

Мати або бути?

Про книгу

Наше життя — це два вектори існування. Перший — «мати», зумовлений жагою примноження, культом споживання, реклами та маркетинговими хитрощами. На протигагу «мати» постає другий вектор — екзистенціальне «бути», спрямоване всередину себе. Це бажання досягнути суті. Як ці дві паралелі співіснують у буденності?

Психоаналітик Еріх Фромм подає власне розуміння одвічної дилеми «мати або бути», яка становить найсуттєвішу проблему людського існування, підкорюючи собі все, що нас оточує.

ЕРІХ ФРОММ 
Мати або бути?







Erich Fromm

To Have or to Be?

Еріх Фромм

Мати або бути?



ХАРКІВ **КЛУБ**
2020 **СІМЕЙНОГО**
ДОЗВІЛЛЯ



Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля»
2020

ISBN 978-617-12-8082-3 (epub)

Жодну з частин цього видання не можна копіювати або відтворювати в будь-якій формі без письмового дозволу видавництва

Електронна версія зроблена за виданням:

УДК 159.9
Ф91

First published by: Harper & Row

Перекладено за виданням: Fromm E. To have or to be? / Erich Fromm. — New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row, 1980. — 122 p.

Переклад з англійської *Ганни Яновської*

Дизайнер обкладинки *Олексій Ачкасов*

ISBN 978-617-12-7457-0
ISBN 0-06-011379-0 (англ.)

© Erich Fromm, 1976

© Nemiro Ltd, видання українською мовою, 2020

© Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», переклад і художнє оформлення, 2020

Шлях діяти — це бути.

Лао-Цзи

Людям варто не так перейматися тим, що вони *роблять*, як тим, чим вони *є*.

Майстер Екгарт

Що менше ви собою *являєте* й що менше виражаєте у своєму житті, то більше ви *маєте* й то більшим є ваше відчужене життя.

Карл Маркс

Передмова

Ця книжка продовжує дві лінії моїх попередніх праць. По-перше, у ній я веду далі радикально-гуманістичний психоаналіз, зосередившись на аналізі егоїзму й альтруїзму як двох базових орієнтацій характеру. В останній, третій частині розвинуто тему, яку я порушував у «Здоровому суспільстві» й «Революції надії»: криза сучасного суспільства і можливі способи виходу з неї. Неунікними є повтори вже висловлених думок, але маю надію, що нова точка зору, з якої написана ця невелика книжка, і широта її принципів становитимуть деяку новизну навіть для читачів, знайомих з моїми давнішими працями.

Назва цієї книжки майже тотожна найменуванням двох видань: «Being and Having» Габріеля Марселя та «Haben und Sein» Бальтазара Штееліна. Усі три написані в дусі гуманізму, але підходять до предмета з різних боків: Марсель пише з теологічної та філософської позицій, а книжка Штееліна містить конструктивну критику матеріалізму в сучасній науці і є внеском в аналіз дійсності — у ній викладено емпіричний психологічний і соціальний аналіз двох модусів існування. Книжки Марселя і Штееліна я рекомендую читачам, які зацікавлені темою.

Щоб зробити книжку більш читабельною, я скоротив виноски до мінімуму — і за кількістю, і за обсягом. Посилання на деякі книжки з'являються в дужках у тексті, а точні дані можна знайти в бібліографії.

Ще один стилістичний момент, який я б хотів прояснити, — вживання займенника *він* у деяких випадках, коли йдеться про людей узагалі. Я практично всюди намагався уникати «чоловічо орієнтованої мови» і дякую Маріон Одомірок за те, що переконала мене у вагомості таких деталей. [...] ¹ У цій книжці я, пишучи слово *Людина* з великої літери, завжди маю на увазі представників виду *Homo sapiens* загалом, без огляду на стать.

Залишається тільки висловити вдячність кільком особам, які вплинули на зміст і стиль цієї книжки. По-перше, дякую Райнерові

Функу, який багато в чому мені сприяв: у довгих дискусіях він допоміг мені зрозуміти тонкощі християнської теології; він невтомно радив мені теологічну літературу; він кілька разів перечитав рукопис, і його чудові конструктивні пропозиції та критика допомогли збагатити текст і усунути деякі помилки. Я глибоко вдячний Маріон Одомірок за внесення багатьох покращень у книжку й уважну редакторську працю. Також дякую Джоан Г'юз, яка сумлінно й терпляче набирала знову й знову численні версії рукопису і давала блискучі поради щодо стилю й мови. Нарешті, я дякую Анніс Фромм, яка прочитала рукопис у кількох версіях і щоразу реагувала на нього цінними ідеями й пропозиціями.

Е. Ф.
Нью-Йорк
Червень 1976 р.

¹ Опущено нерелевантну для українського перекладу частину тексту, де йдеться про проблеми номінації людини в англійській та німецькій мовах. (Тут і далі прим. перекл., якщо не зазначено інше.)

Кінець ілюзії

Велика обіцянка безмежного прогресу — панування над природою, матеріального достатку, якнайбільшого щастя якнайбільшої кількості людей, необмеженої особистої свободи — живила надії та віру багатьох поколінь від початку індустріальної доби. Звичайно, наша цивілізація почалася, коли людство стало активно контролювати природу, але цей контроль до приходу індустріальної доби залишався обмеженим. Із промисловим прогресом, від заміни енергії людей і тварин на механічну, а потім атомну енергію до заміни людського розуму комп'ютером, ми можемо відчувати, що перебуваємо на шляху до необмеженого виробництва, а отже, й необмеженого споживання; техніка зробила нас усемогутніми, наука — усевідаючими. Ми наближаємося до того, щоб стати богами, істотами вищого порядку, здатними створити другий світ, використовуючи природний світ просто як будівельний матеріал для нового творіння.

Чоловіки і дедалі більшою мірою жінки пережили нове відчуття свободи, вони стали господарями власного життя: феодалські кайдани впали, і людина може без жодних шор робити те, що бажає. Принаймні таке відчуття в людей виникло. І хоча це було правдою лише для вищого й середнього класів, їхні досягнення могли вести інших до нової свободи, яка може поширитися на всіх членів суспільства, якщо збережуться темпи індустріалізації. Соціалізм і комунізм швидко перешли з руху, що мав на меті *нове* суспільство й *нову* людину, до руху, чиїм ідеалом стало буржуазне життя для всіх, *універсалізовані буржуа* як люди майбутнього. Багатство й комфорт для всіх сприймалися як запорука необмеженого щастя знов-таки для всіх. Ця трійця — необмежене виробництво, абсолютна свобода й необмежене щастя — утворила ядро нової релігії — Прогресу, і новий Земний Град Прогресу мав заступити Град Божий. Аж ніяк не дивно, що ця нова релігія дала своїм прибічникам енергію, життєву силу й надію.

Грандіозність Великої обіцянки, дивовижні матеріальні й інтелектуальні досягнення індустріальної доби необхідно уявити, аби зрозуміти, яку травму спричиняє сьогодні усвідомлення її краху.

Адже індустріальна доба справді не змогла виконати Велику обіцянку, і дедалі більше людей починають усвідомлювати:

- Необмежене здійснення всіх бажань не веде до процвітання, не є воно також шляхом до щастя чи навіть до максимального задоволення.
- Мрія про те, щоб стати незалежним господарем власної долі, закінчилася, коли ми відкрили очі на той факт, що всі стали коліщатами бюрократичної машини, з усіма нашими думками, почуттями й смаками, якими маніпулюють уряд, промисловість і засоби масової комунікації, контрольовані ними.
- Економічний прогрес так і обмежився багатими націями, а прірва між багатими і бідними націями стала ще ширшою.
- Технічний прогрес сам собою створив небезпечну екологічну ситуацію й загрозу ядерної війни — кожне з цих двох явищ чи їх поєднання може покласти край усій цивілізації і, можливо, взагалі життю.

Прибувши до Осло отримувати Нобелівську премію миру 1952 р., Альберт Швейцер звернувся до світу з такими словами: «Маємо подивитися в очі цій ситуації. [...] Людина стала надлюдиною. [...] Але надлюдина з надлюдською силою не піднялася на надлюдський рівень мислення. У міру того як її сила зростає, вона стає дедалі біднішою. [...] Наше сумління має бути вражене тим, що ми стаємо менш людяними тією мірою, якою виростаємо до надлюдей».

Чому Велика обіцянка зазнала краху?

Крах Великої обіцянки, якщо не вести мову про притаманні індустріалізму економічні суперечності, був закладений у промисловій системі її двома основними психологічними засадами: (1) мета життя — щастя, тобто максимальне задоволення, визначене як здійснення всіх бажань і суб'єктивних потреб, які людина може відчувати (*радикальний гедонізм*); (2) самозакоханість, егоїзм і жадібність, які система породжує заради свого функціонування, ведуть до гармонії й миру.

Добре відомо, що багатії в усі часи практикували радикальний гедонізм. Ті, хто мав нескінченні ресурси, наприклад еліта Давнього Риму, італійських міст епохи Відродження, Англії й Франції XVIII

і ХІХ століть, намагалися знайти сенс життя в необмеженому задоволенні. Хоча максимальне задоволення в розумінні радикального гедонізму являло собою практику певних груп за певних часів, проте, за одним-єдиним винятком, до ХVІІ століття не існувало жодної *теорії* добробуту, викладеної великими Учителями життя в Китаї, Індії, на Близькому Сході чи в Європі.

Цим єдиним винятком є грецький філософ Аристіпп, учень Сократа (перша половина ІV століття до н. е.), який учив, що пережити оптимум тілесного задоволення є метою життя і що щастя являє собою суму пережитих задовольень. Нашими дуже скромними знаннями його філософії ми зобов'язані Діогену Лаертському, але і їх досить, щоб показати Аристіппа як єдиного справжнього гедоніста, для якого існування бажань є запорукою права їх задовольняти, а отже, реалізовувати мету життя — задоволення.

Епікура навряд чи можна вважати представником гедонізму аристіппівського зразка. Для Епікура «чисте» задоволення є найвищою метою, воно означає відсутність болю (*апонія*) і душевний спокій (*атараксія*). На думку Епікура, насолода чи задоволення бажань не може бути метою життя, тому що після такого задоволення неминуче настає незадоволення, що не дає людству досягти дійсної мети — відсутності болю. (Теорія Епікура багато в чому нагадує теорію Фройда.) Однак видається, що Епікур був прибічником певної форми суб'єктивізму, на противагу позиції Арістотеля, — наскільки суперечливі повідомлення про думки Епікура надаються до чіткої інтерпретації.

Жоден з інших великих Учителів не вчив, що *наявність бажання* — це *етична норма*. Їх цікавив оптимальний добробут людства (*vivere bene*). Основним елементом у їхньому мисленні є розрізнення потреб (бажань), які відчуються лише суб'єктивно (їх задоволення дає минущу насолоду), і тих, які закорінені в людській природі (їх задоволення спричиняє зростання людини й створює *евдемонію*, тобто щастя). Іншими словами, їх цікавили *відмінності між лише суб'єктивно відчутними потребами і об'єктивними*: частина перших шкідливі для розвитку людини, а другі перебувають у згоді з вимогами людської природи.

Теорію, що метою життя є здійснення всіх бажань людини, уперше після Аристіппа чітко висловили філософи ХVІІ і ХVІІІ століть. Це

поняття легко виникло тоді, коли латинське *profit* (користь) перестало бути синонімом «душекорисності» (як у Біблії й навіть згодом у Спінози), а почало позначати матеріальну, грошову вигоду; коли середній клас скинув не лише політичні кайдани, а й пута любові та солідарності, повіривши, що буття лише для себе є повнішим, а не меншим виявом особистості. Для Гоббса щастя — це постійний рух уперед від одного жадання (*cupiditas*) до іншого; Ламетрі навіть рекомендує наркотики як те, що створює хоча б ілюзію щастя; для де Сада задоволення жорстоких поривань є виправданим саме тому, що вони існують і вимагають задоволення. Ці мислителі жили в добу остаточної перемоги буржуазного класу. Те, що було нефілософськими практиками аристократів, стало практикою й теорією буржуазії.

Після XVIII століття виникло багато етичних теорій. Деякі являли собою респектабельні форми гедонізму, наприклад утилітаризм; інші були суворо антигедоністичними, наприклад у Канта, Маркса, Торо і Швейцера. Проте сучасна доба загалом від початку Першої світової війни повернулася до практики й теорії радикального гедонізму. Поняття необмеженої насолоди утворює химерну суперечність до ідеалу дисциплінованої праці — це суперечність одержимої праці в будні й ідеального абсолютного байдикування після роботи та у відпустці. З одного боку — нескінченний конвеєр і бюрократична рутинна, з другого — телевізор, автомобіль і секс. Такою є ця суперечлива комбінація. Одержима праця так само може довести людину до божевілля, як і повна бездіяльність. А з поєднанням одного і другого можна жити. До того ж, обидва ці суперечливі стани відповідають економічній необхідності: капіталізм ХХ століття тримається на максимальному споживанні товарів і послуг, що виробляються в ході рутинної колективної праці.

Теоретичні міркування показують, що радикальний гедонізм не може спричинити щастя, а також чому він цього не може, з огляду на людську природу. Але навіть без теоретичного аналізу можна безпомилково спостерігати, що наша «гонитва за щастям» не робить людину щасливою. Ми — суспільство людей, відомих своєю нещасністю: самотніх, нервових, пригнічених, деструктивних, залежних — людей, радих убивати час, який ми такими зусиллями намагаємося заощаджувати.

Ми — частина найбільшого в історії соціального експерименту, який має відповісти на питання, чи задоволення (як пасивний афект на противагу активному афекту — радості й добробуту) може стати прийнятною відповіддю на питання сенсу людського існування. Уперше в історії пошук насолоди є не прерогативою меншості, а можливий для понад половини населення. Експеримент уже дав відповідь — і вона негативна.

Друга психологічна засада промислової доби — те, що задоволення егоїстичних бажань індивіда веде до гармонії й миру, зростання добробуту всіх — також помилкова з теоретичних міркувань, і цю помилковість знов-таки легко спостерігати на практиці. Чому має бути правдивим цей принцип, відкинутий лише одним з великих класиків економіки, Давидом Рікардо? Егоїзм стосується не лише поведінки, а й вдачі. Він означає, що я хочу всього для себе; що отримую задоволення від того, що маю, а не від того, що з кимось його поділяю; що стаю жадібним, якщо моя мета — мати щось; що я, *маючи* більше, *являю собою* більше; що відчуваю ворожнечу стосовно всіх інших людей: клієнтів, яких хочу ошукати, конкурентів, яких хочу знищити, робітників, яких хочу експлуатувати. Задовольнити мене неможливо, бо моїм бажанням немає кінця; я заздрю тим, хто має більше, і боюся тих, хто має менше. Але всі ці почуття я маю притлумлювати, щоб показувати себе (так само як і всі решта намагаються показати себе мені) людиною усміхненою, раціональною, щирою, доброю — такою, яку всі вдають.

Пристрасть володіти неминуче спричиняє нескінченну класову війну. Претензія комуністів на припинення класової боротьби завдяки скасуванню класів — це фікція, адже система базується на принципі необмеженого споживання як мети життя. Поки всі хочуть мати більше, мають утворюватися класи, має точитися класове протистояння, а з глобальної точки зору — міжнародне. *Жадібність і мир — взаємовиключні.*

Радикальний гедонізм і необмежений егоїзм було б неможливо сприймати як засади економічної поведінки, коли б у XVIII столітті не відбулася разюча зміна в царині філософії. У середньовічному суспільстві, як і в решті розвинених і примітивних суспільств, економічна поведінка визначалася етичними принципами. Отже, для теологів-схоластів такі поняття, як ціна й приватна власність, були

частиною моральної теології. Добре, якщо теологи знаходили формулювання, які дозволяли адаптувати свій моральний кодекс до економічних вимог (наприклад, те, як Тома Аквінський визначає «справедливу ціну»); проте економічна поведінка лишалася *людською* поведінкою, тож розглядалася з точки зору цінностей гуманістичної етики. Низка кроків радикально змінила капіталізм у XVIII столітті: економічна поведінка відділилася від етики й людських цінностей. Економічну машину сприйняли як автономне явище, незалежне від людських потреб і волі, систему, яка працює сама собою й за власними законами. Страждання працівників і зникнення дедалі більшої кількості дрібних підприємств на тлі розростання великих корпорацій — за цими явищами, хоч і печальними, стояла економічна необхідність, тож ці негаразди випадало сприймати так само, як наслідки дії законів природи.

Розвиток економічної системи вже визначався не питанням: «Що добре для людини?», а питанням: «Що добре для зростання системи?» Довелося приховати гостроту конфлікту за припущенням: що добре для зростання системи (чи навіть однієї великої корпорації), те добре й для людей. Це припущення підкріплювалося ще одним, додатковим: ті риси, яких система вимагає від людини (егоїзм, самозакоханість, жадібність), притаманні людській природі, тож їх живить не лише система, а й сама природа людини. Суспільства, де не існує егоїзму, самозакоханості й жадібності, вважалися «примітивними», а про їхніх членів казали, що вони «як діти». Люди відмовлялися визнавати, що ці риси, які сформували промислове суспільство, є не природними поривами, а *наслідками* соціальних умов.

Не в останню чергу важливий також інший чинник: стосунки людей з природою стали глибоко ворожими. Ми — «витівка природи», і природні умови є умовами нашого існування, а дар розуму дозволяє нам виходити за її межі. За його допомогою ми намагаємося розв'язати свої екзистенційні питання; відкинувши месіанське уявлення про гармонію між людством і природою, ми намагалися підкорити природу, змінити її для власних потреб, аж підкорення стало дедалі більше нагадувати руйнування. Наш завойовницький дух не дає нам побачити обмеженість, скінченність природних ресурсів, цілковито усвідомити, що природа може помститися людям за захланність.

Промисловому суспільству властиве зверхнє ставлення до природи — а також до всього, що не вироблене машиною, і до людей, які не працюють із машинами (небілих рас, за віднедавніми винятками Японії та Китаю). Людей сьогодні вабить усе механічне, потужне, машинне, те, що не має в собі життя, навіть більше — несе руйнування.

Економічна необхідність змін у людині

Поки що аргументом було те, що риси характеру, яким сприяє наша соціоекономічна система, тобто спосіб життя, є патогенними й спричиняють нездоров'я людини, а відтак і суспільства. Однак існує ще один аргумент — із зовсім іншої точки зору — на користь глибоких психологічних змін Людини, що стали б альтернативою економічній та екологічній катастрофі. Його порушують у двох доповідях, створених на замовлення Римського клубу: одну склала Д. Г. Медовс зі співавторами, а другу — М. Д. Месарович і Е. Пестель. Обидві доповіді окреслюють технічні, економічні й популяційні тенденції у світовому масштабі. Месарович і Пестель роблять висновок, що лише радикальні економічні й технічні зміни на глобальному рівні за одним спільним планом можуть «запобігти величезній і абсолютно всесвітній катастрофі», а дані, що їх науковці наводять на підтвердження своєї тези, базуються на найширшому й найбільш системному дослідженні, проведеному на сьогодні. (Їхня книжка має певні методологічні переваги порівняно з доповіддю Медовс, але її дослідження, проведене раніше, подає навіть ще більш радикальні економічні зміни як альтернативу катастрофі.) Понад те, Месарович і Пестель роблять висновок, що такі економічні зміни можливі лише *«якщо відбудуться фундаментальні зміни в цінностях і позиції людини [чи, як я б висловився, в орієнтації людського характеру], як-от утвердження нової етики й ставлення до природи»* (курсив мій). Їхні слова підтверджують лише те, про що йшлося і до, і після публікації їхньої доповіді: що нове суспільство можливе лише в тому разі, якщо в процесі його розвитку розвиватиметься й людина. Або, висловлюючись скромніше, якщо фундаментальні зміни відбудуться в структурі характеру сучасної людини.

На жаль, обидві доповіді написані мовою чисел, абстракцій і деперсоналізації, яка дуже характерна для нашої доби, а крім того, у них не приділено уваги всім політичним і соціальним чинникам, без яких побудувати реалістичний план неможливо. Однак їхні дані є цінними, і в цих доповідях уперше йдеться про економічну ситуацію людства загалом, її можливості й небезпеки. Висновок про необхідність нової етики й нового ставлення до природи тим цінніший, що його вимога настільки суперечить філософським засадам авторів.

З іншого боку гами поглядів на це явище перебуває Е. Ф. Шумахер — теж економіст, але водночас радикальний гуманіст. Його вимога радикально змінити людину базується на двох засадах: сучасний соціальний лад робить нас хворими, і ми рухаємося до економічної катастрофи, якщо радикально не змінимо соціальну систему.

Необхідність глибоких змін у людині виникає не лише як етична чи релігійна вимога, не лише як психологічна вимога, яка впливає з патогенної природи характеру сучасного суспільства, — вона також є запорукою самого виживання людства. Правильне життя вже не є тільки виконанням етичних чи релігійних вимог. Уперше за всю історію *фізичне виживання людства залежить від радикальної зміни в людському серці*. Та зміни в людському серці можливі лише тією мірою, якою разючі економічні й соціальні зміни дадуть змогу людському серцю змінитися. Усе залежить від мужності для зміни і від бачення її.

Чи є альтернатива катастрофі?

Усі дані, про які йшлося в книжці до цього моменту, опубліковані й широко відомі. Майже неймовірним фактом є те, що не робиться жодних серйозних спроб відвернути те, що схоже на похмурий вирок долі. При цьому в приватному житті ніхто, крім хіба що божевільних, не може пасивно споглядати загрозу нашому існуванню, проте ті, хто відповідає за громадські справи, майже нічого не роблять, і ті, хто довіряє їм свою долю, дозволяють і далі нічого не робити.

Як це може бути, що найпотужніший з інстинктів — інстинкт самозбереження — вже наче й не керує нами? Серед найбільш очевидних пояснень — лідери роблять багато такого, що створює

враження, ніби вони ефективно запобігають катастрофі: нескінченні конференції, резолюції, розмови про роззброєння — і виникає думка, що існування проблем визнається і щось робиться для їх розв'язання. Проте нічого важливого не відбувається, а при тому і лідери, і ті, кого вони ведуть, вгамовують голос совісті й бажання вижити, створюючи враження, ніби вони знають шлях і йдуть у правильному напрямі.

Інше пояснення полягає в тому, що егоїзм, який породжує система, схиляє лідерів більше цінувати особистий успіх, аніж відповідальність перед суспільством. Уже нікого не шокує, якщо перші особи політики й бізнесу приймають рішення на свою користь, але водночас шкідливі й небезпечні для громади. Воістину, якщо егоїзм — один зі стовпів сучасної практичної етики, то чого б їм поводитись інакше? Здається, вони не розуміють, що жадібність (як і покора) притуплює людині розум навіть для дій у її власних інтересах, наприклад щоб зберегти своє життя й життя найближчих людей (пор.: Ж. Піаже «Моральні судження дитини»). Водночас назагал члени суспільства настільки егоїстично занурені у власні приватні справи, що майже не звертають уваги на те, що відбувається поза їхнім особистим простором.

Проте ще одним поясненням відмирання нашого інстинкту самозбереження є необхідність настільки радикальних змін, що люди воліють не жертвувати тим, чим слід було б пожертвувати зараз, а просто чекають на прийдешню катастрофу. Промовистим прикладом такої позиції є історія з життя Артура Кестлера, яку він розповів сам: під час громадянської війни в Іспанії він перебував на затишній віллі свого друга, коли прийшла новина про наближення військ Франко. Без сумніву, солдати мали з'явитися протягом ночі, і Кестлеру, дуже ймовірно, загрожував розстріл. Він міг би врятуватися втечею, але ніч була холодна й дощова, а в домі — тепло і затишно, тож письменник залишився на віллі. Його взяли в полон, і через багато тижнів Кестлера дивом порятували друзі-журналісти. Подібну поведінку демонструють і ті, хто готовий радше загинути від серйозної хвороби, ніж пройти обстеження, наслідком якого може стати направлення на операцію.

Окрім цих пояснень фатальної людської пасивності в питаннях життя і смерті, є ще одне, яке спонукало мене написати цю книжку. Ідеться про уявлення, що в нас немає альтернативи цим устроєм: або корпоративний капіталізм, або соціал-демократія чи соціалізм зразка СРСР, або технократичний «фашизм із усмішкою на лиці».

Популярність такого погляду пояснюється здебільшого тим, що майже не було спроб вивчати придатність абсолютно нових соціальних моделей і експериментів з ними. Дійсно, якщо проблеми соціальної реконструкції бодай частково не стурбують наших найкращих спеціалістів із науки й техніки, нові й реалістичні варіанти годі буде уявити.

Основний імпульс цієї книжки — аналіз двох базових модусів існування: *модусу володіння* і *модусу буття*. У початковому розділі я подаю деякі «поверхові» спостереження щодо відмінності між цими двома модусами. Другий розділ продемонструє ці відмінності на прикладах із повсякденного життя, які читач може легко пов'язати зі своїм особистим досвідом. У третьому розділі йдеться про погляди на володіння і буття в Старому й Новому Заповітах і творах Майстра Екгарта. У подальших розділах розглядається найскладніша проблема: у них здійснено аналіз відмінностей екзистенційних моделей володіння і буття, завдяки чому я спробую зробити теоретичні висновки на базі емпіричних даних. Якщо до того моменту в книжці я розглядаю здебільшого індивідуальні аспекти двох базових модусів існування, в останніх розділах ідеться про те, як ці моделі стосуються формування Нової Людини й Нового Суспільства і чим вони можуть бути корисні для створення альтернатив, здатних полегшити нещасливий спосіб життя окремії людині й допомогти світу звернути з катастрофічного шляху соціоекономічного розвитку.

I. Перший погляд

Важливість різниці між буттям і володінням

Дилема «мати або бути» не сприймається як відповідна здоровому глузду. Як видається, мати щось — це нормальний вияв нашого життя: щоб жити, нам треба щось мати. Понад те, нам потрібні всілякі речі, щоб отримувати від них задоволення. У культурі, де головним є *мати* (володіти дедалі більшою кількістю всього), де про людину можна сказати, що вона «варта мільйона доларів», як уявити собі дилему: буття чи володіння? Навпаки, може здатися, що володіння — це суть буття: якщо в тебе нічого *немає*, то ти ніхто.

Однак великі Учителі життя робили вибір між буттям і володінням центральним питанням своїх учень. Будда вчить, що для того, аби досягнути найвищого ступеня людського розвитку, ми повинні не жадати матеріальних речей. Ісус учить: «Бо хто захоче спасти свою душу, той її погубить; а хто погубить свою душу задля мене, той її врятує. Яка ж користь людині, що весь світ здобуде, себе ж саму погубить або пошкодить?»² (Лука 9:24–25). Майстер Екгарт учив, що не мати нічого, зробитися відкритим і «порожнім», не дати власному его перешкодити на шляху — це умова досягнення духовного багатства й сили. Маркс писав, що розкіш — такий самий порок, як і бідність, і що нам треба ставити мету *бути* кимось видатним, а не *мати* багато. (Тут я маю на увазі справжнього Маркса, радикального гуманіста, а не ту вульгарну підробку, що її радянський комунізм демонструє як його вчення.)

Багато років мене глибоко вражало це розрізнення, і я шукав емпіричної бази в конкретному вивченні осіб і груп методами психоаналізу. Побачене дало мені розуміння, що це розрізнення (разом із розрізненням любові до життя і любові до мертвого) становить найсуттєвішу проблему людського існування, що емпіричні антропологічні й психоаналітичні дані зазвичай показують: *володіння і буття* — це два базові модуси досвіду, що їхні сили відповідно визначають відмінності між характерами осіб і різними типами соціального характеру.

Приклади з поетичної мови

Почнімо наш екскурс у відмінність між двома модусами існування — володінням і буттям. Як ілюстрацію пропоную вам два подібні за змістом вірші, які цитував покійний Д. Т. Судзукі в «Лекціях із дзен-буддизму» — хайку японського поета Басьо (1644—1694) і вірш англійського поета Теннісона (XIX ст.). Поети описують подібний досвід: власну реакцію на квітку під час прогулянки. Вірш Теннісона:

Ось квітка в мурі, між каміння,
Тебе я витягаю звідти,
Вже ти в руці моїй з корінням;
Коли я мав би розуміння,
Чим є ти вся, з корінням, цвітом, —
Пізнав би Бога і людину.

Хайку Басьо в перекладі звучить приблизно так:

Пильно придивлюсь:
бачу цвіт *надзуні*
під парканом!

Різниця тут разюча. Теннісон, побачивши квітку, хоче нею завладіти. Він «витягає» її з муру «з корінням». І поки він доходить інтелектуального висновку щодо можливої ролі цієї квітки для його власного розуміння природи Бога і людини, сама квітка гине через те, що зацікавила поета. Теннісона, як ми бачимо його в цьому вірші, можна порівняти з західним науковцем, який шукає істину, розчленовуючи життя.

Басьо реагує на квітку зовсім інакше. Він не хоче її рвати, навіть не торкається її. Він тільки «пильно придивляється» і «бачить». Ось як коментує це Судзукі:

Напевне, Басьо йшов сільською дорогою і помітив під тином щось, на що ніхто не звертав уваги. Поет підійшов ближче, придивився і виявив, що це не що інше, як дика рослина, доволі непримітна, яку перехожі зазвичай не помічають. Цей простий факт описано у вірші без особливого поетичного чуття — воно виявлене лише в останніх двох складах у тому вигляді, як вони написані катаканною. Частка, яку додають до іменника,

прикметника чи прислівника, позначає відчуття захвату, радості чи печалі і в перекладі може передаватися знаком оклику³. Наведене хайку, власне, цим знаком і завершується.

Теннісону, як видається, потрібно заволодіти квіткою, щоб зрозуміти людей і природу, але, заволодівши, він цю квітку знищує. Натомість Басьо хоче бачити — не просто дивитися на квітку, а й бути біля неї, «поєднатися» з нею — і дати їй жити. Різницю, що простежується між Теннісоном і Басьо, можна побачити у вірші Гете:

Знахідка

Бродив по лісі,
Щоб просто йти,
Нічого наче
Не хотів найти.

В тіні побачив
Я чудо-квітку,
Як око дивне,
Прекрасну зірку.

Хотів зірвати,
Та квітка мовить:
«За що, чужинче,
Життя поломиш?»

Її з корінням
Я ніжно вирив,
У сад заніс
Цю гостю милу.

Знайшов їй місце
Від трав густе,
Де й зараз квітка
В тіні росте.⁴

Увагу Гете, який гуляв лісом без конкретної мети, привернула гарна маленька квіточка. У нього виникає те саме бажання, що і в Теннісона: зірвати її. Але, на відміну від Теннісона, Гете усвідомлює, що цим він би знищив квітку. Для німецького поета квітка є настільки живою, що навіть звертається до нього з попередженням, — і він розв'язує свою

проблему у спосіб, відмінний від дій і Теннісона, і Басьо. Він «її з корінням... ніжно вирив», після чого посадив в іншому місці, так щоб не знищити життя. Отже, Гете тут опиняється посередині між Теннісоном і Басьо: для нього у вирішальний момент сила життя є потужнішою за силу суто інтелектуальної цікавості. Зайве казати, що в цьому гарному вірші Гете розкриває сутність свого уявлення про дослідження природи.

Теннісон виявляє своє ставлення до квітки в модусі володіння — не матеріального, а володіння знанням. Басьо й Гете, побачивши квітку, сприймають її в модусі буття. Під буттям я маю на увазі такий модус існування, за якого людина і не має чогось, і не жадає ним *володіти*, але радіє, плідно діє й становить одне ціле зі світом.

Великий життєлюб, Гете є одним із видатних борців проти механізації й розчленування людської природи, у багатьох його віршах буття протиставляється володінню. Його «Фауст», власне, є драматичним описом конфлікту між буттям і володінням (другий модус представляє Мефістофель), а в оцьому короткому вірші він гранично просто висловлює, що таке буття:

Власність

Мені навряд чи щось належить,
Окрім думок, що шлях мережать
В душі моїй струмком сріблястим
(Як той, що живить ліс і поле),
І митей, що прихильна доля
Мені дарує, — зву їх щастям.

Різниця між буттям і володінням не обов'язково тотожна різниці між Сходом і Заходом. Відмінність тут радше така, як між суспільством, у центрі якого — люди, і тим, у центрі якого — речі. Орієнтація на володіння характерна для західного індустріального суспільства, в якому жадоба грошей, слави та влади стала головним напрямком життя. У суспільствах, де люди менш чужі одне одному (індіанців зуні, племен Африки, на які не вплинув сучасний прогрес), є свої Басьо. Можливо, через кілька поколінь індустріалізації в Японії будуть свої Теннісони. Річ не в тому, що західна людина не може вповні зрозуміти східні системи, такі як дзен-буддизм (як вважав Юнг), а в тому, що

сучасна людина не може зрозуміти дух суспільства, не зосередженого на власності й жадібності. Дійсно, писання Майстра Екгарта (зрозуміти які не простіше, ніж Басьо чи дзен) і писання Будди являють собою два діалекти тієї самої мови.

Мовні зміни

Певна зміна акцентів у парі «володіння — буття» помітна в зростанні частоти вживання іменників і зниженні частоти дієслів у західних мовах протягом останніх кількох століть.

Іменник позначає річ. Я можу сказати, що маю певні речі, наприклад: стіл, будинок, книжку, машину. Діяльність чи процес позначається дієсловом, наприклад: я є, люблю, хочу, ненавиджу тощо. Проте дедалі частіше *діяльність* описується в термінах *володіння*, тобто замість дієслова вживається іменник. Але описувати діяльність як, приміром, «я маю + іменник» — це неправильний спосіб використання мови, адже процесами чи діями не можна володіти, їх можна тільки пережити.

Давніші спостереження: Дю Маре — Маркс

Ще у XVIII столітті помічено погані наслідки цієї плутанини. Дю Маре дуже точно описав проблему в посмертно опублікованій праці «*Les Veritables Principes de la Grammaire*» (1769). Він пише: «У прикладі *я маю годинник* дієслово *маю* слід розуміти в його прямому значенні, а *я маю думку* — той випадок, де дієслово *маю* вживається лише за аналогією. Це запозичений вираз. *Я маю думку* означає *я думаю*, *я гадаю так і так*. *Я маю бажання* означає *я бажаю*; *я маю охоту* означає *я хочу*; і так далі» (посиланням на Дю Маре я зобов'язаний Ноамові Хомському).

Кінець безкоштовного уривку. Щоби читати далі, придбайте, будь ласка, повну версію книги.

Рекомендована література



Дитяча психологія.
Практикум



Вікова та педагогічна
психологія. 2-ге
видання.



Сучасні технології
нейролінгвістичного
програмування



Виховання дитини з
погляду духовної науки



Омріяне життя. Як
досягти бажаного в
сім'ї та на роботі



Код ожиріння. Секрети
втрапи ваги

Перейти до категорії
Саморозвиток та мотивація

ridmi
ТВІЙ УЛЮБЛЕНИЙ КНИЖКОВИЙ

КУПИТИ