

# ЭРИХ ФРОММ

## Иметь или быть?

НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ



Новая философия

Эрих Фромм

**Иметь или быть?**

«Издательство АСТ»

1976

**Фромм Э.**

Иметь или быть? / Э. Фромм — «Издательство АСТ»,  
1976 — (Новая философия)

ISBN 978-5-17-094536-8

Книга, которая никогда не утратит своей актуальности. Что важнее: обладание предметами материальной культуры или осмысленное бытие, когда человек осознает и наслаждается каждым мигот быстротекущей жизни? В своей работе «Иметь или быть?» Фромм очень ясно и подробно исследует причины формирования отношений по принципу «Ты мне – я тебе» и наглядно демонстрирует, к чему это в конечном итоге приводит. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

ISBN 978-5-17-094536-8

© Фромм Э., 1976  
© Издательство АСТ, 1976

# Содержание

Предисловие	6
Введение	7
Конец одной иллюзии	7
Почему великие надежды не сбылись?	9
Экономическая необходимость изменения человека	12
Существует ли альтернатива катастрофе?	13
Часть I	15
Глава 1	15
Важность понимания разницы между обладанием и бытием	15
Примеры из поэзии	15
Языковые перемены	18
Давние наблюдения: от дю Маре к Марксу	18
Современное словоупотребление	19
Конец ознакомительного фрагмента.	21

# Эрих Фромм

## Иметь или быть?

*Путь к деянию в бытии.*

**Лао цзы**

*Людям следовало бы меньше задумываться над тем, что они должны делать, а больше – над тем, что они есть.*

**Майстер Экхарт**

*Чем меньше ты есть, чем меньше ты внешне демонстрируешь свою жизнь, тем больше ты имеешь, тем значительнее твоя подлинная, внутренняя жизнь.*

**Карл Маркс**

Серия «Новая философия»

Erich Fromm  
HABEN ODER SEIN?

*Перевод с немецкого Э.М. Телятниковой*

*Оформление обложки В.А. Воронина*

Печатается с разрешения The Estate of Erich Fromm and of Annis Fromm и литературного агентства Liepman AG, Literary Agency.

Исключительные права на публикацию книги на русском языке принадлежат издательству AST Publishers. Любое использование материала данной книги, полностью или частично, без разрешения правообладателя запрещается.

## Предисловие

Эта книга продолжает два направления моих предыдущих исследований. Прежде всего – это продолжение работы в области радикально-гуманистического психоанализа; здесь я специально концентрирую внимание на анализе эгоизма и альтруизма как двух фундаментальных вариантах направленности личности. В третьей же части книги я продолжаю тему, начатую в двух моих работах («Здоровое общество» и «Революция надежды»), содержанием которых является кризис современного общества и возможности его преодоления. Естественно повторение ранее высказанных мыслей, но я надеюсь, что новый подход к проблеме в этой маленькой книге и более широкий контекст утешит даже тех читателей, которые хорошо знакомы с моими ранними работами.

Название этой книги почти совпадает с названием двух ранее опубликованных трудов. Это книга Габриэля Марселя «Быть и иметь» и книга Бальтазара Штеелина «Обладание и бытие». Все три работы написаны в духе гуманизма, но взгляды авторов расходятся: Г. Марсель выступает с теологических и философских позиций; в книге Б. Штеелина идет конструктивная дискуссия материализма и идеализма в современной науке и это представляет определенный вклад в *анализ действительности*.

Темой же моей книги является эмпирический психологический и социологический анализ двух способов существования. Читателям, которых эта тема интересует серьезно, я рекомендую прочитать и Г. Марселя, и Б. Штеелина. (Я до последнего времени и сам не знал, что существует опубликованный английский перевод книги Марселя, и пользовался в своих целях очень хорошим частным переводом этой книги, который сделал для меня Беверли Хьюз. В библиографии указано официальное английское издание.)

Стремясь сделать книгу более доступной читателю, я сократил до предела число примечаний и сносок. Отдельные библиографические ссылки даны в тексте в скобках, а точные выходные данные следует смотреть в разделе «Библиография» в конце книги.

Остается только приятная обязанность поблагодарить тех, кто внес свой вклад в улучшение содержания и стиля книги. Первым я хотел бы назвать Райнера Функа, который во многих аспектах оказал мне огромную помощь: он помог мне в долгих дискуссиях глубже проникнуть в сложные проблемы христианского вероучения; он был неутомим в подборе для меня теологической литературы; он много раз прочел рукопись, и его блестящая конструктивная критика и рекомендации неоценимы в деле улучшения рукописи и устранения недостатков. Я не могу не выразить благодарность Марион Одомирок, которая своей замечательной и чуткой редактурой существенно способствовала улучшению текста. Благодарю также Джоан Хьюз, которая с редкой добросовестностью и терпением перепечатывала многочисленные версии текста и не раз подсказывала мне удачные стилистические обороты. Наконец, я должен поблагодарить Аннис Фромм, которая прочла в рукописи все варианты книги и высказала немало ценных замечаний. Что касается немецкого издания, то особую благодарность я выражаю Бригитте Штайн и Урсуле Локе.

Э. Ф.

## Введение

### Великие надежды, их провал и новые альтернативы

#### Конец одной иллюзии

С начала индустриального века целые поколения людей жили верой в великое чудо, в величайшее обещание безграничного прогресса, основанного на освоении природы, создании материального изобилия, максимального благополучия большинства и неограниченной свободы личности.

Но эти возможности оказались не безграничны. С заменой человеческой и лошадиной силы механической (а позднее – ядерной) энергией, а человеческого сознания – компьютерами промышленный прогресс утвердил нас во мнении, что мы идем по пути безграничного производства и, таким образом, безграничного потребления, что техника делает нас всемогущими, а наука всеведущими. Мы готовы были стать богами, могущественными существами, способными создать второй мир (а природа должна была лишь давать нам строительный материал для нашего творения).

Мужчины (а еще больше женщины) испытали новое чувство свободы, они были хозяевами своей жизни; сбросив цепи феодализма, они освободились от всех уз и могли делать что хотели. Так им казалось, по крайней мере. И хотя это относилось лишь к средним и верхним слоям населения, остальные люди были склонны толковать эти завоевания в свою пользу, надеясь, что дальнейшие успехи индустриализма неизбежно пойдут на благо всех членов общества.

Социализм и коммунизм очень быстро из движения за *новое* общество и *нового* человека превратились в ту силу, которая провозгласила идеал буржуазной жизни для всех: *универсальный буржуа* как человек будущего. Молчаливо предполагалось, что когда люди будут жить в благополучии и комфорте, каждый будет безоговорочно счастлив.

Сердцевиной новой *религии прогресса* стало триединство безграничного производства, абсолютной свободы и бесконечного счастья. Новый, земной Град Прогресса пришел на смену Граду Божьему. Не приходится удивляться, что эта новая вера наполнила своих сторонников энергией, надеждой и жизненной силой.

Нужно наглядно представить себе размах этих великих надежд на фоне фантастических материальных и духовных достижений индустриального века, чтобы понять, насколько горьким и болезненным стали разочарование и осознание того, что начинается крушение ожиданий. Ибо индустриальный век не сумел выполнить своих обещаний. И постепенно все больше людей приходило к пониманию следующих фактов:

- счастье и всеобщее благоденствие не могут быть достигнуты путем безграничного удовлетворения всех потребностей;
- мечта о свободе и независимости исчезает, стоит только осознать, что все мы – лишь колесики в бюрократической машине;
- наши мысли, чувства и привязанности являются объектом манипулирования со стороны средств массовой коммуникации;
- экономический прогресс касается лишь богатых наций, а разрыв между богатыми и бедными становится все более вопиющим;
- технический прогресс принес с собой экологические проблемы и угрозу атомной войны;

- каждое из этих последствий может стать причиной гибели всей цивилизации, если не самой жизни на Земле.

Когда Альберт Швейцер в 1952 году получал в Осло Нобелевскую премию мира, он обратился ко всему миру со словами: «Давайте осмелимся взглянуть правде в глаза. В наш век человек постепенно превратился в существо, наделенное сверхчеловеческой силой... При этом он не демонстрирует сверхразумность... Становится совершенно очевидно то, в чем мы до сих пор не хотели признаться: по мере прирастания мощи сверхчеловека он превращается в несчастного человека... ибо, став сверхчеловеком, он перестает быть человеком. Вот, собственно, то, что нам давно следовало осознать!»



## Почему великие надежды не сбылись?

Помимо имманентных экономических противоречий индустриализма причины эти кроются в двух важнейших *психологических* принципах самой системы, которые гласят:

1. Высшей целью жизни является счастье (то есть максимум радостных эмоций), счастье определяется формулой: удовлетворение всех желаний или субъективных потребностей (это и есть *радикальный гедонизм*);

2. Эгоизм, себялюбие и жадность – это свойства, которые необходимы самой системе для ее существования, они ведут общество к миру и гармонии.

Радикальный гедонизм, как известно, имел хождение в разные эпохи. Патриции Рима и элита итальянских городов эпохи Ренессанса, элитарные слои Англии и Франции XVIII и XIX веков – те, кто владели огромной собственностью, всегда пытались найти смысл жизни в бесконечных удовольствиях.

Хотя идеи радикального гедонизма в определенных кругах периодически становилось практикой жизни, они далеко не всегда опирались на *теоретические построения* мыслителей прошлого о счастье, и потому не стоит искать их корни в философских концепциях мудрецов Древнего Китая, Индии, Ближнего Востока или Европы.

Единственным исключением был греческий философ, ученик Сократа Аристипп (первая половина IV века до н. э.), который учил, что цель жизни – в максимальном удовлетворении телесных потребностей, в получении телесных наслаждений, а счастье – это общая сумма удовлетворенных желаний. Тем немногим, что нам известно о его философии, мы обязаны Диогену Лаэртцию, но и этого достаточно, чтобы назвать Аристиппа единственным радикальным гедонистом Древнего мира, ибо он утверждал, что наличие потребности уже само по себе есть достаточное основание для ее удовлетворения и человек имеет безусловное право на осуществление своих желаний.

Эпикур не может считаться представителем этого типа гедонизма, хотя Эпикур высочайшей целью считает «чистую» радость – она для него означает «отсутствие страдания» (*aponia*) и «спокойствие души» (*ataraxia*). Согласно Эпикуру, радость от удовлетворения страстей не может быть целью жизни, ибо неизбежным следствием такой радости становится разочарование и тем самым человек удаляется от своей истинной цели, которой является отсутствие боли (в теории Эпикура есть много параллелей с учением Фрейда).

Никто из других крупных мыслителей не учил тому, что *фактическое наличие желания представляет собой этическую норму*. Всех интересовало оптимальное благо человечества (*vivere bene*). Главным элементом их учений было деление потребностей на две категории: те, которые лишь субъективно ощущаются (их удовлетворение ведет к сиюминутному удовольствию), и те, которые коренятся в человеческой натуре и удовлетворение которых способствует развитию и благоденствию человечества (*eudaimonia*). Другими словами, они различали *чисто субъективно ощущаемые потребности* и *объективно существующие* и размышляли о том, что первые отчасти противоречат человеческому развитию, а вторые согласуются с нуждами человеческой природы.

Впервые после Аристиппа мысль о том, что целью жизни является осуществление всех желаний человека, получила отчетливое выражение у философов в XVII и XVIII веках. Подобная концепция могла легко возникнуть во времена, когда слово «польза» перестало обозначать «польза для души» (как в Библии и позднее у Спинозы), а приобрело значение «материальной, денежной выгоды». Это была эпоха, когда буржуазия сбросила не только свои политические оковы, но также узы любви и солидарности и прониклась верой, что человек, живущий *только* для самого себя, имеет больше возможностей быть самим собой. Для Гоббса счастье – это постоянное движение от одной страсти (*cupiditas*) к другой; Ламетри даже предлагает изоб-

рести таблетки для создания хотя бы иллюзии счастья; для маркиза де Сада удовлетворение жестоких инстинктов оправдано уже тем, что они существуют и нуждаются в удовлетворении. Это были мыслители, которые жили в эпоху окончательной победы класса буржуазии. То, что некогда было практикой жизни аристократов (далеких от философии), теперь стало теорией и практикой буржуа.

Начиная с XVIII века возникло много этических теорий; одни были более респектабельными формами гедонизма, как, например, утилитаризм, другие – строго антигедонистскими системами, как теории Канта, Маркса, Торо и Швейцера. Тем не менее в нашу эпоху, то есть после окончания Первой мировой войны, произошел возврат к теории и практике радикального гедонизма.

Следует отметить, что концепция безграничных наслаждений противостоит идеалу дисциплинированного труда, а этика обязательного труда несовместима с пониманием свободного времени как абсолютной лени после окончания рабочего дня и полного «ничегонеделания» во время отпуска. Но реальный человек находится между двумя полюсами. С одной стороны – бесконечный конвейер и бюрократическая рутина, а с другой – телевидение, автомобиль, секс и другие радости жизни. При этом неизбежно возникают противоречивые комбинации приоритетов. Одержимость только лишь работой так же точно может свести с ума, как и полное безделье. Только сочетание труда с радостным отдыхом позволяет выживать. И это сочетание соответствует экономическим потребностям системы: капитализм XX века а priori предполагает, с одной стороны, обязательный доведенный до автоматизма труд, а с другой – постоянный рост производства и максимальное потребление товаров и услуг.

Теоретические рассуждения показывают, что радикальный гедонизм не ведет и не может привести к «хорошей жизни». Да и невооруженным глазом видно, что «охота за счастьем» не ведет к подлинному благополучию. Наше общество – это общество хронически несчастных людей, мучимых одиночеством и страхами, зависимых и униженных, склонных к разрушению и испытывающих радость уже от того, что им удалось «убить время», которое они постоянно пытаются сэкономить.

Мы живем в эпоху небывалого социального эксперимента, который должен дать ответ на вопрос, может ли достижение наслаждения (как пассивный аффект в противоположность активному состоянию радости бытия) обеспечить решение проблемы человеческого существования. Впервые в истории удовлетворение потребности в получении наслаждений перестало быть привилегией меньшинства, а стало достоянием минимум половины населения индустриальных стран. Однако уже сейчас можно сказать, что в развитых промышленных странах «социальный эксперимент» дает отрицательный ответ на поставленный вопрос.

Второй психологический постулат индустриального века, утверждающий, что индивидуальный эгоизм способствует гармонии, миру и всеобщему процветанию, с теоретической точки зрения также ошибочен, и его несостоятельность подтверждается фактическими данными.

А почему, собственно, этот постулат должен быть верным, ведь он был отвергнут еще великим классиком политэкономии Давидом Риккардо (правда, он был единственным в свое время)? Эгоизм – это не просто аспект моего *поведения*, а черта *характера*. Он означает, что я хочу иметь все для себя. Меня радует не возможность поделиться, а возможность владеть; что я неизбежно становлюсь все более жадным; ведь если обладание стало моей целью, то чем больше я *имею*, тем больше я *существую*. Я чувствую неприязнь и враждебность ко всем остальным людям – к моим заказчикам, которых я обманываю, к моим конкурентам, которых я выживаю, к моим рабочим, которых я эксплуатирую. Я никогда не бываю и не могу быть довольным, ибо моим желаниям нет конца; я вынужден завидовать тем, кто богаче меня, и бояться тех, кто беднее меня. Но все эти чувства я должен вытеснять, чтобы казаться (другим и самому себе) веселым, рациональным, честным и дружелюбным человеком, каким пытается выглядеть любой из нас.

Жажда наживы ведет к бесконечной классовой борьбе. Утверждение коммунистов, что с уничтожением классов их система освобождается от классовой борьбы, – это фикция, ибо система также строится на принципе полного удовлетворения растущих потребностей. И пока каждый хочет иметь больше, неизбежно будут возникать классы, будет продолжаться классовая борьба, а в глобальном масштабе – мировые войны. *Жажда обладания и мирная жизнь исключают друг друга.*

Радикальный гедонизм и беспредельный эгоизм не могли бы стать ведущими принципами экономики, если бы в XVIII веке не наступил один фундаментальный переворот. В средневековом обществе, а также во многих других высокоразвитых и примитивных культурах, экономика определялась некоторыми этическими нормами. Так, например, категории «цена и частная собственность» для теологов-схоластов были составной частью теологической морали. И хотя теологи нашли формулировки, с помощью которых им удалось приспособить свой моральный кодекс к новым экономическим требованиям (например, определение понятия «справедливая цена», данное Фомой Аквинским), тем не менее поведение в экономике оставалось *человеческим* поведением и, следовательно, подчинялось нормам гуманистической этики.

Капитализм XVIII века постепенно осуществил радикальные перемены: экономический аспект поведения был вынесен за рамки этических и других ценностных систем. Хозяйственный механизм стал рассматриваться как автономная область, которая не зависит от человеческих потребностей и воли, как система, которая живет сама собой и по своим собственным законам. Обнищание рабочих и разорение мелких собственников вследствие роста концернов стали рассматриваться как экономическая необходимость, как естественный закон природы.

И развитие экономики стало определяться не вопросом, *что лучше для человека*, а вопросом: *что лучше для системы?* Остроту этого конфликта попыталась завуалировать, утверждая, будто все, что способствует росту системы (или отдельной корпорации), служит также благу отдельного человека. Эта концепция подкреплялась также дополнительной конструкцией, которая гласила, что все человеческие качества, которые требует от личности система, – эгоизм, себялюбие и страсть к накоплению – все они присущи человеку от рождения. Поэтому общества, лишенные этих черт, были зачислены в разряд «примитивных», а представители примитивных обществ были квалифицированы как наивные младенцы. Никто не решался опровергнуть эти построения и признать, что эгоизм и накопительство не являются *природными* инстинктами, которые использует индустриальное общество, а что все они суть *продукт* социальных условий.

Не последнее значение имеет еще одно обстоятельство: отношения человека с природой постепенно стали глубоко враждебными. Изначально противоречие коренилось в самом бытии: человек является частью природы и в то же время благодаря своему разуму возвышается над ней. Мы пытались веками разрешить стоящую перед человечеством экзистенциальную проблему, изменяя природу в соответствии с нашими целями и задачами. Но со временем от мессианского видения гармонии между человеком и природой не осталось и следа; мы перешли к ее эксплуатации и покорению, пока это покорение не стало все более и более похожим на разрушение. Страсть к завоеванию и враждебность ослепили нас и не позволили увидеть, что природные богатства не безграничны и могут истощиться, и тогда природа отомстит человеку за варварское, хищническое обращение с ней.

Индустриальное общество презирает природу; так же как и все, что не является продуктом машинного производства – в том числе и всех людей, которые не занимаются производством машин (сюда автоматически попадают и представители цветных рас; с недавних пор исключение делается лишь для японцев и китайцев). Сегодня мы видим в людях тягу ко всему механическому, безжизненному, словно они охвачены магией технического прогресса и постоянно возрастающей жаждой разрушения.

## Экономическая необходимость изменения человека

До сих пор я говорил о том, что некоторые черты, порожденные нашей социально-экономической системой (то есть нашим образом жизни), являются патогенными и в конечном счете формируют больную личность, а следовательно, и больное общество. Однако есть еще один важный аргумент (выдвигаемый с совершенно иной точки зрения) в пользу необходимости глубочайших изменений в человеке во избежание экономической и экологической катастрофы.

Этот аргумент обоснован в докладах Римского клуба, которые содержат массу убедительных научных данных. Автором первого доклада является Дени Медоуз, второй подготовлен двумя авторами, М. Д. Месаровичем и Э. Пестелем. Оба доклада посвящены мировым технологическим, экономическим и демографическим тенденциям. Месарович и Пестель приходят к выводу, что только смелые и решительные перемены в экономике и технологиях, проведенные в мировом масштабе в соответствии с определенным генеральным планом, могут предотвратить «величайшую, а в конечном счете глобальную катастрофу». Приводимые ими данные основаны на самом широком и систематическом исследовании, когда-либо проводившемся в этой области. (Их доклад имеет определенные методологические преимущества перед более ранним докладом Медоуза, однако последний в качестве альтернативы катастрофе предусматривает еще более радикальные экономические изменения.) Месарович и Пестель в конце концов делают вывод о том, что подобные экономические перемены возможны только в том случае, *«если в ценностных ориентациях человека (или, как я бы сказал, в направленности человеческой личности) произойдут фундаментальные изменения, что приведет к возникновению новой этики и нового отношения к природе»* (курсив мой. – Э. Ф.). Их выводы лишь подтверждают высказанные до и после их доклада мнения других специалистов о том, что новое общество возможно *только в том случае, если* в процессе его становления будет формироваться также *новый человек*, или, иными словами, если в структуре личности современного человека произойдут кардинальные трансформации.

К сожалению, оба доклада слишком формализованы, абстрактны и далеки от человеческого фактора. Кроме того, они полностью игнорируют какие бы то ни было политические и социальные факторы, без которых невозможен никакой реалистический проект. Тем не менее в них представлены ценные данные и впервые рассмотрена экономическая ситуация человечества в мировом масштабе, ее возможности и таящиеся в ней опасности. Вывод авторов о необходимости новой этики и нового отношения к природе тем более ценен, что это их требование находится в столь разительном противоречии с их философскими концепциями.

Противоположную позицию занимает немецкий автор Э. Ф. Шумахер – тоже экономист и при этом радикальный гуманист. Его требование коренного изменения человека исходит из убеждения, что наш нынешний общественный строй делает нас больными и мы окажемся на грани экономической катастрофы, если не изменим решительным образом своей социальной системы.

Необходимость глубокого изменения человека предстает не только как этическое или религиозное требование, не только как психологическая потребность, обусловленная патогенной природой современного человека, но и как обязательное условие физического выживания рода человеческого. Праведная жизнь уже не рассматривается как исполнение морального и религиозного требования. Впервые в истории *физическое сохранение человечества ставится в зависимость от радикальных изменений человеческой души*, которые, впрочем, нужны и возможны лишь в той мере, в какой серьезные экономические и социальные перемены дадут каждому смертному шанс, а также необходимое мужество и волю, чтобы успешно осуществить эти перемены.

## Существует ли альтернатива катастрофе?

Все упоминавшиеся до сих пор данные опубликованы и хорошо известны.

И поэтому трудно поверить, что до сих пор не предпринималось никаких серьезных усилий, чтобы избежать того, что так похоже на окончательный приговор судьбы. В то время как в личной жизни только безумец может оставаться пассивным перед лицом опасности, угрожающей самому его существованию, те, кто облечен государственной властью, не предпринимают практически ничего, чтобы предотвратить эту опасность, а те, кто вверил им свою судьбу, позволяют им пребывать в бездействии.

Каким образом стало возможным, что в человеке молчит самый сильный из всех инстинктов – инстинкт самосохранения? Одним из наиболее тривиальных объяснений является то, что политики преимущественно делают вид, что они знают действенные способы предотвращения катастрофы. Бесконечные конференции, резолюции, переговоры о разоружении создают впечатление, будто они понимают стоящие перед человечеством проблемы и стараются как-то их разрешить. В действительности же никаких существенных изменений не происходит, но руководители и руководимые усыпляют свое сознание и свое желание выжить, создавая видимость того, что путь к спасению им известен и что они находятся на правильном пути.

Другим объяснением может быть то, что эгоизм, порождаемый системой, заставляет ее лидеров ставить личный успех выше общественного долга. Никого больше не шокирует то, что ведущие политические деятели и представители деловых кругов проводят в жизнь такие решения, которые служат их личной выгоде, но вредны и опасны для общества. В самом деле, если эгоизм – одна из основ бытующей в современном обществе морали, то почему они должны вести себя иначе? Создается впечатление, что они и не знают, что алчность (как и подчинение) делает людей глупыми и лишает их способности действовать рационально, даже когда они преследуют свои собственные интересы, заботясь о себе и своих близких (см. Ж. Пиаже «Моральные суждения ребенка»). Одновременно мещанин так сильно обременен, эгоистично поглощен своими личными делишками, что едва ли обращает внимание на все то, что выходит за пределы его узкого индивидуалистического мира.

Третьей причиной притупления инстинкта самосохранения можно считать тот факт, что обществу уже сейчас необходимы столь радикальные перемены, что люди предпочитают жить под угрозой отдаленной катастрофы, нежели в корне менять свой образ жизни и приносить сегодня те жертвы, которых потребовали бы эти изменения. Одним из наглядных примеров подобного широко распространенного отношения к жизни может служить описанный Артуром Кестлером случай, который произошел с ним во время гражданской войны в Испании. Кестлер находился на комфортабельной вилле своего друга, когда поступило сообщение о наступлении войск Франко; не было сомнений, что вилла будет захвачена еще до рассвета и тогда Кестлера, скорее всего, расстреляют. Он мог бы спастись бегством, но ночь была дождливой и холодной, а в доме было тепло и уютно, и он решил остаться и попал в плен. Не одна неделя прошла, прежде чем ему чудом удалось спастись из плена благодаря усилиям друзей-журналистов. Тот же тип поведения характерен для людей, которые скорее рискнут умереть «своей смертью», чем пройти медицинское обследование, в результате которого может быть поставлен диагноз опасного заболевания, требующего серьезного хирургического вмешательства.

Помимо этих объяснений фатальной пассивности человека в вопросах жизни и смерти, существует и другое, которое, собственно, и является одной из причин, побудивших меня написать эту книгу. Я имею в виду весьма распространенное мнение, согласно которому в настоящее время нет никакой альтернативы ныне известным политическим системам; то есть нет никакой замены монополистическому капитализму, социал-демократическому или совет-

скому социализму или технократическому «фашизму с улыбающимся лицом». Популярность этого взгляда частично объясняется тем, что практически не было предпринято ни одной попытки изучить возможности реализации совершенно новых моделей общественного устройства. А такое изучение необходимо и на экспериментальном уровне.

Более того, пока проблемы социальной реконструкции не займут в мыслящих умах современности такого значительного места, какое ныне занимают *наука и техника*, то есть пока *наука о человеке* не станет столь же важной, как *естественные* и *технические* науки, до тех пор не возникнет возможность увидеть или представить себе реальные альтернативы ныне существующим общественным системам.

Главная задача этой книги – анализ двух фундаментальных позиций человеческого существования, которыми являются *обладание* и *бытие*.

В первой вводной главе я привожу некоторые соображения, касающиеся внешних различий между этими двумя способами существования. Во второй главе я показываю эти различия на примерах, взятых из повседневной жизни, которые читатель может без труда соотнести со своим собственным жизненным опытом. В третьей главе представлены трактовки бытия и обладания в Ветхом и Новом Заветах, а также в сочинениях Майстера Экхарта. Затем я перехожу к сложнейшей задаче – анализу различий между обладанием и бытием, как способами существования, в ходе которого я пытаюсь сделать теоретические выводы на основе эмпирических данных. В книге в основном речь будет идти об индивидуальных аспектах этих двух важнейших способов существования. Лишь в последних главах я рассуждаю о формировании нового Человека и нового Общества. Здесь рассматривается связь обоих способов бытия с возникновением нового человека и обсуждаются возможные альтернативы глобальной катастрофе.

# Часть I

## О различении понятий «иметь» и «быть»

### Глава 1

#### Первый взгляд

#### Важность понимания разницы между обладанием и бытием

Противопоставление понятий «иметь» и «быть» чуждо «нормальному человеческому сознанию», их противоположность не бросается в глаза.

*Обладание* представляется нормальной функцией нашей жизни: чтобы жить, нам нужно иметь какие-то вещи; чтобы ими пользоваться, надо сначала их приобрести. В обществе, где высшей целью является цель «иметь» – и «иметь» как можно больше, где о человеке говорят, что он «стоит миллион», – какая же в таком обществе может быть полярность между «иметь» и «быть»? Напротив, создается впечатление, что сама суть и смысл бытия состоит в том, чтобы обладать чем-либо. То есть кто ничего *не имеет*, тот ничего собой не представляет (тот и не *существует*).

Многие крупные мыслители альтернативу «иметь» или «быть» ставили в центр своих философских систем. Будда учит, что не нужно стремиться к обретению собственности тому, кто хочет достичь высшей ступени человеческого развития. Иисус говорит: «Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее. Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?» (Лк 9:24–25). Согласно учению Майстера Экхарта, ничем не обладать и сделать свое существо открытым и «незаполненным», не позволить своему эго встать на пути – есть условие обретения духовного богатства и духовной силы. Маркс считал, что роскошь – это такой же порок, как и нищета; что целью нашей жизни должно быть стремление «быть в состоянии» (для чего в немецком языке употребляется вспомогательный глагол *sein*), а не «иметь состояние» (для чего в немецком языке употребляется вспомогательный глагол *haben*), то есть *быть* многим, а не *обладать* многим. (Я ссылаюсь здесь на подлинного Маркса, радикального гуманиста, а не на те распространенные фальсификации, которые предлагают советские коммунисты.)

Дифференцирование понятий «иметь» и «быть» занимает меня давно. Я всегда искал для него эмпирические основания и пытался сделать это с помощью психоаналитических методов на базе конкретного изучения индивидов и групп. И то, что я обнаружил, позволило мне сделать вывод: различение этих категорий стоит в одном ряду с различием между любовью к жизни и любовью к смерти и представляет собой важнейшую проблему человеческого существования. Я считаю, что данные антропологии и психоанализа дают возможность утверждать, что *обладание и бытие – это две совершенно разные формы человеческих переживаний: от наличия и интенсивности той или иной формы зависят различия индивидуальных и коллективных характеров.*

#### Примеры из поэзии

Чтобы более выпукло проиллюстрировать различие между двумя формами существования, какими являются *обладание* и *бытие*, я приведу два близких по содержанию стихотворения. Они относятся к разным эпохам, но их цитировал покойный Д. Т. Судзуки в своих

«Лекциях по дзен-буддизму». Одно из них хокку японского поэта XVII века Басё (1644–1694), другое принадлежит перу английского поэта XIX века Теннисона. Оба поэта описали сходные переживания – свою реакцию на цветок, увиденный во время прогулки. В стихотворении Теннисона говорится:

Сквозь древность ты пророс, цветок,  
Я из руин тебя извлек  
И вот ты на моей ладони —  
Головка, корни, стебелек...  
О маленький цветок, когда б я мог  
Постичь твоей природы корни,  
Тебя к груди прижать навек,  
Тогда б я понял, что есть Бог  
И что есть человек<sup>1</sup>.

Хокку Басё в переводе звучит так:

Внимательно взглядишь!  
Цветы пастушьей сумки  
Увидишь под плетнем!<sup>2</sup>

Поразительно, насколько разное впечатление производит на Теннисона и Басё случайно увиденный цветок! Первое желание Теннисона – «овладеть» им. Он срывает его целиком, вместе с корнями. И хотя он завершает стихотворение глубокомысленными рассуждениями о том, что этот цветок может помочь ему проникнуть в суть природы Бога и человека, сам цветок обрекается на смерть, становится жертвой проявленного таким образом интереса к нему. Теннисона, каким он предстает в этом стихотворении, можно сравнить с типичным западным ученым, который в поисках истины расчленяет, то есть уничтожает живое существо.

Отношение Басё к цветку совершенно иное. У поэта не возникает желания сорвать цветок, он даже до него не дотрагивается. Он лишь «внимательно вглядывается», чтобы «увидеть» цветок. Вот как комментирует это трехстишие Судзуки: «Вероятно, Басё шел по проселочной дороге и увидел у плетня нечто малоприметное. Он подошел поближе, внимательно вгляделся и обнаружил, что это всего лишь дикое растение, довольно невзрачное и не привлекающее взгляда прохожего. Чувство, которым проникнуто описание этого незамысловатого сюжета, нельзя назвать особенно поэтическим, за исключением, может быть, последних двух слогов, которые по-японски читаются как “kana”. Эта частица часто прибавляется к существительным, прилагательным или наречиям и приносит ощущение восхищения или похвалы, печали или радости и при переводе в некоторых случаях может быть весьма приблизительно передана с помощью восклицательного знака. В данном хокку все трехстишие заканчивается восклицательным знаком».

Теннисону, как представляется, необходимо обладать цветком, чтобы постичь природу и людей, и в результате этого *обладания* цветок погибает. Басё хочет просто *созерцать*, причем не только смотреть на цветок, но стать с ним единым целым – и сохранить ему жизнь. Различие в позициях Теннисона и Басё в полной мере объясняет следующее стихотворение Гёте, описывающее сходную ситуацию:

---

<sup>1</sup> Перевод Э. Телятниковой.

<sup>2</sup> Перевод В. Марковой.



Гулял я в лесу,  
Ничего не искал  
В тени цветочек  
Я увидел.

Очей прекрасней  
И звезд светлей,  
Сиял он ярко  
Среди ветвей.

Сорвать хотел я,  
Но он сказал:  
Ужель ты хочешь,  
Чтоб я завял?

Я выкопал с корнем  
И в сад отнес,  
Чтоб с милым домом  
Он рядом рос.

И он прижился:  
Вокруг благодать,  
Здесь так приятно  
Весной расцветать<sup>3</sup>.

Гёте прогуливался в лесу без всякой цели, когда его взгляд упал на яркий цветок. У Гёте возникает то же желание, что и у Теннисона, – сорвать цветок. Но в отличие от Теннисона Гёте понимает, что сорвать – значит погубить его. Для Гёте этот цветок совершенно живое существо, которое даже разговаривает с поэтом и предостерегает его. Гёте решает эту проблему иначе, нежели Теннисон или Басё. Он выкапывает цветок с корнями и пересаживает его в свой дивный сад, чтобы сохранить ему жизнь.

Гёте стоит где-то между Теннисоном и Басё, но в решающий момент его любовь к жизни берет верх над простой любознательностью. Совершенно очевидно, что в этом прекрасном стихотворении заключена гётевская позиция, его интерес к исследованию природы. В поэзии Теннисона четко просматривается ориентация на обладание, хотя речь идет не о физическом, а о духовном обладании, скорее о приобретении знания, чем материального объекта. Басё и Гёте относятся к цветку с позиции *бытия*. Под бытием я понимаю такой способ существования, когда человек ничего *не имеет* и не *жасждет иметь*, но счастлив тем, что продуктивно использует свои способности и находится в *единстве* со всем миром.

Безмерно влюбленный в жизнь, страстный борец против одностороннего и механистического подхода к человеку, Гёте во многих стихах выразил свое отношение к альтернативе «иметь» или «быть». Его «Фауст» – самое драматическое описание конфликта между *обладанием* и *бытием*, а Мефистофель – воплощение принципа обладания. Принцип бытия он сводит на нет. В маленьком стихотворении «Собственность» Гёте с величайшей простотой говорит о ценности бытия:

Я знаю, ничем не владею я,

---

<sup>3</sup> Перевод Э. Телятниковой.

Мое богатство – лишь мысль моя,  
Мысль, что родилась в глубинах души,  
Тут же на волю излиться спешит.  
И каждый миг, что мне послан судьбой,  
Я счастлив и буду самим собой<sup>4</sup>.

Различие между бытием и обладанием не сводится к различию между восточным и западным образом мышления. Оно характеризует два разных типа общественного сознания: в одних обществах центральное место занимает личность, а в других все внимание сосредоточено на вещах. Ориентация на обладание характерна для западного индустриального общества, в котором смысл жизни состоит в погоне за деньгами, славой и властью. В обществах, в которых отчуждение выражено в меньшей степени и которые не заражены идеями современного «прогресса» (например, в средневековом обществе, у индейцев зуни и африканских племен), существуют свои мыслители типа Басё. Возможно, через несколько поколений в результате индустриализации и у японцев появятся свои Теннисоны. Дело не в том, что западный человек (как полагал Юнг) не может до конца постичь философские системы Востока (например, дзен-буддизм), а в том, что современный человек не может понять дух общества, которое не ориентировано на собственность и потребительскую жадность. И действительно, сочинения Майстера Экхарта трудны для понимания, как и буддизм или идеи Басё, но в сущности учение Экхарта и буддизм – это лишь два диалекта одного и того же языка.

## Языковые перемены

За последние столетия можно фиксировать некоторое смещение акцентов в употреблении глаголов «быть» и «иметь». Так, например (вопреки языковой норме германских языков), действие все чаще обозначается словосочетанием с глаголом «haben» (иметь).

Существительное – это обозначение вещи. Я могу сказать, что *обладаю* вещами (*имею* вещи), например, у меня есть (я имею) стол, дом, книга, автомобиль. Для обозначения действия или процесса нормально употреблять глаголы, например, я существую, я люблю, я желаю, я ненавижу и т. д. Однако все чаще *действие* выражается через понятие «*обладания*», то есть вместо глагола употребляется *иметь* + *существительное*. Но подобное словоупотребление противит языковой норме, так как процессами и действиями нельзя обладать, их можно только осуществлять (испытывать или проживать).

## Давние наблюдения: от дю Маре к Марксу

Пагубные последствия этой ошибки были замечены еще в XVIII веке. Дю Маре очень точно изложил эту проблему в своей посмертно опубликованной работе «Истинные принципы грамматики» (1769). Он пишет: «Так, в высказывании “У меня есть (я имею) часы” выражение “У меня есть (я имею)” следует понимать буквально; однако в высказывании “У меня есть идея (я имею идею)” выражение “У меня есть (я имею)” употребляется лишь по аналогии. Такая форма выражения является неестественной. В данном случае выражение “у меня есть идея (я имею идею)” означает “я думаю”, “я представляю себе это так-то и так-то”. Выражение “у меня есть тоска” означает: “я тоскую”; “у меня есть желание, намерение” означает: “я хочу” и т. д.»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Перевод Э. Телятниковой.

<sup>5</sup> Ссылкой на Дю Маре я обязан д-ру Ноэму Хомски. – Примеч. Э. Ф.

Спустя столетие после того, как Дю Маре обратил внимание на тенденцию заменять глаголы существительными, Маркс и Энгельс в «Святом семействе» обсуждали эту проблему, но гораздо более радикальным образом. Их критика «Критической критики» Бауэра включает небольшое, но очень важное эссе о любви, где приводится следующее утверждение Бауэра: «Любовь... – это жестокая богиня, которая, как всякое божество, стремится завладеть всем человеком и не удовлетворяется до тех пор, пока человек не отдаст ей не только свою душу, но и свое физическое “Я”. Ее культ, это – страдание, вершина этого культа – самопожертвование, самоубийство».

В ответ Маркс и Энгельс пишут: «Г-н Эдгар Бауэр превращает любовь в “богиню”, и притом в “жестокую богиню”, тем, что из *любящего человека* делает человека, подвластного *любви*: он отделяет от человека “*любовь*” как особую сущность и, как таковую, наделяет ее самостоятельным бытием» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 22–23). Маркс и Энгельс указывают здесь на примечательную лингвистическую тенденцию: употребление существительного вместо глагола. Существительное «любовь» – это только абстракция реальной деятельности, которая называется глаголом «любить». Превращенная в существительное «любовь» оторвана от человека как субъекта действия. Любящий человек превращен в человека любви, любовь превращена в богиню, в идола, на которого человек проецирует свою любовь; в этом процессе отчуждения он перестает испытывать любовь, его способность любить находит свое выражение в поклонении «богине любви». Он перестал быть активным, чувствующим человеком; вместо этого он перевоплотился в отчужденного идолопоклонника, который погибнет, если утратит контакт со своим кумиром.

## Современное словоупотребление

За два столетия, прошедших после Дю Маре, тенденция заменять глаголы существительными приобрела небывалый размах. Вот типичный, хотя, возможно, и несколько утрированный пример из современного языка. Представим себе некую даму, которая начинает беседу с психоаналитиком следующим образом: «Доктор, у меня *имеется* проблема, у меня бессонница. Хотя я *имею* прекрасный дом, чудесных детей и у меня счастливый брак, я испытываю беспокойство». Несколько десятилетий назад вместо «у меня имеется проблема» эта пациентка, вероятно, сказала бы «меня беспокоит», вместо «у меня бессонница» – «я *не могу заснуть*», а вместо «у меня счастливый брак» – «я *счастлива* в браке».

Современный стиль речи свидетельствует о наличии высокой степени отчуждения в современной жизни. Когда я говорю «у меня *есть* проблема» вместо «я *обеспокоен*», субъективный опыт как бы исключается: «я» как субъект переживания отодвигается на задний план, а на авансцену выдвигается объект обладания. Личное «я» заменено безличным присутствием проблемы. Я преобразовал свои чувства в некий объект, которым я владею, а именно в проблему. Но слово «проблема» – это абстрактное обозначение любого рода трудностей. Я не могу «иметь» проблему, потому что это не вещь, которой можно обладать, скорее, проблема может мною завладеть. Иными словами, я *сам себя* превратил в «проблему», и вот теперь мое творение владеет мною. Такой способ овладения обнаруживает скрытую завуалированную форму отчуждения.

Можно, конечно возразить, что бессонница – это такой же симптом физического состояния, как боль в горле или зубная боль, и потому мы вроде бы вправе сказать: «у меня бессонница», как и «у меня болит горло». И все же некоторое различие здесь есть: боль в горле или зубная боль – это телесные ощущения, которые могут быть более или менее сильными, однако психическая сторона их выражена слабо. У меня может быть больное горло, поскольку у меня есть горло, и может быть зубная боль, поскольку есть зубы. Бессонница же, напротив, является не телесным ощущением, а неким состоянием психики, когда человек не может уснуть. Если

я говорю «у меня бессонница» вместо «я не могу уснуть», то я таким образом обнаруживаю свое желание избавиться от ощущения тревоги, беспокойства и напряжения, которые не дают мне уснуть, и бороться с явлением психического порядка так, как если бы это был симптом физического состояния.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.