**Философско-этическое учение Эпикура**

ЭПИКУР (341/342 – 271/270 до н. э ) – древнегреческий философ, последователь школы атомистов Левкиппа и Демокрита. Родился на острове Самос в семье афинских колонистов. Интерес к философии он проявил очень рано: четырнадцатилетним мальчиком он попросил учителя, чтобы тот ему объяснил, откуда взялся Хаос, который по Гесиоду есть отец всего. Учитель отослал его к философам. В 15 лет Э. попал в малоазийский город Теос, где в школе Навсифана познакомился с атомизмом Демокрита, который позднее стал основой его философской системы. Через три года он приезжает в Афины, чтобы отбыть в качестве эфеба обязательную воинскую повинность. В это же время в платоновской Академии слушает Ксенократа. В 322 г. в связи с гонениями на греков после смерти Александра Македонского его родители были принуждены покинуть Самос. Семья переезжает в Колон, где Эпикур вначале зарабатывал себе на жизнь как школьный учитель. Здесь же он собирает вокруг себя первый круг учеников. На 32 году жизни (310 г. до н. э.) основывает собственную философскую школу в Митилене на о. Лесбос, а затем переносит ее в город Лампсак (азиатский берег пролива Дарданеллы). В 306 г. Эпикур возвращается в Афины, где вблизи Дифилонских ворот он купил небольшой участок с садом и основал философскую школу, прозванную Садом (отсюда наименование эпикурейцев «философы Сада»). Над входом туда висело изречение: «Гость, тебе здесь будет хорошо. Здесь удовольствие – высшее благо». Школа просуществовала более восьмисот лет, сохраняя в первоначальном виде учение своего наставника и культивируя дружбу, чем и прославилась в античности. По словам Диогена Лаэртского, умер он от «камня в почках» («лег в медную ванну с горячей водой, попросил неразбавленного вина, выпил, пожелала друзьям не забывать его учений и так скончался»). Этика Эпикура (наряду со стоической) стала одной из определяющих моделей поведения в античности. Ее культивировали как приоритетную в эпохах Возрождения и Просвещения. На сегодняшний день за понятием «эпикуреец» определилось значение человека, ориентированного на чувственные удовольствия. «ПИСЬМО

К МЕНЕКЕЮ» – одно из немногих сочинений Эпикура, дошедших до наших дней (согласно античным источникам, Эпикур был одним из наиболее плодовитых авторов, написавшим более 300 произведений). Жанр сочинения – философское письмо, бывшее на тот момент в моде среди эпикурейцев. Основные темы письма – проблемы жизни и смерти, счастья и добродетели. Менекей – один из учеников Эпикура.

**Вопросы к тексту:**

1**. В чем, согласно Эпикуру, состоит смысл жизни?**

**2. Почему не стоит бояться смерти?**

**3. Какие виды желаний выделяет Эпикур? Какова их иерархия?**

**4. Как, согласно Эпикуру, следует жить, чтобы быть счастливым?**

2.2.5. Эпикур. Письмо к Менекею.

Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно. Поэтому заниматься философией следует и молодому и старому: первому – для того, чтобы он и в старости остался молод благами в доброй памяти о прошлом, второму – чтобы он был и молод и стар, не испытывая страха перед будущим. Стало быть, надобно подумать о том, что составляет наше счастье ведь когда оно у нас есть, то все у нас есть, а когда его у нас нет, то мы на все идем, чтобы его заполучить.

Итак, и в делах твоих, и в размышлениях следуй моим всегдашним советам, полагая в них самые основные начала хорошей жизни.

Прежде всего верь, что бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге; и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и несвойственно блаженству, а представляй о нем лишь то, чем поддерживается его бессмертие и его блаженство. Да, боги существуют, ибо знание о них – очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа, ибо толпа не сохраняет их [в представлении] такими, какими полагает. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, – ибо высказывания толпы о богах – это не предвосхищения, а домыслы, и притом ложные. Именно в них утверждается, будто боги посылают дурным людям великий вред, а хорошим – пользу: ведь люди привыкли к собственным достоинствам и к подобным себе относятся хорошо, а все, что не таково, считают чуждым.

Привыкай думать, что смерть для нас – ничто: ведь все и хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений. Поэтому если держаться правильного знания, что смерть для нас – ничто, то смертность жизни станет для нас отрадна: не оттого, что к ней прибавится бесконечность времени, а оттого, что от нее отнимется жажда бессмертия. Поэтому ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в нежизни. Поэтому глуп, кто говорит, что боится смерти не потому, что она причинит страдания, когда придет; а потому, что она причинит страдания тем, что придет; что и присутствием своим не беспокоит, о том вовсе напрасно горевать заранее. Стало быть, самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют.

Большинство людей то бегут смерти как величайшего из зол, то жаждут ее как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не кажется злом. Как пищу он выбирает не более обильную, а самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, а самым приятным. Кто советует юноше хорошо жить, а старцу хорошо кончить жизнь, тот неразумен не только потому, что жизнь ему мила, но еще и потому, что умение хорошо жить и хорошо умереть это одна и та же наука. Но еще хуже тот, кто сказал: хорошо не родиться.

Если ж родился – сойти поскорее в обитель Аида.

Если он говорит так по убеждению, то почему он не уходит из жизни? ведь если это им твердо решено, то это в его власти. Если же он говорит это в насмешку, то это глупо, потому что предмет совсем для этого не подходит.

Нужно помнить, что будущее – не совсем наше и не совсем не наше, чтобы не ожидать, что оно непременно наступит, и не отчаиваться; что оно совсем не наступит.

Сходным образом и среди желаний наших следует одни считать естественными, другие – праздными; а среди естественных одни – необходимыми, другие – только естественными; а среди необходимых одни – необходимыми для счастья, другие – для спокойствия тела, третьи – просто для жизни. Если при таком рассмотрении не допускать ошибок, то всякое предпочтение и всякое избегание приведет к телесному здоровью и душевной безмятежности, а это – конечная цель блаженной жизни. Ведь все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это, наконец, достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ. В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия: а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем. Потому мы и говорим, что наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни; его мы познали как первое благо, сродное нам, с него начинаем всякое предпочтение и избегание и к нему возвращаемся, пользуясь претерпеванием как мерилом всякого блага.

Так как наслаждение есть первое и сродное нам благо, то поэтому мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них обходим, если за ними следуют более значительные неприятности; и наоборот, часто боль мы предпочитаем наслаждениям, если, перетерпев долгую боль, мы ждем следом за нею большего наслаждения. Стало быть, всякое наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать; а надо обо всем судить, рассматривая и соразмеряя полезное и неполезное – ведь порой мы и на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло – как на благо.

Самодовление мы считаем великим благом, но не с тем, чтобы всегда пользоваться немногим, а затем, чтобы довольствоваться немногим, когда не будет многого, искренне полагая, что роскошь слаще всего тем, кто нуждается в ней меньше всего, и что все, чего требует природа, легко достижимо, а все излишнее – трудно достижимо. Самая простая снедь доставляет не меньше наслаждения, чем роскошный стол, если только не страдать от того, чего нет; даже хлеб и вода доставляют величайшее из наслаждений, если дать их тому, кто голоден. Поэтому привычка к простым и недорогим кушаньям и здоровье нам укрепляет, и к насущным жизненным заботам нас ободряет, и при встрече с роскошью после долгого перерыва делает нас сильнее, и позволяет не страшиться превратностей судьбы.

Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, – нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души. Ибо не бесконечные попойки и праздники, не наслаждение мальчиками и женщинами или рыбным столом и прочими радостями роскошного пира делают нашу жизнь сладкою, а только трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе.

Начало же всего этого и величайшее из благ есть разумение; оно дороже даже самой философии, и от него произошли все остальные добродетели. Это оно учит, что нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и [нельзя жить разумно, хорошо и праведно], не живя сладко: ведь все добродетели сродни сладкой жизни и сладкая жизнь неотделима от них. Кто, по-твоему, выше человека, который и о богах мыслит благочестиво, и от страха перед смертью совершенно свободен, который размышлением постиг конечную цель природы, понял, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло или недолго, или нетяжко, который смеется над судьбою, кем-то именуемой владычицею всего, [и вместо этого утверждает, что иное происходит по неизбежности,] иное по случаю, а иное зависит от нас, – ибо ясно, что неизбежность безответственна, случай неверен, а зависящее от нас ничему иному не подвластно и поэтому подлежит как порицанию, так и похвале. В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками, басни дают надежду умилостивить богов почитанием, в судьбе же заключена неумолимая неизбежность. Точно так же и случай для него и не бог, как для толпы, потому что действия бога не бывают беспорядочны; и не безосновательная причина, потому что он не считает, будто случай дает человеку добро и зло, определяющие его блаженную жизнь, а считает, что случай выводит за собой лишь начала больших благ или зол. Поэтому и полагает мудрец, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым: всегда ведь лучше, чтобы хорошо задуманное дело не было обязано успехом случаю.

Обдумывай же эти и подобные советы днем и ночью, сам с собою и с тем, кто похож на тебя, и тебя не постигнет смятение ни наяву, ни во сне, а будешь ты жить, как бог среди людей. Ибо кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными».

Гадание он отрицает в других своих сочинениях, например в «Малом обзоре», он говорит: «Гадания не существует, а если бы оно существовало, то предсказываемое следовало бы считать совершающимся помимо нас».

Таковы его мнения об образе жизни; в других местах он рассуждает об этом пространнее.

От киренаиков он отличается представлением о наслаждении: те не признают наслаждения в покое, а только в движении, Эпикур признает и то и другое наслаждение как души, так и тела и говорит об этом в книгах «О предпочтении и избегании», «О конечной цели», в I книге «Об образе жизни» и в письме к митиленским философам. То же самое говорит и Диоген в XVII книге «Выборок», и Метродор в «Тимократе»: «Наслаждение имеется в виду как то, которое в движении, так и то, которое в покое». А сам Эпикур в книге «О предпочтении» пишет так: «Наслаждения в покое – это безмятежность и безболезненность, наслаждения в движении радость и удовольствие».

Другое его отличие от киренаиков: те полагают, что телесная боль хуже душевной, потому и преступники наказываются телесной казнью; Эпикур же считает худшей душевную боль, потому что тело мучится лишь бурями настоящего, а душа – и прошлого, и настоящего, и будущего. Точно так же и наслаждения душевные больше, чем телесные.

В доказательство, что конечная цель есть наслаждение, он указывал, что все живые существа с самого рождения радуются наслаждению и уклоняются от страдания, делая это естественно и без участия разума. Стало быть, предоставленные самим себе, мы сторонимся боли; даже Геракл, снедаемый отравленным хитоном, кричит:

...Грыз и вопил, и стонам откликались

Локриды горы и Евбеи скалы...

Точно так же и добродетели для нас предпочтительны не сами по себе, а ради приносимого ими наслаждения, как лекарство – ради здоровья, – так пишет Диоген в XX книге «Выборок», называя при этом «обучение» «развлечением». А Эпикур говорит, что добродетель одна неотделима от наслаждения, между тем как все остальное отделимо, как, например, еда.

Но пора уже, так сказать, подвести черту под всем этим моим сочинением и под жизнеописанием нашего философа, приведя в заключение его «Главные мысли», чтобы концом книги послужило начало счастья.

1. Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым. // В других местах он говорит, что боги познаваемы разумом, одни – существуя в виде чисел, другие – в подобии формы, человекообразно возникая из непрерывного истечения подобных видностей, направленного в одно место.//
2. Смерть для нас ничто: что разложилось, то нечувствительно, а что нечувствительно, то для нас ничто.
3. Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли. Где есть наслаждение и пока оно есть, там нет ни боли, ни страдания, ни того и другого вместе.
4. Непрерывная боль для плоти недолговременна. В наивысшей степени она длится кратчайшее время; в степени, лишь превышающей телесное наслаждение, – немногие дни; а затяжные немощи доставляют плоти больше наслаждения, чем боли.
5. Нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно; и нельзя жить разумно, хорошо и праведно, не живя сладко. У кого чего-нибудь недостает, чтобы жить разумно, хорошо и праведно, тот не может жить сладко.
6. Чтобы жить в безопасности от людей, любые средства представляют собой естественные блага.
7. Некоторые хотят стать знаменитыми и быть на виду у людей, надеясь этим приобрести безопасность от людей. Если жизнь их действительно безопасна, значит, они достигли естественного блага; если не безопасна – значит, они так и не достигли того, к чему по природному побуждению стремились с самого начала.
8. Никакое наслаждение само по себе не есть зло; но средства достижения иных наслаждений доставляют куда больше хлопот, чем наслаждений.
9. Если бы всякое наслаждение сгущалось и со временем охватывало весь наш состав или хотя бы главнейшие части нашей природы, то между наслаждениями утратились бы различия.
10. Если бы то, что услаждает распутников, рассеивало страхи ума относительно небесных явлений, смерти, страданий, а также научало бы пределу желаний, то распутники не заслуживали бы никакого порицания, потому что к ним отовсюду стекались бы наслаждения, и ниоткуда – боль и страдание, в которых заключается зло.
11. Если бы нас не смущали подозрения, не имеют ли к нам какого отношения небесные явления или смерть, и если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу.
12. Нельзя рассеивать страх о самом главном, не постигнув природы Вселенной и подозревая, будто в баснях что-то все-таки есть. Поэтому чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы.
13. Бесполезно добиваться безопасности меж людей, если сохранять опасения о том, что в небе, под землей и вообще в бесконечности.
14. Безопасность от людей до некоторой степени достигается с помощью богатства и силы, на которую можно опереться, вполне же – только с помощью покоя и удаления от толпы.
15. Богатство, требуемое природой, ограниченно и легко достижимо; а богатство, требуемое праздными мнениями, простирается до бесконечности.
16. Случай мало имеет отношения к мудрому: все самое большое и главное устроил для него разум, как устраивает и будет устраивать во все время его жизни.
17. Кто праведен, в том меньше всего тревоги, кто неправеден, тот полон самой великой тревоги.
18. Наслаждение плоти не увеличивается, а только разнообразится, если устранить боль от недостатка. Наслаждение же мысли достигает предела в размышлении о тех и таких вещах, которые прежде доставляли мыслям наибольший страх.
19. Бесконечное время и конечное время содержат равное наслаждение, если мерить его пределы разумом.
20. Для плоти пределы наслаждения бесконечны, и время для такого наслаждения нужно бесконечное. А мысль, постигнув пределы и конечную цель плоти и рассеяв страхи перед вечностью, этим самым уже приводит к совершенной жизни и в бесконечном времени не нуждается. При этом мысль ни наслаждений не чуждается, ни при исходе из жизни не ведет себя так, будто ей чего-то еще не хватило для счастья.
21. Кто знает пределы жизни, тот знает, как легко избыть боль от недостатка, сделав этим жизнь совершенною; поэтому он вовсе не нуждается в действиях, влекущих за собою борьбу.
22. Нужно держать в виду действительную цель жизни и полную очевидность, по которой мерятся мнения, – иначе все будет полно сомнения и беспорядка.
23. Если ты оспариваешь все ощущения до единого, тебе не на что будет сослаться даже когда ты судишь, что такие-то из них ложны.
24. Если ты попросту отбрасываешь какое-нибудь ощущение, не делая различия между мнением, еще ожидающим подтверждения, и тем, что уже дано тебе ощущением, претерпеванием и всяким образным броском мысли, то этим праздным мнением ты приведешь в беспорядок и все остальные чувства, так что останешься без всякого критерия. Если же ты, напротив, станешь без разбору утверждать и то, что еще ожидает подтверждения, и то, что не ожидает его, то и тут не избежишь ошибки, потому что так и останешься в сомнении при всяком суждении о том, что правильно и что неправильно.
25. Если ты не будешь всякий раз сводить каждое действие к естественной конечной цели, а будешь и в предпочтении и в избегании отклоняться к чему-нибудь иному, то поступки твои не будут соответствовать словам.
26. Все желания, неудовлетворение которых не ведет к боли, не являются необходимыми: побуждение к ним легко рассеять, представив предмет желания трудно достижимым или вредоносным.
27. Из всего, что дает мудрость для счастья всей жизни, величайшее – это обретение дружбы.
28. То же самое убеждение, которое внушило нам бодрость, что зло не вечно и не длительно, усмотрело и то, что в наших ограниченных обстоятельствах дружба надежнее всего.
29. Желания бывают: одни – естественные и необходимые; другие – естественные, но не необходимые; третьи – не естественные и не необходимые, а порождаемые праздными мнениями. (Естественными и необходимыми желаниями Эпикур считает те, которые избавляют от страданий, например питье при жажде; естественными, но не необходимыми – те, которые только разнообразят наслаждение, но не снимают страдания, например роскошный стол; не естественными и не необходимыми – например, венки и почетные статуи).
30. Естественные желания, неудовлетворение которых не ведет к боли, но в которых есть напряженное стремление, происходят от праздных мнений; и если они рассеиваются с трудом, то это не из-за естественности их, а из-за человеческого праздномыслия.
31. Естественное право есть договор о пользе, цель которого не причинять и не терпеть вреда.
32. По отношению к тем животным, которые не могут заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда, нет ни справедливости, ни несправедливости, – точно так же, как и по отношению к тем народам, которые не могут или не хотят заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда.
33. Справедливость не существует сама по себе; это договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей и всегда применительно к тем местам, где он заключается.
34. Несправедливость не есть зло сама по себе; это страх от подозрения, что человек не остается скрытым от тех, кто карает за такие его действия.
35. Кто тайно делает что-нибудь, о чем у людей есть договор, чтобы не причинять и не терпеть вреда, тот не может быть уверен, что останется скрытым, хотя бы до сих пор это ему удавалось десять тысяч раз: ведь неизвестно, удастся ли ему остаться скрытым до самой смерти.
36. В целом справедливость для всех одна и та же, поскольку она есть польза во взаимном общении людей; но в применении к особенностям места и обстоятельств справедливость не бывает для всех одна и та же.
37. Из тех действий, которые закон признает справедливыми, действительно справедливо только то, польза чего подтверждается нуждами человеческого общения, будет ли оно одинаково для всех или нет. А если кто издаст закон, от которого не окажется пользы в человеческом общении, такой закон по природе уже будет несправедлив. И если даже польза, содержащаяся в справедливости, теряется и лишь на некоторое время соответствует нашему о ней предвосхищению, то в течение этого времени она все же будет оставаться справедливостью, – по крайней мере для тех, кто смотрит на существо дела и не смущается пустыми словами.
38. Где без всякой перемены обстоятельств оказывается, что законы, считающиеся справедливыми, влекут следствия, не соответствующие нашему предвосхищению о справедливости, там они и не были справедливы. Где с переменой обстоятельств ранее установленная справедливость оказывается бесполезной, там она была справедлива,, пока приносила пользу в общении сограждан, а потом перестала быть справедливой, перестав приносить пользу.
39. Кто лучше всего умеет устроиться против страха внешних обстоятельств, тот сделает, что можно, близким себе, а чего нельзя, то по крайней мере не враждебным, а где и это невозможно, там держится в стороне и отдаляется настолько, насколько это выгодно.
40. Кто смог достичь полной безопасности от соседей, те, полагаясь на нее с уверенностью, живут друг с другом в наибольшем удовольствии и, насладившись самой полной близостью, не оплакивают, словно жалея, того, кто умирает раньше других».

Эпикур. Письмо к Менекею / Эпикур // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 432–442

**Фромм Э. Иметь или Быть?**

**ЭРИХ ФРОММ** (1900-1980) − немецко-американский психолог, философ, психоаналитик, представитель Франкфуртской школы, один из основателей неофрейдизма. Родился во Франкфурте-на-Майне, Германия. В 1918 г. поступил в Гейдельбергский университет, где изучал философию, социологию и психологию. В 1922 г. защитил докторскую диссертацию. Психоаналитическую подготовку Фромм прошел в Берлинском психоаналитическом институте. В 1925 г. открыл собственную частную практику. В 1933 г. переехал в Женеву, затем в 1934 г. в Нью-Йорк. В США преподавал в Колумбийском университете. В 1943 г. Фромм помог сформировать Нью-Йоркское отделение Вашингтонской Школы Психиатрии. В 1946 г. выступил в качестве сооснователя Института Психиатрии Уильяма Алансона Уайта. С 1950 г. по 1965 г. Фромм преподавал в Национальном Автономном университете Мексики. С 1957 г. по 1961 г. преподавал психологию в Мичиганском государственном университете, а с 1962 г. и в Ньюйоркском университете. В 1974 г. переехал в Локарно (Швейцария), где и умер в 1980 г. Учение Э. Фромма получило название «гуманистический психоанализ». Фромм считал, что человеческая природа обусловлена не какими-то постоянными и фундаментальными атрибутами (инстинктами, бессознательным или социальными отношениями), но противоречиями, «экзистенциальными дихотомиями». Человек, с одной стороны, является частью природы, он подчинен ее законам и не может их изменить, но при этом он как мыслящее существо постоянно выходит за пределы природы, он осознает свою отличность, уникальность, конечность и смертность, он свободен и бездомен. Экзистенциальные противоречия отличают человека от животных, пребывающих в гармонии с миром и с собой. Человек же должен гармонию искать, создавать самостоятельно, но этот процесс никогда не может быть завершен. Поэтому природа человека определяется Фроммом как осмысленное, целостное отношение к миру, которое может выразиться в стремлении к свободе, справедливости, истине, но в равной степени − в ненависти, садизме, нарциссизме, конформизме, деструктивности.

«ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ» (1976 г. изд.) − в этой работе Фромм развивает концепцию о двух полярных модусах человеческого существования – обладании и бытии. Подлинное отношение к миру, бытие как самореализацию через любовь, творчество, дружбу, современный человек все чаще подменяет собственническим отношением. Обладание профессией, женой, детьми, домом, машиной, выступает как характеристика самости. Чем большим кругом объектов обладает человек, тем наполненнее считается его жизнь. Индивидуальность растворяется в вещах, а межличностные отношения замещаются имущественными. Это неизбежно отражается на душевном состоянии человека: потеря гармонии, смысла жизни, глубоких чувств и переживаний. В связи с этим Фромм отмечает растущую неудовлетворенность жизнью среди людей в развитых странах, а также глобальный духовный кризис в западной цивилизации в целом.

**Вопросы к тексту:**

**1. Что собой представляют «Большие Надежды» человечества? Почему, по мнению Э. Фромма, они не оправдались?**

**2. Как в истории культуры менялось представление о наслаждении как ценности и цели для человека?**

**3. С какими проблемами столкнулось современное общество? Что необходимо предпринять для исправления ситуации?**

**4. Чем отличаются «обладание» и «бытие» как фундаментальные характеристики человека?**

**Фромм Э. Иметь или Быть?**

**Введение. Крах больших надежд и новые альтернативы Конец одной иллюзии**

С самого начала индустриального века надежду и веру поколений питали Великие Обещания Безграничного Прогресса – предчувствия материального изобилия, личной свободы, господства над природой, т.е. наибольшего счастья для наибольшего числа людей. Известно, что наша цивилизация началась, когда человек научился в достаточной степени управлять природой, но до начала века индустриализации это управление было ограниченным. Промышленный прогресс, в процессе которого произошла замена энергии животного и человека сначала механической, а затем ядерной энергией и замена человеческого разума электронной машиной, побудил нас думать, что мы находимся на пути к неограниченному производству и, следовательно, к неограниченному потреблению, что техника может сделать нас всемогущими, а наука – всезнающими. Мы думали, что можем стать высшими существами, которые могут создать, используя природу в качестве строительного материала, новый мир.

Мужчины и все в большей и большей степени женщины, испытав новое чувство свободы, стали хозяевами своей жизни: свободный от оков феодализации человек мог (или думал, что может) делать то, что хотел. Это действительно было справедливо, но лишь для высших и средних классов; остальные же, при сохранении таких же темпов индустриализации, могли бы проникнуться верой в то, что эта новая свобода распространится в конечном итоге на всех членов общества. Социализм и коммунизм вскоре превратились из движений, имеющих целью создание нового общества и формирование нового человека, в движение, идеалом которого стал буржуазный образ жизни для всех, а эталоном мужчин и женщин будущего сделался буржуа. Предполагали, что богатство и комфорт в итоге принесут всем безграничное счастье. Возникла новая религия – Прогресс, ядро которого составило триединство неограниченного производства, абсолютной свободы и безбрежного счастья. Новый Земной Град Прогресса должен был заменить Божий Град. Эта новая религия вселила в ее приверженцев надежду, дала им энергию и жизненную силу.

Следует наглядно представить себе всю грандиозность Больших Надежд, удивительные материальные и духовные достижения индустриального века, чтобы понять, какую травму наносит в наши дни людям разочарование от того, что эти Большие Надежды не оправдались. Индустриальный век не сумел выполнить Великие Обещания, и все большее число людей начинают приходить к следующим выводам:

1. Неограниченное удовлетворение всех желаний не может быть путем к благоденствию – счастью или даже получению максимума удовольствия.

2. Независимыми хозяевами собственных жизней стать невозможно, так как мы поняли, что стали винтиками бюрократической машины, и наши мысли, чувства и вкусы полностью зависят от правительства, индустрии и средств массовой информации, находящихся под их контролем.

3. Так как экономический прогресс затронул ограниченное число богатых наций, то пропасть между богатыми и бедными странами все более увеличивается.

4. Технический прогресс создал опасность для окружающей среды и угрозу ядерной войны – каждая из этих опасностей (или обе вместе) способны уничтожить жизнь на Земле.

Лауреат Нобелевской премии мира за 1952 год Альберт Швейцер, произнося речь во время получения премии, призвал мир «отважиться взглянуть в лицо сложившемуся положению... Человек превратился в сверхчеловека... Но сверхчеловек, наделенный сверхчеловеческой силой, еще не поднялся до уровня сверхчеловеческого разума. Чем больше растет его мощь, тем он становится беднее... Наша совесть должна пробудиться от сознания того, что чем больше мы превращаемся в сверхлюдей, тем бесчеловечнее мы становимся».

**Почему не оправдались Большие Надежды**

Даже не учитывая свойственных индустриализму экономических противоречий, можно сделать вывод, что крах Больших Надежд предопределен самой индустриальной системой, главным образом двумя ее основными психологическими установками: 1) целью жизни является счастье, максимальное наслаждение, т.е. удовлетворение любого желания или субъективной потребности личности (радикальный гедонизм); 2) эгоизм, алчность и себялюбие (чтобы данная система могла нормально функционировать) ведут к миру и гармонии.

Хорошо известно, что в истории человечества богатые люди следовали принципам радикального гедонизма. Обладатели неограниченных средств – аристократы Древнего Рима, крупных итальянских городов эпохи Возрождения, а также Англии и Франции XVIII и XIX вв. искали смысл жизни в безграничных наслаждениях. Но максимальное наслаждение (радикальный гедонизм), хотя и было целью жизни определенных групп людей в определенное время, никогда, за единственным до XVII в. исключением, не выдвигалось в качестве теории благоденствия никем из великих Учителей жизни ни в Древнем Китае, ни в Индии, ни на Ближнем Востоке и в Европе.

Ученик Сократа Аристипп, греческий философ (первая половина IV в. до н.э.) и был этим единственным исключением; он учил, что целью жизни являются телесные наслаждения и общая сумма испытанных удовольствий и составляет счастье. То немногое, что известно о его философии, дошло до нас благодаря Диогену Лаэртскому, но и этого достаточно, чтобы считать Аристиппа единственным истинным гедонистом, для которого существование желания служит основанием для права на его удовлетворение и тем самым достижения цели жизни – наслаждения.

Эпикура едва ли можно считать приверженцем аристипповского типа гедонизма. Хотя для Эпикура высшей целью является «чистое» наслаждение, оно означает «отсутствие страдания» (aponia) и состояние безмятежного духа (ataraxia). Эпикур считал, что наслаждение как удовлетворение желания не может быть целью жизни, так как за ним с неизбежностью следует его противоположность, что, таким образом, препятствует человечеству достичь истинной цели – отсутствия страданий. (Теория Эпикура во многом напоминает теорию Фрейда.) Однако, насколько позволяют судить противоречивые сведения об учении Эпикура, создается впечатление, что он, в отличие от Аристиппа, является представителем своеобразного субъективизма.

Другие Учителя прошлого думали прежде всего о том, как человечество может достичь благоденствия (vivere bene), не утверждая, что существование желания является этической нормой. Один из важных элементов их учения заключается в различении чисто субъективных потребностей (желаний), удовлетворение которых ведет к получению приходящего наслаждения, от потребностей, присущих человеческой природе, реализация которых способствует развитию человека и приводит к его благоденствию (eudaimonia). Другими словами, они делали различие между чисто субъективно ощущаемыми потребностями и объективными, действительными потребностями и считали, что если первые, во всяком случае некоторые из них, пагубно влияют на развитие человека, то вторые соответствуют человеческой природе.

Теория о том, что целью жизни является удовлетворение всех желаний человека, впервые после Аристиппа была отчетливо выражена философами XVII и XVIII вв. Эта концепция возникла с легкостью во времена, когда слово «польза» перестало означать «польза для души», а приобрело значение «материальной, денежной выгоды». Это произошло в тот период, когда буржуазия не только освободилась от политических оков, но и сбросила все цепи любви и солидарности и начала исповедовать веру, что существование только для самого себя означает не что иное, как быть самим собой. Для Гоббса счастье – это непрерывное движение от одного страстного желания (cupiditas) к другому; Ламетри рекомендует даже употребление наркотиков, так как они создают иллюзию счастья; де Сад считает законным удовлетворение жестоких импульсов именно потому, что они существуют и требуют удовлетворения. Эти мыслители жили в эпоху окончательной победы буржуазии, и то, что представляло собой далекий от философии образ жизни аристократов, стало для них теорией и практикой.

Начиная с XVIII в. возникло много этических теорий: одни из них были более разработанными формами гедонизма, например утилитаризм, другие – строго антигедонистическими системами – теории Канта, Маркса, Торо и Швейцера. Однако в нашу эпоху, т.е. после окончания первой мировой войны, наблюдается возврат теории и практики радикального гедонизма. Стремление к безграничным наслаждениям вступает в противоречие с идеалом дисциплинированного труда, аналогично противоречию между этикой одержимости работой и желанием полного безделья в свободное от работы время. Бесконечный конвейер и бюрократическая рутина, с одной стороны, телевидение, автомобиль и секс – с другой, делают возможным это противоречивое сочетание. Одна лишь одержимость работой, как и полное безделье, свели бы людей с ума. Сочетание же их друг с другом вполне позволяет жить. Кроме того, обе эти противоречивые установки соответствуют экономической необходимости: капитализм XX в. базируется как на максимальном потреблении производимых товаров и предлагаемых услуг, так и на доведенном до автоматизма коллективном труде.

Принимая во внимание человеческую природу, можно сделать теоретический вывод, что радикальный гедонизм не может привести к счастью. Но и без теоретического анализа наблюдаемые факты с очевидностью свидетельствуют о том, что наш способ «поисков счастья» не приводит к благоденствию. Наше общество состоит из заведомо несчастных людей – одиноких, вечно тревожащихся и унылых, способных только к разрушению, постоянно ощущающих свою зависимость и радующихся, если им удалось как-то убить время, которое они постоянно стремятся сэкономить.

Может ли достижение наслаждения (как пассивный аффект в противоположность активному – благоденствию и радости) быть удовлетворительным ответом на проблему существования человека – вот вопрос, который решает наше время – время величайшего социального эксперимента. Впервые в истории удовлетворение потребности в наслаждении не является привилегией меньшинства, а становится доступным для все большей части населения. В индустриальных странах данный эксперимент уже дал отрицательный ответ на поставленный вопрос.

Еще одно психологическое утверждение индустриального века, заключающееся в том, что индивидуальные эгоистические устремления ведут к росту благосостояния каждого, а также к гармонии и миру, тоже не выдерживает критики с теоретической точки зрения, наблюдаемые факты подтверждают его несостоятельность. И все же этот принцип, отрицавшийся только одним из великих представителей классической политэкономии – Давидом Рикардо, следует считать справедливым. Если человек эгоист, то это проявляется не только в его поведении, но и в его характере. Это значит: хотеть всего для себя; получать удовольствие от обладания самому и не делиться с другими; быть жадным, потому что, если целью является обладание, то индивид тем больше значит, чем больше имеет; испытывать антагонизм к другим людям – к покупателям, которых надо обмануть, к конкурентам, которых следует разорить, к своим рабочим, которых необходимо эксплуатировать. Эгоист никогда не может быть удовлетворенным, так как его желания бесконечны; он должен завидовать тем, кто имеет больше, и бояться тех, кто имеет меньше. Но он вынужден скрывать свои чувства, чтобы изображать из себя (как перед другими, так и перед самим собой) улыбающегося, разумного, искреннего и доброго человека, каким старается казаться каждый.

Стремление неограниченного обладания с неизбежностью ведет к классовой войне. Утверждение коммунистов о том, что в бесклассовом обществе не будет классовой борьбы, несостоятельно, ибо целью коммунистической системы является осуществление принципа неограниченного потребления. Но поскольку все хотят иметь больше, то образование классов неизбежно, а значит, неизбежна и классовая борьба, а в глобальном масштабе – война между народами. Алчность и мир исключают друг друга.

Коренные изменения, произошедшие в XVIII в., и вызвали к жизни такие руководящие принципы экономического поведения, как радикальный гедонизм и безграничный эгоизм. В средневековом обществе, как и в других высокоразвитых и примитивных обществах, экономическое поведение определялось этическими принципами. Для теологов-схоластов экономические категории «цена» и «частная собственность» были понятиями нравственной теологии. И если даже теологи с помощью найденных ими формулировок приспособили свой моральный кодекс к новым экономическим требованиям (например, определение Фомы Аквинского понятия «справедливая цена»), то экономическое поведение все же оставалось человеческим и, следовательно, соответствовало нормам гуманистической этики. Однако капитализм XVIII в. в несколько этапов претерпел радикальные изменения: экономическое поведение отделилось от этики и человеческих ценностей. Предполагалось, что экономическая система функционирует сама по себе, в соответствии со своими собственными законами, независимо от потребностей и воли человека. Разорение все большего числа мелких предприятий в интересах роста все более крупных корпораций и сопутствующие этому процессу страдания рабочих представлялись экономической необходимостью, которая вызывала сожаление, но с которой приходилось мириться как с неизбежным следствием некоего закона природы.

Развитие новой экономической системы определялось уже не необходимостью пользы для человека, а необходимостью пользы для системы. Остроту этого противоречия пытались уменьшить с помощью следующего допущения: то, что благотворно для развития системы (или даже для какой-нибудь одной крупной корпорации), благотворно и для людей. Эта логическая конструкция подкреплялась дополнительным утверждением: те качества, которые система требует от человека, – эгоизм, себялюбие и алчность – являются якобы врожденными, т.е. присущи человеческой природе. Общества, в которых эгоизм, себялюбие и алчность отсутствовали, считались «примитивными», а их члены – «наивными, как дети». Люди не могли понять, что эти черты являются не природными склонностями, благодаря которым и развилось индустриальное общество, а продуктом социальных условий.

Возник еще один важный фактор – изменилось отношение человека к природе: оно стало враждебным. Человек – «каприз природы» – по условиям своего существования является ее частью и в то же время благодаря разуму возвышается над ней. Экзистенциальную проблему, стоящую перед ним, человек пытается разрешить, отбрасывая мессианскую мечту о гармонии между человечеством и природой, покоряя природу и преобразовывая ее в соответствии со своими собственными целями до тех пор, пока это покорение не становится все более похожим на разрушение. Захлестнувший человечество дух завоеваний и враждебности не дает возможности увидеть, что ресурсы природы имеют предел и в конце концов будут исчерпаны, и природа отомстит человеку за его грабительское отношение к ней.

Индустриальному обществу свойственно презрение к природе – как к вещам, которые не произвела машина, – а также к людям, которые не производят машины (представителям Японии и Китая). Сегодня людей привлекают могучие механизмы, все механическое, безжизненное, и все сильнее охватывает жажда разрушения.

**Экономическая необходимость изменения человека**

Согласно рассмотренному выше аргументу черты характера человека, порожденного нашей социоэкономической системой, т.е. нашим образом жизни, патогенны и в результате формируют больную личность, а следовательно, и больное общество. Существует, однако, и другое мнение. Оно выдвигается с совершенно новой точки зрения и свидетельствует о необходимости глубоких психологических изменений в человеке в целях избежания экономической и экологической катастроф. В подготовленных по поручению Римского клуба двух докладах (первый – Д. Медоузом и др., второй – М. Месаровичем и Э. Пестелем) рассматриваются мировые технологические, экономические и демографические тенденции. М. Месарович и Э. Пестель приходят к выводу, что «избежать крупной, а в конечном счете глобальной, катастрофы» можно только с помощью глобальных экономических и технологических изменений, проведенных по определенному генеральному плану. В качестве доказательства этого тезиса ими приводятся данные, основанные на самом обширном и систематическом исследовании, которое когда-либо проводилось в этой области. (Доклад этих ученых имеет определенные методологические преимущества по сравнению с более ранними исследованиями Д. Медоуса, который, однако, в качестве альтернативы катастрофе предлагает еще более кардинальные экономические преобразования.) Как полагают М. Месарович и Э. Пестель, необходимые экономические изменения возможны только в том случае, «если в ценностях и установках человека (или, как я бы сказал, в ориентации человеческого характера) произойдут фундаментальные изменения, что приведет к возникновению новой этики и нового отношения к природе». Их выводы подтверждаются мнениями других специалистов, высказанными до и после их доклада.

К сожалению, следует заметить, что оба упомянутых доклада слишком абстрактны и, кроме того, в них не рассматриваются ни политические, ни социальные факторы, без учета которых не возможен никакой реалистический план. Тем не менее в них представлены ценные данные и впервые рассмотрена экономическая картина мирового сообщества, ее возможности и содержащиеся в ней опасности. Вывод авторов о необходимости новой этики и нового отношения к природе особенно ценен, так как это их требование противоречит их же философским положениям.

Э. Ф. Шумахер – также экономист и в то же время радикальный гуманист – занимает несколько иную позицию. Он основывает свое требование коренного изменения человека на двух доводах: современное общественное устройство формирует больную личность; экономическая катастрофа неминуема, если социальная система не будет кардинально изменена.

Фундаментальное изменение человека представляется необходимым не только с этической или религиозной стороны, не только как психологическая потребность, обусловленная патогенной природой существующего ныне социального характера, но и как обязательное условие физического выживания человеческого рода. Праведная жизнь уже не рассматривается как исполнение морального или религиозного требования. Впервые в истории физическое выживание человеческого рода зависит от радикального изменения человеческого сердца. Однако изменение сердца человека возможно лишь при таких коренных социально-экономических преобразованиях, которые предоставят ему условия для изменения, а также дадут необходимые мужество и дальновидность.

**Существует ли какая-либо альтернатива катастрофе?**

Все упомянутые выше данные были опубликованы и хорошо известны. Возникает вопрос: неужели не предпринимается никаких серьезных усилий для избежания того, что очень похоже на окончательный приговор судьбы? В то время как в личной жизни только безумный человек может оставаться пассивным перед угрожающей его жизни опасностью, те, кто облечены государственной властью, практически не предпринимают ничего для предотвращения этой опасности, а те, кто вверили им свои жизни, позволяют им бездействовать.

Как случилось, что инстинкт самосохранения – самый сильный из всех инстинктов – как будто перестал побуждать нас к действию? Одно из наиболее тривиальных объяснений заключается в том, что та деятельность, которой занимаются наши руководители, создает впечатление, будто они понимают стоящие перед человечеством проблемы и как-то пытаются их решить: бесконечные конференции, резолюции, переговоры позволяют делать вид, что принимаются эффективные меры для предотвращения катастрофы. В действительности же никаких серьезных изменений не происходит, но и руководители и руководимые усыпляют свое сознание и свое желание выжить, создавая видимость того, что путь к спасению им известен и что они совершают правильные действия.

Другое объяснение заключается в следующем: порожденный системой эгоизм заставляет ее лидеров ставить личный успех выше общественного долга. Трудно кого-либо в настоящее время удивить тем, что ведущие политические деятели и представители деловых кругов принимают решения, служащие их личной выгоде, но вредные и опасные для общества. Действительно, если один из столпов современной морали – эгоизм, почему они должны поступать иным образом? Они как будто не знают, что алчность (как и подчинение) делает людей глупыми, даже когда они в личной жизни преследуют собственные интересы, заботясь о себе, о своих близких (см. Ж. Пиаже «Моральные суждения ребенка»). Рядовые же члены общества также эгоистично поглощены личными делами и вряд ли замечают то, что выходит за пределы их собственного узкого мирка.

Еще одну причину снижения инстинкта самосохранения можно описать таким образом: необходимые изменения в образе жизни людей должны быть настолько радикальными, что сегодня люди отказываются приносить те жертвы, которых потребовали бы эти изменения, предпочитая жить под угрозой будущей катастрофы. Подтвердить подобное достаточно широко распространенное отношение к жизни может описанный Артуром Кестлером случай, который произошел с ним во время Гражданской войны в Испании. Когда поступило сообщение о наступлении войск Франко, Кестлер находился на комфортабельной вилле своего друга. Ясно было, что вилла будет захвачена и Кестлера, скорее всего, расстреляют. Ночь была холодной и дождливой, а в доме было тепло и уютно, и Кестлер остался, хотя по логике вещей должен был бы попытаться спастись бегством. Он пробыл в плену не одну неделю, прежде чем его друзьяжурналисты, затратив немалые усилия, чудом спасли его. Такое же поведение характерно для людей, которые отказываются пройти медицинское обследование, страшась узнать диагноз опасного заболевания, требующего серьезной операции, и, скорее, рискнут умереть «своей смертью».

Кроме описанных причин фатальной пассивности человека в вопросах жизни и смерти, существует еще одна, которая, собственно, и побудила меня написать эту книгу. Я имею в виду следующее: в настоящее время мы не располагаем никакими другими моделями общественного устройства, кроме корпоративного капитализма, социал-демократического или советского социализма или технократического «фашизма с улыбающимся лицом». Это мнение в большой степени подтверждается тем фактом, что до сих пор предпринималось весьма небольшое число попыток исследования осуществимости новых моделей общества и проведения экспериментов с ними. Действительно, чтобы создать новые и реалистические альтернативы построения человеческого общества, одного воображения недостаточно. Проблемы социальной реконструкции должны стать, хотя бы отчасти, предметом такого же глубокого интереса со стороны лучших умов современности, какой сегодня вызывают наука и техника.

Главная тема данной книги – анализ двух основных способов существования: обладания и бытия. В гл. I приводятся некоторые общие наблюдения о различиях между этими двумя способами. В гл. II это различие иллюстрируется примерами из жизни, которые читатель может легко соотнести со своим собственным опытом. В гл. III представлены трактовки бытия и обладания в Ветхом и Новом заветах, а также в сочинениях Мейстера Экхарта. Последующие главы посвящены особенно сложной проблеме – анализу различий между обладанием и бытием как способами существования: делается попытка теоретических выводов на основе эмпирических данных. Вплоть до последних глав описываются главным образом индивидуальные аспекты этих двух основных способов существования; в последних же главах рассматривается их роль в формировании Нового Человека и Нового Общества и возможные альтернативы пагубному для человека способу существования и катастрофическому социально-экономическому развитию всего мира.

**Глава I. Первый взгляд на проблему Значение различия между обладанием и бытием**

Выбор между обладанием и бытием противоречит здравому смыслу. Обладание представляется естественной жизненной функцией: чтобы жить, мы должны обладать различными вещами. Более того, мы должны получать удовольствие от принадлежащих нам вещей. И может ли вообще возникнуть такая альтернатива в обществе, высшая цель которого – иметь, и иметь как можно больше, и в котором о человеке можно сказать так: «Он стоит миллион долларов»? При такой установке, наоборот, складывается впечатление, что суть бытия именно и заключается в обладании и что человек – ничто, если он ничего не имеет. Тем не менее альтернатива «обладание или бытие» была стержнем систем великих Учителей жизни. Будда учит, что человек для достижения наивысшей ступени своего развития не должен стремиться обладать имуществом. Иисус учит: «Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее. Ибо что пользы человеку приобресть весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?» [Евангелие от Луки, IX, 24-25]. Согласно учению Мейстера Экхарта, условием обретения духовного богатства и духовной силы должно быть стремление ничем не обладать, сделать свое существо открытым и «незаполненным» – не позволить «я» встать на своем пути. По Марксу, роскошь – такой же порок, как и нищета; цель человека – быть многим, а не обладать многим. (Я упоминаю здесь об истинном Марксе – радикальном гуманисте, а не о той фальшивой вульгарной фигуре, которую сделали из него советские коммунисты.)

Различия между бытием и обладанием глубоко интересовали меня длительное время, и я пытался найти их эмпирическое подтверждение, используя психоанализ для исследования конкретных индивидов и групп. Полученные результаты привели меня к выводу, что коренную проблему человеческого существования представляют именно различия между любовью к жизни и любовью к смерти; эмпирические антропологические и психоаналитические данные свидетельствуют о том, что обладание и бытие – это два основных способа существования человека и преобладание одного из них определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера.

**Современное словоупотребление**

Даже сам Дю Маре не мог предвидеть, каковы будут языковые изменения в будущем и какие масштабы приобретет за два столетия, прошедшие после опубликования его работы, тенденция заменять глаголы существительными. Приведем типичный, хотя, возможно, и несколько утрированный пример из современного языка. Представим себе, что некто, нуждающийся в консультации психоаналитика, начинает свою беседу с ним таким образом: «Доктор, у меня есть проблема, у меня бессонница. Я имею прекрасный дом, чудесных детей, у меня счастливый брак, но я испытываю беспокойство». Вероятно, несколько десятков лет тому назад этот пациент сказал бы «я обеспокоен» вместо «у меня есть проблема», «я не могу заснуть» вместо «у меня бессонница», «я счастлив в браке» вместо «у меня счастливый брак».

Современный речевой стиль свидетельствует о наличии большой степени отчуждения. Когда я говорю «у меня есть проблема» вместо «я обеспокоен», субъективный опыт как бы исключается: «я» как субъект переживания заменяется на объект обладания. Я преобразовал свое чувство в некий объект, которым я владею, а именно в проблему. Но слово «проблема» – это абстрактное обозначение всякого рода трудностей, с которыми мы сталкиваемся. Я не могу иметь потому что это не вещь, которой можно обладать, в то время как проблема мною владеть может. Другими словами, я сам себя превратил в «проблему», и теперь мое творение владеет мною. Подобный способ выражаться свидетельствует о скрытом, бессознательном отчуждении.

Можно, конечно, заметить, что бессонница – это такой же симптом физического состояния, как боль в горле или зубная боль, и поэтому мы как будто имеем такое же право сказать «у меня бессонница», как и «у меня болит горло». И все же эти выражения несколько различны: боль в горле или зубная боль – это телесные ощущения, которые могут быть разными по силе, но психическая сторона в них выражена слабо. У меня может быть боль в горле, поскольку у меня есть горло, и может быть зубная боль, потому что у меня есть зубы. Бессонница же является не телесным ощущением, а неким психическим состоянием. Если я говорю «у меня бессонница» вместо «я не могу уснуть», то я выражаю таким образом свое желание освободиться от ощущений тревоги, беспокойства и напряжения, которые не позволяют мне уснуть, т.е. бороться с явлением психического порядка, как если бы это был симптом физического состояния.

Рассмотрим еще один пример: выражение «У меня большая любовь к вам». Это выражение бессмысленно, так как любовь – это не вещь, которой можно обладать, а процесс, определенная внутренняя деятельность, субъектом которой является сам человек. Я могу любить, могу быть влюбленным, но, любя, я ничем не обладаю. В действительности, чем меньше я имею, тем больше я способен любить.

**Происхождение терминов**

«Иметь» – простое слово на первый взгляд. Каждый человек что-нибудь имеет: тело [Следует хотя бы вкратце отметить, что и к своему телу можно относиться по принципу бытия, воспринимая его как живое; ведь обычно говорят: «Я – это мое тело», а не «У меня есть тело», именно о таком отношении к телу свидетельствует весь опыт чувственного восприятия], одежду, жилище и т.д., вплоть до того, чем владеют современные мужчины и женщины: автомобилем, телевизором, стиральной машиной и многим другим. Практически невозможно жить, ничего не имея. Почему же в таком случае обладание должно быть проблемой? Тем не менее история слова иметь свидетельствует о том, что оно представляет собой настоящую проблему. По-видимому, многие считают, что «иметь» – самая естественная категория существования человека, но они будут удивлены, узнав, что слово «иметь» во многих языках отсутствует. Так, в древнееврейском понятие «я имею» передается косвенной формой «это относится ко мне».

Фактически в большинстве языков понятие «обладание» выражается именно таким образом. Интересно отметить, что в процессе развития многих языков конструкция «это относится ко мне» заменялась конструкцией «я имею», а обратный процесс, как указал Эмиль Бенвенист, не происходил. Этот факт приводит к мысли, что развитие слова «иметь» связано с развитием частной собственности, причем в обществах, в которых собственностью владеют с целью ее использования, т.е. она имеет утилитарное назначение, такая связь отсутствует. Дальнейшие социолингвистические исследования покажут, в какой степени обоснована данная гипотеза.

В отличие от понятия «обладание», которое является, по-видимому, достаточно простым, понятие «бытие», или такая его форма, как «быть»,-- гораздо сложнее и более трудно для понимания. Грамматически глагол «быть» может употребляться в разных качествах: 1) в качестве связки, как, например, в английском языке: «I am tall» («Я [есть] высокий»), «I am poor» («Я [есть] бедный»), – т.е. эта связка выполняет роль грамматического показателя тождества (во многих языках нет слова «быть», употребляемого в таком смысле: так, в испанском языке постоянные свойства, относящиеся к сущности предмета (ser), отличаются от случайных свойств, которые сущности предмета не выражают (estar)); 2) в качестве вспомогательного глагола для образования страдательного залога, как, например, в английском языке: «I am beaten» («Я избит»), здесь «я» является объектом, а не субъектом действия (ср. с «I beat» – «Я бью»); 3) в значении «существовать» – и, как показано у Бенвениста, в этом случае его следует отличать от глагола «быть», употребляемого в качестве связки для обозначения тождества: «Эти два слова сосуществовали и всегда могут сосуществовать, будучи совершенно различными» [Бенвенист, 1974, с.203].

Исследование Бенвениста открывает новое значение слова «быть» как самостоятельного глагола, а не глагола-связки. В индоевропейских языках «быть» выражается корнем «ее», имеющим значение «иметь существование», принадлежать действительности. «Существование» и «действительность» определяются как «нечто достоверное, непротиворечивое, истинное» [там же, с.204]. (В санскрите sant – существующий, действительный, хороший, истинный; превосходная степень этого слова sattama – самый лучший.) Таким образом, «быть» по своему этимологическому корню означает нечто большее, чем просто тождество между субъектом и атрибутом, большее, чем описательный термин. «Быть» – это реальность существования того, кто или что есть; оно констатирует его или ее достоверность и истинность. Утверждение, что кто-то или что-то ость, относится к сущности лица или вещи, а не к его или ее видимости.

Из приведенного предварительного обзора значений слов «иметь» и «быть» можно сделать следующие выводы:

1. Обладание и бытие – это не просто некие отдельные качества индивида, примером которых могут быть выражения «у меня есть машина», «я белый», «я счастлив» и др., а два основных способа существования, два разных вида ориентации и самоориентации в мире, две различные структуры характера, преобладание одной из которых является определяющим для всего, что человек думает, чувствует, делает.

2. При существовании по принципу обладания отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения, в стремлении превратить все и всех, в том числе и самого себя, в свою собственность.

3. Что касается бытия как способа существования, следует различать две его формы. Одна из них является противоположностью обладания, как это показано на примере из работы Дю Маре, и означает жизнелюбие и подлинную причастность к существующему; другая – противоположность видимости, она относится к истинной природе, истинной реальности личности или вещи в отличие от обманчивой видимости, как это показано на примере этимологии слова «быть» (Бенвенист).

**Философские концепции бытия**

Проанализировать понятие «бытия» сложно еще и потому, что проблема бытия была предметом рассмотрения многочисленнейших философских трудов, и одним из ключевых вопросов западной философии всегда был вопрос «Что есть бытие?». Хотя в данной книге это понятие будет рассматриваться с антропологической и психологической точек зрения, представляется уместным обсудить его и в философском плане, так как его связь с антропологическими проблемами очевидна. Поскольку даже краткий обзор представлений о бытии в истории философии от досократовской эпохи до современности выходит за рамки данной работы, я упомяну лишь об одном наиболее важном моменте: понятиях процесса, деятельности и движения как элементах, внутренне присущих бытию. Как заметил Георг Зиммель, идея о том, что бытие предполагает изменение, т.е. бытие есть становление, связана с именами двух величайших и самых бескомпромиссных философов периода зарождения и расцвета западной философии – Гераклита и Гегеля.

Сформулированное Парменидом, Платоном и схоластическими «реалистами» положение о том, что бытие есть постоянная, вечная и неизменная субстанция, противоположная становлению, имеет смысл только в случае, если исходить из идеалистического представления, что мысль (идея) есть высшая реальность. Если идея любви (в понимании Платона) более реальна, чем переживание любви, то можно утверждать, что любовь как идея постоянна и неизменна. Но если исходить из существования реальных людей – живущих, любящих, ненавидящих, страдающих, то можно сделать вывод о том, что нет вообще ни одного существа, которое не находилось бы в процессе становления и изменения. Все живое может существовать только в процессе движения, только изменяясь. Неотъемлемые качества жизненного процесса – изменение и развитие.

Концепции Гераклита и Гегеля, согласно которым жизнь есть процесс, а не субстанция, перекликаются в восточном мире с философией Будды. В буддизме нет места понятию об устойчивой, неизменной субстанции ни относительно вещей, ни относительно человеческого «я». Ничто не является реальным, кроме процессов. Современная научная мысль способствовала возрождению философских представлений о «мышлении как процессе», обнаружив и применив их в естественных науках.

**Обладание и потребление**

Кроме двух способов существования – обладания и бытия – следует упомянуть еще об одном проявлении обладания, а именно инкорпорировании. Архаичная форма владения какойлибо вещью, которую человек съедает или выпивает, и представляет собой инкорпорирование. Ребенок на определенной ступени своего развития стремится любую вещь, которую ему хочется иметь, засунуть в рот. Это чисто детская форма владения, характерная для возраста, когда ребенок еще слишком мал, чтобы осуществлять другие формы контроля над собственностью. Во многих разновидностях каннибализма можно обнаружить такую же связь между инкорпорированием и обладанием. Так, съедая человека, каннибал считал, что он таким образом обретает его силы (поэтому каннибализм можно рассматривать как своеобразный магический эквивалент приобретения рабов); людоед верил, что, съев сердце смельчака, обретает его мужество, а съев тотемное животное, обретет божественную сущность, символом которой оно является.

Понятно, что большинство объектов нельзя инкорпорировать физически (а те, в отношении которых это возможно, в процессе усвоения исчезают). Но существуют символическая и магическая формы инкорпорирования. Если я верю, что инкорпорировал образ какого-либо божества, или образ своего отца, или животного, то этот образ не может исчезнуть или быть отобран у меня. Я как бы символически поглощаю предмет и верю, что он символически присутствует во мне. Так Фрейд объяснял суть понятия «сверх-я» – это интроецированная сумма отцовских запретов и приказаний. Таким же образом можно интроецировать власть, общество, идею, образ: что бы ни случилось, я ими обладаю, они как бы «в моих кишках» и навсегда защищены от любого внешнего посягательства. (Слова «интроекция» и «идентификация» часто употребляются как синонимы, однако не совсем ясно, действительно ли они обозначают один и тот же процесс. Во всяком случае, термин «идентификация» следует применять с осторожностью, так как в некоторых случаях правильнее было бы говорить о подражании или подчинении.)

Многие другие формы инкорпорирования не связаны с физиологическими потребностями, а следовательно, и с какими-либо ограничениями. Потребительство характеризуется установкой, суть которой заключается в стремлении поглотить весь мир. Потребитель – это требующий соски вечный младенец. Такие патологические явления, как алкоголизм и наркомания, с очевидностью подтверждают это. Особо выделить именно эти два пагубных пристрастия следует потому, что они отрицательно влияют на исполнение человеком его общественных обязанностей. Курение также является пагубной привычкой, но заядлый курильщик не подвергается такому суровому осуждению, как алкоголик и наркоман, потому что курение не мешает индивиду выполнять его общественные функции, а «всего лишь» сокращает его жизнь.

Многочисленные формы потребительства, встречающиеся в повседневной жизни, обсуждаются в последующих главах книги. Здесь же мне хотелось бы лишь заметить, что основными объектами современного потребительства в сфере досуга являются машина, телевизор, путешествия и секс, и, хотя принято считать такое времяпрепровождение активным досугом, правильнее было бы называть его пассивным, В заключение можно заметить, что, по-видимому, в современных развитых промышленных обществах потребление – наиболее важная из форм обладания. Потреблению присущи противоречивые свойства: с одной стороны, оно способствует уменьшению ощущения беспокойства и тревоги, поскольку то, чем человек владеет, не может быть у него отобрано; но с другой – оно вынуждает человека потреблять все больше и больше, так как всякое потребление со временем перестает приносить удовольствие. Нынешние потребители вполне могут определять себя по такой формуле: я есть то, чем я обладаю и что я потребляю.

Фромм, Э. Иметь или быть? / Эрих Фромм // Иметь или быть? Ради любви к жизни; пер. с англ. Н.И. Войскунская и др., предисл. П.С. Гуревича. − М.: Айрис-пресс, 2004. − С. 29-42, 47-54.