примечательно, что подлинное трансцендирование к реальности «другого» Франк видит в любви. Именно здесь происходит «чудо подлинного выхождения за пределы моей субъективности» [2, с. 388]. В любви «ты» воспринимается уже не как чистая, лишь «другая», однородная мне субъективность, а как подлинная *реальность*, имеющая имманентную собственную ценность и значимость. Здесь совершается трансцендирование совершенно иного рода – «выхождение за пределы *субъективности вообще*». Такое трансцендирование по существу уже совпадает с трансцендированием *во-внутрь*; только искомое «внутреннее» отыскивается при этом *во-вне* – именно во внутренней глубине «другого» как любимого. При этом, предупреждает философ, легко впасть в заблуждение – смешать чистую субъективность, т.е. по существу несовершенное, произвольное, чисто потенциальное, само нуждающееся в завершении и пополнении в составе «ты» с искомым подлинно значимым внутренним бытием как незабываемой почвой объективности. Это заблуждение и образует существо «увлечения человеком», романтической «влюбленности» и может быть уподоблено короткому замыканию тока на его пути «во-внутрь», в почву. Любовь – «быть может, есть вообще легчайший и самый естественный путь, на котором нам удастся это трансцендирование во-внутрь или на котором оно, по крайней мере, легче всего осознается» [2, с. 389].

Высоко оценивая бытие «мы» и трансцендирование через любовь, Франк, тем не менее, приходит к выводу, что «основа, в которой душевное бытие укоренено или так стремится укорениться, что оно в силу этого обретает подлинную реальность», – это *духовное бытие* [там же, с.395]. Именно оно «в самом общем его смысле есть *основание и корень реальности* непосредственного самобытия» [там же, с. 394].

Но что такое духовное бытие само по себе? Какова его онтологическая природа? С одной стороны, духовное бытие предполагает наличие субъекта, а с другой стороны, у Франка оно выступает в качестве объективной реальности и именно в силу этого способно служить основанием реальности непосредственного самобытия, т.е. человеческой субъективности. Казалось бы наличие логическое противоречие. Но, если рассматривать ситуацию в рамках метафизики теизма, то никакого противоречия нет, так как Бог здесь оказывается источником и носителем духовного бытия, а его собственное бытие – объективным. Поэтому приобщение к духовному бытию как объективной реальности у Франка предстает как приобщение к Богу. Примечательно, что на это указывает (безотносительно позиции российского философа) и Фромм, обративший внимание, что во всех теистических системах предполагается реальное (т.е. объективное) существование духовной сферы, которая *выходит за пределы человека* (выделено мной – *И.К.*). Объективная духовная реальность придает значение и ценность духовным силам человека и его страстному стремлению к спасению и внутреннему возрождению. Вместе с тем в не-теистических системах (буддизме, даосизме) не существует духовной сферы, лежащей вне человека или выходящей за его пределы. Согласно этим мировоззренческим системам, мир любви, разума и справедливости реально существует лишь потому и постольку, поскольку человек способен развивать в себе эти силы. С этой точки зрения жизнь не имеет иного смысла, чем тот, который человек сам ей придает; человек бесконечно одинок, если только он не помогает другому [см.: 1, с. 147].

Как представитель философского теизма, Франк видит в Боге объективную реальность духовного порядка, через приобщение к которой человек может наиболее успешно бороться со своим одиночеством, преодолевая его уже не на психологическом, а на онтологическом уровне. Поэтому не переживает чувства одиночества монах-отшельник, тогда как человек, пребывающий в «гуще жизни», но чуждый духовности, может чувствовать себя глубоко одиноким, покинутым всеми. «Никогда, – пишет философ, – человек не бывает столь замкнутым, одиноким, покинутым людьми и сам забывшим их, как когда он весь разменивается на внешнее общение, на деловые сношения, на жизнь на виду, «в обществе», и никто не достигает такого любовного внимания, такого чуткого понимания

чужой жизни, такой широты мирообъемлющей любви, как отшельник, молитвенно проникший, через последнее самоуглубление, к первоисточнику мирообъемлющей вселенской жизни и всечеловеческой Любви...» [3, с. 202]. Следует отметить, что духовность у Франка не сводится к религиозности. Об этом свидетельствует его высказывание, в котором сказанное об отшельнике в полной мере распространяет на «гения». Он, в частности, утверждает, что «личность, углубленная в себя и идущая своим путем, предуказанным собственными духовными глубинами», оказывается нужной и полезной всем, и позднейшим поколениям и отдаленным народам, потому что из своих глубин она извлекает *общее для всех*; а человек, живущий в суете непрерывного внешнего общения с множеством людей, готовый во всем им подражать, быть “как все” и жить вместе со всеми, знающий только наружную поверхность человеческой жизни, оказывается никчемным существом, никому не нужным и вечно одиноким...» [там же, с. 202].

В целом Фромм в соответствии с философией неотрейдиизма рассматривает одиночество как психологический феномен, хотя и указывает на его онтологические корни – утрату в процессе эволюции животной, «дочеловеческой» гармонии. Однако, следуя логике, это состояние должно быть преодолено человечеством как биологическим видом когда-то в будущем, на следующем витке эволюции. Оценивая одиночество однозначно негативно в силу того, что это болезненно тягостное переживание, он указывает на историческую изменчивость способов борьбы с ним. Здесь прослеживаются элементы культурологического подхода. Однако высшую форму преодоления одиночества он видит в трансцендировании, высшую форму которого он видит в любви.

Франк усматривает в одиночестве проявление онтологической природы человека и соответственно ставит и решает проблему в рамках метафизического подхода. В отличие от Фромма он в своей оценке этого переживания не довольствуется его негативным содержанием. Тягостное чувство одиночества, по мнению российского философа, с одной стороны, свидетельствует об ущербности непосредственного самобытия, а с другой, – выступает в качестве свидетельства уникальности каждого человека, проявления его «самости». Поэтому отношение к человеческому одиночеству должно быть бережным.

Оба философа наиболее действенным средством преодоления негативного влияния одиночества на человеческое существование считают трансцендирование в форме любви и творчества. Закономерно, что любовь в глазах Франка не является высшей формой трансцендирования, поскольку таковым философ-теист может признать только достижение духовного бытия, в основе которого лежит личностное отношение к Богу. Примечательно, что и Фромм, не будучи религиозным человеком, признает «любовь к Богу» культурным проявлением человеческого стремления к идеальным (духовным) ценностям.

Таким образом, два философа, представители различных направлений философской мысли, не совпадая в частности, фактически дополняют друг друга: один рассматривает эмпирический (психологический и культурологический), а другой – метафизический аспекты проблемы, а высшей формой трансцендирования считают духовность, хотя и трактуют ее природу в соответствии со своим общим мировоззрением.

1. Фромм, Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М.: Республика, 1992. – 430 с. (Мыслители XX века).

2. Франк, С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 607 с.

3. Франк, С.Л. Смысл жизни // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с. (Мыслители XX века).