

СВІТАЛО
СВІТОГЛЯДУ

Еріх ФРОММ

МАТИ
ЧИ БУТИ ?

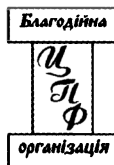




DIE HERAUSGABE DES BUCHES WURDE UNTERSTÜTZT VOM
ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНЕ ЗА ПІДТРИМКИ
ÜBERSETZUNGSPROGRAMM DES GOETHE-INSTITUT KIEW
ПРОГРАМИ ПЕРЕКЛАДІВ ГЕТЕ-ІНСТИТУТУ І
UND DER INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION
МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ"



GOETHE-INSTITUT
KIEW



*Центр
практичної
філософії*

Erich FROMM

**TO HAVE
OR TO BE?**

Kyiv



2010



Еріх ФРОММ

МАТИ ЧИ БУТИ?

Київ



2010

ЗМІСТ

Передмова.....	8
Вступ: ВЕЛИКІ СПОДІВАННЯ ЇХНІЙ КРАХ І НОВІ АЛЬТЕРНАТИВИ	
Кінець однієї ілюзії.....	13
Чому Великі Сподівання не справдилися.....	15
Економічна доцільність людського розвитку.....	20
Чи є альтернатива катастрофі?.....	22
Частина перша: УСВІДОМЛЕННЯ РІЗНИЦІ МІЖ ВОЛОДІННЯМ ТА БУТТЯМ	
I. Перший погляд на проблему.....	27
Важливість розрізнення володіння та буття.....	27
Різні поетичні приклади.....	28
Ідіоматичні зміни.....	31
Походження термінів.....	34
Філософські концепції буття.....	37
Володіння і споживання.....	38
II. Володіння та буття в повсякденному досвіді....	41
Навчання.....	41
Запам'ятовування.....	43
Розмова.....	46
Читання.....	48
Владарювання.....	50
Володіти знанням і знати.....	53
Віра.....	55
Любов.....	58

III. Принципи володіння та буття у Старому і Новому Заповітах та у творах Мейстера Екхарта..	62
Старий Заповіт.....	62
Новий Заповіт.....	67
Мейстер Екхарт.....	72

Частина друга: АНАЛІЗ ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ВІДМІННОСТЕЙ МІЖ ДВОМА СПОСОБАМИ ІСНУВАННЯ

IV. Що таке принцип володіння?.....	81
Споживацьке суспільство — основа принципу володіння.....	81
Природа володіння.....	89
Інші фактори, що сприяють орієнтації на володіння.....	93
Принцип володіння і анальний характер.....	95
Аскетизм і рівність.....	96
Екзистенційне володіння.....	98
V. Що таке принцип буття?.....	99
Бути активним.....	100
Активність і пасивність.....	101
Буття як реальність.....	109
Прагнення віддавати ділитися з іншими, жертвувати собою.....	112
VI. Інші аспекти принципів володіння та буття.....	120
Безпека — небезпека.....	120
Солідарність — антагонізм.....	123
Радість — задоволення.....	128
Гріх — прощення.....	132
Страх смерті — утвердження життя.....	138
Тут і тепер — минуле і майбутнє.....	139

Частина третя: НОВА ЛЮДИНА
І НОВЕ СУСПІЛЬСТВО

VII. Релігія, характер і суспільство.....	145
Основи соціального характеру.....	145
Соціальний характер і «релігійні» потреби.....	147
Чи можна вважати Західний світ християнським?.....	151
Гуманістичний протест.....	166
VIII. Передумови людського вдосконалення і риси нової Людини.....	180
Нова Людина.....	182
IX. Риси нового суспільства.....	185
Нова наука про Людину.....	185
Нове суспільство: чи є реальний шанс його створення?.....	209
Бібліографія.....	215

Діяти – це бути.

Лао Цзи

Люди повинні брати близько до серця не стільки те, що вони мають робити, скільки – власну сутність.

Мейстер Екхарт

Чим нікчемніше твоє буття і чим менше ти проявляєш власне життя, тим більша твоя власність, тим більш відчужене твоє особисте життя.

Карл Маркс

ПЕРЕДМОВА

У цій книзі я звертаюсь до двох основних тем, які розглядав і в попередніх роботах. На початку книга містить результати моїх подальших досліджень у царині радикально-гуманістичного психоаналізу, при цьому я концентруюсь на розгляді егоїзму та альтруїзму як двох базових орієнтацій характеру. Кінцева, третя частина книги розвиває тему, заявлену мною в «Здоровому суспільстві» і в «Револьюції надії»: криза сучасного суспільства та шляхи її подолання. Повторення раніше висловлених мною думок були неминучі, але я сподіваюся, що новий погляд, під кутом якого написано цю працю, а також подальший розвиток концепції справдять надії навіть тих читачів, які вже ознайомилися з моїми попередніми роботами.

Взагалі-то назва цієї книги дуже подібна до назв двох книг, що вийшли раніше, — «Бути і мати» Габріеля Марселя [73] і «Володіння і буття» Балтазара Штееліна [104]. Усі три праці написано в дусі гуманізму, однак вони підходять до розгляду теми цілковито різними способами: Габріель Марсель, приміром, пише з теологічного і філософського поглядів; тоді як праця Штееліна — конструктивне обговорення матеріалізму в сучасній науці і внесок в аналіз дійсності (*Wirklichkeitsanalyse*). Ця ж книга має справу з емпіричним психологічним і соціальним аналізом двох способів існування. Тим читачам, які по-справжньому зацікавляться цією темою, я рекомендую книги, написані Марселем і Штееліном. (Я не знав про публікацію роботи Марселя англійською і тому прочитав її в дуже гарному англійському перекладі, що був виконаний для мого приватного користування Беверлі Х'юз. Але в списку вказав ту, що видана.)

Аби зробити це видання цікавішим, посилання були зведені до мінімуму — як кількісно, так і за обсягом. Якщо деякі посилання вказано в дужках, точні вказівки знайдете в бібліографії. Звертаю увагу ще на одну стильову особливість (видання англійською. — *Ред.*) — використання слів *man* (чоловік) та «він». Сподіваюся, що я уникнув мови, орієнтованої на чоловіків. Я вдячний Маріон Одомірок за те, що вона переконала мене, наскільки є важливим застосування саме такого мовного стилю. Щоправда, по одній позиції ми не дійшли згоди — стосовно сексизму в мові, конкретніше — щодо слова *man* як терміна, що означає Homo Sapiens. Використання поняття «чоловік» у цьому контексті без розрізнення статі має довгу традицію в гуманістичному мисленні, і я не вірю, що ми здатні обійтися без слова, яке чітко означає специфіку людини. До речі, такого ускладнення немає в німецькій; там використовується слово *mensch*, яке означає «людина» — без виокремлення статі. Та навіть в англійській слово *man* використовується точно тим же чином, і, як на мене, було б доцільно поновити в англійській значення безстатевого слова *man*, замість того аби вишукувати для заміни всілякі неокочирні слова. В цій книзі я пишу *Man* з великої літери, аби вказати на використання його як безстатевого терміна.

Лишається тепер приємний обов'язок: висловити мою глибоку вдячність кільком особам, які зробили свій внесок у поліпшення змісту і стилю цієї книги. Спершу я хочу подякувати Райнеру Функу, який дуже допоміг в уточненні термінології. У численних дискусіях з ним мені стали зрозумілі складні поняття християнської теології; він також спрямував мій інтерес до теологічної літератури; він прочитав мій рукопис кілька разів і дав чудові поради, які стали в пригоді, так само, як і його конструктивна критика. Завдяки йому вдалося збагатити рукопис і усунути деякі помилки. Я дуже вдячний Маріон Одомірок, її чутливе редагування дуже вдосконалило цю книгу. Мою вдячність шлю також Джоан Х'юз, яка свідомо й терпляче друкувала й передруковувала численні версії цього рукопису, дала чимало чудових порад стосовно стилю і влучнішого використання мови. І, нарешті, я схиляюся у вдячності перед Анні Фромм, яка читала рукопис у кількох версіях, завжди при цьому відгукуючись вартими уваги порадами, виказуючи тонке мовне чуття.

Е. Ф., Нью-Йорк, червень 1976 р.

ВСТУП:

***ВЕЛИКІ СПОДІВАННЯ,
ЇХНІЙ КРАХ І НОВІ
АЛЬТЕРНАТИВИ***

КІНЕЦЬ ОДНІЄЇ ІЛЮЗІЇ

Від самого початку індустріальної епохи надію й віру покоління живили Великі Сподівання необмеженого прогресу — сподівання перемоги над природою, матеріального достатку і безперешкодної особистої свободи — тобто всеосяжного щастя для переважної більшості. Можна з певністю стверджувати, що наша цивілізація почалася, коли людство заходилося активно контролювати природу. Щоправда, той контроль лишався обмеженим аж до настання індустріальної епохи. З прогресом індустріалізації — від заміни енергії тварин та людей механічною, а потім ядерною енергією і до заміни людського мозку комп'ютером — ми відчували, що були на шляху необмеженого виробництва, тобто необмеженого споживання, що техніка зробила нас всемогутніми, а наука — всезнаючими. Ми наближалися до того, аби стати богами, верховними істотами, які здатні створити інший світ, використовуючи при цьому світ природи лиш як сировину для нового творення.

Чоловіки і чимдалі частіше жінки отримували досвід нового відчуття свободи, вони ставали володарями їхніх власних життів: кайдани феодалізму було розбито, і вільні від пут люди могли робити що заманеться. Принаймні всі так відчували, навіть коли це насправді було так лише для вищих і середніх класів, втім, їхні досягнення могли повернути й інших у віру в те, що згодом нова свобода пошириться на всіх членів суспільства, якщо індустріалізація зберігатиме свій шалений темп. Соціалізм і комунізм швидко видозмінилися і замість тих рухів, наміром яких була побудова *нового суспільства* та формування *нової людини*, трансформувалися в політичні течії, ідеал яких — буржуазний спосіб життя для всіх, така собі універсальна буржуазність. Досягнення багатства і комфорту для всіх мало привести до безмежного щастя для всіх. Триєдність необмеженого виробництва, абсолютної свободи і необмеженого щастя створювала ядро нової релігії — Прогресу, і

новий Земний Град Прогресу мав замінити Град Божий. Що й казати про енергію, життєздатність і надію, які ця нова релігія забезпечила своїм прихильникам.

Треба уявити грандіозність Великих Сподівань, вражаючі матеріальні та інтелектуальні досягнення індустріального періоду, щоб зрозуміти, наскільки травматичним для людини стало усвідомлення краху цих сподівань. Індустріальний період не виконав отієї Великої Обіцянки, і чимдалі більша кількість людей починає усвідомлювати, що:

— необмежене задоволення всіх бажань не спрацює, не дає *добробуту*, не є дорогою до щастя і навіть до максимального задоволення;

— мріям бути незалежними господарями наших життів настав край, коли ми почали усвідомлювати той факт, що всі ми стали гвинтиками бюрократичної машини і разом з нашими думками, відчуттями і вподобаннями є об'єктами маніпуляцій уряду і промисловців, а також засобів масової інформації, які їм підконтрольні;

— економічний прогрес зачепив лише обмежене коло багатих країн, і відстань між багатими та бідними країнами дедалі збільшується;

— технічний прогрес породив екологічну небезпеку та загрозу ядерної війни, і кожна з них або обидві разом вони здатні покласти край цивілізації і, можливо, всьому живому на Землі.

Альберт Швейцер, відвідавши Осло для отримання Нобелівської премії Миру у 1952 р., закликав світ «наважитись протистояти ситуації... Людина стала надлюдиною... Але надлюдина, наділена надлюдською силою, ще не піднялася до рівня надлюдського розуму. І чим більше зростає її могутність, тим біднішою вона стає... Наше сумління мусить пробудитися від усвідомлення того, що чим більше ми перетворюємося в надлюдей, тим більшими не-людьми ми стаємо» [100].

ЧОМУ ВЕЛИКІ СПОДІВАННЯ НЕ СПРАВДИЛИСЯ

Крах Великих Сподівань, не беручи до уваги найголовніших економічних суперечностей індустріалізму, зумовлений двома головними психологічними засновками: 1) що мета життя — це щастя, точніше, максимальна насолода, розтлумачена як вдоволення будь-якої забаганки чи суб'єктивної потреби, яку може мати людина (радикальний гедонізм); 2) що людські самозакоханість, егоїзм і жадібність, які система продукує, аби функціонувати, — це передумови гармонії й миру.

Добре відомо з історії, що багатії завжди сповідували радикальний гедонізм. Володіючи необмеженими можливостями, приміром, еліти Стародавнього Риму, італійських міст періоду Ренесансу, а також Англії і Франції XVIII—XIX століть прагнули віднайти сенс буття в необмеженій насолоді. Але тоді як пошук максимальної насолоди — радикальний гедонізм — був життєвим орієнтиром для певних груп у певні часи, ніколи, хіба за єдиним до XVII століття винятком, його не підтримували великі мислителі Китаю, Індії, Близького Сходу і Європи.

Щойно згаданий єдиний виняток — це грецький філософ Арістіпп, учень Сократа (перша половина IV століття до н. е.), який учив, що здобувати максимум тілесного задоволення — оце і є мета життя і що щастя — це сума насолод, які ти отримав у своєму житті. Про його філософію ми знаємо лише завдяки Діогену Лаертському [23], проте вже цього досить, аби вважати Арістіппа за єдиного справжнього гедоніста, для якого сама лише наявність забаганки, примхи є підставою для права її вдовольнити, отже, реалізувати сенс життя — насолоду.

Епікура навряд чи можна вважати представником арістіппівського різновиду гедонізму. Хоча й для Епікура насолода — найвища мета, але він її трактує як відсутність

страждання (*aropia*) і непорушність духу (*ataraxia*). Епікур вважав, що насолода як задоволення бажання не може бути метою життя, адже за такою насолодою неодмінно йдуть неприємності і страждання і, таким чином, людство ще більше віддаляється від справжньої мети — відсутності страждань (теорія Епікура багато в чому подібна до фрейдівської). Проте, здається, Епікур, на відміну від Арістіппа, був представником певного типу суб'єктивізму — до такої інтерпретації підштовхують суперечливі відомості про його життя.

Жоден інший з великих Учителів не вчив, що *фактичне існування якогось бажання створює етичну норму*. Вони переймалися думками про шляхи до благоденства людства (*vivere bene*). Головний елемент їхніх вчень — це розрізнення між тими потребами, які лише суб'єктивно відчуються, вдоволення яких веде до тимчасової насолоди, і тими потребами, що закорінені в людській природі, реалізація яких сприяє людському розвитку, продукує добробут (*eudaimonia*). Інакше кажучи, вони розрізнявали суто суб'єктивні потреби і потреби об'єктивні і вважали, що перші згубно впливають на розвиток людства, тоді як останні є законними вимогами людського ества.

Теорія про те, що мета життя — це задоволення кожного людського бажання, вперше чітко сформульована після Арістіппа філософами у XVII—XVIII століттях. Ця концепція швидко міцнішала, адже то були часи, коли «вигода» переставала означати «вигода для душі» (як то є в Біблії, а пізніше — у Спінози), а набувала сенсу матеріальної, грошової вигоди; в період, коли середній клас відкинув не лише політичні кайдани, а й усі зв'язки любові й солідарності і діяв на власну вигоду, бо існування лише для себе означало не що інше, як бути собою. Для Гоббса щастя — це тривалий рух уперед від одного пристрасного бажання (*cupiditas*) до іншого; Ламетрі навіть рекомендує наркотики, що дають принаймні ілюзію щастя; для Де Сада задоволення жорстоких імпульсів є законним саме тому, що вони існують і потребують вдоволення. Це були мислителі, які жили в добу перемоги буржуазії. І те, що

було далеким від філософії способом життя аристократів, стало способом життя і філософською теорією буржуазії.

Від початку XVIII століття було розроблено чимало етичних теорій. Деякі з них являли собою видозмінені форми гедонізму, наприклад той-таки утилітаризм; інші були послідовно антигедоністичними системами, як-от учення Канта, Маркса, Торо, Швейцера. Нинішня доба по закінченні Першої світової війни, за великим рахунком, повернулася до теорії і практики радикального гедонізму. Концепція насолоди без обмежень утворила дивовижну суперечливу пару з ідеалом дисциплінованої роботи; подібним до неї є і протиріччя між захопленням самовідданою працею та ідеалом цілковитих лінощів. Безконечний конвеєрний труд і бюрократична рутинна, з одного боку, і телевізор, автомобіль, секс — з другого — роблять цю суперечливу комбінацію можливою. Нескінченна праця і лише праця призводить до божевілля так само, як і суцільне неробство. А в поєднанні вони мають право на життя. Крім того, обидві несумісні настанови викликані економічною необхідністю: капіталізм ХХ століття базується як на максимальному споживанні товарів і послуг, так і на рутинній колективній праці.

Аналіз теорії вказує на те, що радикальний гедонізм не здатен привести до щастя, і пояснює, чому це неможливо, якщо враховувати природу людини. Та навіть без теоретичного аналізу наявні факти переможно свідчать, що наш спосіб «переслідування щастя» не веде до нього. Ми — суспільство дуже нещасних людей: самотні, стривожені, депресивні, пригнічені, руйнівні, залежні — люди, які радіють, якщо вбили час, який ми так стараємося заощадити.

Доба найбільшого соціального експерименту — наша доба — ставить перед нами питання, чи може бути насолода (як пасивний чинник у контрасті до активних — добробуту і радості) задовільною відповіддю на проблеми людського існування. Вперше в історії задоволення потреби насолоди вже не є лише привілеєм меншості, воно стає можливим для більш як половини населення. І експеримент уже відповів на поставлене питання негативно.

Інша психологічна передумова індустріальної епохи, а саме — певність, що устремління індивідуального егоїзму ведуть до гармонії і миру, до зростання добробуту кожного, — є хибною за теоретичного підходу, і знову її помилка доведена конкретними даними. Чому цей принцип вважався правильним усіма, крім великого класика, економіста Давіда Рікардо? Бути егоїстом — це стосується не лише моєї поведінки, а й мого характеру. Це означає, що я бажаю все для себе, що володіти й не ділитися — це дає мені насолоду; що я мушу стати жадібним, бо, якщо моя мета — мати, я є тим більшим, чим більше я маю; що я повинен відчувати ворожість до всіх інших: до своїх клієнтів, яких я хочу ошукати, до своїх конкурентів, яких я хочу знищити, до своїх працівників, яких я хочу експлуатувати. Я ніколи не задовольнюся, бо нема краю моїм бажанням; я мушу бути заздрисним до тих, хто має більше, і боятися тих, хто має менше. Але я мушу гасити всі ці почуття, щоб вдавати з себе (перед іншими і перед самим собою) такого собі оптиміста, раціонального, відвертого, доброго чоловіка, адже такими прикидаються всі.

Жадоба володіння неминуче призводить до нескінченної війни класів. Основа комуністичної теорії — теза про боротьбу класів аж до побудови безкласового суспільства — така собі фікція, вигадка, оскільки ця теорія побудована на принципі необмеженого споживання, яке і становить мету життя. Якщо всі хочуть мати більше, тоді мають існувати класові формації, мусить бути класова війна і в кінцевому підсумку невідворотною є світова війна. *Жадібність і мир взаємно виключають одне одне.*

Радикальний гедонізм і нестримний егоїзм не могли б ствердитися як провідні принципи економічної поведінки, якби у XVIII столітті капіталізм не пройшов через радикальні зміни. У середньовічному суспільстві економічна поведінка визначалась етичними принципами, що притаманно не лише високорозвиненим, а й окремим примітивним спільнотам. Зокрема, для теологів-схоластів такі економічні категорії, як ціна і приватна власність, були частиною моральної теології. Теологи приловчилися адаптувати моральний кодекс до нових економічних потреб

(приміром, визначення Фоми Аквінського щодо поняття «справедлива ціна»); але економічна поведінка і тоді все ще лишалася людською поведінкою, тобто належала до цінностей гуманістичної етики. Кількома ривками капіталізм XVIII століття радикально змінився: економічна поведінка відокремилася від етики і людських цінностей. Справді, машина економіки змушена була стати автономним об'єктом, незалежним від людських потреб і людської волі. Передбачалося, що ця система має рухатися сама по собі і за своїми законами. Визиск робітників, руйнація численних дрібних підприємств в ім'я росту великих корпорацій видавалися економічною необхідністю, яку можна було гальмувати, але яку мусили прийняти, бо це було проявом природного закону.

Розвиток цієї економічної системи більше не визначався питанням: *що добре для людини?* Натомість постало питання: *що добре для розвитку самої системи?* Гостроту цього конфлікту намагалися приховати за допомогою такого припущення: те, що добре для подальшого розвитку системи (чи навіть однієї великої корпорації), неодмінно йде на користь людям. Цю теорію підпирала допоміжна логічна конструкція: властивості, які диктувала людству економічна система, — себелюбство, егоїзм, зажерливість, — були для людського ества природні, отже, не лише система, а й сама людська натура заохочувала їх. Ті суспільства, в яких не було себелюбства, егоїзму і захланності, вважалися «примітивними», а їхні члени — «дитинно-наївними». Люди відмовлялися визнати, що ці риси є наслідком, продуктом соціальних умов, а не природними нахилами, що уможливили розвиток індустріального суспільства.

Водночас важливим є також інший чинник: ставлення людей до природи стало аж занадто агресивним. Бувши самі «дивом природи», її унікальним творінням, обдарованим розумом, ми зневажили її своєю зверхністю, намагаючись, відкинувши споконвічні закони буття, свавільно вирішити проблему свого існування, відрікшись від головного призначення — зберігати гармонію між людством і довколишнім світом; заходилися завойовувати природу, змінюючи її на угоду власним цілям аж до тих

пiр, поки це завоювання почало щораз бiльше скидатися на руйнацiю. Дух завоювань i ворожостi заслiпив нас, i ми забули той факт, що природнi ресурси мають певнi межi, зрештою, можуть вичерпатися i що сама природа почне захищатися вiд людської зажерливостi i помститься людинi.

Индустриальне суспiльство зневажає природу — так само як усi речi, не виготовленi машинами, i всiх людей, не задiяних у технiчних процесах (представникiв кольорових рас, виняток вiднедавна робиться лише для Японiї й Китаю). Його вабить усе механiчне, неживе, i цей потужний механiзм чимдалi дужче охоплює спрага руйнування.

ЕКОНОМIЧНА ДОЦIЛЬНIСТЬ ЛЮДСЬКОГО РОЗВИТКУ

Вище було наведено аргумент на користь того, що основи характеру, породжуванi нашою соцiально-економiчною системою, нашим способом життя, є патогенними i, зрештою, формують хвору людину, а вiдтак i хворе суспiльство. Є, одначе, протилежний погляд, що базується на цiлком новому кутi зору. Вiн обстоює необхіднiсть глибоких психологiчних змiн у людинi, змiн, якi могли б запобiгти економiчнiй й екологiчнiй катастрофi. Саме про цю необхіднiсть iдеться у двох доповiдях Римському клубу: одна — Д. Медоуза [79], друга — М. Месаровича та Е. Пестеля [80]. В обох доповiдях розглядаються свiтовi технологiчнi, економiчнi i демографiчнi тенденцiї. Месарович i Пестель доходять висновку, що «уникнути значної, врештi-решт, глобальної катастрофи» можна лише за допомогою докорiнних економiчних i технологiчних змiн, проведених за чiтко визначеним генеральним планом. Як доказ iхньої тези вони наводять вiдомостi, базованi на найширшому й систематичному дослiдженнi в цiй сферi, яке в такому обсязi було проведено вперше. (Доповiдь цих науковцiв має

певні методологічні переваги порівняно з дослідженнями Медоуза, який пропонує як альтернативу катастрофі ще радикальніші економічні перетворення.) Водночас Месарович і Пестель вважають, що такі економічні зміни можливі лише за умови, *«якщо в цінностях і настроях людини (або, як я б сказав, в орієнтації людського характеру) відбудуться фундаментальні зміни», що призведе до виникнення нової етики і нового ставлення до природи* (курсив мій. — Е. Ф.). Їхні висновки підтверджуються думками інших спеціалістів, висловленими до і після доповіді: нове суспільство можливе лише за умови, якщо в процесі економічного розвитку розвиватиметься і вдосконалюватиметься нова Людина. Або, інакше кажучи, якщо станеться фундаментальна зміна у структурі сучасного характеру людини.

На жаль, обидві доповіді написано в дусі квантифікації, вони надто абстрактні і деперсоніфіковані, до того ж ігнорують політичні і соціальні чинники, без урахування яких неможливий жоден реалістичний план. Проте в них представлено цінні відомості і вперше розглянуто економічну картину світового співтовариства, його можливості і потенційні небезпеки. Висновки авторів про необхідність нової етики і нового ставлення до природи особливо цінні, оскільки ці їхні вимоги суперечать їхнім же філософським засадам.

Децо інших поглядів дотримується Е. Ф. Шумахер [96], також економіст і водночас радикальний гуманіст. Він обґрунтовує свою вимогу докорінної зміни людини двома доказами: сучасний суспільний лад формує хвору особистість, економічна катастрофа неминуча, якщо соціальну систему не буде кардинально змінено.

Фундаментальне перетворення людини необхідне не лише з погляду етичного та релігійного, не лише як психологічна потреба, зумовлена патогенною природою нинішнього соціального устрою, а і як неодмінна умова фізичного виживання людського роду. Праведне життя є не тільки вимогою морального чи релігійного штибу. Вперше в історії *фізичне виживання людського роду залежить від радикальної зміни людського серця*. Проте зміна людсько-

го серця можлива тільки за умови докорінних соціально-економічних перетворень. Вони — передумови для такої зміни, а також запорука мужності і далекоглядності.

ЧИ Є АЛЬТЕРНАТИВА КАТАСТРОФІ?

Усі відомості, про які тут ідеться, вже опубліковані й добре відомі. І з огляду на це майже неймовірним видається той факт, що жодних серйозних зусиль не докладається, аби запобігти трагічному вироку долі. Тоді як у приватному житті кожен, крім хіба божевільного, вмить реагує на загрозу, у суспільному житті бачимо протилежне: наші провідники, відповідальні за стан справ у суспільстві, дармують, а громадяни, які довірили їм свою долю, дозволяють це.

Як сталося, щоб найсильніший з усіх інстинктів — інстинкт самозбереження — здавалося б, припинив керувати нашими вчинками? Звичне пояснення цьому — нібито діяльність наших державних лідерів вказує на розуміння ними необхідності запобігти всесвітній катастрофі: нескінченні конференції, ухвалення резолюцій, переговори про роззброєння створюють враження, ніби щось та робиться для розв'язання проблеми. Але нічого по-справжньому важливого не стається: обидві сторони — і керівні особи, і пересічні громадяни — заколисують свою свідомість і своє бажання вижити, вдаючи, що вони знають правильний шлях і рухаються в потрібному напрямку.

Інше пояснення — це те, що егоїзм, породжений системою, виховує лідерів, для яких особистий успіх важливіший за соціальну відповідальність. Уже навіть не шокує, якщо політичні лідери та бізнесові керівники приймають рішення на власну особисту користь, нехай ці рішення шкідливі й небезпечні для суспільства. А й справді, якщо егоїзм — це один із стовпів сучасної практичної етики, то чому вони мають вести себе інакше?! Вони нібито й не знають, що за-

жерливість (як і покiрнiсть) робить людей дурними, навiть якщо вони в особистому життi дбають про власнi iнтереси, пiклюються про себе i своїх близьких (див.: Ж. Пiаже «Моральнi судження дитини» [90]). Рядовi члени суспiльства також егоiстично поглинутi особистими справами i не помічають того, що перебуває поза межами iхнього власного вузького свiту.

Ще одну причину послаблення iнстинкту самозбереження можна визначити так: постала необхіднiсть у настiльки глибоких змiнах у способi життя людей, що люди вiдмовляються приносити сьогоднi якусь жертву в iм'я цих змiн, вiддаючи перевагу життю пiд загрозою масштабної катастрофи. Аргументом на користь цiei думки є поширенiсть серед певного типу людей такого ставлення до життя. Iлюструє його випадок, що стався з Артуром Кестлером пiд час громадянської вiйни в Iспанiї i був ним описаний. Коли надiйшло повiдомлення про наступ вiйськ Франко, Кестлер перебував на вiлi, затишнiй i комфортабельнiй, що належала його приятелю. Солдати з'являться вночi i, дуже ймовiрно, застрелять Кестлера. Але ще можна врятуватися втечею... Та нiч за вiкном стояла холодна, дощило, а в будинку було тепло i затишно, i вiн лишився. Його взяли в полон, i життя Кестлера якимось дивом, цiною великих зусиль врятували через кiлька тижнiв друзi-журналісти. Така поведiнка характерна для людей, якi ладнi померти в лiжку «власною смертю», замiсть того щоб змусити себе встановити діагноз якоїсь серйозної недуги, прооперуватися й одужати.

Окрiм описаних причин фатальної пасивності людини в питаннях життя i смертi, є ще одна, яка, власне, й змусила мене написати цю книгу. Я маю на увазi ось що: на сьогоднi у нас нема жодних iнших моделей суспiльного устрою, окрiм корпоративного капiталiзму, соцiал-демократичного чи радянського соцiалiзму або технократичного «фашизму з усмiхненим обличчям». Ця думка пiдкрiплена фактом, що досi було обмаль спроб дослiдити реальностi нових моделей суспiльства i провести експерименти з ними. Справдi, щоб винайти новi й реалiстичнi альтернативи побудови людського суспiльства,

однієї лиш уяви не досить. Проблеми соціальної реконструкції мають стати, бодай частково, предметом такого ж глибокого аналізу з боку кращих інтелектуальних сил сучасності, як це сьогодні спостерігаємо в галузі науки й техніки.

Головна тема цієї книги — аналіз двох основних способів існування: володіння та буття. У першому розділі наводяться деякі загальні спостереження стосовно різниці між вказаними двома способами. У другому розділі ця різниця ілюструється прикладами з життя, які читач може легко співвіднести з власним досвідом. У розділі третьому подано трактування володіння та буття у Старому й Новому Заповітах, а також у творах Мейстера Екхарта. Наступні розділи присвячено особливо складній проблемі — аналізу різниці між володінням та буттям як способами існування, де я намагаюся зробити теоретичні висновки на основі емпіричних даних. Аж до останніх розділів описуються переважно індивідуальні аспекти цих двох основних способів існування; наприкінці розглядаються їхня роль у формуванні Нової Людини та Нового Суспільства і можливі альтернативи згубному для людини способу існування та соціально-економічному розвитку всього світу, який є наразі катастрофічним.

ЧАСТИНА ПЕРША:

***УСВІДОМЛЕННЯ
РІЗНИЦІ
МІЖ ВОЛОДІННЯМ
ТА БУТТЯМ***

І. ПЕРШИЙ ПОГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ

ВАЖЛИВІСТЬ РОЗРІЗНЕННЯ ВОЛОДІННЯ ТА БУТТЯ

Альтернатива «мати» проти «бути» суперечить здоровому глузду. На перший погляд здається: щось мати — це нормальна функція нашого життя. Щоб жити, ми повинні мати речі. Окрім усього, ми мусимо мати речі, аби отримувати від них задоволення. У культурі, де найголовніша мета — мати, і мати все більше та більше, і в якій можуть говорити про когось, що «він вартує мільйони доларів», яка вже може бути альтернатива між «мати» й «бути»? Навпаки, схоже на те, що сама сутність «бути» означає «мати»; і коли хтось *не має* нічого, то він тоді і є ніхто.

Але все ж великі Вчителі Життя зробили альтернативу між «мати» й «бути» центральною інтригою своїх філософських систем. Будда вчив: щоб прийти до найвищого рівня людського розвитку, ми не повинні бажати власності. Ісус повчав: «Бо хто хоче душу свою зберегти, той погубить її, а хто заради мене згубить душу свою, той її збереже. Яка ж користь людині, що здобуде весь світ, але занапастить чи згубить себе?» (Євангеліє від Луки, IX, 24—25). Мейстер Екхарт твердив, що не мати нічого й робити себе відкритим і «незаповненим», не даючи своєму «Я» ставати в себе на шляху, — це стан, потрібний для досягнення духовного багатства і сили. Маркс вчив, що розкіш — це така ж вада, як і бідність, і що наша мета — *бути* багато чим, а не *володіти* багато чим (я маю на увазі справжнього Маркса — радикального гуманіста, а не вульгарну підробку, створену радянським комунізмом).

Багато років я, вражений цією відмінністю, розмірковував над нею, намагався шукати її емпіричне підтвер-

дження, використовуючи психоаналіз при дослідженні конкретних індивідумів і груп. Побачене привело мене до висновку, що відмінність між «мати» і «бути» — ключова проблема людського існування, так само як різниця між любов'ю до життя і любов'ю до смерті. Емпіричні антропологічні і психоаналітичні відомості свідчать про те, що *володіння та буття є двома основними способами існування людини, і їхньою потужністю зумовлені відмінності в людських характерах та різні соціальні типи.*

РІЗНІ ПОЕТИЧНІ ПРИКЛАДИ

Як вступ до тлумачення різниці між способами існування «мати» й «бути» дозвольте мені використати уривки з двох віршів подібного змісту, до яких Д. Т. Судзукі звертався у своїх «Лекціях із дзен-буддизму» [106]. Один — хоку японського поета Басьо (1644—1694), другий — вірш англійського поета XIX століття Альфреда Теннісона. Кожен з них описує схожі переживання: реакція на квітку, побачену під час прогулянки. Ось рядки з Теннісона:

Квітку в розламі стіни,
Я зірвав тебе тут —
Я тримаю тебе — з коренем, усю у своїй руці.
Маленька квітку, якби я міг зрозуміти
Тебе, твій корінь і все,
Тоді я б пізнав сутність Бога й людини.

Хоку поета Басьо звучить приблизно так:

Коли я уважно дивлюсь,
Бачу, як першоцвіт розквітає
Під тином!

Різниця вражаюча. Теннісон реагує на квітку в агресивний спосіб: він хоче *оволодіти* нею, він зриває її з ко-

реним і «всю». Поет глибокодумно розмірковує щодо призначення квітки як провідника у світ потаємних змістів природи та Бога — а в той самий час квітка гине. Це результат його зацікавлення нею. Теннісона, яким ми його бачимо в цьому вірші, можна порівняти із західним ученим, що розчленовує життя, аби пізнати істину.

Реакція Басьо на квітку цілковито інакша. Він не хоче зривати її. Він навіть не торкається її. Усе, що він робить, — «уважно дивиться», щоб «побачити» її. Ось пояснення Судзукі: «Вочевидь, Басьо прогулювався, йдучи якимось шляхом, коли враз побачив щось непримітне під тинном. Він наблизився, добре придивився і зрозумів, що це виткнулась польова квітка, — така непоказна, що на неї не звертають уваги. Цей факт наводиться у вірші без конкретно-поетичного відчуття, воно не висловлене ніде, хіба що крім останніх двох складів, які читаються по-японськи «кана». Цю частку може бути приєднано до іменника, прикметника або прислівника, вона означає почуття захоплення, смутку, радості і часто перекладається іншою мовою знаком оклику. У зазначеному хоку цією часткою завершується строфа».

Виявляється, Теннісону необхідно оволодіти квіткою, щоб зрозуміти людей і природу, і заради цього квітка гине. А Басьо хоче споглядати; не лише поглянути на квітку, а стати з нею єдиним цілим, — і дозволити їй жити далі. Різниця між позиціями Теннісона і Басьо сповна пояснюється ось цим віршем Гете:

ЗНАЙШОВ

Ходив я лісом
На самоті,
Нічого шукати
Не мав на меті.

Побачив у затінку
Квітку маленьку,
Яскраву, мов зірка,
Мов очі чарівні.

Хотів я зірвати її,
Але почув тихе:
«Нащо ламати мене,
Я ж бо зів'яну...»

Я її витяг
З усім корінням,
Поніс у сад,
Біля гарного дому,

І знов посадив її
В тихому місці.
Тепер розрослася
Вона й квітне далі.

Гете прогулювався безцільно, коли побачив маленьку квітку. Він зізнається, що спершу мав те саме бажання, що й Теннісон: хотів зірвати її. Проте, на відміну від Теннісона, Гете усвідомлював, що це означатиме її загибель. Для Гете ця квітка є настільки живою істотою, що вона навіть говорить з ним, попереджає його. Тому він вирішує проблему інакше, ніж Теннісон чи Басьо. Він бере квітку «з усім її корінням» і знову висаджує, щоб її життя не було знищене. Для нього у вирішальний момент сила життя вища за силу простої інтелектуальної цікавості. Що й казати, в цьому красивому вірші Гете виразив зміст своєї філософської концепції у плані взаємин із природою.

Ставлення Теннісона до квітки обумовлене принципом «мати», тобто володіння — хай це не матеріальне володіння, а володіння у вигляді знання. Ставлення Гете й Басьо до квітки описується принципом «бути». Кажучи «бути», я маю на увазі метод існування, коли людина не має нічого і не бажає щось там *мати*, але отримує насолоду в єднанні зі світом, продуктивно застосовуючи власні можливості.

Гете, великий життєлюб, один з видатних борців проти однобічного і механічного підходу до людини, осмислив у багатьох віршах поняття «бути» як противагу поняттю «мати». Його «Фауст» є драматичною розповіддю про конфлікт між «бути» й «мати» (останнє уособлює Мефістофель).

Навіть у цьому короткому вірші Гете з великою, геніальною простотою відтворює філософію буття.

ВЛАСНІСТЬ

Я знаю: ніщо не належить мені,
Лиш думка, що безперешкодно
Струменить з моєї душі.
І кожна щаслива мить,
Що виринає з глибин прихильної долі,
Дає мені насолоду.

Відмінність між буттям і володінням не зводиться до різниці між Сходом і Заходом. Радше різниця є між суспільством, у центрі якого перебуває людина, та суспільством, об'єднувальним центром якого є речі. Орієнтація на те, щоб мати, властива західному індустріальному суспільству, де жадоба грошей, слави і влади підкорила собі життя. Менш розшаровані суспільства, такі як середньовічне, приміром, або індіанське плем'я зуні, чи африканські родові об'єднання, на яких не вплинули ідеї сучасного «прогресу», можливо, мають своїх Басьо. Можливо також, що після кількох поколінь індустріалізації японці вже матимуть своїх Теннісонів. Отже, причина не в тім, що, як вважав Юнг, західна людина не може повністю зрозуміти східні філософські системи, скажімо дзен-буддизм, а в тім, що сучасна людина не здатна досягнути дух суспільства, не організованого навколо власності й зажерливості. Насправді ж праці Мейстера Екхарта (так само складні для розуміння, як хоку Басьо чи притчі дзену) і Будди є лиш двома діалектами однієї мови.

ІДІОМАТИЧНІ ЗМІНИ

Певна зміна значень понять володіння і буття, яка відбулась упродовж кількох минулих століть, виявилась у західних мовах як тенденція до поширення викорис-

тання іменників і відповідно — зменшення використання дієслів.

Іменник — це умовне позначення певного предмета. Я можу сказати, що мені *належать* певні речі. Наприклад, у мене є стіл, будинок, книга, авто. Позначенням якогось процесу, дії є дієслово. Наприклад, я існую, я люблю, я бажаю, я ненавиджу тощо. І от щораз частіше та або інша дія висловлюється за допомогою поняття *володіння*. Тобто замість дієслова використовується іменник. Це означає не що інше, як неправильне використання мови, тому що процеси діяльності не можуть бути об'єктами власності, ними не можна *володіти*, їх можна відчувати як досвід або здійснювати як дію.

Давні спостереження: Дю Марє і Маркс

Ще у XVIII столітті було помічено цей згубний мовний процес. Так, Дю Марє дав чітке окреслення проблеми в його посмертно (у 1769 р.) опублікованій праці «Справжні принципи граматики» [24]. Він пише: «У вислові “я маю годинник”, “у мене є годинник” поняття “маю” використано у правильному сенсі. Але ось у випадку “я маю ідею” “я маю” вжито в переносному значенні. Це неприродний вислів. “Я маю ідею” означає “я думаю”, “я уявляю це собі таким чином”. “Я маю бажання” означає “я бажаю”, “я маю намір” означає “я наміряюсь” тощо» (переклад мій. Я в боргу перед доктором Ноамом Хомським за те, що він відкрив мені Дю Марє. — Е. Ф.). Через століття по тому, як Дю Марє спостеріг цей феномен заміни дієслів на іменники, Маркс та Енгельс стикаються з тією ж проблемою, але заявляють про неї в різкішому тоні, у праці «Святе сімейство» [77]. Їхня критика «критичної критики» Едгара Бауера містить маленьке, але дуже важливе есе про любов, у якому наводиться таке твердження Бауера: «Любов — це жорстока богиня, яка, як і всі боги, прагне заволодіти людиною повністю і яка не задовольниться доти, доки людина не принесе їй у жертву не тільки свою душу, а й фізичне “я”. Її культ — це страждання, і вершина цього культу — самопожертва, самогубство» (переклад мій. — Е. Ф.).

У відповідь Маркс та Енгельс пишуть: «Бауер перетворює любов на богиню, і причому “жорстоку богиню”, й цим він трансформує *люблячу людину* в людину любові. Він відділяє любов від людини як окреме існування і надає їй самостійного буття» (переклад мій. — Е. Ф.). Маркс і Енгельс вказують тут на важливу особливість — вживання іменника замість дієслова. Іменник «любов», який є лиш абстракцією для дієслова «любити», відокремлюється від людини. Любляча людина стає в такий спосіб людиною любові. Любов перетворюється на богиню, ідола, якому людина адресує свою любов; і в цьому процесі вона відчужується від почуття, перестає відчувати саму любов, натомість тішиться здатністю любити, підкорюючись богині на ім'я Любов. Любов підміняється поклонінням. Людина перетворюється на ідолопоклонника, перестає бути активною.

Сучасне слововживання

Протягом двохсот років від часів Дю Маре цей процес заміни дієслів на іменники набрав таких обертів, що той собі й уявити не міг. Ось типовий, можливо дещо перебільшений, приклад із сьогоденної мови. Уявіть, людина потребує допомоги психоаналітика і, прийшовши до нього, починає розмову так: «Лікарю, в мене проблеми. Я маю безсоння. І хоча я маю гарний будинок, хороших дітей і щасливий шлюб, я маю багато переживань». А кілька десятиліть тому пацієнт замість «я маю проблему» сказав би просто: «я стурбований», замість «я маю безсоння» — «я не можу заснути», замість «я маю щасливий шлюб» — «я щасливий у шлюбі».

Сучасний розмовний стиль демонструє ще більший ступінь відчуженості. Кажучи «я маю проблему» замість «я занепокоєний», ми нехтуємо суб'єктивним досвідом. «Я», суб'єкт життєвого досвіду тут замінено на «воно» — тобто на об'єкт володіння. Отже, я трансформував свої відчуття в щось таке, чим я володію: у проблему. Але «проблема» — це абстрактне позначення для всіх видів труднощів. Я не можу *мати* проблему, тому що це не річ, якою можна во-

лодіти, однак вона може володіти мною. Коротше кажучи, я сам трансформував свої почуття у проблему, і тепер мій витвір володіє мною. Такий спосіб висловлення свідчить про приховане, підсвідоме відчуження.

Звичайно, можна аргументувати, що безсоння — це фізичний симптом, так само як зубний або головний біль, і що однаково правильно говорити, що в тебе безсоння чи є біль у горлі. Але все ж тут є різниця: зубний або головний біль — це тілесне відчуття, яке може бути більш чи менш інтенсивним, але воно має незначний стосунок до процесів психіки. Хтось може мати болі в горлі через те, що має горло, або болі зубні, бо в нього є зуби. Безсоння ж, на відміну від наведених прикладів, це не тілесне відчуття, а психічний стан, за якого ти не можеш спати. Якщо я говорю «маю безсоння» замість сказати б «я не можу спати», то цим видаю моє бажання відкинути почуття тривоги, неспокою, напруженості, які не дають мені спати. Ми відсторонюємося від ментального феномену, наче це тілесний симптом.

Ще один приклад: вираз «я маю велику любов до тебе» — це нісенітниця. Адже любов — не річ, якою хтось може володіти, це процес, внутрішня діяльність, суб'єктом якої є людина. Я можу любити, бути закоханим, але, люблячи, я не володію нічим. Справді ж, чим менше я маю, тим сильніше я можу любити.

ПОХОДЖЕННЯ ТЕРМІНІВ

Простота слова «мати» оманлива. Кожна людина щось має: тіло¹, одяг, притулок, а якщо йдеться про сучасну людину, то в неї є авто, телевізор, пральна машина тощо. Без цього практично неможливо жити. Чому ж тоді «мати» виявляється проблемою? Тим часом історія цього слова показує,

¹ Тут має бути визнано, хоча б побіжно, що й до тіла можна ставитися за принципом буття, сприймаючи його як живе, що може бути виражене словами «я є своє тіло» замість «я маю своє тіло». Досвід чуттєвого сприйняття — свідчення «буття» тіла.

що воно справді містить проблему. Для тих, хто вірить, що мати — це найбільш природна умова людського існування, може стати повною несподіванкою факт, що в багатьох мовах взагалі відсутній термін на означення слова «мати». Приміром, у давньоєврейській мові «я маю» висловлюється непрямою формою *jesh li* («це є для мене»). У подібний спосіб поняття володіння виражене в більшості мов. Характерно, що у процесі розвитку мов конструкція «це є для мене» замінювалася словосполученням «я маю», однак зворотного процесу, як вказав Еміль Бенвеніст¹, не спостерігалося. Цей факт наводить на думку, що розвиток слова «мати» відбувався залежно від розвитку приватної власності, причому така залежність не спостерігається в суспільствах, де власністю володіють з метою її використання, тобто вона має вжиткове призначення. Подальші соціолінгвістичні дослідження покажуть, якою мірою ця гіпотеза переконлива.

На відміну від поняття «володіти», яке здається доволі простим, поняття «бути» значно складніше і важче для того, аби його зрозуміти. Граматично дієслово «бути» може вживатися кількома різними способами: 1) як зв'язка, наприклад в англійській мові: «I am tall» («Я є високий»), «I am poor» («Я є бідний»), «I am white» («Я є білий»), тобто ця зв'язка виконує роль граматичного вказівника тотожності (багато мов не мають слів для позначення «бути» в цьому сенсі; іспанська розрізняє між постійними якостями, що стосуються сутності предмета, (*ser*) та випадковими властивостями (*estar*), які суті предмета не виражають); 2) як допоміжне дієслово для утворення пасивної форми, зокрема в англійській у фразі «I am beaten» («Я побитий») «я» є об'єктом, а не суб'єктом дії (порівняймо з «I beat» — «я б'ю»); 3) у значенні «існувати» — і, як показано в Еміля Бенвеніста, у цьому випадку його слід відрізнити від дієслова «бути», вживаючи останнє як зв'язку для позначення тотожності: «Ці два слова співіснували і завжди можуть співіснувати, лишаючись цілком різними».

Дослідження Бенвеніста по-новому висвітлює значення «бути» — як дієслова у власному семантичному зна-

¹ Лінгвістичні цитати взято з праці Еміля Бенвеніста [12].

ченні, а не як зв'язки. В індоєвропейських мовах «бути» виражається коренем «es», значення якого — «мати існування», «бути належним до реальності». «Існування» і «реальність» визначаються як те, що є справжнім, постійним, правдоподібним. (У санскриті *sant* — «наявний», «справжній», «добрий», «правильний», найвищий ступінь цього слова *sattama* — «найкращий».) Отже, «бути» в його етимологічному корені значить дещо більше, ніж просто тотожність між суб'єктом і атрибутом, більше, ніж описовий термін для якогось феномену. «Бути» означає реальність існування того, хто або що є, воно констатує його чи її достовірність і справжність. Твердження, що хтось або щось є, стосується сутності особи або предмета, а не його чи її видимості.

З наведеного огляду значень слів «мати» й «бути» можна зробити такі висновки:

1. Під володінням та буттям я розумію не окремі якості суб'єкта, прикладом яких можуть бути твердження «у мене є автомобіль», «я білий» або «я щасливий», а два основних способи існування, два різних види самоорієнтації і орієнтації у світі, дві різні структури характеру, перевага однієї з яких визначає все, що людина думає, відчуває і робить.

2. При існуванні за принципом володіння моє ставлення до світу втілюється у прагнення зробити його об'єктом володіння, в намагання перетворити все і всіх, зокрема і себе самого, у свою власність.

3. Щодо буття як способу існування, то слід розрізняти дві його форми. Одна з них є протилежністю *володіння*, як це показано на прикладі Дю Марє, та означає життєлюбність і справжню причетність до світу. Інша форма буття — це протилежність *видимості*, вона відсилає до справжньої природи, істинної реальності особи чи речі, на відміну від оманливої видимості, як це показано на прикладі етимології слова «бути» (Бенвеніст).

ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ БУТТЯ

Аналіз поняття «буття» ускладнюється ще й тому, що ця проблема була предметом розгляду багатьох філософських праць і питання «Що таке буття?» стало одним із ключових у західній філософії. Зазначу, що це питання розглядатиметься тут з антропологічної і психологічної точок зору, та все ж буде доречно обговорити його й у філософському ракурсі, оскільки його зв'язок з антропологічною проблематикою очевидний. Навіть короткий огляд уявлень про буття в історії філософії — від досократівської епохи до сучасності — виходить за рамки цієї роботи. Я згадаю лише один найважливіший пункт: щодо розуміння процесу, діяльності і руху як елементів, внутрішньо властивих буттю. Георг Зіммель [101] зауважив: ідея про те, що буття передбачає зміну, тобто буття є *становленням*, пов'язана з іменами двох найвизначніших і найбільш безкомпромисних філософів періодів зародження і розквіту західної філософії — Геракліта і Гегеля.

Сформульоване Парменідом, Платоном і схоластами «реалістами» положення про те, що буття — це постійна, вічна і незмінна субстанція, протилежна становленню, має сенс лише у випадку, якщо виходити з ідеалістичних уявлень, що думка (ідея) є вищою реальністю. Якщо ідея любові (у розумінні Платона) більш реальна, ніж переживання любові, то можна твердити, що любов як ідея — постійна й незмінна. Але якщо виходити з існування реальних людей, які живуть, люблять, ненавидять, страждають, то можна зробити висновок про те, що нема взагалі жодної істоти, яка б не перебувала у процесі становлення і зміни. Усе живе здатне існувати лише у процесі руху, лише змінюючись. Невід'ємні властивості життєвого процесу — зміна і розвиток.

Радикальні концепції Геракліта і Гегеля, що описують життя не як субстанцію, а як процес, мають паралелі у східній філософії, зокрема в буддизмі. У філософії

буддизму немає місця для сталої незмінної субстанції, чи то предметного світу, чи то внутрішнього світу особистості. Ніщо не є реальним, окрім процесів¹. Сучасна наукова думка сприяла відродженню філософських уявлень про «мислення як процес», досліджуючи і застосовуючи їх у царині природничих наук.

ВОЛОДІННЯ І СПОЖИВАННЯ

Перш ніж почати обговорення й унаочнення таких способів існування, як володіння й буття, варто згадати про окремий прояв володіння — *інкорпорування*. Це архаїчна форма оволодіння, прикладом якої може бути поїдання чогось або пиття, — ось що означає інкорпорування. Дитина на певному етапі свого розвитку намагається засунути до рота будь-який предмет, яким вона хоче оволодіти. Це суто дитяча форма володіння, властива вікові, коли дитя ще надто мале для того, аби здійснювати інші форми контролю над власністю. У багатьох різновидах канібалізму можна виявити точнісінько такий спосіб зв'язку між інкорпоруванням і володінням. З'їдаючи людину, канібал вважав, що він таким чином отримує її силу (тому канібалізм можна розглядати як своєрідний магічний еквівалент придбання рабів); людожер вірив, що, з'ївши серце сміливця, набуде його мужності й відваги, а з'ївши тотемну тварину, отримає божественну сутність, символом якої вона є.

Ясна річ, більшість об'єктів неможливо інкорпорувати фізично (а ті, стосовно яких це можливо, у процесі засвоєння зникають). Проте є *символічні* і *магічні* форми інкорпорування. Якщо я вірю, що інкорпорував образ

¹ Один з видатних, хоч і маловідомих чеських філософів, З. Фішер, пов'язав поняття процесу в буддизмі зі справжньою марксіівською філософією. На жаль, ця робота була опублікована лише чеською, тому виявилась недоступною для більшості західних читачів (я знаю її з приватного англійсько-го перекладу).

якогось божества, чи свого батька, чи певної тварини, то цей образ не може зникнути або бути відібраний у мене. Я ніби символічно поглинаю предмет і вірю, що він символічно наявний у мені. Таким чином Фрейд пояснював зміст поняття «над-Я» — як інтроековану суму батьківських заборон і покарань. Таким же чином можна інтроекувати владу, суспільство, ідею, образ: що б не сталося, я ними володію, вони ніби «в моєму нутрі» і назавжди захищені від будь-якого зовнішнього зазіхання. (Слова «інтроекція» та «ідентифікація» часто вживаються як синоніми, але не цілком ясно, чи справді вони відбивають один і той самий процес. Принаймні термін «ідентифікація» слід застосовувати обережно, бо в деяких випадках правильніше було б говорити про наслідування чи підлеглість.)

Багато інших форм інкорпорування не пов'язані з фізіологічними потребами, а отже, не є обмеженими. Прагнення проковтнути весь світ є змістом настанов споживацтва. Споживач — це вічне немовля, яке плачем вимагає соски. Такі патологічні явища, як алкоголізм і наркоманія, з очевидністю підтверджують це. Окремо виділяти ці дві людські вади доводиться тому, що вони негативно впливають на виконання людиною її громадських обов'язків. Згубною звичкою є й куріння, однак затятий курець не підлягає аж надто суворому осуду, як алкоголік чи наркоман, бо куріння не заважає особі виконувати її соціальні функції, а «всього лиш» вкорочує віку.

Про численні форми споживацтва, які повсякдень бачимо навколо, йдеться в наступних розділах книги. Маю лиш тут зауважити, що атрибути сучасного дозвілля, такі як авто, телевізор, подорожі і секс, є основними об'єктами споживання, і хоч прийнято вважати таке дозвілля *активним*, правильніше було б назвати його *пасивним*.

Підсумовуючи викладене, споживання можна визначити як форму володіння, і притому чи не найважливішу на сьогодні у розвинених західних країнах. Споживанню властиві суперечливі риси: з одного боку, воно тамує відчуття неспокою, оскільки те, чим особа володіє, не може

бути у неї відібране; але, з другого боку, людина змушена споживати все більше й більше, бо спожите з часом перестає приносити задоволення. Сучасні споживачі можуть визначати себе за такою формулою: *я є те, чим я володію і що я споживаю.*

II. ВОЛОДІННЯ ТА БУТТЯ В ПОВСЯКДЕННОМУ ДОСВІДІ

Оскільки суспільство, в якому ми живемо, присвятило себе набуттю власності й гонитві за прибутком, нам лише зрідка трапляються свідчення такого способу існування, як буття, і більшість людей вбачає у володінні найбільш природний спосіб існування, навіть єдино прийнятний спосіб життя. Тому людині особливо складно збагнути сутність «буттєвої» моделі існування чи бодай зрозуміти, що володіння — це всього лиш одна з можливих життєвих орієнтацій. І все ж коріння обох цих моделей — у життєвому досвіді людини. Обидві вони потребують не абстрактного розгляду; відбиваючись у конкретиці нашого щоденного життя, вони й розгляду вимагають конкретного. Наведені нижче прості приклади проявів принципів володіння й буття у повсякденному житті допоможуть читачам зрозуміти суть цих двох альтернативних способів існування.

НАВЧАННЯ

Студенти, які живуть за принципом володіння, можуть слухати лекцію, сприймати слова, розуміти логіку побудови речень і їхній зміст, зрештою, законспектувати до нотатника кожне слово, сказане лектором, потім завчити занотований текст і таким чином скласти іспит. Зміст лекцій не стане частиною їхньої власної системи мислення, не розширить, не збагатить її. Такі студенти просто трансформують слова, почуті на лекції, в записи — в записи окремих думок чи теорій, які зберігатимуть. Студент і зміст лекції так і лишаються чужими один одному, хіба що студент стає власником колекції чийхось

висловлювань (щойно сформульованих або запозичених з інших джерел).

Ті студенти, для котрих принцип володіння є домінуючим, мають на меті триматися того, що вони «вивчали», чи то твердо покладаючись на власну пам'ять, чи дбайливо зберігаючи свої записи. Вони не намагаються створювати чи вигадувати щось нове. Насправді ж свіжі думки або ідеї стосовно чого б то не було навіюють особам такого типу великий неспокій, бо все нове змушує їх сумніватися в тій фіксованій сумі знань, якою вони оволоділи. Справді, людину, для якої основний спосіб її стосунків зі світом — володіння, будь-які ідеї, зміст яких важко засвоїти і зафіксувати (в пам'яті або на папері), лякають, як і все, що розвивається і змінюється, тобто не піддається контролю.

Зовсім інакшим способом відбувається засвоєння знань студентами, які обрали буття як основний спосіб стосунків зі світом. Почнемо хоча б із того, що вони ніколи не починають слухати курс лекцій, навіть першу з них, будучи *tabula rasa*. Вони вже розмірковували над проблемами, які становлять предмет лекції, в них відтак виникли власні питання. Вони засвоюють тему, і вона зацікавлює їх. Замість того щоб бути пасивними «приймачами» слів та ідей, вони слухають, вони *чують*, і, що найважливіше, вони *отримують* і *відгукуються*, причому активно і продуктивно. Почуте ними стимулює їх до власних роздумів. У них виникають питання, їм відкриваються нові ідеї і перспективи. Для таких студентів лекції — це живий процес. Усе, що говорить лектор, вони сприймають з цікавістю і вмить зіставляють із життям. Вони не просто знайомляться з новими знаннями, які їм слід взяти з собою додому й вивчити. На кожного з таких студентів лекція справляє певний вплив, якоюсь мірою змінює: після лекції він або вона уже чимось відрізняється від тієї людини, що була до лекції. Звісно, такий спосіб засвоєння знань може бути ефективним лише в тому разі, якщо лектор пропонує матеріал, що стимулює інтерес. Порожні балачки не цікавлять студентів з установкою на буття, і в таких випадках вони вважають за краще не слухати зовсім, а натомість концентруватися на власному інтелектуальному процесі.

Тут не зайвим буде хоча б коротко звернути увагу на слово «інтерес», яке в наші дні стало таким безбарвним і зужитим. Основне значення цього слова лежить у його корені: латинське «*inter-esse*» означає «бути в чомусь або серед чогось». В англійській мові XII—XV століть живий, діяльний інтерес до чогось позначався словом «*to list*» (прикметник «*listy*», прислівник «*listily*»). У сучасній англійській мові «*to list*» вживається тільки в просторовому значенні «*a ship lists*» (корабель нахилений), а первинний психологічний зміст зберегло лише негативне «*listless*» (млявий, байдужий, апатичний). Колись «*to list*» означало «активно прагнути чогось», «бути щиро зацікавленим». Корінь слова той самий, що й у «*lust*» (сильно, пристрасно бажати чогось), але «*to list*» означало не пасивну відданість, а вільний і активний інтерес. «*To list*» — одне з ключових слів книги невідомого автора середини XIV століття «Хмара незнання» [18]. Той факт, що це слово зберегло в мові лише негативне значення, свідчить про зміни в духовному житті суспільства за період із XIII по XX століття.

ЗАПАМ'ЯТОВУВАННЯ

Згадка може з'являтися або за принципом володіння, або за принципом буття. Головне, чим різняться ці дві форми, — це тип встановлюваного зв'язку. При згадках за принципом володіння він може бути суто механічним, коли, наприклад, зв'язок між двома послідовними словами визначається частотою їхнього вживання в певному поєднанні. Зв'язок може бути й суто логічним, якщо він побудований на протилежності або подібності понять чи на часових, просторових, кольорових принципах; зв'язки також можуть бути встановлені в параметрах конкретної системи мислення.

Згадка за принципом буття являє собою активне відтворення слів, думок, зорових образів, картин, музики;

інакше кажучи, конкретний факт, який треба згадати, поєднується з пов'язаними з ним багатьма іншими фактами. При цьому встановлюються живі зв'язки, а не механічні чи логічні. Поняття пов'язуються одне з одним завдяки продуктивному процесу мислення (або відчуження), який активізується у пошуці потрібного слова. Ось простий приклад: якщо зі словом «аспірин» у свідомості зринає поняття «головний біль», то це, вочевидь, є логічна асоціація, більш-менш узвичаєна і загальноприйнята. Якщо ж слова «головний біль» у мене викликають такі асоціації, як «стрес» або «гнів», то причина в тому, що, розмірковуючи над цим станом самопочуття, я інтуїтивно осягнув його справжні причини. Такий тип згадки являє собою акт продуктивного мислення. Вражаючим прикладом цього типу живої згадки є метод вільних асоціацій, запропонований Фрейдом.

Люди, які не надто схильні до збереження інформації, можуть пересвідчитися в тому, що пам'ять працюватиме набагато краще, якщо відчувати сильний і безпосередній інтерес. Наприклад, окремі особи згадували слова давно забутої ними іноземної мови, коли життєва необхідність того від них вимагала. Можу засвідчити, що я хоч не володію достатньо доброю пам'яттю, але здатен пригадати зміст сну свого пацієнта, який я аналізував два тижні тому чи навіть і п'ять років тому, якщо доводилося знову зустрітися з ним особисто і зосередитися на його особі. Дарма що за кілька хвилин перед тим я був геть неспроможний пригадати той сон — у цьому не було нагальної потреби.

Згадування за принципом буття передбачає відтворення в пам'яті того, що людина колись бачила або чула. Ми самі можемо відчути таке продуктивне відновлення в пам'яті, якщо спробуємо уявити побачене десь обличчя або якийсь краєвид. Згадка не відновиться вмиль, негайно; нам треба подумки відтворити цей предмет, нібито оживити його у свідомості. Таке відновлення в пам'яті не завжди дається легко; для повного й точного відтворення обличчя або краєвиду свого часу ми мусили б споглядати його досить пильно. Коли таке згадування відбувається, та людина, чиє лице ми згадуємо, постає перед нами на-

стілки живою, а краєвид — настільки виразним, наче ця постать або цей пейзаж цієї миті фізично присутні перед нами.

Прикладом того, як саме відбувається згадування обличчя чи пейзажу за принципом володіння, може стати манера багатьох людей розглядати світлини. Фотокартка править людям лиш допоміжним засобом для розпізнавання особи чи місця, викликаючи зазвичай реакцію: «Так, це він» або «Так, мені тут доводилося бувати». Для більшості людей фотографія стає відчуженою пам'яттю.

Згадування, доручене паперу, є іншою формою відчуженої пам'яті. Нотуючи те, що я бажаю запам'ятати, я набуваю впевненості, що володію інформацією, і тому не роблю спроб утримати її у власній голові. Я впевнений у своїй власності, але лише доти, доки не загублю нотатки, бо тоді я втрачаю і пам'ять про цю інформацію. Я втрачаю також здатність до стійкого запам'ятовування, бо мій банк пам'яті перетворився на екстерналізовану у вигляді нотаток частину мене самого.

Враховуючи неймовірні обсяги інформації, які сучасна людина вимушена тримати в пам'яті, неминучим стає такий спосіб зберігання певної частини цього масиву, як записи, замітки, книги тощо. Але тенденція відмови від запам'ятовування шириться непропорційно. Спостерігаючи за собою, легко переконаємося в тому, що при веденні записів здатність до запам'ятовування знижується. Тут нам мають стати в пригоді кілька типових прикладів.

Щодня в магазині ми можемо спостерігати, зокрема, такий. Щоб елементарно скласти дві чи три цифри, продавець застосовує калькулятор, замість того щоб порахувати про себе. Або звернімося до навчального процесу. Викладачам добре відомо, що студенти, які ретельно записують кожну фразу, навряд чи зрозуміють і запам'ятають лекцію краще, ніж ті, що покладаються на власні здібності і найменні здатні зятати головне. Так і музиканти знають, як важко запам'ятати музичний текст без партитури тим, хто з легкістю читає ноти з аркуша¹. (Тосканіні, обдаро-

¹ Цю інформацію мені повідомив доктор Моше Будмор.

ваний феноменальною пам'яттю, є прикладом музиканта, орієнтованого на принцип буття.) І, зрештою, заключний приклад: у Мехіко я спостерігав неписьмених людей (а також тих, хто рідко вдається до записів), які мають набагато кращу пам'ять, ніж блискуче освічені жителі індустріально розвинутих країн. Цей факт, окрім усього іншого, наводить на думку, що грамотність не є самим лише благом, як її подають, а надто ж коли люди використовують її тільки для того, аби читати тексти, які збіднюють їхню уяву і здатність відчувати.

РОЗМОВА

Відмінності між принципами володіння й буття можна відстежити на прикладі двох діалогів. Уявімо собі спочатку типову картину суперечки, що виникла під час бесіди двох осіб: одна з них, А, має думку Х, інша, Б, має думку Y, і обидві ототожнюють себе зі своїми думками та захоплено відшуковують вагоміші аргументи, аби відстояти особисту точку зору. Жоден з диспутантів не збирається її змінювати і не сподівається, що опонент змінить свою. Кожен остерегається змінювати власні погляди, перш за все тому, що вони є його володінням і відмовитися від них означає те саме, що відмовитися від власності, отже — збідніти.

Дещо іншу картину бачимо у випадку, коли розмова не уподібнюється до суперечки. Кому не знайомі почуття, які виникають при зустрічі з особою видатною чи знаменитою, чеснотами якої ми вражені або просто зацікавлені щось отримати завдяки цьому контакту: гарну роботу, любов, захоплення? За подібних обставин більшість із нас відчують принаймні легке хвилювання і нерідко «готують» себе до важливої зустрічі — обмірковують, що за тема могла б зацікавити співрозмовника, як почати розмову, а деякі навіть складають план тієї її частини, яка відво-

диться їм особисто. З другого боку, вони підбадьорюють себе, згадуючи свої *надбання*: минулі успіхи, особисту чарівливість (або — здатність викликати острах, якщо такий талант видається ціннішим), підносять подумки своє становище в суспільстві, зв'язки, зовнішність і вбрання. Інакше кажучи, вони зважують свої чесноти і досягнення та, відповідно оцінивши, в бесіді демонструють їхню вартість, наче це крам, викладений на продаж. Добре володіючи таким мистецтвом, людина насправді здатна справити враження на багатьох, хоча це враження лишень частково стане результатом вдалого виконання обраної ролі, а більшою мірою завдячить невмінню оточуючих розбиратися в людях. Якщо виконавець не виявить майстерності, його «виступ» видасться неоковирним, фальшивим і нудотним та не викличе зацікавленості.

Принципову протилежність цьому типу людей являють собою ті, хто до будь-якої ситуації підходить без попередньої підготовки і не застосовує жодних засобів для підтримання впевненості в собі. Реакція таких є спонтанною й результативною; вони забувають про себе, про свої знання і становище в суспільстві. Їхнє «Я» не перешкоджає їм, і саме тому вони спроможні сприймати іншу людину та її думки всім своїм єством. У них народжуються нові ідеї, бо вони не тримаються за жодну і вміють віддавати. Люди, зорієнтовані на володіння, покладаються на те, що вони *мають*, тоді як орієнтовані на буття спираються на те, ким вони є: живими створіннями, які відважилися лишатися собою і реагувати безпосередньо, що є запорукою народження чогось нового у процесі розмови. Вони безоглядно поринають у розмову, бо не скуті тягарем власності і не клопочуться через те, що мають. Власлива їм жвавність нерідко заразлива і допомагає співрозмовнику подолати власний егоцентризм. Отож-бо бесіда зі своєрідного товарообміну (за товар тут править інформація, знання або ж суспільне становище) перетворюється на діалог, в якому нема переможених. Суперники стають партнерами, які однаковою мірою отримують задоволення від спілкування і розходяться з радістю в душі, а не з тріумфом перемоги чи гіркотою поразки — з почуттями,

однаково безплідними. (У психоаналізі саме така здатність лікаря підбадьорити пацієнта, пробудити в ньому інтерес до життя є надзвичайно важливим чинником терапії. Самі по собі психоаналітичні інтерпретації не спричинять ефекту, якщо лікування відбуватиметься в бездушній і похмурій атмосфері.)

ЧИТАННЯ

Наведені вище міркування про бесіду стосуються також і читання, яке являє собою (принаймні має являти) бесіду між автором і читачем. Ясна річ, у читанні (втім, як і в особистій розмові) великого значення набуває те, хто є автором (співрозмовником). Читати дешевий роман, який не вирізняється високим художнім рівнем, — те ж саме, що й марити. Таке читання не викрешує продуктивної реакції, текст просто поглинається, ніби якийсь телевізійне шоу чи хрумка картопля, яку ми жуємо, споглядаючи його. Але роман, скажімо, Бальзака може надихнути на плідну внутрішню роботу, викликати щире співпереживання — адже таке читання відбувається за принципом буття. Між тим у наш час більшість людей читає за принципом володіння, просто споживаючи літературний продукт. Коли цікавість збуджена, читач прагне дізнатися фабулу роману, його сюжет, а також відповіді на конкретні питання: чи лишиться герой живим, чи загине, чи буде спокушена героїня, а чи ні. Роман відіграє роль своєрідного збудника для читача, кульмінація переживань якого припадає на щасливий або трагічний фінал. Дізнавшись, чим усе завершується, читач стає володарем історії, майже настільки ж реальної, начебто вона належить до його власних спогадів. Але обрії знання від того не розширились; дійові особи роману так і лишилися незрозумілими, і глибоке осягнення людського ества чи власної сутності так і не відбулося.

Аналогічним способом можна читати навіть книги з філософії або історії. Техніка їхнього читання формується (або, точніше, деформується) у процесі навчання. Мета звичайної школи — забезпечити кожного учня певним обсягом «культурної власності» і наприкінці навчання видати йому документ, який посвідчує принаймні мінімальні надбання. Студентів навчають прочитувати книгу таким чином, щоб вони могли відтворити основні думки автора. Платона, Арістотеля, Декарта, Спінозу, Лейбніца, Канта, Хайдеггера, Сартра студенти «знають» саме в такий спосіб. Відмінність між середньою школою та аспірантурою полягає головним чином в обсягах надбаної культурної власності, відповідних до обсягів власності матеріальної, що нею згодом володітиме випускник аспірантури. Так звані відмінники — це учні, здатні якнайточніше повторити думку кожного з авторитетних філософів; вони схожі на добре поінформованих гідів якогось музею. Те, що виходить за межі такого привласненого знання, на їхню думку, не варте вивчення. Вони не вчатьсь подумки спілкуватися з філософами, розпитувати їх; вони не вчатьсь помічати властиві тим чи тим авторам суперечності і розуміти, де автор свідомо чи несвідомо оминув спірні або проблемні питання; вони не вчатьсь розрізняти нові ідеї, генеровані самим філософом, і відбитки в його творах сучасного йому «здорового глузду», відповідного добі; вони не вчатьсь дослухатися до автора, щоб розпізнати, коли його слова йдуть лише від розуму, а коли — від розуму і серця; вони не вчатьсь розпізнавати щирість чи лукавство автора і ще багато чого іншого.

Люди, які читають за принципом буття, часто змушені переоцінювати визнані всіма книги, не відчуваючи за ними ніякої цінності (або визнаючи її як вкрай обмежену). Або ж вони здатні глибоко зрозуміти зміст, іноді навіть глибше за самого автора, який, між іншим, вважає все написане ним надзвичайно важливим.

ВЛАДАРЮВАННЯ

І ще один приклад добре ілюструє відмінність між принципами володіння й буття — це реалізація влади. Тут найсуттєвішим є розрізнення між такими поняттями, як «володіти владою» та «бути владою». Либонь, майже всі ми в певних ситуаціях мусимо застосовувати владу. Зокрема при вихованні дітей — з метою захистити своїх нащадків від небезпек і дати їм необхідні настанови щодо поведінки в різноманітних ситуаціях. Для більшості чоловіків патріархального суспільства жінка також є об'єктом влади. В бюрократичних, ієрархічно організованих суспільствах, на взірець нашого, владу здійснюють за допомогою більшості громадян, виняток становлять хіба що люди найнижчого соціального прошарку, які самі є об'єктами влади.

Наше розуміння влади відповідає тому або тому способу існування, але воно залежить від усвідомлення того, що досить розлогий термін «влада» має два цілковито різних тлумачення: адже вона може бути або раціональною, або ірраціональною. Раціональна влада базується на компетентності і сприяє зростанню людини, яка її реалізує. Ірраціональна влада тримається на примусі і служить для експлуатації того, хто їй підлягає. Цю відмінність я розглянув у книзі «Втеча від свободи» [37].

У примітивних суспільствах мисливців і збирачів керування здійснює уповноважена особа, достатньо компетентна для того, аби, за загальним визнанням членів спільноти, нести цей тягар. За якою саме компетенцією визначаються претенденти, залежить від конкретних обставин; зазвичай цінними вважаються життєвий досвід, мудрість, великодушність, майстерність, презентабельність, відвага. Чимало племен не мають постійного керівництва, його призначають, коли виникає потреба. Або ж існують різновиди влади для окремих царин життя: ведення війн, здійснення релігійних обрядів, розв'язання суперечок. Послаблення або зникнення чеснот і потужностей, на яких

тримається влада, веде до її занепаду. Таку форму керівництва можна спостерігати в суспільствах приматів, де компетентність часто визначається не фізичною силою, а такими рисами, як досвід і «мудрість». Завдяки дотепному експерименту з мавпами Х. М. Р. Дельгадо [20] у 1967 р. продемонстрував, як домінантна тварина вмить позбавляється влади, якщо бодай на мить втратить властивості, що забезпечували її компетенцію.

Влада за принципом буття спирається не лише на наявність у претендента необхідної компетентності щодо виконання певних соціальних функцій, а й на вимогу високого особистісного розвитку претендента. Такі люди випромінюють авторитетність і не потребують щоразу доводити свою силу наказами, погрозами і підкупамі. Не слова і вчинки, а сам образ таких високорозвинених індивідуумів — промовисте свідчення того, якого рівня розвитку може досягти людина. Такими були великі Вчителі людства; подібні до них, хоч і не такі досконалі, особистості трапляються на всіх рівнях освіти, серед представників найрізноманітніших культур. (Усе це має прямий стосунок до проблеми виховання. Якби самі батьки були більш розвиненими і послідовними людьми, навряд чи авторитарний і демократичний підходи до виховання були б такі поляризовані. Потребуючи авторитету, який здійснював би свою владу методом буття, дитина реагує на нього з величезною готовністю; але ж вона постає проти тиску та зневажливого ставлення з боку людей, поведінка яких вказує на відсутність того виховання, яке вони намагаються нав'язати дитині.)

В ієрархічно організованих суспільствах, значно більших і складніших, ніж племена мисливців та збирачів, базована на компетенції влада поступається місцем владі соціального статусу. Це не означає, що чинна влада безперечно некомпетентна; це лиш значить, що компетентність не є її невід'ємним елементом. У багатьох випадках ці дві категорії геть не пов'язані між собою: наприклад, якщо ми беремо до розгляду владу монарха, компетентність якого визначається властивостями, зумовленими лиш випадковим поєднанням генів; прибрати владу до рук здатен

і аморальний злочинець за допомогою вбивств і зради; а в сучасних демократичних суспільствах в управління можуть потрапити люди, обрані завдяки чи то фотогенічній зовнішності, чи то сумі грошей, яку вони спроможні витратити на виборчу кампанію.

Проте серйозні проблеми постають навіть тоді, коли влада заснована на компетентності: керівник може бути обізнаним у якійсь одній галузі і не тямити в іншій. Прикладом, державний діяч має талант військового стратега, а в умовах миру проявляє повну безпорадність; чесний і мужній на початку кар'єри керівник із плином часу може втратити ці чесноти, не встоявши перед спокусами влади; старість або фізичні недуги також спроможні призвести до певних деформацій. Окрім того, слід взяти до уваги, що членам маленького племені значно легше оцінити поведінку наділеного владою одноплемінника, аніж мільйонам громадян нашої країни, які формують уявлення про свого кандидата за допомогою майстерної підробки, штучного образу, створеного зусиллями спеціалістів із реклами і пропаганди.

Незалежно від причин втрати характеристик, що забезпечують компетентність, у найчисленніших та жорстко-ієрархічних суспільствах відбувається процес відчуження влади. Спочатку реальна або уявна компетентність влади переноситься на уніформу або владний титул. Якщо нововладець вбраний у відповідний мундир або пишається відповідним титулом, зовнішні ознаки компетентності підміняють справжні владні характеристики. Король (скористаємося цим титулом як символом влади саме такого типу) може виявитися дурнем, обмеженою і злою людиною, тобто гранично некомпетентним для того, щоб *владарювати*, але в нього є влада. Допоки він володіє королівським титулом, вважається, що він має властивості, аби владарювати. Навіть якщо король голий, усі вірять, що на ньому розкішне вбрання.

Люди сприймають мундири й титули за реальні ознаки компетентності, але це не відбувається просто так, само по собі. Володарі цих символічних ознак влади та їхні поплічники видобувають із цього вигоду, а тому мусять при-

тамувати в підлеглих здатність реалістично і критично мислити, присилувати їх повірити у фікцію. Кожному, хто не полінується замислитися над цим, стають очевидними махінації пропагандистської машини, а також методи придушення критики; відомо, яким покірним і податливим робиться розум, приспаний зужитими слоганами, і якими безсловесними стають люди, втрачаючи незалежність, надію на справедливість і довіру до самих себе. Фікція, в яку вони повірили, затьмарила їм дійсність.

ВОЛОДІТИ ЗНАННЯМ І ЗНАТИ

Принципи володіння та буття діють і у сфері знання, й відмінність між ними можна описати двома формулюваннями: «У мене є знання» та «Я знаю». *Володіння* знанням передбачає здобуття та збереження наявних знань (інформації); а от *знання* в сенсі буття — функціональне, це лише засіб, складова процесу продуктивного мислення.

Пізнання за принципом буття має свої особливості, і зрозуміти їхню сутність нам допоможуть прозріння великих мислителів, серед яких — Будда, юдейські пророки, Ісус, Мейстер Екхарт, Зігмунд Фрейд і Карл Маркс. На їхню думку, знання починається з усвідомлення оманливості нашого звичайного чуттєвого сприйняття, з усвідомлення невідповідності людських уявлень про фізичну реальність, власне, «істинній реальності» — переважно в тому сенсі, що більшість людей живе у напівсні, не здогадуючись, що значна частина того, що вони сприймають за істину або вважають очевидним, — усього лиш ілюзія, породжена сугестивним впливом їхнього соціального оточення. Таким чином, справжнє знання починається з руйнації ілюзій, з розчарування (*ent-täuschung*). Знати — означає проникнути за внутрішню оболонку явища до самого його коріння, відповідно й до його причин; знати — це «бачити» дійсність такою, якою вона є. Знання як спосіб буття

не передбачає володіння істиною, але воно передбачає занурення в глиб реальності, де, зберігаючи критичну позицію, можна було б підступити до істини якнайближче.

Здатність творчо проникати в сутність явищ виражає давньоєврейське слово *jadoo*, що означає пізнати й любити, в сенсі чоловічої сексуальності. Будда, званий Просвітленим, закликає людей прокинутися і звільнитися від ілюзії, ніби жадоба матеріального може привести до щастя. Юдейські пророки також закликають людей пробудитися від сну й усвідомити, що ідоли, яким вони поклоняються, — це їхні власні створіння і вони примарні. Ісус проголошує: «Істина зробить вас вільними!» Мейстер Екхарт щораз повертається до теми пізнання, зокрема розмірковуючи про Бога: «Знання — це не якась певна думка; але воно радше прагне зірвати (всі покрови) і безкорисливо, у наготі своїй лине до Бога, аж поки не досягне і не осягне його» [14, с. 243]. («Нагота» і «нагий» — улюблені слова Мейстера Екхарта, так само, як і його сучасника, невідомого автора книги «Хмара незнання».) Згідно з Марксом, людина має позбавитися ілюзій і створити такі умови, за яких вони будуть непотрібними. Концепція самопізнання Фрейда також ґрунтується на ідеї руйнації ілюзій («раціоналізації») з метою збагнути неусвідомлену реальність. (Цього останнього з філософів-просвітників можна назвати революційним мислителем — у розумінні філософії Просвітництва XVIII, а не XX століття.)

Усі згадані мислителі переймалися питанням порятунку людства; всі вони піддавали критиці загальноприйнятій стереотипи мислення. Для них мета знання — не достовірність «абсолютної істини», з якою людина почувала б себе комфортно, а процес самоутвердження людського розуму. Для тих, хто знає, незнання рівнозначне знанню, оскільки і те, й інше є частиною процесу пізнання, що правда, в цьому випадку незнання не тотожне бездумному неучтву. Знати оптимально за принципом буття — це знати глибше, а за принципом володіння — мати більше знань.

Сучасна система освіти переважно орієнтована на те, щоб навчити людей набувати знання ніби якесь майно,

так чи інакше пропорційне тій власності і тому суспільному становищу, яке вони, швидше за все, посядуть у майбутньому. Отримуваний мінімум знань достатній для того, аби люди могли належним чином виконувати свої службові обов'язки. На додаток для плекання власної значущості кожен отримує в окремій упаковці «знання-люкс», причому розмір такого пакунка обумовлений кар'єрними перспективами цієї особи в майбутньому. Навчальні заклади — це фабрики, де виготовляються подібні пакунки зі «всебічними» знаннями, хоча самі школи зазвичай стверджують, що їхня мета — ознайомити учнів з видатними досягненнями людського розуму. Чимало коледжів проявляють особливу винахідливість у поширенні таких ілюзій. Від філософії й мистецтва Стародавньої Індії до екзистенціалізму і сюрреалізму — чого лише не пропонує цей «шведський стіл знань» покуштувати учням — кавалок того, кавалок цього. Їх заохочують почувати себе вільно і невимушено, а тому не спонукають зосередитися на якійсь одній дисципліні і навіть не вимагають дочитувати книгу до кінця. (Радикальна критика Айвана Ілліча [65] виразно виявила безліч недоліків цієї системи навчання.)

ВІРА

Залежно від того, за яким принципом — володіння чи буття — використовується поняття «віра», воно може мати два цілком відмінні значення — в релігійному, політичному чи особистому плані.

У першому випадку віра — це володіння певною відповіддю, яка не потребує жодних раціональних доказів. Відповідь ця складається зі створених іншими людьми формулювань, які особа сприймає лише тому, що вона цим іншим, як правило бюрократії, підлягає. Це створює відчуття впевненості, засноване на реальній (або тільки уявній) силі бюрократії, і мовби забезпечує перепустку, що

дозволяє долучитись до великої групи людей. Готова відповідь вивільняє людину від складного завдання самостійно мислити і приймати рішення: особа стає одним із щасливих володарів справжньої віри (*beati possidentes*). Віра за принципом володіння надає впевненості, вона претендує на утвердження абсолютного неспростовного знання, яке є правдоподібним, оскільки могутність його прибічників і захисників здається непохитною. Справді, хіба кожен не віддав би перевагу впевненості, якби натомість потрібно було лише відмовитися від своєї незалежності?

Бог, що споконвічно уособлював найвищу цінність нашого внутрішнього досвіду, при орієнтації на володіння перетворюється на ідола. Як вважали пророки, ідол — це створена нами річ, на яку ми проектуємо свою силу, збіднюючи при цьому самих себе. Ми підкорюємося власному творінню, і через таке підкорення відбувається у відчуженій формі наше спілкування із самими собою. Оскільки ідол — це річ, я можу *володіти* ним, але водночас *він* володіє *мною*, тому що я корюся йому. Як тільки Бог перетворюється на ідола, властиві Богу риси стають такими ж чужими моєму особистому досвіду, як політичні доктрини. Цього ідола можна підносити як Милосердного Бога й одночасно вершити його іменем будь-які жорстокості; так само відчужена віра в людську солідарність відкидає всі вагання й сумніви, підштовхуючи людей до найбільш нелюдських вчинків. Хто бажає набути впевненості, хто хоче мати готові відповіді на всі життєві питання, не намагаючись шукати їх самотужки, той вірить за принципом володіння.

Цілковито інше явище — віра за принципом буття. Чи можна жити без віри? Хіба не мусить немовля довіритися материнським грудям? Хіба всі ми не повинні вірити в інших, у тих, кого любимо, зрештою, в самих себе? Чи можемо ми жити без віри у справедливість норм нашого життя? Справді, без віри нас охоплюють безсилля, безвихідь, страх.

Віра за принципом буття — це передусім не вірування в певні ідеї (хоча і це буває також), а внутрішня орієнтація, певна позиція людини. Правильніше було б говори-

ти: людина у вірі, а не — у неї є віра. (Теологія розрізняє віру, яка є довірою (*fides quae creditur*), і віру як довіру (*fides qua creditur*), відбиваючи аналогічну відмінність між змістом віри й актом віри.) Можна вірити собі й іншим людям, релігійна людина може вірити в Бога. Бог Старого Заповіту — це насамперед заперечення ідолів, яких людина може мати. Припустімо, що поняття Бога формувалося за аналогією з якимось східним володарем, але воно від самого початку трансцендентне. Бог не мусить мати імені, не можна робити жодних зображень Бога.

З розвитком юдаїзму і християнства на порядку денному постає повна деїдолізація Бога, а точніше, ведеться боротьба з небезпекою перетворення його на ідола, задля чого постулюється неможливість будь-яких тверджень про якості Бога. У християнському містицизмі — від псевдо-Діонісія Ареопігита до невідомого автора книги «Хмара невідання» і Мейстера Екхарта — це відбувається радикальніше; поняття Бога набуває рис концепції, в якій Бог фігурує як Єдине Божество (Ніщо), таким чином долучаючись до уявлень, відтворених у Ведах і неоплатонічній філософії. Подібна віра в Бога підтримується в людині властивим їй внутрішнім чуттям божественних якостей у самій собі; це безперервний процес активного породження самого себе, або, за Мейстером Екхартом, вічного народження Христа всередині нас.

Моя віра в самого себе, в інших, у людство, зрештою, в нашу спроможність стати людьми в повному сенсі цього слова також передбачає впевненість, але ця впевненість базується на моєму власному досвіді, а не на підкоренні якомусь авторитету, який наказує, у що мені вірити. Це впевненість в істині, яка не може бути доведена за допомогою раціональних неспростовних фактів; а втім, у мене є власні суб'єктивні підстави бути в ній упевненим. (В івриті віра позначається словом *emunah* — «упевненість»; *amen* означає «воістину, безперечно».)

Впевнений у порядності якоїсь людини, я все ж не можу довести, що вона збереже свою чесність у майбутньому; і якби вона лишилася чесною до самої смерті, то навіть це не могло б спростувати позитивістську впевне-

ність у можливості морального падіння цієї людини, якби вона прожила довше. Моя впевненість вкорінена у глибокому знанні інших людей і власному досвіді любові та чесності. Таке знання можливе лишень настільки, наскільки я здатен абстрагуватися від власного «Я» і побачити іншу людину такою, якою вона є, розпізнати структуру її характеру, її індивідуальні риси і водночас загальнолюдську сутність. Так я дізнаюсь, на що здатна людина, на що — ні і чого вона ніколи не зробить. Я, звичайно, не беруся передбачити всю її поведінку в майбутньому, але основні лінії поведінки можна визначити наперед, адже вони вкорінені в таких рисах характеру, як чесність, почуття відповідальності тощо (див. розділ «Віра як риса характеру» у книзі «Людина як вона є» [40]).

Така віра базована на фактах, отже, вона раціональна. Але ці факти неможливо довести методами традиційної позитивістської психології; лише я, жива людина, є інструментом, здатним їх «zareєструвати».

ЛЮБОВ

Слово «любити» так само можна розуміти у двох різних значеннях, залежно від того, чи то йдеться про любов за принципом володіння, а чи за принципом буття.

Чи можна *мати* любов? Якби можна було, любов скидалася б на річ або субстанцію, які можна перетворити на власність. Справді ж такої речі, як «любов», не існує. Це абстракція, можливо, це неземна істота або богиня — але нікому досі не пощастило побачити її на власні очі. В реальності існує тільки *акт* любові. Любити — це плідна активність у дії, і вона передбачає прояв інтересу й піклування, а також пізнання, душевний відгук, вияв почуттів, насолоду і може бути спрямована на людину, дерево, картину, ідею. Вона дарує наснагу і відчуття повноти життя. Це процес самооновлення й особистісного росту.

Любов за принципом володіння передбачає позбавлення свободи й утримання під контролем того, хто є об'єктом такої «любові». Вона не дарує життя, а натомість душить, знесилює, убиває його. Коли люди розводяться про свою любов, вони зазвичай просто зловживають словом, аби приховати правду про те, що насправді вони любові не відчують. Чи так уже й багато батьків люблять власних дітей? Питання лишається без відповіді. Ллойд де Моз [22] оприлюднив зафіксовані (протягом двох останніх тисячоліть у Західному світі) свідчення жахливих проявів жорстокості батьків стосовно рідних дітей, від фізичних знущань до наруги над психікою, від байдужості до відвертого привласнення і садизму, — ці кричущі факти наводять на думку, що люблячі батьки є радше винятком, ніж правилом.

Те ж саме можна сказати і про шлюби. Чи побудовані вони на коханні, чи, згідно з традиціями минулого, на існуючих звичаях, чи то є шлюб за розрахунком, — справжня подружня любов є винятком. Розрахунок, звичай, спільні економічні інтереси, спільні діти, взаємозалежність чи взаємна ненависть і страх — усе це видається за «любов», аж поки хтось із партнерів чи обидва не зізнаються, що вони не люблять і ніколи не любили одне одного. Сьогодні можна помітити певний прогрес у цьому питанні; люди почали дивитися на життя більш реалістично і тверезо й визнають, що сексуальний потяг — ще не кохання, а теплі, хай навіть не надто близькі взаємини з друзями — теж прояв любові. Внаслідок появи нових поглядів люди стали відвертішими, а також почали частіше міняти партнерів. Це не свідчення того, що кохання виникає частіше; нові патнери можуть любити одне одного так само мало, як і колишні.

Перехід від закоханості до ілюзії «володіння» любов'ю можна часто спостерігати з усіма конкретними подробицями на прикладі пар, які «впали у кохання». (У «Мистецтві любові» [44] я вказував на суперечливість терміна *falling in love* (впасти в любов). Оскільки любов є формою плідної активності, можна *перебувати* у стані любові чи *подорожувати* нею, але не «впадати» в неї, адже це передбачає пасивність.)

Під час залицяння обоє ще не впевнені одне в одному, але кожне намагається підкорити іншого. Обоє сповнені життя, привабливі, цікаві, навіть прекрасні — повнота життя завжди надає обличчю чарівності. Обоє ще не заволоділи одне одним, отож енергія кожного з них спрямована на те, щоб *бути*, тобто віддавати іншому і стимулювати його. Одруження докорінно змінює ситуацію. Шлюбний контракт надає кожній із сторін виняткове право на володіння тілом, почуттями й увагою партнера. Вже зникла потреба когось завойовувати, бо любов перетворилась на щось, чим людина володіє, — на власність. Пара припиняє докладати зусиль до того, аби бути привабливими і викликати любов, тож, як результат, обоє починають набридати одне одному і їхня краса зникає. Вони розчаровані і стурбовані. Хіба ж вони вже не ті люди, якими були раніше? Чи не допустилися вони помилки? Кожен зазвичай відшукує причину змін у своєму партнері і почуває себе ошуканим. Жоден з них не бачить, що тепер вони вже не ті самі, якими були в період закоханості; хибне уявлення, за яким любов можна привласнити, призвело до того, що вони перестали любити. І замість того щоб любити, вони тепер разом вдовольняються почуттям власництва — мають дім, гроші, дітей, репутацію. Отже, в деяких випадках шлюб, збудований на любові, перетворюється на таке собі «спільне підприємство», в якому егоїзм одного сполучається з егоїзмом іншого й утворює якусь цілісність — «сім'ю».

Якщо в парі не подолане прагнення відродити колишнє кохання, в одного з партнерів може виникнути ілюзія, нібито новий партнер (або партнери) зможе вдовольнити його жагу. Йому видається, ніби єдине, що йому потрібне, — це любов. Але для таких людей любов не є виявом буття; це богиня, якій вони хочуть підкорятися. Така любов неминуче зазнає поразки, адже «любов — дитя свободи» (стверджує старовинна французька пісня); прихильник богині кохання стає пасивним і байдужим, перетворюється на надокучливу істоту, яка втратила рештки своєї колишньої звабливості.

Проте не можна не визнати, що для двох закоханих одне в одного людей шлюб може стати й найліпшим рі-

шенням. Труднощі полягають не в одруженні, а у власницькій екзистенційній сутності обох партнерів і — доконечно — всього суспільства. Прихильники таких сучасних форм спільного життя, як груповий шлюб, зміна партнерів, груповий секс тощо, намагаються, на мій погляд, усього лиш ухилитися від складнощів любовних стосунків, лікуючи нудьгу за допомогою щораз нових стимулів та прагнучи *володіти* якомога більшою кількістю коханців, замість того щоб навчитися любити бодай одного. (Див. обговорення різниці між стимулами, які «підвищують активність» і, навпаки, «посилюють пасивність», у X розділі моєї книги «Анатомія людської деструктивності» [54].)

ІІІ. ПРИНЦИПИ ВОЛОДІННЯ ТА БУТТЯ У СТАРОМУ І НОВОМУ ЗАПОВІТАХ ТА У ТВОРАХ МЕЙСТЕРА ЕКХАРТА

СТАРИЙ ЗАПОВІТ

Облиш те, що маєш, вивільнись від усіх пут; будь! — це одна з наскрізних тем Старого Заповіту.

Історія юдейських племен починається з наказу Бога першому юдейському герою, Аврааму, полишити свою країну і свій рід: «Вийди зо своєї землі, від родини своєї і з дому батька свого до краю, який я тобі покажу» (Буття, XII, 1). Авраам мусить покинути те, що має, — свою землю і свою сім'ю, — і вирушити у невідоме. Але нащадки Авраама, пустивши коріння вже на новому ґрунті і створивши нові клани, опинилися під ще тяжчим тягарем. У Єгипті юдеї розбагатіли і набули могутності — і саме тому вони стали рабами: вони втратили ідею єдиного Бога, Бога своїх кочових предків, і почали молитися ідолам — богам скоробагатьків, які згодом стали їхніми володарями.

Другому юдейському герою — Мойсею — Бог дору-чає визволити його народ, вивести юдеїв з тієї країни, яка стала для них домівкою (хоча справді вони були в тому домі рабами), і піти в пустелю, аби «святкувати». Неохоче, з великим страхом юдеї пішли за своїм вождем Мойсеєм у пустелю.

Пустеля — це ключовий символ визволення юдейського народу, це не рідний дім; тут нема ані міст, ані багатств; тут живуть номади-кочівники, у яких нема майна, а є лиш найнеобхідніше для життя. Так склалося історично, що традиції номадів-кочівників увійшли в розповідь про Вихід, і цілком можливо, що саме ці традиції й ви-

значили тенденцію боротьби проти всіх видів нефункціональної власності та вибір життя в пустелі як підготовку до вільного існування. Але ці історичні фактори лиш підсилюють значення пустелі як символу життя вільного, не зв'язаного жодними умовностями, жодною власністю. Деякі з основних символів юдейських свят в основі своїй зв'язані з пустелею. *Опрісноки* — це хліб тих, хто поспішає покинути країну свого рабства, це хліб пілігримів. Сукот, свято кущів (від *suka* — курінь) — нагадування про аналог шатра, притулок мандрівників, який легко збудувати й легко розібрати. Як сказано в Талмуді, це «тимчасове житло», в якому мешкають, на відміну від «постійного житла», яким володіють.

Юдеї жалкували за єгипетськими «горщиками з м'ясом», за постійним житлом, за убогою, проте гарантованою їжею, за зримими ідолами. Вони боялися непевності й бідності пустельного життя. Вони говорили: «Коли б ми були повмирали від Господньої руки в Єгипетським краї, як ми сиділи над горшком м'яса, як ми їли хліба досить! Бо ви вивели нас до цієї пустелі, щоб поморити голодом увесь цей збір...» (Вихід, XVI, 3). Упродовж усїєї історії визволення Бог відгукується на моральну нестійкість людей. Він обіцяє нагодувати їх: вранці — хлібом, увечері — перепілками. Але додає до цього два важливих зауваження. Перше: кожен має взяти їжі за своєю потребою: «І зробили так Ізраїлеві сини, і назбирали хто більше, а хто менше. І зміряли вони гомором, — і не мав зайвого той, хто зібрав більше, а хто зібрав менше, не мав нестачі, — зібрали кожен у міру своєї їди!» (Вихід, XVI, 17—18). Тут уперше сформульовано принцип, який став широко відомий завдяки Марксу: кожному — за його потребами. Право бути ситим встановлювалося без будь-яких обмежень. Бог постає тут в образі матері-годувальниці, яка живить своїх дітей, і їм не потрібно нічого досягати, щоб мати право на годування. Друге повеління Господнє спрямоване проти зажерливості, нагромадження, власництва: народу Ізраїлевому було заповідано не лишати їжу до ранку. «Та не послушали вони Мойсея і дехто позоставляв з неї до ранку, а воно зачервивіло і почало смердіти. І розгнівався на них Мойсей!

І збирали його щоранку, кожен у міру своєї їди. А нагрівало сонце — і воно розтавало» (Вихід, XVI, 20—21).

У зв'язку зі збором їжі вводиться і встановлюється дотримання *Суботи (Shabbat)*. Мойсей наказує синам Ізраїлю в п'ятницю зібрати удвічі більше: «Шість днів будете збирати його, а дня сьомого — субота: не буде в ній того» (Вихід, XVI, 26).

Дотримання Суботи — найважливіша з біблійних настанов і настанов юдаїзму протягом усієї його історії. Це єдина у вузькому значенні релігійна заповідь із Десяти Заповідей: на її дотриманні наполягали навіть ті пророки, які виступали проти обрядів; протягом двох тисяч років життя у діаспорі юдеї цієї заповіді найсуворіше дотримувалися, хоча подеколи це виявлялося нелегкою справою. Нема сумнівів, Субота була в певному сенсі джерелом життя для цих розпорошених по світу, безсилим, нерідко зневажених і переслідуваних людей, які підтримували почуття власної гідності, по-царськи святкуючи Суботу. Але хіба Субота — це лише день відпочинку в мирському розумінні слова, звільнення людей хоча б на один день від трудової повинності? Звичайно, це також важливо, і введення такої практики відзначається як одна з великих інновацій в розвитку людства. Але, якби тільки цим все й обмежувалося, Субота навряд чи відігравала б ту центральну роль у житті євреїв, яку я описав вище.

Щоб краще зрозуміти цю роль, слід глибше проникнути в сутність цієї інституції. Це не дозвілля в сенсі відсутності як фізичної роботи, так і розумових зусиль. Це — відпочинок у розумінні відновлення повної гармонії між людьми та з природою. Не можна нічого руйнувати і нічого будувати: Субота — день перемир'я в битві, яку людина веде з усім світом. Це не час для соціальних зрушень. Порушенням гармонії вважається навіть висмикування стеблини із землі чи запалення сірника. Саме з цієї причини забороняється будь-що нести вулицею (навіть якщо це не важче носової хустини), тоді як у власному саду переносити вантажі дозволяється. І річ не в тім, що забороняються будь-які зусилля; йдеться про переміщення предметів з однієї приватної земельної ділянки на іншу приватну ж, а

таке переміщення являє собою, по суті, переміщення власності. У Суботу людина мусить жити так, наче в неї нічого нема і *нема* жодних прагнень, окрім як *бути*, тобто висловлювати свої первинні потенції в молитвах, навчанні, їжі, мові, співах, любові.

Субота — день радощів, оскільки цього дня людина є цілком сама собою. Ось чому Субота в Талмуді називається провісником месіанських часів, а месіанські часи — безконечною Суботою, днем, коли власність і гроші, скорбота і печаль — усе це табу; день, коли час переможений і панує чисте буття. Вавилонський Шапату — історичний попередник Суботи — був днем печалі і страху. Сучасна Неділя — день веселощів, споживання, втечі від самого себе. Тож, можливо, варто відновити Суботу як день всеосяжної гармонії й миру, день, що передрікає майбутнє людства?

Ще один внесок єврейського народу у світову культуру, який за своїм значенням дорівнює Суботі, — уявлення про месіанський час. Поряд із Суботою цей образ підтримував життя і надію єврейського народу, який не озлобився, незважаючи на жорстокі розчарування, що спіткали його через псевдомесій, починаючи від Бар-Кохби у II столітті й до наших днів. Як і Субота, це образ такої доби, коли власність втратить сенс, коли страху й війнам настане край, а метою життя стане реалізація наших внутрішніх сил¹.

Історія Виходу закінчується трагічно. Євреї не витримують життя без володіння. І хоча вони спроможні обходитися без постійного житла і без їжі, крім тої, що посилає їм Бог щодень, але вони не можуть жити без зримо присутнього «лідера».

Отже, коли Мойсей зникає на горі, зневірені юдеї спонукають Аарона зробити їм щось зриме, чому можна поклонитися, — Золоте Теля. Ясна річ, можна було б сказати, що таким чином сини Ізраїлю розплатилися за Божу помилку — дозвіл взяти з собою з Єгипту золото й коштовності. Це золото стимулювало в них жадобу багатства; і в

¹ Я аналізував концепцію месіанських часів у «Будете як Боги» [51]. Субота також розглядається в цій книзі та у розділі «Ритуал Суботи» в «Забутій мові» [42]

мить відчаю власницька структура їхнього існування перемогла. Аарон робить з їхнього золота теля, і народ каже: «Оце твої боги, Ізраїлю, що вивели тебе з Єгипетського краю» (Вихід, XXXII, 4).

Із життя пішло ціле покоління, і навіть Мойсею не було дозволено ступити на нову землю. Однак нове покоління, як і їхні батьки, не мало хисту до вільного буття, до життя на землі без залежності від неї. Вони завоювали нові землі, обжилися на них, винищили своїх ворогів і створили ідолів. Їхня племінна демократія перетворилася на подобу східного деспотизму — хоча й меншого масштабу, але з потужним устремлінням копіювати великі держави того часу. Революція зазнала краху, її єдиним досягненням, якщо можна назвати його так, було перетворення юдеїв з рабів на панів. Цей народ міг би бути цілком забутим сьогодні, лишившись тільки в примітках до історії Близького Сходу, якби не нові ідеї, вперше висловлені його революційними мислителями і пророками, не зіпсованими, на відміну від Мойсея, тягарем лідерства і необхідністю застосовувати диктаторські методи (наприклад, при масовому винищенні бунтарів на чолі з Кореем).

Ці революційні мислителі, юдейські пророки, оновили образ людської свободи — визволеного від власницьких помислів буття — і повстали проти поклоніння ідолам, творінням рук людини. Вони були безкомпромісними і передікали, що народ знову втратить власну землю, якщо почне тягтися до її материнського лона в інцестуальному бажанні володіння, якщо не зуміє жити на ній вільною людиною, тобто люблячи її і не втрачаючи при цьому себе. Для пророків вигнання із землі було хоч і трагічним, але єдино можливим шляхом до остаточного визволення; нове вигнання судилося не одному, а багатьом поколінням. Однак, навіть віщуючи повторний Вихід у пустелю, пророки не давали приспати віру юдейського народу, в кінцевому підсумку віру людства, змальовуючи образ месіанського часу, коли настануть бажані мир і добробут, і не за рахунок вигнання або знищення старих мешканців обітованої землі.

Справжніми послідовниками юдейських пророків

стали великі вчені, рабини, і передусім засновник діаспори Раббі Іоханан Закаї. Коли юдейські зверхники під час війни проти римлян (70 р. н. е.) вирішили за краще всім померти, ніж зазнати поразки і позбутися своєї держави, Раббі Закаї вчинив «державну зраду». Він таємно залишив Єрусалим, піддався командувачеві Римської армії і попросив дозволу заснувати Єврейський університет. Це було початком багатой єврейської традиції і водночас втратою всього, що мали євреї: власної держави, власного храму, власної духовної і військової бюрократії, власних жертвоних тварин і ритуалів. Усе було втрачено, але зберегла себе група людей, у яких не було нічого, крім ідеалів буття: знати, вчитися, мислити і покладати надії на прихід Месії.

НОВИЙ ЗАПОВІТ

Ідеї Старого Заповіту — протест проти власницького існування — продовжує розвивати Новий Заповіт. Але цей протест радикальніший за попередній юдейський. Старий Заповіт бере свій початок у середовищі номадів-вівчарів і незалежних селян, а не злиденного пригнобленого класу. Тисячу років потому фарисеї, вчені мужі, авторству яких належить Талмуд, репрезентували середній клас, від сіроми до заможних членів суспільства. Обидві ці групи були просякнуті духом соціальної справедливості, захисту убогих, допомоги знедоленим, наприклад вдовам чи національним меншинам (*gerim*). Але в цілому вони не таврували багатство як зло або як щось несумісне з принципом буття (див. книгу Луї Фінкельштайна «Фарисеї» [35]).

Перші християни, навпаки, являли собою переважно групу бідних, пригноблених, зневажених, словом, упосліджених членів суспільства, які, подібно до деяких пророків Старого Заповіту, жорстко критикували багатіїв і можновладців, безкомпромісно засуджували багатство, світську й церковну владу, тавруючи їх як абсолютне зло

(див. мою книгу «Догма Христа» [47]. — Е. Ф.). Макс Вебер мав рацію, говорячи, що Нагірна проповідь — це маніфест великого повстання рабів. Перші християни, налаштовані втілити ідеал солідарності людства, висували часом навіть ідею розподілу в межах громади всієї наявної власності. (А. Ф. Утц [114] розглядає питання общинної власності у ранніх християн та аналогічні приклади з давньогрецької історії, які, вочевидь, були відомі Луці.)

Революційний дух раннього християнства особливо виразно виявляється в найдавніших частинах Євангелій, оскільки вони були відомі християнським общинам, ще не відокремленим від юдаїзму. (Ці частини Євангелій можуть бути реконструйовані, виходячи із джерела, спільного для Матвія і Луки; спеціалісти Нового Заповіту називають їх «Q», від німецького *Quelle*, що означає *джерело*. Цьому питанню присвячено фундаментальну працю Зигфріда Шульца [95], в якій він розмежує ранній і пізніший зрізи традиції «Q»¹.)

У цих висловах ми знайдемо ключовий постулат: що люди мусять позбутися зажерливості й жадоби наживи, повністю звільнитися від установки на володіння. З другого боку, ці джерела пропонують позитивні етичні норми, вкорінені в етиці буття, розподілу і солідарності. Ці головні принципи мають застосовуватися у взаєминах між людьми, а також щодо речей. Рішуча відмова від прав (Євангеліє від Матвія, V, 39—42; від Луки, VI, 29 і далі), так само як наказ любити ворогів (Євангеліє від Матвія, V, 44—48; від Луки, VI, 27 і далі, 32—36), підкреслює, причому навіть сильніше, ніж заповідь Старого Заповіту «Люби свого ближнього», глибоку турботу про людські створіння і повну відмову від егоїзму. Заповідь, яка закликає навіть не судити інших (Євангеліє від Матвія, VII, 1—5; від Луки, VI, 37 і далі, 41 і далі), є подальшим розвитком принципу нехтування своїм «Я», аби повністю присвятити себе розумінню інших і служінню.

Від володіння речами слід відмовитися так само рішуче. Давні норми общинного життя наполягали на ра-

¹ Я зобов'язаний Райнеру Функу за інформацію в цій сфері і за плідні пропозиції.

дикальній відмові від власності; вони застерігали від накопичення багатств: «Не складайте скарбів собі на землі, де нищить їх міль та іржа і де злодії підкопуються й викрадають. Складайте ж собі скарби на небі, де ні міль, ні іржа їх не нищить і де злодії до них не підкопуються та не крадуть. Бо де скарб твій, там буде й серце твоє» (Євангеліє від Матвія, VI, 19—21; від Луки, XII, 33 і далі). У такому ж дусі говорить і Ісус: «Блаженні убогі — Царство Боже бо ваше» (Євангеліє від Луки, VI, 20; від Матвія, V, 3). І справді, перші християни були громадою з убогих і страждених, перейнятих апокаліптичним переконанням, що згідно з Божественним планом порятунку настав час остаточного зникнення існуючого порядку.

Однією з версій месіанства, поширеною серед юдеїв того часу, була апокаліптична концепція Страшного суду. Остаточному порятунку і Страшному суду передуватиме доба хаосу, руйнації і таких страхіть, що рабі-галмудисти молили Бога про милість, аби не жити в цей час. Новим же у християнстві було те, що Ісус і його послідовники вважали, що ця доба настала вже *тепер* (або в найближчому майбутньому), зі з'явленням Ісуса.

Справді, варто провести паралель між ранньохристиянським світом і тим, що відбувається у світі зараз. Чимало людей — учених, а не релігійних фанатиків (хоч і такі є, зокрема Свідки Єгови) — переконані в наближенні остаточної катастрофи світу. Це раціональна і науково обґрунтована точка зору. Перші християни перебували в цілковито іншому становищі. Вони жили в одній із провінцій Римської імперії в період її могутності і слави. Не було жодних тривожних ознак катастрофи. І все ж ця група злидених палестинських євреїв була впевнена, що могутній світ невдовзі загине. Відверто кажучи, вони помилялися; оскільки повторної появи Ісуса не відбулося, його смерть і воскресіння інтерпретуються в Євангеліях як початок нової ери, і після смерті імператора Костянтина була спроба передати посередницьку роль Ісуса папській церкві. Врешті-решт, для практичних цілей церква почала уособлювати — фактично, а не теоретично — нову еру.

Слід серйозніше, ніж це робить більшість людей, поставитися до раннього християнства й усвідомити майже неймовірний радикалізм цієї невеличкої групи людей, яка винесла вирок існуючому світу, покладаючись *лише* на свої моральні переконання. Водночас більшість юдеїв, що не належали до найбіднішої і найбільш пригнобленої частини населення, обрали інший шлях. Вони відмовилися вірити в настання нової ери і далі чекали Месію, який прийде тоді, коли все людство (а не лише євреї) досягне такого рівня, за якого царство справедливості, миру й любові зможе настати в історичному, а не в есхатологічному значенні.

Молодше джерело «Q» має витоки в пізнішому етапі раннього християнства. Тут у розповіді про спокушання Ісуса Сатаною постає все той же принцип, висловлений у досить стислій формі; засуджується жадоба власності, прагнення влади та інші прояви принципу володіння. У відповідь на першу спокусу — перетворити каміння на хліб, що символізує жадання матеріальних цінностей, — Ісус відповідає: «Не хлібом самим буде жити людина, а кожним словом, що походить з уст Божих» (Євангеліє від Матвія, IV, 4; від Луки, IV, 4). Потому Сатана спокушає Ісуса обіцянкою дати йому повну владу над природою (порушуючи закони тяжіння) і, нарешті, обіцяє йому необмежене право володіння всіма царствами на землі, але й це Ісус відкидає (Євангеліє від Матвія, IV, 5—10; від Луки, IV, 5—12). (Райнер Функ звернув мою увагу на той факт, що спокушання Ісуса відбувається в пустелі, тобто знову зринає тема Виходу.)

Ісус і Сатана виступають тут як уособлення двох протилежних принципів. Сатана представляє матеріальне споживання, владу над природою і людиною, Ісус — засади буття, а до того ж ідею, що відмова від володіння — то є передумова буття. З євангельських часів світ додержується принципів Сатани. Та навіть торжество цих принципів не знищило пориву — досягти істинного буття, проголошеного Ісусом, а також багатьма іншими великими Вчителями до і після нього.

Деякі єврейські общини, зокрема есеї або община, в якій було укладено рукописи Мертвого моря, додержу-

вались норм етичного ригоризму, пов'язаного із запереченням орієнтації на володіння на користь орієнтації на буття. Такий напрям простежується протягом усієї історії християнства в діяльності релігійних орденів, в основі яких була обітниця убогства і відмова від власності.

Ще один прояв радикальних концепцій раннього християнства можна тією чи іншою мірою виявити в писаннях отців церкви, які потрапили під вплив ідей давньогрецьких філософів у питанні протидії приватної та общинної власності. Обмежений обсяг цієї книги не дозволяє докладно розглянути ці вчення, а також відповідну теологічну і соціологічну літературу¹. В цілому можна зробити висновок, що ранні церковні мислителі — хоч і різною мірою — різко засуджували розкіш і корисливість, виявляли зневагу до багатства; але через те, що церква поступово перетворювалася на могутній інститут, ці погляди втрачали свою радикальність.

Юстин у середині II століття пише: «Ми, хто одного разу полюбив над усе багатство (рухоме майно) і власність (землю), вертаємо тепер усе, що маємо, у спільну власність і ділимося з нужденними». У «Посланні до Діогнета» (також II століття) є дуже цікавий уривок, що перекликається з висловленою у Старому Заповіті думкою про безпритульність: «Будь-яка чужа країна — їхня (християн) вітчизна, і кожна вітчизна для них чужа». Тертулліан (III століття) вважав торгівлю за наслідок користолюбства, заперечуючи її необхідність у середовищі людей, вільних від зажерливості. Він стверджував, що торгівля завжди криє в собі небезпеку ідолопоклонства. Корисливість була для нього коренем усіх проявів зла².

Василь Великий, так само як і інші отці церкви, був переконаний, що метою всіх матеріальних благ є служіння людям; його характеризує таке запитання: «Той, хто відбирає в іншого одяг, зветься злодієм; та хіба той, хто спроможний дати, але не дає одяг біднякові, заслуговує на інше?» (циту-

¹ Див. внесок у розробку питання А. Ф. Утца, О. Шілінга, Г. Шумахера та ін.

² Вищенаведені пасажи взято з роботи Отто Шілінга [94], див. також наведені ним цитати з К. Фарнера [34] і Т. Зоммерлада [102].

ється за А. Ф. Утцем). Деякі автори угледіли в працях Василя комуністичні тенденції, бо він підкреслював, що первісно речі належали всім. Я завершу цей короткий огляд застереженням Іоана Золотоустого (IV століття) нічого не виготовляти й не споживати в надмірній кількості. Він проголошує: «Не кажіть: я користуюся тим, що мені належить, — ви користуєтеся тим, що не ваше; потурання й егоїзм роблять усе ваше не вашим; ось чому я називаю це не вашим добром, бо ви користуєтеся ним з озлобленим серцем і стверджуєте, що так правильно, що ви один живете з того, що ваше».

Я б і далі цитував погляди отців церкви щодо аморальності приватної власності та її егоїстичного використання. Але й ці наведені вище нечисленні твердження свідчать про постійне заперечення орієнтації на володіння, починаючи з часів Старого Заповіту, протягом раннього християнства і в наступні століття. Навіть противник відверто комуністичних сект Фома Аквінський доходить висновку, що у приватної власності є виправдання лиш остільки, оскільки вона найкраще служить меті доброти всіх.

У класичному буддизмі ще виразніше, ніж у Старому й Новому Заповітах, підкреслюється першочергове значення відмови від жадоби будь-якого виду власності, в тому числі власного «Я»; буддизм заперечує концепцію незмінної субстанції і навіть прагнення до самовдосконалення¹.

МЕЙСТЕР ЕКХАРТ

Різницю між двома способами існування — володінням і буттям — з неперевершеною глибиною і ясністю описав та проаналізував Мейстер Екхарт (близько 1260—1327) — один із провідних діячів домініканського ордену в Німеччині, учений, теолог, найглибший і найрадикаль-

¹ Для глибшого розуміння буддизму див. книги Н'янапоніки Махатери [87, 88].

ніший представник німецького містицизму. Вражаючий вплив справляли його виступи німецькою, вони подіяли не лише на його сучасників та учнів, а й на німецьких містиків, що жили після нього; і сьогодні ці виступи читають ті, хто шукає гідного віри порадника в питаннях нетейстичної, раціональної і все ж релігійної філософії життя.

Цитуючи Екхарта, я користувався виданнями, підготовленими Йозефом Л. Квінтом: фундаментальним виданням «Мейстер Екхарт. Німецькі твори» [29], «Німецькі проповіді і трактати» [28], а також англійським перекладом Раймонда Б. Блекні «Мейстер Екхарт» [26]. Зазначу, що видання Квінта містять лише ті уривки, автентичність яких, на його думку, уже доведена, а текст Блекні включає й ті роботи, автентичність яких Квінт ще не визнав. Проте сам Квінт вказує, що його визнання автентичності є всього лиш попереднім, оскільки цілком можливо, що автентичність багатьох інших приписуваних Екхарту робіт також із часом буде доведено. Цифри в дужках у примітках до джерела цитування стосуються промов Екхарта згідно з тим порядком, в якому вони ідентифіковані в цих трьох джерелах.

Концепція володіння в Екхарта

Класичним викладом поглядів Екхарта на принцип володіння є його проповідь про злидні, побудована на тексті Євангелія від Матвія (V, 3). «Блаженні вбогі духом, бо їхнє Царство Небесне». Що таке духовна убогість? — саме це питання обговорює Екхарт у проповіді. Він починає з того, що говорить не про зовнішню бідність чи відсутність речей, хоча такий вид убогості було б доцільно схвалити. Він хоче мислити про внутрішню вбогість — ту, з якою співвідноситься текст Євангелія і яку слід розуміти так: «Той убогий, хто нічого не бажає, нічого не знає і нічого не має» ([26], 28; [29], 52; [28], 32).

Що ж собою являє людина, яка нічого не хоче? Нашою відповіддю буде: це чоловік або жінка, що віддає перевагу аскетичному способу життя. Але Екхарт має на увазі зовсім інше. Він сварить тих, хто розцінює відсут-

ність будь-яких бажань як аскетичну практику, результат каяття і дотримання релігійних обрядів. Усіх, хто поділяє таку думку, він вважає людьми, що чіпляються за своє егоїстичне «Я». «Цих людей називають святими на підставі видимості; в душі ж вони — нікчеми, бо їм не відкрилося справжнє значення божественної істини».

Екхарта цікавить такий вид «бажання», що є фундаментальним і для буддійської філософії, — йдеться про захлапність, жадобу речей і самозакоханість. Будда вважає такі жадання причиною людських страждань і аж ніяк не радощів. Продовжуючи розмову про відсутність волі, Екхарт не має на увазі, що людина повинна бути слабкодухою. Та воля, про яку йдеться, ідентична зажерливості, воля, що рухає такою людиною, не є волею у справжньому розумінні цього слова. Екхарт заходить настільки далеко, що постулює: людині не слід бажати навіть виконувати волю Божу, бо це також є однією з форм скнарості. *Особа, яка нічого не бажає, — це особа, в якій немає будь-яких устремлень, — у цьому суть концепції Екхарта про відсутність прихильності до будь-чого.*

Що собою являє людина, яка нічого не знає? Чи вважає Екхарт таку людину неосвіченою, некультурною, нікчемною істотою? Хіба ж він міг так вважати, якщо його головним завданням була освіта неписьменних, а сам він володів якнайширшими знаннями та ерудицією і ніколи не намагався їх приховати чи применшити?

Екхартівська концепція повного незнання базується на різниці між володінням знаннями й актом пізнання, тобто проникнення в сутність речей і, отже, пізнання першопричин. Екхарт дуже чітко розрізняє конкретну думку і процес мислення. Він твердить, що краще пізнавати Бога, ніж любити його: «Любов має справу з бажанням і метою, тоді як Знання — це не якась певна думка; але воно радше прагне зірвати (всі покрови) і безкорисливо, у наготі своїй лине до Бога, аж поки не досягне і не осягне його» ([26], 27; Квінт не визнав автентичність цього тексту).

Але на іншому рівні (Екхарт веде роздуми водночас на кількох рівнях) він просувається набагато далі і пише:

«І ще, той убогий, хто нічого не знає. Іноді ми говоримо, що людина має жити так, ніби вона існує не для себе, не для істини, не для Бога. Але тут ми йдемо далі і додамо ще дещо. Той, кому судилося досягти цих злиднів, житиме як людина, яка не відає навіть, що вона живе не для себе, не для істини, не для бога. Навіть більше того, вона буде вільною від усякого знання, причому настільки, що не матиме жодного уявлення про божественне, бо якщо життя людини — це існування поза Богом, то в ній нема іншого життя: її життя — це вона сама. Тому ми кажемо, що людина не повинна мати власного знання, як це було тоді, коли вона не існувала, — аби Бог міг досягти того, що він бажає, а водночас і людина не була б зв'язана нічим» ([26], 28, [29], 52; [28], 32; невеликий уривок є моїм перекладом німецького тексту Квінта)¹.

Аби досягнути концепцію Екхарта, необхідно з'ясувати справжній зміст наведеної цитати. Коли Екхарт говорить, що «людина не повинна мати власного знання», він не пропонує забути *те*, що ми знаємо, а вважає доцільним забути про наявність знань. Він має на увазі, що ми не мусимо розглядати свої знання як власність, котра дає нам відчуття безпеки й ідентичності; ми не повинні сповнюватися відчуттям значущості своїх знань, чіплятися за них або бажати їх. Знання не повинне перетворюватися на догму, яка закріпачує людину, — це характерно для принципу володіння. А за принципом буття знання — це глибока активність розуму, робота якого ніколи не повинна припинятися, навіть заради досягнення впевненості. Екхарт веде далі:

«Що ми маємо на увазі, коли кажемо, що людина не повинна мати?»

Звернімо якнайсерйознішу увагу на таке: я часто говорив, і великі авторитети погоджувалися зі мною, що для того, аби бути вірними Богу і діяти в злагоді з ним, людина мусить звільнитися внутрішньо й зовнішньо від усіх власних речей і власних дій. Тепер додамо ще дещо. Якщо справді станеться так, що людина визволиться від влади

¹ Блекні пише слово «Бог» з великої літери, якщо Екхарт говорить про божественне, і з малої, якщо Екхарт згадує біблійного Бога-Творця.

речей, живих істот, від самої себе і від Бога і якщо все ж у ній знайдеться місце для Бога, то ми скажемо: поки таке місце існує, ця людина не злидар, вона не дійшла до крайньої межі бідності. Адже Бог не хоче, щоб людина лишила місце для нього, для його Божої роботи, бо при справжній убогості духу в людині не повинно бути ні Бога, ні його творіння, тому, якби Бог бажав впливати на її душу, він сам мусив би бути тим місцем, в якому він діє, — ось що він бажав би... Таким чином, ми говоримо, що людина мусить бути настільки бідна, аби в ній не лишилося місця для дій Бога і вона сама не стала цим місцем. Облишити таке місце — значить зберегти відмінності. *І тому я молю Бога, щоб він звільнив мене від бога»* ([26], с. 230—231).

Свою концепцію неволодіння Екхарт не міг би висловити радикальніше. Насамперед ми маємо вивільнитися від власних речей і власних дій. Це зовсім не означає, що ми нічого не можемо мати і нічого не повинні робити; це значить, що ми не повинні бути обмеженими і скутими тим, чим ми володіємо, що маємо, навіть якщо це Бог.

Розглядаючи зв'язок між власністю і свободою, Екхарт підходить до проблеми володіння на іншому рівні. Свобода людини обмежена настільки, наскільки людина прив'язана до власності, до роботи і, зрештою, до свого «Я». Прив'язані до власного «Я» (Квінт перекладає з першоджерела середньонімецьке *Eigenschaft* як *Ich-bindung* або *Ichsucht* — «прив'язаність до свого «Я», або «егоманія»), ми стоїмо в себе на перешкоді, наша діяльність безплідна, ми не реалізуємо свої можливості повністю ([28], вступ, с. 29). На мою думку, цілковито має рацію Дітмар Міт [82], коли запевняє, що свобода як передумова по-справжньому плідної діяльності — це не що інше, як відмова від власного «Я», так само, як любов — у розумінні апостола Павла — вільна від залюбленості в самого себе. Бути вільним від будь-яких пут, від жадання наживи і прихильності до свого «Я» — це і є неодмінною умовою справжньої любові та творчого буття. Згідно з Екхартом, мета людини — позбутися зв'язків, що прив'язують нас до свого «Я», позбутися егоцентризму, такого способу існування, коли головним є *володіння*, — тільки за таких умов і можна досягти всієї повноти буття.

У жодного автора я не виявив такої подібності до моїх думок стосовно поглядів Екхарта на природу орієнтації «мати», як у Д. Міта в роботі [82] від 1971 р. Говорячи про власницьку структуру людей (*Besitzstruktur des Menschen*), він має на увазі те ж саме (наскільки я можу судити про це), що і я, коли говорю про «принцип володіння» чи про «структуру існування за принципом володіння». Говорячи про подолання власницької сутності людини, Дітмар посилається на марксівське поняття «експропріація» і додає, що це і є найрадикальніша форма експропріації.

При орієнтації на володіння має значення не те, що є об'єктом володіння, а наша загальна установка. Речі, якими ми користуємося в повсякденному житті, нерухомість, обрядовість, добрі справи, знання і думки — все це може стати об'єктом бажання, і хоч самі по собі ці об'єкти не «погані», вони стають такими, якщо ми чіпляємося за них, якщо вони стають кайданами нашої свободи і перешкоджають справжньому самовиявленню.

Концепція буття в Екхарта

Слово «буття» Екхарт вживає у двох різних, але пов'язаних між собою значеннях. Буття у вужчому, психологічному розумінні вказує на *реальні* і часто неусвідомлені мотивації, які спонукають людину до дії, на відміну від вчинків і думок як таких, відокремлених від діючої і мислячої людини. Цілком справедливо Квінт називає Екхарта геніальним аналітиком душі (*genialer Seelenanalytiker*): «Екхарт невтомний у розкритті найпотаємніших зв'язків у поведінці людини, найприхованіших проявів її егоїзму чи намірів і думок, у засудженні пристрастного бажання отримувати подяку і винагороду» ([28], вступ, с. 29). Завдяки такому глибокому розумінню прихованих мотивів поведінки людини Екхарт найбільш цікавий читачеві, знайомому з працями Фрейда, якщо той читач подолав наївність до фрейдівського періоду і сучасні біхевіористичні теорії, які трактують поведінку і думку як такі, що вже не піддаються подальшому розподілу, — так само до початку нашого

століття вважалося неможливим розщепити атом. Екхарт висловив свій погляд у численних твердженнях, ось один із характерних прикладів: «Люди мають думати не стільки про те, що вони мусять *робити*, скільки про те, якими вони самі є у своїй сутності... Тому намагайтеся передусім *бути* добродійними і хай вас не турбує ні кількість, ні характер того, що вам належить зробити. Краще зосередьтеся на тім, на чім базується ваша робота». Наше буття — це реальність, той дух, який рухає нами, той характер, який мотивує нашу поведінку; і навпаки, вчинки й думки, відділені від нашої динамічної суті, не є реальністю.

Друге значення слова «буття» ширше і більш фундаментальне — це життя, активність, народження, оновлення, вияв почуттів, життєрадісність, продуктивність. У цьому розумінні буття протилежне володінню, залежності від власного «Я» та егоїзму. За Екхартом, буття означає активність не в сучасному розумінні слова (бути чимось зайнятим), а у класичному розумінні — тобто продуктивну реалізацію своїх можливостей. Бути активним для Екхарта значить «вийти за межі себе» ([28], с. 6), і це він висловлює у різний спосіб: називає буття процесом «народження», «кипіння», чогось, що «плине й плине, само по собі і повз себе» ([30], цитується з [28], с. 35). Іноді він використовує символ бігу, аби підкреслити активний характер буття: «Бігом прямуйте до миру! Людина, яка біжить, яка перебуває у стані бігу, спрямована до миру, — це свята людина. Вона постійно рухається і шукає умиротворення в бігу» ([28], с. 8). А от ще один опис активності: активна життєрадісна людина подібна до «посудини, яка збільшується в розмірі у міру наповнення, але ніколи не буває повною» ([26], с. 233), автентичність тексту Квінт не підтвердив).

Умовою будь-якої справжньої активності є визволення з полону володіння. Вищою чеснотою в етичній системі Екхарта є стан продуктивної внутрішньої активності, передумовою якого є подолання всіх видів прихильності до власного «Я» і до зажерливих устремлень.

ЧАСТИНА ДРУГА:

***АНАЛІЗ
ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ
ВІДМІННОСТЕЙ
МІЖ ДВОМА
СПОСОБАМИ
ІСНУВАННЯ***

IV. ЩО ТАКЕ ПРИНЦИП ВОЛОДІННЯ?

СПОЖИВАЦЬКЕ СУСПІЛЬСТВО — ОСНОВА ПРИНЦИПУ ВОЛОДІННЯ

Наші судження є надзвичайно тенденційними, тому що ми живемо в суспільстві, спорудженому на трьох стовпах — це приватна власність, прибуток і влада. Священні і невід'ємні права індивідуума в індустріальному суспільстві — здобувати, володіти й отримувати прибуток. Несуттєво, звідки взялася власність, та й сам факт володіння нею не передбачає жодних зобов'язань для її власників. Принцип полягає ось у чому: де і яким чином було придбано власність, що я збираюся робити з нею — нікого, окрім мене, не обходить; поки я не порушую закон, моє право на володіння є абсолютним і необмеженим.

Подібний вид володіння можна назвати приватною власністю (від латинського *privare* — «позбавляти»), бо особа чи особи, які володіють власністю, є єдиними господарями, уповноваженими позбавляти інших можливості вжити її або насолодитись нею. Хоч приватна власність вважається природною та універсальною категорією, насправді ж вона радше є винятком, ніж правилом, якщо поглянути на всесвітню історію і передісторію людства, особливо неєвропейських культур, де економіка не відіграла визначальної ролі в житті людини. Окрім згаданої вище приватної власності, є ще інші: створена *своєю працею* власність, яка є лишень результатом чиеїсь роботи; *обмежена* власність, яка передбачає обов'язок допомагати своїм ближнім; *функціональна*, або *особиста*, власність, яка поширюється на знаряддя праці і на об'єкти користування; *спільна* власність, яка належить групі людей, духовно споріднених, прикладом таких груп можуть бути кібуци в Ізраїлі.

Норми, відповідно до яких функціонує суспільство, формують характер його членів (соціальний характер). В індустріальному суспільстві такими нормами є: прагнення набувати власність, зберігати і примножувати її, тобто діставати прибуток. Власники викликають заздрість і стають предметом захоплення, немов вищі створіння. Але переважна більшість людей не володіють власністю в повному розумінні слова, тобто капіталом або товарами, в які вкладено капітал. Відтак постає карколомне запитання: як такі люди можуть задовольнити свою пристрасть до придбання і збереження майна, або як вони можуть впоратися з цією виснажливою пристрастю? Інакше кажучи, як їм вдається почувати себе володарями власності, якщо фактично її в них нема?

Звичайно, передбачувана відповідь полягає в тому, що людина, власність якої незначна, все ж таки чимось та володіє і плакає своє вбоге майно так само, як власник капіталу своє багатство. Так само, як багатії, бідняки теж намагаються зберегти те, що мають, та ще й примножити свою власність, принаймні на мізерну величину (приміром, заощадивши якусь копійчину).

Імовірно, найвища насолода полягає у володінні не так матеріальними об'єктами, як живими істотами. В патріархальному суспільстві навіть найбільш знедолені представники чоловічого населення з найбідніших класів можуть бути власниками, коли йдеться про дружин, дітей, худобу, щодо яких той відчуває себе господарем. Для чоловіків у патріархальному суспільстві велика кількість дітей — єдиний спосіб володіти людьми без необхідності при цьому завойовувати право на цю власність; до того ж цей спосіб не потребує значних капіталовкладень. Оскільки весь тягар народження дитини падає на жінку, навряд чи можна заперечувати, що у патріархальному суспільстві поява на світ дітей є результатом бруталної експлуатації жінок. Однак для матерів малолітні діти — також своєрідний вид власності. Отже, виникає замкнене коло: чоловік експлуатує дружину, дружина — малих дітей, а хлопчики, стаючи юнаками, долучаються до старших в експлуатації жінок і так далі.

Гегемонія чоловіків у патріархальному суспільстві зберігалася приблизно протягом шести-семи тисячоліть і сьогодні превалює у слаборозвинених країнах та серед найбідніших класів. Проте у розвинених країнах і суспільствах гегемонія чоловіків поступово втрачає силу, бо одночасно і відповідно до зростання рівня життя поширюється емансипація жінок, дітей і підлітків. Оскільки в добре розвиненому індустріальному суспільстві застарілий, патріархальний тип власності на людей поступово зникатиме, постає питання: де простим людям шукати вдоволення своєї пристрасті до придбання, збереження і примноження власності? Відповідь — у розширенні рамок власності, яка надалі включатиме друзів, коханих, здоров'я, подорожі, твори мистецтва, Бога, власне «Я». Яскравий опис буржуазної навіженості від власності дав Макс Штірнер [105]. Люди перетворюються на речі; їхні взаємини набувають характеру привласнення. «Індивідуалізм», який у позитивному сенсі означає вивільнення із соціальних пут, у негативному — є правом власності на самого себе, тобто правом і обов'язком вкласти всю свою енергію у досягнення успіху.

Найважливішим об'єктом нашого почуття власності є наше «Я», оскільки воно включає в себе багато чого: наше тіло, ім'я, соціальний статус, наше майно (включно зі знаннями), наше уявлення про самих себе й уявлення оточення про нас, яке для нас є бажаним. Наше «Я» — це суміш реальних характеристик, таких як знання чи професійні навички, і характеристик фіктивних, надбудованих над ядром реальних. Але суть не в тому, що за зміст має людське «Я», а в тому, що воно сприймається як об'єкт володіння, і саме цей «об'єкт» є основою нашої самосвідомості.

Обговорюючи проблему власності, не можна забувати, що основний тип ставлення до власності, розквіт якого припав на XIX століття, почав поступово зникати після Першої світової війни і ледь помітний сьогодні. Колись людина ставилася до своєї власності дбайливо й ощадливо, користувалася нею доти, доки та могла їй служити. Купуючи щось, вона намагалася зберегти придбане якомога довше, і гаслом XIX століття цілком міг би бути такий вислів:

«Усе давнє — прекрасне!» У наш час акцент перенесено на сам процес споживання, а не на збереження придбаного, і сьогодні людина купує, щоб невдовзі покупку викинути. Чим би не був об'єкт купівлі — автомобілем, одягом чи аксесуаром, — користування ним не триватиме довго, бо людина втомлюється і прагне позбутися «старої» моделі і купити нову. Придбання — тимчасове володіння і користування — викидання (або за можливості вигідний обмін на кращу модель) — нове придбання, — таким є зачароване коло споживацького підходу. Лозунгом сьогодні справді могли б стати слова: «Усе нове — прекрасне!»

Особистий автомобіль є чи не найбільш вражаючим прикладом феномену сучасного споживацького придбання. Наш час цілком заслуговує на звання «століття автомобіля», адже вся економіка будується довкола виробництва автівок і наше життя великою мірою визначається зростанням чи зниженням купівельного попиту на них.

Власники автомобілів вважають їх життєвою необхідністю; для тих же, хто ще не придбав авто, це символ щастя, й особливо це стосується людей, які живуть у так званих соціалістичних країнах. Очевидно, проте, що любов до власної автівки не є глибокою й постійною, вона нагадує миттєве захоплення, оскільки власники автомобілів часто міняють їх; двох років, а іноді й одного року досить, щоб власник втомився від «старої машини» і почав прицінюватися до можливих варіантів придбання нової моделі. Вся процедура — від ознайомлення з цінами до власне купівлі — уявляється грою, головним елементом якої іноді може стати й шахрайство, а сама «вигідна обладка» дає таке ж (якщо не більше) задоволення, як і здобута винагорода — керування найновішою моделлю.

Кілька факторів треба взяти до уваги, аби розгадати загадку цього, на перший погляд, кричущого протиріччя між ставленням власників до своїх автівок та їхнім швидкоплинним інтересом до них. По-перше, у ставленні власника до автомобіля є елемент деперсоналізації, адже це не якась мила серцю її власника річ, а певний символ його статусу, що розширює межі його влади і підживляє егоїзм; купуючи авто, власник фактично здобуває якусь

нову частину свого «Я». Другий чинник полягає в тому, що, купуючи новий автомобіль кожні два роки замість, скажімо, одного разу на шість років, власник відчуває більше хвилювання при купівлі; сам акт переходу нової автівки у його власність скидається на акт дефлорації, він підсилює відчуття власної сили і тим дужче збуджує і захоплює, чим частіше повторюється. Третій чинник пов'язаний із тим, що часті заміни автомобілів збільшують можливості укладення «вигідних угод», тобто прибутку через обмін, а це дає задоволення, що глибоко вкорінене у психіці сучасних чоловіків і жінок. Четвертий чинник має велику вагу — це потреба в нових стимулах, бо старі дуже швидко вичерпуються і втрачають привабливість. Розглядаючи проблему стимулів у своїй книзі «Анатомія людської деструктивності» [54], я вказував на відмінність між тими стимулами, які «підвищують активність», і тими, які «посилюють пасивність», пропонуючи таке формулювання: «Чим дужче стимул сприяє пасивності, тим частіше має змінюватися його інтенсивність і (або) його вид; чим дужче він сприяє активності, тим далі зберігається його стимулювальна властивість і тим менша необхідність у зміні його активності та змісту». П'ятий і найважливіший чинник полягає у зміні соціального характеру, що відбулася за останнє століття, — «нагромаджувальний» характер перетворився на «ринковий». І хоча його перетворення й не звело нанівець орієнтацію на володіння, воно привело до її серйозної модифікації (розвиток «ринкового» характеру докладно розглянуто в VII розділі).

Власницькі почуття даються взнаки і в стосунках з іншими людьми: лікарями, дантистами, юристами, керівниками, підлеглими — це виражено у висловах «мій лікар», «мій дантист», «мої робітники» тощо. Проте, крім власницького ставлення до інших людських істот, людям притаманно сприймати як власність безліч об'єктів, і навіть почуття.

Візьмемо для прикладу здоров'я і недугу. Люди обговорюють самопочуття як власники, згадуючи про свої болячки, свої операції, свої курси лікування, свої дієти, свої ліки. Вони безсумнівно вважають здоров'я і немочі влас-

ністю, і власницьке ставлення людини до свого кепського здоров'я, либонь, можна порівняти зі ставленням акціонера до своїх акцій, коли ті втрачають частину своєї початкової вартості через катастрофічне падіння курсу на біржі.

Власністю можуть вважатися ідеї, переконання і навіть звички. Так, людина, яка звикла з'їдати щоранку в один і той же час один і той же сніданок, може бути геть спантеличена навіть незначним відхиленням від звичного ритуалу, бо ця звичка стала власністю, втрата якої загрожує безпеці цієї особи.

Наведений опис універсальності принципу володіння може видатися багатьом читачам надто негативним і одностороннім, але насправді саме так воно і є в реальності. Я бажав показати переважаючу установку передусім з метою подати якомога чіткішу і яснішу картину того, що відбувається в суспільстві. Але є одна обставина, яка може певним чином вирівняти цю картину, — це те, що серед молоді дедалі більше поширюється установка, яка докорінно відрізняється від поглядів більшості. Багатьом молодим людям стають властивими такі типи споживання, які не являють собою приховані форми придбання і володіння, а є проявом щирої насолоди вчиняти так, як заманеться, не сподіваючись натомість отримати щось «надійне» і «ваговите». Ці хлопці і дівчата, попри труднощі й незгоди, здійснюють далекі мандри, аби послухати улюблену музику чи на власні очі побачити ті місця, де хотілося побувати, або зустрітися з тими, кого вони прагнули побачити. У цьому випадку ми не запитуємо, чи поставлена ними мета є аж такою значимою, як вона їм видається; навіть якщо їм бракує серйозності, цілеспрямованості й підготовки, ці молоді люди насмілюються бути, і при тому їх не цікавить, що саме вони можуть отримати навзаєм чи утримати. Вони здаються щирішими за старше покоління і водночас досить наївними в питаннях політики й філософії. Вони не зайняті постійним шліфуванням власного «Я», щоби стати «предметом підвищеного попиту», не приховують власне лице під маскою постійної — навмисної чи ненавмисної — брехні; на відміну від більшості, вони

не витрачають свою енергію на придушення істини. Часто вони вражають старших своєю чесністю, бо старші потайки захоплюються тими, хто наважується дивитися правді у вічі. Вони утворюють найрізноманітніші угруповання політичного і релігійного характеру, але багато є й таких, що не сповідують певної ідеологічної доктрини і твердять лиш, що вони просто «шукають себе». І хоча вони можуть і не віднайти ані себе, ані мету, яка б визначила напрям життя та надала йому змісту, — все ж вони намагаються бути самими собою, замість того щоб володіти й споживати.

Описаний вище позитивний елемент загальної картини вимагає, одначе, деякого уточнення. Багато хто з тих же юнаків та дівчат (а їхня кількість з кінця 60-х років продовжує зменшуватися) так і не піднялися зі сходинки «свободи від» на сходинку «свободи для»; вони просто повставали проти, навіть не намагаючись знайти ту мету, до якої потрібно просуватися, вони тільки бажали звільнитися від усіляких обмежень і залежностей. Їхнім гаслом, як і в їхніх батьків-буржуа, було «Все нове — прекрасне!», і в них навіть розвинулася дещо хвороблива відраза до всіх без винятку традицій, зокрема й до ідей найвизначніших умів людства. У своєму наївному нарцисизмі вони уявили, що самі спроможні відкрити все те, що має хоч якусь цінність. По суті, їхній ідеал полягав у тому, щоб знову стати дітьми, і деякі автори, наприклад Маркузе, підкинули їм відповідну ідеологію, згідно з якою не перехід до зрілості, а повернення у дитинство є кінцевою метою революції і соціалізму. Їхнє щастя тривало, допоки вони були досить молоді, щоб перебувати у стані ейфорії; потім для багатьох цей період скінчився жорстоким розчаруванням, не давши їм жодних твердих переконань і не сформувавши в них жодного внутрішнього стрижня. Такі стають розчарованими апатичними особами або нещасливими фанатиками, охопленими жадобою руйнації.

Проте не всі, хто починав з великими надіями, прийшли до розчарування. На жаль, кількість таких людей не піддається визначенню. Наскільки мені відомо, якихось достовірних статистичних відомостей чи обґрунтованих

оцінок нема, але, якби вони й були, все одно дати точну характеристику таким індивідуумам навряд чи можливо. Сьогодні мільйони людей в Америці і Європі звертають свій погляд до традицій минулого і намагаються знайти вчителів, які б показали їм правильний шлях. Але і доктрини, і самі «вчителі» переважно є фальшивими, або спотворюються атмосферою суспільного галасу, або на заваді стає суміш фінансових і ділових інтересів шановних гуру. Деяким людям усе ж вдається здобути певну вигоду із пропонованих ними методів, навіть попри обман, інші ж вдаються до них без серйозних намірів внутрішніх зрушень. І лише за допомогою ретельного кількісного і якісного аналізу неофітів можна було б встановити їхню кількість у кожній із груп.

За моєю оцінкою, кількість молодих людей (а також окремих людей старшого віку), які справді бажають замінити установку на володіння установкою на буття, зовсім не зводиться до небагатьох окремих випадків. Я вважаю, що багато людей і груп рухаються в цьому напрямку, виявляючи тим самим нову тенденцію до подолання властивої більшості орієнтації на володіння, і саме вони є феноменом історичної ваги. Вже не вперше в історії меншість вказує шлях, яким піде подальший розвиток людства. Існування такої меншості дає надію на глобальні зміни життєвих установок на користь буття. Ця надія підкріплюється чинниками, які уможливають виникнення цих нових установок, — ними є такі невідворотні зміни в історії, як крах патріархального панування над жінкою та батьківської влади над дітьми. Оскільки політична революція ХХ століття — російська революція — зазнала краху (остаточні підсумки китайської революції ще рано підбивати), єдиними переможними революціями нашого століття, хоч вони ще не вийшли з початкової стадії, можна вважати жіночу, дитячу, а також сексуальну революцію. Їхні принципи уже проникли у свідомість величезної маси людей, і з кожним днем старі ідеологічні настанови стають дедалі безглуздішими.

ПРИРОДА ВОЛОДІННЯ

Природа володіння зумовлена природою приватної власності. При такому способі існування найважливіше — це придбання власності і необмежене право зберігати все, що придбано. Принцип володіння виключає все інше; він не вимагає від людини докладання якихось зусиль з метою збереження своєї власності чи продуктивного користування нею. У буддизмі така поведінка зветься «ненаситністю», а в юдаїзмі і християнстві — «зажерливістю»; вона вбиває і підкоряє чужій владі що завгодно і кого завгодно.

Твердження «я володію чимось» означає зв'язок між суб'єктом «я» (або «він», «ми», «ви», «вони») та об'єктом «о». Водночас мається на увазі, що і суб'єкт, і об'єкт постійні. Але чи властива ця постійність суб'єкту або об'єкту? Адже я колись помру; я можу втратити своє становище в суспільстві, яке гарантує моє володіння чимось. Об'єкт так само не є незмінним: він може зламатися, загубитися чи втратити свою цінність. Уявлення про незмінне володіння чимось виникає завдяки ілюзії постійності і незруйновності матерії. І хоча мені здається, що я володію всім, насправді я не володію нічим, бо моє володіння об'єктом, контроль і влада над ним — лишень перехідна мить у життєвому процесі.

У кінцевому підсумку твердження «я (суб'єкт) володію «о» (об'єктом)» рівнозначне визначенню «я» через моє володіння «о». Суб'єкт — це не «я як такий», а «я як те, чим я володію». Мене і мою індивідуальність створює моя власність. Твердження «я є я» має підтекст «я є я, бо я володію Х», де Х — це всі природні об'єкти і живі істоти, з якими я співвідношу себе через моє право управляти ними і робити їх назавжди своїми.

За орієнтації на володіння живих стосунків між мною і тим, чим я володію, відсутні. І я, і об'єкт мого володіння уподібнилися речам; я володію об'єктом, оскільки я маю силу, щоб зробити його моїм. Але є і зворотний зв'язок;

об'єкт володіє мною, бо моє відчуття ідентичності, інакше кажучи, психічне здоров'я засноване на моєму володінні об'єктом (і якомога більшою кількістю речей). Такий спосіб існування встановлюється не за допомогою живого, продуктивного процесу між суб'єктом і об'єктом — він перетворює і того, й іншого на *речі*. Зв'язок між ними не животворний, а смертоносний.

Володіння — сила — бунт

Усі живі істоти намагаються рости відповідно до своєї природи. Тому ми й опираємося будь-якій спробі перешкодити нам розвиватися так, як диктує наша внутрішня побудова. Для придушення цього опору — не має значення, усвідомлюємо ми його чи ні, — потрібне фізичне чи розумове зусилля. Неживі предмети здатні в різній мірі чинити опір впливу на їхню фізичну будову завдяки сполучній енергії атомної і молекулярної структур. Але вони неспроможні перешкодити тому, щоб їх використовували. Застосування гетерономної сили до живих істот (тобто сили, яка діє в напрямку, протилежному їхній структурі, і згубної для їхнього розвитку) викликає у них опір. Він може набувати різних форм — від відкритого, дієвого, прямого, активного до непрямого, безплідного і досить часто несвідомого.

Вільний, спонтанний вияв бажань немовляти, дитини, підлітка, нарешті, дорослої людини, їхнє жадання знань та істини, їхня потреба в любові — все це зазнає різних обмежень. Дорослішаючи, людина мусить значною мірою відмовитися від незалежності, від потаємних бажань та інтересів, від своєї волі і прийняти волю, бажання, навіть почуття, не властиві їй самій, а нав'язані прийнятими в суспільстві стандартами думок і почуттів. Суспільство і сім'я як його психо-соціальний посередник повинні вирішити важке завдання: зламати волю людини, щоб вона про це не довідалася. За допомогою складного процесу навіювання певних ідей і доктрин, шляхом різних винагород і наказів, а також поширюючи відповідну ідеологію, суспільство вирішує це завдання в

цілому настільки успішно, що більшість людей вірять, нібито вони діють із власної волі, не усвідомлюючи, що ця воля їм нав'язана і суспільство вмiло маніпулює нею.

Сексуальна сфера являє собою найбільшу складність у придушенні волі, бо тут виявляються сильні потяги природного порядку, маніпулювати якими важче, ніж багатьма іншими людськими бажаннями. З цієї причини суспільство бореться із сексуальними потягами впертіше, ніж із будь-якими іншими людськими бажаннями. Немає необхідності перераховувати різні форми осуду сексу, пов'язані чи з міркуваннями моралі (його гріховність), чи здоров'я (мастурбація шкодить здоров'ю). Церква забороняє позашлюбний секс та регулювання народжуваності і дотримується цих принципів навіть сьогодні, коли розважливiсть вимагає більш толерантного курсу.

Таке наполегливе переслідування сексу нелегко було б зрозуміти, якби воно стосувалося лише сексу як такого. Проте не секс, а воля людини є мішенню такого за судження. У багатьох так званих примітивних суспільствах заборон на секс взагалі немає: нема необхідності подавляти волю індивіда, якщо відсутні експлуатація і панування. Вони можуть дозволити собі отримувати насолоду від сексуальних стосунків, не відчуваючи провини. Найдивовижніше, що сексуальна свобода у цих суспільствах не призводить до сексуальних надмірностей; після певного періоду відносно короткочасних статевих зв'язків пари знаходять одне одного і далі в них зникає бажання міняти партнерів, хоча вони можуть і розлучитися, якщо любов мине. Для цих вільних від власницької орієнтації спільнот сексуальна насолода є однією з форм виявлення буття, а не результатом сексуального володіння. Кажучи це, я не натякаю, нібито добре було б повернутися до способу життя примітивних суспільств — та й при всьому бажанні здійснити це неможливо, оскільки породжений цивілізацією процес індивідуалізації та індивідуальної диференціації зробив любов іншою, ніж вона була у примітивному суспільстві. Ми не можемо повернутися назад, ми можемо рухатися лише вперед. Важливо те, що нові форми свободи від власності подо-

лають сексуальні надмірності, які є характерними для всіх орієнтованих на володіння суспільств.

Сексуальний потяг — один із виявів незалежності, що проявляється в дуже ранньому віці (мастурбація). Засудження допомагає зламати волю дитини, змусити її відчувати провину і зробити таким чином більш покірною. Намагання порушити сексуальні заборони не веде до більшої свободи; протест гасне, розчиняється у сексуальному задоволенні... й у відчутті провини. Лише досягнення внутрішньої незалежності веде до свободи і позбавляє необхідності безплідного бунту. Це справедливо і для інших видів поведінки людини, коли вона прагне чогось забороненого, пробує повернути собі в такий спосіб свободу. *Фактично табу всілякого походження породжують сексуальну стурбованість і збочення, а сексуальна стурбованість і збочення призводять до несвободи.*

Дитина висловлює свій бунт у багатьох формах: не бажає привчатися до чистоти, відмовляється їсти або, навпаки, виявляє надмірний апетит, може бути агресивною, виявляти садистські нахили, а крім того, вдаватися до різних способів завдання собі шкоди. Нерідко дитячий бунт набуває форм «італійського страйку»: дитина втрачає до всього інтерес, стає ледачою і пасивною, аж до крайніх патологічних форм повільного самознищення. У дослідженні Девіда Е. Шектера «Розвиток дитини» [93] описано результати такого жорстокого двобою між батьками й дітьми. Всі відомості свідчать про те, що *в гетерономному втручанні у процес розвитку дитини, а пізніше і дорослої людини, приховані найглибші корені психічної патології й особливо деструктивності.*

Однак слід чітко збагнути, що свобода — це в жодному разі не вседозволеність і свавілля. Людські істоти, як і представники будь-якого іншого виду, мають специфічну структуру і можуть розвиватися лише відповідно до цієї структури. Свобода не означає звільнення від усіх керівних принципів. Вона означає свободу *рости* і розвиватися згідно із законами людського життя (автономними обмеженнями), що, у свою чергу, означає підкорення законам оптимального розвитку людини. Будь-яка влада є «раціо-

нальною», якщо вона сприяє реалізації цієї мети шляхом мобілізації активності дитини, розвитку її критичного мислення і віри в життя. «Ірраціональною» ми називаємо владу, яка нав'язує дитині неприйнятні для неї норми, що служать владі, але не відповідають специфічній природі дитини. Установка на власність і прибуток, тобто принцип володіння, з необхідністю породжує прагнення до влади, фактичну потребу в ній. Щоб управляти людьми, нам потрібна влада для подолання їхнього опору. Для контролю над приватною власністю також потрібна влада, аби захистити цю власність від тих, хто на неї зазіхає, бо останні, як і ми самі, не можуть задовольнитися тим, що мають. Прагнення ж володіти приватною власністю породжує намагання застосувати насильство, для того щоб таємно чи відкрито грабувати інших. При установці на володіння щастя полягає в досягненні переваги над іншими, у владі над ними і, в підсумку, у здатності завойовувати, грабувати, вбивати. При установці на буття щастя — це любов, турбота про інших, самопожертва.

ІНШІ ФАКТОРИ, ЩО СПРИЯЮТЬ ОРІЄНТАЦІЇ НА ВОЛОДІННЯ

Мова — важливий чинник посилення орієнтації на володіння. Ім'я людини — а в кожного з нас є ім'я (можливо, колись його замінить номер, якщо й надалі збережеться властива нашому часу тенденція до деперсоналізації) — створює ілюзію, начебто він чи вона — безсмертна істота. Людина та її ім'я стають рівноцінні; ім'я показує, що людина є стійкою непорушною субстанцією, а не процесом. Таку ж функцію виконують і деякі іменники, наприклад любов, гордість, ненависть, радість, — вони створюють враження постійних чи незмінних сутностей, хоча за ними нема ніякої реальності; вони лише перешкоджають нам розуміти, що ми маємо справу з процесами,

які відбуваються в людині. Але навіть іменники, які є назвами *речей*, — наприклад, стіл, лампа, — теж вводять нас в оману. Слова вказують на нібито постійні субстанції, але предмети — це не що інше, як енергетичний процес, який викликає певні відчуття в нашому організмі. Проте ці відчуття не є *сприйняттям* конкретних речей, таких, приміром, як стіл чи лампа; ці сприйняття є результатом культурного процесу навчання, під впливом якого певні відчуття набувають форми специфічних перцептів. Ми найвно вважаємо, ніби столи або лампи існують як такі, і не можемо усвідомити, що це суспільство вчить нас перетворювати наші відчуття у сприйняття, адже це дозволить нам маніпулювати зовнішнім світом, щоб ми могли вижити в умовах цієї культури. Тільки-но об'єкти сприйняття отримують свої назви — створюється враження, що ці назви гарантують їхню остаточну і незмінну реальність.

Біологічно закладене в нас бажання жити — ще одна підстава для потреби у володінні. Наше тіло стимулює нас жадати безсмертя незалежно від того, щасливі ми чи нещасні. З досвіду ми знаємо, що жити вічно неможливо, але, попри це, намагаємося знайти такі докази, які змусили б нас повірити у власне безсмертя, незважаючи на емпіричні дані, що заперечують це. Бажання безсмертя набувало різних форм: віра фараонів у те, що їхні поховані в пірамідах тіла чекає вічність; численні релігійні фантазії мисливських племен про загробне життя в переповненому дичиною краї; християнський та ісламський рай. У сучасному суспільстві, починаючи від XVIII століття, традиційне християнське уявлення про Царство Небесне було замінено такими поняттями, як «історія» і «майбутнє»; тепер популярність, слава, хай навіть кепська, — все те, що гарантує бодай побіжну згадку в історії, — якоюсь мірою є часткою безсмертя. Пристрасне жадання слави не просто виявляє мирську людську сутність, а має релігійне значення для тих, хто більше вже не вірить у традиційний потойбічний світ (що особливо помітно серед політичних лідерів). Публічність торує шлях до безсмертя, а працівники PR перетворюються на священників нового типу.

Однак володіння власністю, мабуть, більше за все сприяє реалізації палкого прагнення безсмертя, і саме з цієї причини орієнтація на володіння є настільки потужною. Якщо «я» визначається тим, що я маю, то в такому випадку я безсмертний, якщо речі, якими я володію, не піддаються руйнації. З часів Стародавнього Єгипту і дотепер — від фізичного безсмертя через муміфікацію тіла і до юридичного безсмертя через вияв останньої волі — люди продовжували жити поза межами свого психофізичного існування. Передача нашої власності наступним поколінням встановлюється за допомогою законного заповіту; завдяки закону про право на спадщину я — оскільки є власником капіталу — стаю безсмертним.

ПРИНЦИП ВОЛОДІННЯ І АНАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР

Одне з найважливіших відкриттів Фрейда допомагає нам зрозуміти зміст принципу володіння. Фрейд вважав, що всі діти у своєму розвитку після етапу суто пасивної рецептивності й етапу агресивної експлуатуючої рецептивності, перед тим як досягти зрілості, проходять етап, названий ним анально-еротичним. Він виявив, що у процесі розвитку особистості цей етап часто продовжує домінувати, що веде до розвитку анального характеру — тобто такого характеру, за якого життєва енергія людини спрямовується переважно на те, щоб мати, берегти і накопичувати гроші й речі, а також почуття, жести, слова, енергію. Це характер скнари, і жадібність, як правило, поєднується в ньому з такими рисами, як любов до порядку, пунктуальність, впертість і наполегливість; причому кожна з цих рис виражена дужче, ніж зазвичай. Важливим аспектом концепції Фрейда є вказівка на існування символічного зв'язку між грішми і фекаліями — золотом і брудом, приклади чого він наводить. Його концепція анально-

го характеру як характеру, що заляк у своєму розвитку і не досяг повної зрілості, фактично є гострою критикою буржуазного суспільства ХІХ століття — того суспільства, в якому властиві анальному характеру якості були зведені до норм моральної поведінки і розглядалися як вияв людського єства. Фрейдівське рівняння «гроші = фекалії» є прихованою, хоча й ненавмисною критикою власницької природи буржуазного суспільства, критикою, яку можна порівняти з аналізом ролі і функції грошей в «Економіко-філософських рукописах» Маркса [74].

У цьому контексті не має надто великого значення той факт, що Фрейд вважав первинною окрему стадію розвитку лібідо, а вторинною — формування характеру (хоча, на мою думку, характер — це продукт міжособистісного спілкування в ранньому дитинстві і передусім продукт соціальних умов, які сприяли його формуванню). У підході Фрейда важливим є висновок, що *орієнтація на власність починає переважати в період, який передує досягненню повної зрілості, і є патологічною в тому випадку, якщо вона лишається постійною*. Інакше кажучи, особистість, інтереси якої орієнтовані винятково на володіння, — це невротична, хвора особистість; звідси можна зробити висновок: якщо більшість членів суспільства мають таку вдачу, суспільство хворе.

АСКЕТИЗМ І РІВНІСТЬ

Центральне місце в багатьох дискусіях на моральні і політичні теми посідає питання: мати чи не мати? На морально-релігійному рівні це питання означає альтернативу між аскетичним і неаскетичним способами життя, причому останній передбачає і продуктивну насолоду, і необмежене задоволення. Ця альтернатива майже втрачає сенс, якщо акцент робиться не на поодинокому акті поведінки, а на установці, яка лежить у його основі. Аскетична

поведінка, за якої людина постійно поглинута клопотами про те, щоб не насолоджуватися, може бути всього лише відмовою від сильних бажань володіння і споживання. В аскета ці бажання можуть бути притлумлені, але сама спроба пригасити прагнення до володіння і споживання може зробити особу рівною мірою стурбованою бажанням володіти і споживати. За даними психоаналізу, таке зречення через понадкомпенсацію зустрічається часто. Це і пригнічення своїх деструктивних потягів фанатичними вегетаріанцями, і придушення власних агресивних імпульсів запеклими противниками абортів, і пригнічення своїх «гріховних» бажань фанатичними поборниками «доброчесності». У всіх цих випадках має значення не якесь переконання як таке, а фанатизм, що його підтримує. Як завжди, коли ми стикаємося з фанатизмом, виникає підозра, що він править лише прикриттям для інших, як правило, протилежно спрямованих імпульсів.

В економічній і політичній сферах настільки ж оманливою є альтернатива між необмеженою нерівністю та абсолютною рівністю доходів. Якщо власність кожного є функціональною й особистою, то той факт, що хтось має більше за інших, не становить соціальної проблеми; між людьми не виникає заздрощів, бо власність не має істотного значення. У той же час прибічники ідей рівності борються за те, щоб частка кожного точно дорівнювала частці іншого, і тим самим видають власну, так само сильну, орієнтацію на володіння, хоча вони й намагаються її заперечувати через відданість ідеям рівності. За цією відданістю проступає справжня мотивація поведінки — заздрість. Ті, що вимагають, аби ніхто не мав більше за інших, у такий спосіб захищають себе самих від заздрощів, які б вони переживали, якби хтось інший мав хоч на грам більше за них. Важливо те, щоб не було ні розкошів, ні злиднів; однак рівність не повинна зводитися до кількісного зрівняння в розподілі кожного кавалка матеріальних благ, рівність означає, що різниця доходів не повинна перевищувати певного рівня, який зумовлює різний спосіб життя різних соціальних груп. Маркс підкреслював це у своїх «Економіко-філософських рукописах» [74], міркую-

чи про «брутальний комунізм», який «заперечує повсюдно людську особистість»; такий тип комунізму «є лишень кульмінацією цієї заздрості і цього нівелювання, яке виходить з уявлення про певний мінімум».

ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ ВОЛОДІННЯ

Для повнішої характеристики описуваного в цій праці принципу володіння слід зробити одне уточнення і розглянути функцію *екзистенційного володіння*. Для існування людей та їхнього виживання необхідно, щоб вони мали і зберігали певні речі, дбали про них і користувалися ними. Це стосується нашого тіла, їжі, житла, одягу, а також потрібних для задоволення наших потреб знарядь виробництва. Таке володіння можна назвати екзистенційним, бо воно закорінене в самій екзистенції людини. Воно являє собою раціонально зумовлене прагнення до самозбереження, на відміну від *характерологічного володіння* — пристрасного бажання утримати і зберегти, про яке йшлося і яке не є вродженим, а виникло внаслідок впливу соціальних умов на людський рід як біологічну даність.

Екзистенційне володіння не вступає в конфлікт із буттям; а от характерологічне — входить у такий конфлікт обов'язково. Навіть ті, кого називають «справедливими» і «праведними», повинні мати бажання екзистенційного володіння, оскільки вони є людьми, тоді як пересічна особа бажає володіти і в екзистенційному, і в характерологічному сенсі (див. обговорення екзистенційної і характерологічної дихотомії у моїй книзі «Людина як вона є» [40]).

V. ЩО ТАКЕ ПРИНЦИП БУТТЯ?

Більшість із нас краще уявляють собі принцип володіння, ніж принцип буття, бо він виявлений і реалізований у нашій культурі набагато виразніше. Але дещо суттєве робить визначення принципу буття набагато складнішим, ніж принципу володіння, а саме — природа відмінностей між цими двома способами існування.

Володіння стосується *речей*, а вони стабільні і піддаються опису; буття ж належить до людського *досвіду*, який у принципі описати неможливо. Повністю піддається опису лишень наша маска (*persona*), яку носить кожен із нас, «я», яке ми показуємо, — оскільки ця маска є річчю. Жива ж людська істота — не змертвілий застиглий образ, і тому її неможливо описати, ніби якусь річ. Живу людську істоту взагалі практично неможливо описати. Справді, про мене, мій характер, мою загальну життєву орієнтацію можна сказати багато; можна глибоко проникнути в розуміння моєї психічної структури. Але весь я, уся моя індивідуальність, уся властива мені своєрідність, яка настільки ж унікальна, як і відбитки моїх пальців, — ніколи не можуть бути повністю досягнуті, навіть за допомогою емпатії, бо двох ідентичних людей не може бути. Лише у процесі живого взаємозв'язку ми — інший та я — можемо разом подолати бар'єр роз'єднаності, оскільки ми обидва беремо участь у життєвому танці. Але повного ототожнення одне з одним ми не досягнемо ніколи.

Навіть поодиноким поведінковий акт неможливо вичерпно описати. Можна списати цілі сторінки, намагаючись розповісти про усмішку Мони Лізи, однак зображена на картині усмішка так і лишиться невловною, але не тому, що вона така вже «загадкова». Загадковою є усмішка кожної людини, якщо тільки це не завчена, штучна усмішка з рекламного плаката. Неможливо точно описати вираз ці-

кавості, ентузіазму, любові до життя, ненависті чи нарцисизму, так само як і все розмаїття виразів обличчя, ходи, поз та інтонацій, що характеризують людей.

БУТИ АКТИВНИМ

Передумовами принципу буття є незалежність, свобода і наявність критичного розуму. Основна його характерна риса — це активність, але не зовнішня, в сенсі зайнятості, а внутрішня, яка означає продуктивне використання своїх людських потенцій. Бути активним — означає дати проявитися всім здібностям, таланту, всьому багатству людських обдарувань, якими, хоча й різною мірою, наділено кожную людину. Це означає оновлюватися, зростати, виливати свої почуття, любити, виходити за рамки свого ізольованого «Я», цікавитися чимось, пристрасно прагнути чогось, щось віддавати. Але жодне з цих переживань не може бути вповні виражене словами. Слова — це посудини, перенаповнені переживаннями; вони лише вказують на досвід, але не є досвідом. Тієї миті, коли я виказую відчуте думками і словами, власне переживання вже зникає; воно зсихається, мертвіє, від нього лишається одна лишень думка. Таким чином, описати буття словами неможливо, до нього можна хіба що долучитися, розділивши мій досвід. У структурі володіння правлять мертві слова, у структурі буття — живий досвід, що не надається описові (і, звісно ж, живе і продуктивне мислення).

Вочевидь, принцип буття найкраще можна описати символічно, як це запропонував мені Макс Хунзігер; синю склянку ми бачимо синьою, коли через неї проходить світло, саме тому, що скло поглинає всі інші барви, окрім синьої, не пропускає їх. Інакше кажучи, ми вважаємо склянку синьою, бо вона не втримує сині хвилі, тобто не за ознакою того, що вона втримує, а за ознакою того, що вона крізь себе пропускає.

Лише в міру того, як ми відмовляємось від володіння, тобто небуття, припиняємо пов'язувати власну безпеку й ідентичність із тим, що маємо, припиняємо чіплятися за власне «Я» і за своє майно, — лише в міру цього виникає новий спосіб існування — буття. «Бути» означає відмовитися від власного егоцентризму і себелюбства, або, за висловом містиків, стати «незаповненим» і «злиденим».

Проте для більшості людей відмовитися від орієнтації на володіння надзвичайно важко; будь-яка подібна спроба викликає в них велике занепокоєння і враження втрати того, що давало їм відчуття безпеки, ніби їх, не навчених плавати, кинули в океан. Їм складно зрозуміти, що, викинувши милиці, за які править їм їхня власність, вони почнуть покладатися на власні сили і ходитимуть на власних ногах. Від рішучого кроку їх утримує ілюзія, ніби вони впадуть, якщо не опиратимуться на речі, якими володіють. Вони подібні до дитини, яка боїться, що ніколи не навчиться ходити, після того як вперше впала. Але природа і людська допомога оберігають від каліцтва. Ті, хто побоюється впасти без милиць, також потребують людської допомоги.

АКТИВНІСТЬ І ПАСИВНІСТЬ

Буття, яким ми його описали, передбачає здатність бути активним; пасивність виключає буття. Але слова «активний» і «пасивний» найчастіше тлумачать неправильно, бо їхнє сучасне значення цілком різниться від того, яке ці ж слова мали з часів класичної давнини і Середньовіччя й до часів, що настали за добою Відродження. Зміст таких понять, як «активність» і «пасивність», має бути доконечно з'ясовано, для того аби осягнути зміст поняття «буття».

У сучасній мові під словом «активність» зазвичай розуміють таку поведінку, яка дає певний очевидний результат завдяки витрачанняю енергії. Наприклад, активни-

ми можна назвати фермерів, які обробляють свої землі, робітників, які працюють на конвеєрі, торговців, які рекламують покупцям свій товар, інвесторів, які вкладають свої або чужі гроші в різні підприємства, лікарів, які лікують своїх пацієнтів, клерків, які продають поштові марки, чиновників, які заповнюють папери. І хоч перераховані види діяльності можуть потребувати різної міри зацікавленості і зусиль, з погляду «активності» це не має значення. Отже, активність — це *цілеспрямована соціально визнана поведінка, результатом якої є відповідні соціально корисні зміни.*

У сучасному значенні слова активність стосується лише поведінки, а не особи, яка стоїть за цією поведінкою. Немає значення, чи то людину спонукає до активності якась зовнішня сила, як за умов рабовласництва, чи діє вона за внутрішнім імпульсом, наприклад охоплена тривогою. Не має значення й те, чи захоплюються люди своєю роботою, як це буває з теслею чи письменником, ученим чи садівником, чи вони цілковито байдужі до того, що роблять, і не відчувають жодного задоволення від своєї праці, як робітники на конвеєрі чи поштові службовці.

У сучасному розумінні поняття *активності* і *простої зайнятості* ідентичні. Однак між ними існує фундаментальна відмінність, що відповідає термінам «відчужений» і «невідчужений» щодо різних видів активності. При відчуженій активності я не відчуваю себе як діяльного суб'єкта своєї активності; швидше, я сприймаю *результат* своєї активності як щось таке, що перебуває «поза мною», вище за мене, віддалене від мене і протистоїть мені. У випадку відчуженої активності я, по суті, не дію, дія *вершиться наді мною*, зовнішніми чи внутрішніми силами. Я відокремився від результатів своєї діяльності. У галузі психопатології найкращим прикладом відчуженої активності може бути активність людей, які страждають від нав'язливих станів. Внутрішня спонuka змушує їх здійснювати якісь дії незалежно від їхньої волі, наприклад рахувати кроки, повторювати певні фрази, здійснювати якісь ритуали; вони можуть бути надзвичайно активними в досягненні своєї мети; психоаналітичні дослідження переконливо свідчать,

що цими людьми керує якась неусвідомлювана ними внутрішня сила. Таким же яскравим прикладом відчуженої активності є постгіпнотична поведінка. Люди, яким під час гіпнотичного сеансу було запропоновано зробити щось, і після пробудження будуть здійснювати ті самі дії, не усвідомлюючи, що вони роблять не те, що вони *хочуть*, а те, що їм перед цим нав'язав гіпнотизер.

При невідчуженій активності я відчуваю себе суб'єктом власної діяльності. Невідчужена активність — це процес народження, створення чогось і збереження зв'язку з тим, що створене. Водночас мається на увазі, що моя активність є проявом моїх потенцій, що я і моя діяльність єдині. Таку невідчужену активність я називаю *продуктивною активністю*¹.

Слово «продуктивна» в тому сенсі, в якому воно тут вживається, стосується не здатності створювати щось нове, оригінальне, тобто творчої здатності, яка є, приміром, у художника чи вченого. Воно стосується не результату людської активності, а її *властивостей*. І картина, і наукова праця можуть бути цілковито непродуктивними, безплідними; і навпаки, той внутрішній процес, який відбувається під час глибокого усвідомлення, або у випадку, коли особа справді «бачить» дерево, а не просто дивиться на нього, або в тих, хто, читаючи вірші, відчуває ті ж почуття, що їх висловив поет словами, — всі ці процеси можуть бути вельми ефективними, хоча внаслідок них ніби нічого й не «відбувається». Продуктивна активність — це стан внутрішньої активності; вона не зобов'язує створювати шедеври мистецтва, чи наукові праці, а чи просто щось «корисне», це орієнтація характеру, яка може бути властива всім людським істотам, якщо тільки вони не мають емоційного ґанджу. Продуктивні особистості оживляють усе, до чого вони торкаються, вони реалізують власні здібності і вселяють життя в інших людей та речі.

І «активність», і «пасивність» — кожне з цих слів може мати два абсолютно різні значення. Відчужена активність, коли це просто зайнятість, фактично є пасив-

¹ У книзі «Втеча від свободи» [37] я користувався терміном «спонтанна активність», а в наступних працях — «продуктивна активність»

ністю в розумінні продуктивності, тоді як пасивність, що має на увазі незайнятість, цілком може виявитися й невідчуженою активністю. Сьогодні все це складно зрозуміти, тому що активність переважно являє собою відчужену пасивність, тоді як продуктивна пасивність є справжнім винятком.

Як розуміли активність і пасивність великі мислителі

У філософській традиції доіндустріального суспільства поняття «активність» і «пасивність» вживалися не в тому розумінні, в якому вони вживаються в наші дні. Та й не могли вони означати те ж саме, що й сьогодні, адже відчуженість праці в ті часи не сягала такого рівня, який можна було б порівняти із сучасним. З цієї причини деякі філософи, наприклад Арістотель (Aristotle), навіть не проводили чіткого розмежування між активністю і простою зайнятістю. В Афінах відчужену роботу виконували самі лише раби, фізична праця, судячи з усього, була виключена з *praxis* (практики), бо цей термін стосувався лише тих видів діяльності, якими личило займатися вільній особистості, й Арістотель, по суті, вживає його для позначення вільної діяльності особистості (див. працю Ніколаса Лобковіца «Теорія і практика» [70]). Враховуючи це, можна зробити висновок, що у вільних афінян навряд чи могла виникнути проблема суб'єктивно безглуздої, відчуженої, суто рутинної праці. Їхня свобода якраз і передбачала, що, оскільки вони не раби, їхня активність є продуктивною і сповненою змісту.

Арістотель не поділяв наших сучасних поглядів на активність і пасивність — це стає очевидним, якщо зауважити, що для нього найвищою формою *praxis*, тобто занять, є *споглядальне* життя, присвячене пошукам істини, і таке споглядання він навіть ставить вище за політичну діяльність. Твердження, що споглядання — це одна з форм бездіяльності, було для нього позбавлене змісту. Арісто-

тель вважав споглядальне життя діяльністю найкращої нашої складової — *інтелекту*. Раб може відчувати тілесне задоволення так само, як і вільна людина. Але щастя (*eudaimonia*) полягає не в задоволеннях, а в діяльності відповідно до добродетності («Нікомахова етика» [3], 1177а, 2 і наступні).

Позиція Фоми Аквінського, так само як і Арістотеля, передбачала розуміння активності, відмінне від сучасного. Для нього життя, присвячене внутрішньому спогляданню та духовному пізнанню (*vita contemplativa*), є найвищою формою людської активності. Він визнавав, що повсякденне життя (*vita activa*) звичайної людини теж має цінність і веде до блаженства (*beatitudo*), але за умови, — і ця ремарка має вирішальне значення, — що мета, до якої спрямована людська активність, це блаженство і що ця людина здатна контролювати свої пристрасті та свою плоть («Сума» [1], 2—2: 182, 183; 1—2: 4, 6).

Але проблема співвідношення споглядання і щоденного життя вимагала складніших тлумачень, ніж наведене вище. Якщо позиція Фоми Аквінського являє собою певний компроміс, то невідомий автор «Хмари незнання» [18], сучасник Мейстера Екхарта, зовсім не визнає цінностей активного життя; а Екхарт, навпаки, висловлюється на їхню користь. Однак це протиріччя не має істотного значення, як може видатися, бо всі згодні з тим, що активність «корисна й благодійна» лишень тоді, коли вона відбиває вищі етичні і духовні потреби й закорінена в них. Тому, згідно з поглядами всіх цих мислителів, проста зайнятість, тобто активність, не пов'язана з духовним життям, мала бути відкинута¹.

Як особистість і як мислитель Спіноза втілює у собі дух і цінності того часу, за якого жив Екхарт, — приблизно за чотири століття до нього. Але він також досить проникливо відстежив ті зміни, які відбулися в суспільстві і в людині. Він був засновником сучасної наукової психології, одним із першовідкривачів підсвідомого, і його багата наукова інтуїція дала змогу йому здійснити більш система-

¹ Глибше зрозуміти зміст проблеми споглядального й активного життя можна за допомогою праць В. Ланге, Н. Лобковіца і Д. Міта.

тичний і точний аналіз різниці між активністю і пасивністю, ніж це зробили його попередники.

У книзі «Етика» [103] Спіноза розрізняє активність і пасивність (дію і страждання) як два основних різновиди діяльності розуму. Перший критерій дії полягає в тому, що вона випливає з людської природи: «Я кажу, що ми діємо (активні), коли в нас або поза нами відбувається щось таке, для чого ми є адекватною причиною, тобто... коли з нашої природи випливає щось у нас або поза нами, що може бути зрозумілим чітко і виразно тільки через неї одну. Навпаки, я кажу, що ми страждаємо (що ми пасивні), якщо в нас відбувається або з нашої природи випливає щось таке, чого ми не є причиною, хіба частковою» ([103], 3, 2).

Наведені міркування дещо заважкі для сучасного читача, який звик вважати, що термін «людська природа» не відповідає жодним очевидним емпіричним відомостям. Але це було не так і для Спінози, і для Арістотеля, — це не так і для деяких сучасних нейрофізіологів, біологів і психологів. На думку Спінози, людська природа так само характерна для людських істот, як кінська природа — для коней; більше того, за Спінозою, чесноти чи вади, успіх чи невдача, благополуччя чи страждання, активність чи пасивність залежать від того, якою мірою особистості таланить досягти оптимальної реалізації своєї людської природи. Оптимальна реалізація природи — людської природи в нашому випадку — є метою життя; наша свобода і наше щастя тим повніші, чим більше ми наближаємося до неї.

У спінозівській моделі людини атрибут активності невіддільний від іншого атрибута — розуму. Оскільки ми діємо відповідно до умов нашого існування й усвідомлюємо ці умови як реальні і необхідні, ми знаємо правду про самих себе. «Душа наша деколи є активною, а деколи — пасивною, а саме: оскільки вона має адекватні ідеї, вона неминуче активна, оскільки ж має ідеї неадекватні, вона, з необхідності, пасивна» ([103], 3, 1).

Бажання можуть бути активними і пасивними (*actiones* і *passiones*). Активні вкорінені в умовах нашого існування (природних, а не патологічно спотворених), а пасивні викликані внутрішніми або зовнішніми спотво-

реними умовами. Активні існують остільки, оскільки ми вільні; пасивні виникають під впливом внутрішньої чи зовнішньої сили. Всі «активні ефекти» неодмінно позитивні; а пасивні, тобто «пристрасті», можуть бути добрими або поганими. За Спінозою, активність, розум, свобода, благоденство, радість і самовдосконалення нерозривно пов'язані — так само пов'язані між собою пасивність, ірраціональність, залежність, журба, безсилля, а також стремління, що суперечать людській природі ([103], 4, 2—3; 5, 40—42).

Щоб повністю досягнути ідеї Спінози про душевні пристрасті і пасивність, розглянемо останній, співзвучний сучасності, висновок з його міркувань: на того, хто піддається ірраціональним пристрастям, неминуче чекає психічне захворювання. Тією мірою, якою ми досягаємо оптимального розвитку, ми не лише стаємо (відповідно) вільними, сильними, розумними, щасливими людьми, а і психічно здоровими; якщо нам не вдається досягти цієї мети, ми невільні, слабкі, пригнічені і не досить розумні. Як на мене, Спіноза був першим із сучасних мислителів, хто визначив, що психічне здоров'я і психічні захворювання є наслідком відповідно правильного чи неправильного способу життя.

Отже, для Спінози психічне здоров'я — це, зрештою, свідчення правильного способу життя, а психічна хвороба — симптом невміння жити відповідно до вимог людської природи. «Але якщо *скнара* думає лише про гроші й майно, марнославний — лише про славу, ніхто не визнає їх несповна розуму, лише бридкими; зазвичай їх зневажають. Насправді ж *скнарність*, честолюбство тощо являють собою різновиди *божевілля*, хоча й не зараховані до хвороб» ([103], 4, 44). У цьому твердженні, такому далекому від способу мислення нашої доби, пристрасті, що не відповідають потребам людської природи, Спіноза визначає як патологічні; фактично він вважає їх однією з форм безумства.

Спінозівське розуміння активності й пасивності являє собою радикальну критику індустріального суспільства. На відміну від поширеного нині уявлення, ніби люди, якими рухає жадоба грошей, наживи або слави, є нормаль-

ними і добре пристосованими до життя, Спіноза вважав таких людей вкрай пасивними і, по суті, хворими. Активні особистості в розумінні Спінози — а сам він являв собою яскравий приклад такої особистості — виняток; вони навіть вважаються в певному сенсі «невротичними», бо погано пристосовані до так званого нормального життя.

Маркс у своїх «Економіко-філософських рукописах» [74] писав, що «вільна свідома діяльність» (тобто людська діяльність) становить «родовий характер людини». Праця, за Марксом, символізує людську діяльність, а людська діяльність — це життя. Навпаки, капітал, на думку Маркса, — це накопичене, минуле і, зрештою, мертве (*Grundrisse*). Аби повністю зрозуміти, наскільки емоційно забарвленою була для Маркса боротьба між трудом і капіталом, слід взяти до уваги, що для нього це була боротьба життя і смерті, теперішнього й минулого, людей і речей, буття і володіння. Для Маркса питання стояло так: хто ким має правити? Чи повинне живе владарювати над мертвим, а чи мертве — над живим? Суспільство, в якому живе здобуває перемогу над мертвим, — це, за Марксом, соціалістичне суспільство.

Уся критика капіталізму Марксом і його бачення соціалізму побудовані на ідеї, що капіталістична система паралізує людську активність і що метою має бути відродження людства через відновлення активності в усіх сферах життя.

Якщо не зважати на формулювання, де дається взнаки вплив класиків політекономії, то можна стверджувати, що погляди Маркса є повною протилежністю поширеному кліше, усталеному уявленню про нього як про детермініста, який перетворив людей на пасивний об'єкт історії та позбавив їх активності. У цьому може легко переконалися кожен, хто читав Маркса, а не лише ознайомився з окремими висмикнутими з контексту висловами. Погляди Маркса неможливо висловити краще, ніж він сам це зробив у такому твердженні: «Історія не робить нічого, вона не володіє жодним неосяжним багатством, вона не воює в жодних битвах. Не «історія», а саме людина, реальна жива людина — ось хто все здійснює, всім володіє і за все бореться. Історія не є якоюсь окремою особистістю, яка ви-

користовує людину як засіб для досягнення своїх цілей. Історія — не що інше, як діяльність людини, яка дбає про власні цілі» (Маркс і Енгельс, «Святе сімейство» [77]). Пасивний характер «активності» нашої доби ніхто з найближчих наших сучасників не осягнув з такою проникливістю, як Альберт Швейцер: у дослідженні занепаду й відродження цивілізації він описує сучасну людину як уярмлену, недосконалу, нецілеспрямовану, патологічно залежну й «абсолютно пасивну».

БУТТЯ ЯК РЕАЛЬНІСТЬ

Розкриваючи в попередньому тексті значення поняття «буття», я протиставляв його поняттю «володіння». Ще один не менш важливий аспект буття можна виявити, протиставляючи *буття* — *видимості*. Якщо я видаюся добрим, хоч моя доброта лише маска, що приховує моє намагання експлуатувати інших людей; якщо я видаюся мужнім, тоді як насправді мені властиве марнославство, а може, й схильність до самогубства; про людське око я люблю свою вітчизну, хоч насправді дбаю лише про власні егоїстичні інтереси, — в цих випадках моя відкрита поведінка перебуває в жорсткому протистоянні з реальними силами, що мотивують мої вчинки; моя поведінка не відповідає моему характеру. Структура моєї вдачі, справжня мотивація становлять моє реальне буття. Моя поведінка частково може відображати моє буття, але зазвичай це маска, яку я ношу заради якоїсь своєї мети. У біхевіоризмі така маска розглядається як достеменний науковий факт, а справжнє пізнання зосереджене на реальності внутрішнього світу людини, який зазвичай не піддається усвідомленню і спостереженню. Концепція буття як «зривання масок», визначена таким чином Екхартом, перебуває в центрі вчень і Спінози, і Маркса та становить основу фундаментального відкриття Фрейда.

Розуміння невідповідності між поведінкою і характером, між маскою, яку носить людина, і реальністю, яку вона приховує, — це і є головним досягненням психоаналізу Фрейда. Розроблені ним методи (вільних асоціацій, аналізу снів, трансферу, опорів) спрямовано на розкриття інстинктивних (переважно сексуальних) потягів, придушених у ранньому дитинстві. У наступному розвитку теорії і практики психоаналізу більшого значення, ніж інстинктивному життю, стали надавати подіям у сфері ранніх міжособистісних взаємин, що завдають травм, однак зміст лишився той самий: придушуються ранні і — як я вважаю — пізніші захоплення та страхи, що травмували; спосіб позбавлення від симптомів і взагалі від хвороб полягає в розкритті цього притлумленого матеріалу. Інакше кажучи, те, що подавляється, — це ірраціональні, інфантильні, індивідуальні елементи життєвого досвіду.

Широко побутує думка про те, що судження нормальних, тобто соціально адаптованих, людей зазвичай раціональні й не потребують глибокого аналізу. Це хибне уявлення. Усвідомлені нами мотивації, ідеї і переконання являють собою суміш з оманливої інформації, ірраціональних пристрастей, раціоналізації і забобонів, у які зрідка вкраплено жалюгідні крихти істини, що надає нам оманливої впевненості, нібито вся ця суміш реальна і справжня. У процесі мислення робиться спроба навести лад у цій суміші ілюзій відповідно до законів логіки і правдоподібності. Вважається, що цей рівень свідомості відображає реальність; це карта, якою ми керуємося, плануючи своє життя. І хоча ця карта оманлива, свідомість не пригнічує її. *Пригнічується знання реальності, знання того, що є істинним.* Отже, якщо ми запитаємо: «Що таке підсвідомість?», то мусимо відповісти: «Крім ірраціональних пристрастей, майже все наше знання реальності». У своїй основі позасвідоме детермінується суспільством, яке породжує ірраціональні пристрасті і подає своїм членам всілякі вигадки, роблячи таким чином істину заручницею позірної раціональності.

Звісно, твердження, що істина пригнічується, ґрунтується на передумові, що нам відома істина і ми приду-

шуємо це знання, або, інакше кажучи, що є «позасвідоме знання». Мій досвід психоаналізу — застосованого не лише до інших, а й до себе самого — підтверджує правильність цієї тези. Ми осягаємо реальність, і не можемо не осягати її. Наші органи чуття влаштовані так, що ми бачимо, чуємо, відчуваємо на запах і на дотик, коли вступаємо у контакт із дійсністю; розум же наш влаштований таким чином, щоб пізнавати реальність, тобто бачити речі такими, які вони є, сягаючи істини. Я, звичайно, маю на увазі не ту частину дійсності, вивчення і пізнання якої вимагає застосування наукових інструментів і методів, а той її бік, який осягається за допомогою зосередженого, допитливого «бачення», надто ж коли це реальність, прихована в нас самих та в інших людях. Коли ми зустрічаємося з небезпечною особою, ми знаємо, що вона небезпечна; коли ж перед нами людина, якій можна повністю довіряти, — ми також знаємо це; ми знаємо, коли нас ошукують, коли нас експлуатують, водять за носа і коли нам вдається перемудрити самих себе. Ми знаємо майже все, що потрібно знати про людську поведінку, так само, як колись наші пращури володіли дивовижними знаннями про рух зірок. Але вони були *свідомі* свого знання і застосовували його на практиці, ми ж своє знання придушуємо, бо, якби воно було усвідомленим, життя стало б надто *складним* і, як ми самі себе вмовили, надто «небезпечним».

Легко відшукати докази такого твердження. Вони — у тих численних снах, де ми виявляємо здатність глибоко осягнути сутність самих себе, а також інших людей, — здатність, яка повністю втрачається нами вдень. (У книзі «Забута мова» [42] я наводжу приклади «віщих снів».) Іншим доказом є окремі випадки, коли якась людина раптово постає перед нами цілком по-новому, а згодом нам починає здаватися, ніби ми завжди знали її такою. Ще одним доказом може бути феномен опору, коли гірка правда загрожує вилізти назовні в обмовках, помилкових словах, у стані трансу або тоді, коли людина промовляє ніби сама до себе слова, що суперечать тим думкам, яких вона завжди дотримується, а потім за якусь мить здається, що ці слова вона вже забула. Справді, більшу частину своєї

енергії ми витрачаємо на те, аби приховувати від самих себе відомі нам речі, і значення таких приглушених знань важко переоцінити. У Талмуді є легенда, де в поетичній формі викладено концепцію придушення істини: коли на світ з'являється немовля, янгол торкається його скронь, щоб воно забуло істину, яку знало в момент народження. Якби дитина не забувала її, то подальше життя стало б нестерпним.

Отже, повернімося до нашої основної тези: буття належить реальній, а не спотвореній, сповненій ілюзіями картині життя. У цьому сенсі будь-яка спроба розширити сферу буття означає глибше проникнення в реальну сутність самого себе, інших та довколишнього світу. Подолання зажерливості і ненависті — головна етична мета юдаїзму і християнства — нездійсненна без того фактора, який є головним у буддизмі, хоча відіграє певну роль і в юдаїзмі, і в християнстві: шлях до буття — це проникнення крізь оманливу видимість до сутності реальності та пізнання цієї сутності.

ПРАГНЕННЯ ВІДДАВАТИ, ДЛИТИСЯ З ІНШИМИ, ЖЕРТВУВАТИ СОБОЮ

У сучасному суспільстві такий спосіб існування, як володіння, вважається закоріненим у людській природі і відповідно незмінним. Така сама ідея виражена в догмі, згідно з якою люди у своїй основі є ледачими, пасивними, не хочуть працювати, нічого не роблять, якщо їх не спонукає до цього матеріальна зацікавленість, голод або страх перед покаранням. У цій догмі мало хто сумнівається, і на ній переважно ґрунтуються наші методи виховання і праці. Насправді ж вона є не чим іншим, як виявом бажання виправдати всі наші соціальні установки, буцімто вони відповідають потребам людського ества. Уявлення

про вроджені лінощі та егоїзм здалися б членам багатьох інших суспільств — як у минулому, так і сьогодні — настільки ж дивними й безглуздими, наскільки нам видається протилежне.

Істина полягає в тому, що потенційними можливостями людської природи є обидва способи існування — і володіння, й буття; щоправда, біологічна потреба в самозбереженні призводить до того, що принцип володіння набагато частіше переважає; та все ж егоїзмом і лінощами не вичерпується внутрішній світ людини.

Нам, людським істотам, властиве глибоко вкорінене бажання бути: реалізувати свій хист і здібності, бути активними, спілкуватися з іншими людьми, уникати в'язниці самотності й егоїзму. Істинність цієї тези підтверджується таким розмаїттям прикладів, що їх вистачило б на ще одну книгу. Сутність цієї проблеми узагальнив Д. О. Хебб [63], констатувавши: *єдина проблема поведінки полягає в тому, щоб пояснити відсутність активності, а не активність*.

Наведені дані підтверджують цю загальну тезу¹.

1. Поведінка тварин. Експерименти й безпосередні спостереження свідчать, що чимало видів із задоволенням виконують складні завдання навіть тоді, коли не отримують за це матеріальної винагороди.

2. Результати нейрофізіологічних експериментів, які свідчать про активність нервових клітин.

3. Поведінка дітей. У щойно проведених дослідженнях було виявлено здатність і навіть потребу немовлят активно реагувати на складні стимули, що суперечить припущенню Фрейда, нібито дитина сприймає зовнішні стимули лише як загрозу і мобілізує свою агресивність, щоб усунути цю загрозу.

4. Поведінка у процесі навчання. Численні досліди свідчать, що діти й підлітки ледачі у тих випадках, якщо навчальний матеріал подається сухо і нудотно й не може викликати в них справжньої зацікавленості; якщо ж матеріал викладають у жвавій і цікавій формі, без примусу і нудьги, вони стають надзвичайно активними та ініціативними.

¹ Деякі з цих даних я вже розглядав у книзі «Анатомія людської деструктивності» [54].

5. Поведінка у процесі роботи. Як показав класичний експеримент Е. Мейо [78], навіть надокучлива сама по собі робота може стати цікавою, якщо робітники знають, що вони беруть участь у досліді, який проводиться енергійною та обдарованою людиною, здатною викликати і стимулювати інтерес до цього експерименту. Це підтверджує досвід низки заводів у Європі та США. Для підприємців стереотипне уявлення про робітника таке: робітник не зацікавлений у тому, аби активно брати участь у діяльності підприємства, він бажає тільки одного — підвищення заробітної плати, отож участь у прибутках може бути спонукальним мотивом для збільшення продуктивності праці, але не для активнішої участі в роботі підприємства. Хай підприємці й мають рацію стосовно пропонованих ними методів роботи, однак досвід, вельми переконливий для великої кількості підприємців, показав, що робітники, яким дали змогу проявити власну активність, відповідальність і компетентність, виразно змінюють своє ставлення до роботи і виявляють дивовижну винахідливість, активність та уяву, отримуючи водночас велике задоволення¹.

6. Численні дані із соціального і політичного життя. Уявлення, що люди не хочуть приносити жертви, хибне. Коли Черчілль на початку Другої світової війни заявив, що йому доводиться вимагати від своїх співвітчизників крові, поту, сліз, він їх не залякував — він звертався до високого почуття самопожертви і самозречення. Реакція англійців — втім, така ж, як і німців чи росіян, — на тотальні бомбування населених пунктів свідчить, що спільне страждання не зламало їхній дух; воно підсилило опір і довело, що помилялися ті, хто вважав, ніби жах бомбувань зможе деморалізувати супротивника і прискорить закінчення війни.

Однак досить сумно, що готовність людей жертвувати собою знаходить прояв не так у мирному житті, як під час війн і страждань; періоди миру, вочевидь, сприяють переважно розвитку егоїзму. На щастя, і в мирний час виникають ситуації, коли в поведінці людини виявляєть-

¹ Майкл Маккобі у праці [71], яку я мав можливість прочитати ще в рукописі, згадує деякі останні демократичні проекти співучасті, особливо свої дослідження за «Проектом Болвара».

ся устремління до солідарності й самопожертви. Страйки робітників, особливо напередодні Першої світової війни, показують приклади такої принципово ненасильницької поведінки. Робітники боролися за підвищення заробітної плати, але водночас вони ризикували і долали тяжкі випробування, аби відстояти власну гідність, дістаючи вдовolenня від відчуття солідарності. Страйк був водночас і ідейним, і економічним явищем. Хоч і сьогодні відбуваються такі страйки, під час них висуваються переважно економічні вимоги; щоправда, останнім часом почастишали виступи робітників з метою домогтися поліпшення умов праці.

Потреба віддавати, ділитися з іншими, готовність жертвувати собою заради інших зустрічаються серед представників таких професій, як доглядальниці, медсестри, лікарі, а також серед ченців і черниць. Багато хто з цих людей, якщо не більшість, лише на словах визначають допомогу й самопожертву як своє покликання, але характер значної кількості цих спеціалістів відповідає тим цінностям, які вони проголошують. Такі потреби властиві людям, і ми знаходимо підтвердження цьому на різних історичних етапах при створенні численних комун — соціалістичних, релігійних, гуманістичних. Таке ж бажання віддавати себе іншим виявляють донори, які добровільно (і безкоштовно) здають свою кров, а також ті, хто в різних ситуаціях ризикує власним життям заради порятунку інших. Прояв такого прагнення віддавати ми бачимо в людях, здатних по-справжньому любити. «Фальшива любов», тобто взаємне вдовolenня власницьких устремлінь, робить людей ще більшими егоїстами (і це досить поширене явище). А справжня любов розвиває здатність любити і віддавати себе іншим. Той, хто справді любить якусь одну людину, — любить увесь світ¹.

¹ Класична праця П. Кропоткіна «Взаємна допомога як чинник еволюції» [67] — одне з найважливіших джерел для розуміння природної для людини потреби віддавати і ділитися з іншими. Ці ж проблеми розглядаються у книзі Річарда Тітмаса [112], в якій він оповідає про прояви людської самовідданості, зазначаючи, що наша економічна система не дає змоги людям здійснити це своє право, а також у книзі «Альтруїзм, мораль і теорія» за редакцією Едмунда С. Фелпса [89].

Як відомо, чимало людей, особливо молодих, сприймають як нестерпну атмосферу розкоші та егоїзму, що панує в їхніх багатих сім'ях. Вони повстають проти однамітності й самотності такого життя, всупереч сподіванням батьків, які вважають, що в їхніх дітей «є все чого заманеться». Насправді ж вони не мають того, чого прагнуть, і вони прагнуть набути того, чого в них нема.

Яскравим прикладом з історії є сини й дочки багатіїв Римської імперії, які долучилися до релігійного руху, де сповідувались любов і бідність. Будда був царевичем і мав до власних послуг усі різновиди утіхи і розкошів, яких тільки могла зажадати його душа, однак він зрозумів, що володіння і споживання роблять людину нещасною. Ближчий за часом приклад (друга половина XIX століття) — народники, які були вихідцями з привілейованих прошарків російського суспільства. Повставши проти несправедливості існуючого ладу, ці молоді люди покинули свої родини і «пішли в народ» — до злиденного селянства; вони започаткували революційну боротьбу в Росії.

Подібні явища ми можемо спостерігати у США і в Німеччині серед дітей багатих батьків, які вважають своє життя в достатку надто нудним і безглуздим. Більше того, вони не можуть змиритися з властивим для нашого світу ставленням до бідних, а також з ескалацією загрози ядерної війни, яку провокують чийсь егоїстичні амбіції. Вони полишають звичне оточення, шукають якийсь інший спосіб життя — і не знаходять вдоволення, бо конструктивні зусилля здаються приреченими. Чимало з них були попервах ідеалістами і мрійниками, але, не маючи за плечима ні традицій, ні зрілості, ні досвіду, ні політичної мудрості, вони згодом стали зневіреними, нарцисичними, схильними до переоцінки власних здібностей і можливостей людьми й намагаються досягти неможливого за допомогою сили. Вони створюють так звані революційні групи і сподіваються врятувати світ актами терору та руйнування, не усвідомлюючи, що цим вони лише посилюють загальну тенденцію до насильства і жорстокості. Вони вже втратили здатність любити — її замінило бажання жертвувати своїм життям. (Самопожертва взагалі нерідко допомагає

вирішити всі проблеми тим індивідам, які жадають любові, але втратили здатність любити і вважають, що самопожертва дасть їм змогу відчувати найвищий ступінь любові.) Однак є велика різниця між такими молодими людьми, які жертвують собою, і великомучениками, які люблять життя, хочуть жити і йдуть на смерть лише для того, щоб не зрадити самих себе. Сучасні молоді люди, схильні до самопожертви, є водночас і звинувачуваними, і обвинувачами, бо їхній приклад свідчить, що в нашій соціальній системі кращі з кращих відчувають таку самотність, безвихідь і відчай, що фанатизм і руйнація — єдиний вихід, який ця зневірена молодь здатна побачити.

Однією з найпотужніших мотивацій поведінки людини є властиве їй тяжіння до єднання з іншими, зумовлене специфікою існування людського роду. Ми, людські істоти, втратили свою первісну єдність із природою внаслідок мінімальної детермінованості людської поведінки інстинктами і максимального розвитку розумових здібностей. Щоб не почувати себе надто ізольованими, що фактично могло б приректи нас на божевілля, ми відчуваємо необхідність у якійсь новій єдності — зі своїми близькими, з природою. Ця людська потреба в єднанні з іншими знаходить вияв у різних формах: як симбіотичний зв'язок з матір'ю, з ідолом, зі своїм плем'ям, класом, нацією чи релігією, своїм братством а чи своєю професійною організацією. Такі зв'язки нерідко перехресчуються і часто набувають екстатичної форми, як, приміром, у деяких релігійних сектах, у бандах лінчувальників або під час вибухів націоналістичної істерії у випадку війни. Так, початок Першої світової війни дав поштовх для виникнення однієї з найсильніших екстатичних форм «єднання», коли люди раптом, буквально упродовж дня, зрікалися своїх колишніх пацифістських, антимілітаристських, соціалістичних переконань, учені відмовлялися від випрацюваних упродовж життя цінностей об'єктивності, позапартійності і критичного мислення тільки заради того, аби долучитися до великого *МИ*.

Бажання відчувати єднання з іншими має прояви як у нижчих формах поведінки — актах садизму і руйнації, так і у вищих — солідарності, заснованій на спільних ідеалах

або переконаннях. Це бажання спричиняє потребу в адаптації: навіть сильніше за смерть люди бояться стати вигнанцями. Вирішальним для будь-якого суспільства є питання: який вид єдності і солідарності воно запроваджує і може підтримувати в умовах визначеної соціоекономічної структури?

Наведені міркування з очевидністю демонструють, що людям властиві обидві тенденції: по-перше, тенденція *мати* (володіти), потужність якої зумовлена переважно біологічним чинником, інстинктом самозбереження; по-друге, тенденція *бути*, віддавати, жертвувати собою, яка набуває сили у специфічних умовах людського існування завдяки внутрішньо властивій людині потребі в подоланні самотності через єднання з іншими. Оскільки обидва ці протилежні прагнення живуть у кожній людині, домінування якогось із них визначається типом соціальної структури, її цінностей і норм. Ті культури, що заохочують жадобу наживи, тобто принцип володіння, спираються на певні потенції людини, ті ж, що сприяють буттю і єднанню, — на інші. Ми повинні вирішити, яку з цих двох потенцій бажаємо культивувати, водночас розуміючи, що наше рішення значною мірою обумовлене соціоекономічною структурою певного суспільства, яка стимулює нас зробити певний вибір.

На підставі власних спостережень за груповою поведінкою людей я можу припустити, що дві крайні групи, які демонструють глибоко вкорінені і майже незмінні принципи володіння й буття, становлять незначну меншість; у переважній більшості реально наявні обидві можливості, і від чинників оточення залежатиме, яка з них переважатиме.

Це припущення суперечить такій вельми поширеній психоаналітичній догмі, ніби навколишнє середовище викликає суттєві зміни в розвитку особистості, від народження і в ранньому дитинстві, і надалі вже сформований характер майже не змінюється під впливом зовнішніх подій. Ця догма дістала визнання тому, що основні умови, в яких минає дитинство більшості людей, лишаються такими ж і в пізніші періоди життя, оскільки в цілому соціальні

умови не змінюються. Однак багато прикладів свідчать на користь того, що докорінні зміни оточення викликають істотні зміни в поведінці людини, зокрема якщо негативні сили перестають діставати підтримку, а позитивні — підтримуються і заохочуються.

Отже, повсякчасне і потужне прагнення людини до самовіддачі і самопожертви не мусить нас дивувати, якщо ми візьмемо до уваги умови існування людини. Більше дивує, що ця потреба з такою силою придушується, що вияв егоїзму в індустріальному суспільстві (як і в багатьох інших) стає правилом, а вияв солідарності — винятком. З другого боку, хоч як це не парадоксально, саме цей феномен зумовлений потребою в єднанні. Суспільство, засноване на здирицтві, прибутку і власності, породжує характер, орієнтований на володіння, і як тільки цей тип починає домінувати утверджується в суспільстві, ніхто не бажає лишатися на узбіччі, тобто бути вигнанцем; аби уникнути такого ризику, кожен пристосовується до більшості, хоча єдине, що в нього є спільного з цією більшістю, — це взаємний антагонізм.

Внаслідок панування в нашому суспільстві егоїстичної орієнтації наші керманічі вважають, що вчинки людей можуть мотивуватися лише очікуванням матеріальних благ, тобто винагород і заохочень, і що заклики до солідарності та самопожертви не викличуть у людей жодного відгуку. Тому такі заклики звучать вкрай рідко (за винятком воєнного періоду), і ми не можемо спостерігати їхні ймовірні результати.

Лише цілковито інакша соціоекономічна структура та радикально відмінне від нинішнього бачення людського ества спроможні довести, що підкуп, обіцянки і всілякі подачки — не єдині і не найкращі способи впливу на людей.

VI. ІНШІ АСПЕКТИ ПРИНЦИПІВ ВОЛОДІННЯ ТА БУТТЯ

БЕЗПЕКА — НЕБЕЗПЕКА

Для більшості людей досить спокусливою є перспектива лишатися на тому самому місці, не просуватися вперед, регресувати, інакше кажучи, покладатися на те, що вже є, бо те, що ми *маємо*, нам відоме; ми можемо на нього опертися, і це забезпечить нам відчуття безпеки. Ми остерігаємося зробити крок у невідоме, у невизначене і, відповідно, уникаємо цього; цей крок згодом може виявитися не ризикованим, але ми дізнаємось про це, коли здійснимо його; але ж *перед* тим, як його зробимо, новизна, що на нас чекає, видається ризикованою і лякає нас. Лише старе і випробуване є безпечним або принаймні здається таким. Кожний новий крок приховує в собі небезпеку, і в цьому — одна з причин, чому люди так бояться свободи¹.

Зрозуміло, що на кожному життєвому етапі «старе і звичне» є щоразу іншим. Змалку ми *володіли* лиш власним тілом і груддю матері-годувальниці (які спочатку були для нас невіддільні). Потроху ми почали орієнтуватися у світі, намагаючись віднайти в ньому своє місце. Ми починаємо прагнути володіння: ми *маємо* матір, батька, братів чи сестер, іграшки; згодом *набуваємо* знань, *здобуваємо* роботу, соціальне становище, чоловіка чи дружину, дітей; навіть більше — у нас є щось на кшталт життя після життя, якщо ми придбали страховку і ділянку землі для поховання в майбутньому, а також склали заповіт.

А проте, попри всю безпеку, яку дає нам володіння, люди захоплюються тими, хто здатен побачити нове, хто

¹ Ця тема є основною в моїй книзі «Втеча від свободи» [37].

торує новий шлях, хто має мужність рухатись уперед. У міфології такий спосіб існування символічно уособлює *герой*. Герой — це той, хто ризикує втратити те, що має: свою землю, родину, власність, але він рушає вперед, не без страху, щоправда, та все ж долаючи його. В буддійській традиції Будда — це герой, який облишив усе своє майно і всю визначеність, закладену в теології індуїзму, касту і родину, і вирушив у життя, в якому жодна прив'язаність не обмежувала б його свободи. Авраам і Мойсей — подібні герої юдейської традиції. Християнський герой — Ісус, який не мав нічого і — в уявленні тогочасного світу — був нічим, але діяв в ім'я любові до всіх людей, яка переповнювала його. Давні греки оспівували світських героїв, метою яких були перемоги, плекання гонору, завоювання. Але і Геркулес, і Одиссей, подібно до релігійних героїв, ідуть уперед, не зупиняючись перед небезпекою, яка їм загрожує. Та й герої казок теж такі: кидають усе і вирушають назустріч невизначеності.

Нас захоплюють ці герої, бо в глибині душі ми б і самі воліли бути такими — якби змогли. Але ми всього боїмося і гадаємо, що самі ніколи так діяти не зможемо, що на це спроможні лише герої. І герої стають ідолами; ми відмовляємося на їхню користь від своєї спромоги діяти, а самі тупцюємо на місці — бо «ми не герої».

На перший погляд, тут ідеться про те, що бути героєм хоч і заманливо, але безглуздо, до того ж це суперечить власним інтересам. Однак це зовсім не так. Обережні, орієнтовані на володіння люди почуваються впевнено, проте насправді їхнє становище досить хистке. Такі люди залежні від того, що мають: від грошей, престижу, від власного «Я», тобто від чогось такого, що перебуває поза ними. Що ж відбувається, якщо вони втрачають те, що мають? Адже все, що є у володінні, може бути втрачено. Так, можна позбутися власності, разом з нею, найімовірніше, і становища в суспільстві, і друзів, а рано чи пізно нам доведеться розлучитися із життям, і це може трапитись у будь-який момент.

Якщо я — це те, що я маю, і якщо я втрачу те, що маю, тоді ким же я буду? Не ким іншим, як переможе-

ним, спустошеним, жалюгідним свідченням неправильно-го способу життя. Оскільки я можу втратити те, що маю, я постійно відчуваю невідступне хвилювання щодо майбутньої долі моєї власності. Я боюся злодіїв, економічних змін, революцій, хвороб, смерті, боюся кохання, свободи, розвитку, будь-яких змін, усього невідомого. Тому мене не полишає відчуття неспокою, я страждаю від хронічної іпохондрії, я стурбований станом здоров'я, а також тим, аби не втратити все, чим володію. І я стаю агресивним, суворим, недовірливим, відлюдним, мною керує потреба мати ще більше, аби почувати себе в більшій безпеці. Ібсен у «Пер Гюлті» подав чудовий опис такої егоцентричної особи. Герой Ібсена цілковито поглинутий собою; у своєму безмежному егоїзмі він вважає, що *є самим собою*, оскільки є «сплетінням бажань». Наприкінці життя він дізнається, що власницька структура існування завадила йому стати самим собою, що він — пустоцвіт, людина, яка не відбулася, яка ніколи самою собою й не була.

Спосіб існування, орієнтований на буття, виключає можливість хвилювання і стривоженості, що породжені страхом втрати власності. Якщо я — *це те, що я є* (а не те, що я маю), ніхто не в змозі погрожувати моїй безпеці і моїй ідентичності. Центр мого ества міститься в мені самому; здатність бути і реалізувати властиві мені сили є складовою структури моєї вдачі, і ця здатність залежить лише від мене. Все це справедливо за умови природного плину життя і, звісно ж, не стосується таких непередбачуваних обставин, як раптова хвороба, нещастя чи інші суворі випробування.

На противагу володінню, яке поступово зменшується у міру використання тих речей, які становлять його основу, буття у міру його реалізації має тенденцію збільшуватися. (У Біблії цей парадокс символічно виражений в образі «неопалимої купини», яка горить, та не згорає.) Такі найважливіші потенції, як спроможність мислити, любити, здатність до художньої чи інтелектуальної творчості, отримуючи реалізацію, протягом життя людини зростають. Усе, що використовується, не марнується, і навіпаки — зникає без користі те, що ми намагаємося збе-

регги. При існуванні за принципом буття єдина загроза моїй безпеці прихована в мені самому — це брак віри в життя, у свої творчі можливості, це тенденція до регресу, це властиві мені лінощі й готовність віддати іншим право керувати моєю долею. Однак не можна вважати, що всі ці остороги внутрішньо властиві буттю, тоді як небезпека втрати становить невід’ємну особливість володіння.

СОЛДАРНІСТЬ — АНТАГОНІЗМ

Любити, захоплюватися, радіти, не намагаючись при цьому *володіти* об’єктом любові й захоплення, — на ці людські потенції звертав увагу Судзукі, порівнюючи зразки англійської та японської поезії (див. I розділ). Справді, сучасній західній людині складно відчутти задоволення, не пов’язане з бажанням володіти. Але воно аж ніяк нам не чуже. Приклад Судзукі з квіткою був би недоречним, якби перед очима подорожнього постала не квітка, а, скажімо, гора, або луки, або щось інше, що неможливо забрати з собою. Очевидно, багато людей, якщо не більшість, насправді нездатні *побачити* гору; замість того аби споглядати її, вони вважають за доцільніше з’ясувати її назву, висоту а чи зійти на неї, що можна розуміти як одну з форм володіння. І лише небагато хто може насправді бачити гору і захоплюватися цим. Те ж саме можна сказати і про насолоду музикою: купуючи запис, який людина вподобала, вона здійснює акт володіння цим музичним витвором. Либонь, більшість людей, які отримують втіху від мистецтва, елементарно «споживають» його; і лише деяким особам властиво справді насолоджуватися музикою і мистецтвом, не відчуваючи ані найменшого імпульсу оволодіти ним.

Подеколи вираз обличчя людини видає щирі реакції на щось. Нещодавно я переглядав телефільм, де показували виступи дивовижних китайських акробатів і жонглерів. Камера під час зйомок циркової вистави часом

фіксувала й аудиторію, щоб показати реакцію окремих людей. У більшості з них були просвітлені обличчя — яскрава, витончена вистава зробила їх гарними і натхненними. Лише дехто здавався байдужим і відстороненим.

Ще один приклад прояву радості без бажання володіти — це наша реакція на малюків. Утім, я вбачаю тут левову частку самообману, оскільки показна любов до дітей може виявитись вигідною роллю, яка багатьом із нас дуже подобається. Але навіть якщо для таких сумнівів і є деякі підстави, я все ж переконаний, що щира, жива реакція на маленьких дітей зовсім не рідкість. Частково це можна пояснити тим, що наше ставлення до дітей і наше ставленням до піддітків та дорослих суттєво різняться між собою: більшість людей не бояться дітей і тому вільно виявляють свою любов до них, що було б неможливо, якби на перешкоді стояв страх.

Міжособистісні стосунки можуть бути одним із найвлучніших взірців насолоди без намагання володіти тим, чим насолоджуєшся. Чоловік і жінка можуть отримувати радість від обопільного спілкування: кожному з них можуть припасти до вподоби погляди, смаки, ідеї, темперамент чи в цілому особистість іншої людини. Лишень у тих, хто доконечно мусить мати те, що вподобав, така взаємна радість спілкування неодмінно супроводжується жаданням сексуального володіння. Для орієнтованих на буття спілкування з іншою людиною само по собі дає втіху і радість, ба навіть якщо особа сексуально приваблива, зовсім не обов'язково, за виразом Теннісона, «зривати квіти», аби насолоджуватися.

Люди з установкою на володіння бажать *владарювати* над тими, кого вони люблять або ким захоплюються. Це спостерігається у взаєминах між батьками й дітьми, а також між друзями. Партнер не вдовольняється втіхою від спілкування з іншим, а ще й бажає зберегти того іншого для себе. Звідси й наші ревності, якщо хтось також хоче «володіти» нашим партнером. Кожен шукає собі друга (подругу), ніби потерпілий із затонулого корабля в розбурханому морі шукає зовні опертя для порятунку. Взаємини, побудовані переважно за принципом

володіння, — важкі, обтяжливі, сповнені конфліктами і спалахами ревнощів.

Узагальнюючи, можна побачити, що при способі існування за принципом володіння основу стосунків між індивідами становлять суперництво, антагонізм, страх. Антагонізм випливає із самої природи таких взаємин. Якщо фундамент моєї самосвідомості — володіння, оскільки «я — це те, що я маю», то бажання мати супроводжує прагнення мати дедалі більше. Інакше кажучи, *зажерливість* — це природний наслідок орієнтації на володіння. Це може бути зажерливість скнари чи лихваря, бабія чи мисливиці за чоловіками. Що б не було предметом жадання, зажерливому завжди чогось бракує, він ніколи не відчуває повного вдоволення. На відміну від фізіологічних потреб, як-от голоду, задоволення якого визначається фізіологічними особливостями організму, *психічна зажерливість* (а всі види зажерливості є саме такими, навіть якщо вони й задовольняються фізіологічним шляхом) не має межі насичення, бо неможливо заповнити внутрішню порожнечу, втамувати нудьгу, відчуття самотності й депресії. І далі: якщо тим або тим способом можна відібрати в нас нашу власність, виходить, нам потрібно мати якомога більше, аби захистити своє існування від такої загрози. Якщо хтось хоче мати якомога більше, йому слід побоюватися агресивних намірів свого сусіда, бо він може хотіти того самого. Для убезпечення від можливих зазіхань на власність варто прагнути щораз більшої могутності і, у свою чергу, самим ставати агресивними. Крім цього, виробництво, якого б рівня розвитку воно не досягло, ніколи не встигатиме задовольняти *необмежені* запити й бажання; між індивідами обов'язково виникнуть суперництво та антагонізм у боротьбі за досягнення ще більших благ. Причому боротьба триватиме навіть тоді, коли настане доба абсолютного достатку, бо люди, обділені фізичним здоров'ям чи привабливістю, талантами чи здібностями, з чорною заздрістю дивитимуться на тих, кому дісталось «більше».

Орієнтація на володіння і зумовлена нею зажерливість неодмінно призводять до антагонізму в міжособистісних

стосунках — це справедливо для цілих народів так само, як для окремих індивідів. Допоки народи складатимуться з людей, орієнтованих переважно на володіння й жадобу, вони не зможуть уникнути війн. Вони неодмінно бажатимуть того, що є в іншого народу, і намагатимуться досягти бажаного шляхом війни, економічного тиску або погроз. Природно, що вони захочуть використати в боротьбі проти слабших країн увесь арсенал наявних у них засобів; вони організовуватимуть різноманітні міжнародні альянси, що переважатимуть у силі ту країну, яку належить атакувати. І війна розпочнеться навіть у тому випадку, якщо шанси на перемогу будуть сумнівними; не економічні труднощі спричинять війну, а бажання, глибоко вкорінене в соціальному характері, — мати більше й завойовувати ще.

Бувають, звісно, й мирні часи. Але слід розрізняти міцний мир і мир короткочасний, що, по суті, являє собою період накопичення сил, період відновлення промисловості й армії; інакше кажучи, є велика різниця між миром як постійним станом гармонії та миром, що радше скидається на перемир'я. Хоч XIX та XX століття бачили періоди перемир'я, проте загалом їх характеризує хронічний стан війни між основними силами, що діяли на історичній арені. Мир як стан міцних гармонійних стосунків між народами можливий лише за умови, що принцип володіння поступиться місцем принципу буття. Сама лише думка про можливість миру на тлі постійної боротьби за володіння і прибутки є ілюзією, причому небезпечною ілюзією, бо вона заважає людям усвідомити чітку альтернативу: або радикальна зміна свого характеру, або постійні війни. Правду кажучи, ця альтернатива давня як світ, але лідери зробили ставку на війну, і народ пішов за ними. А віднині й надалі нечуване зростання руйнівної сили нових видів озброєнь не лишає вибору — бути чи не бути війні; йдеться вже про взаємне знищення.

Усе, що сказано про війни між народами, тією ж мірою стосується й класових битв. Боротьба між класами, особливо між експлуататорами і пригнобленими, завжди була у суспільствах, заснованих на принципах володіння. Лише там, де не було експлуатації, не було й класової бо-

ротьби. Та навіть у найбагатшому суспільстві, що існує за принципом володіння, не може не бути класів. Як уже зазначалося раніше, нічим не обмежені бажання не в змозі задовольнити й найрозвинутіше виробництво, якщо воно матиме справу з прагненням кожного мати більше, ніж у сусіда. Зрозуміло, що сильніші, розумніші або ті, кому посприяли певні обставини, намагатимуться посісти привілейоване становище і використати у своїх інтересах слабших, вмовляючи їх або застосовуючи насильство; пригноблені класи намагатимуться повалити правлячі класи і так далі. Класова боротьба може з часом стати менш жорстокою, але вона не припиниться доти, доки жадібність живе в людському серці. Ідея безкласового суспільства в так званому соціалістичному світі надихається жадібністю; вона ілюзорна й небезпечна, так само як ідея тривалого миру серед захланих народів.

При орієнтації на буття приватна власність вартує не надто багато, не є значимою величиною, бо для того, щоб користуватися чимось або отримувати задоволення від чогось, не конче обов'язково володіти цим «чимось». При орієнтації на буття не одна людина, а мільйони здатні поділяти радість, яку може викликати один-єдиний об'єкт, — адже нема потреби володіти ним або бажати його, аби ним насолоджуватися. Це не лише дозволяє уникнути боротьби, а й створює умови для однієї з найглибших форм людського щастя — щастя спільної радості. Ніщо так не об'єднує людей (не обмежуючи водночас їхньої індивідуальності), як спільне захоплення людиною чи спільна любов до неї, насолода одним і тим же музичним твором, картиною чи будь-яким символом, спільність ідей, дотримання одних і тих самих ритуалів і, врешті-решт, як спільне горе. Такі спільні переживання створюють і підтримують живі взаємини між двома індивідами; на них базуються всі великі релігійні, політичні і філософські рухи. Звичайно, все це справедливо лише в тому разі, якщо наші любов і захоплення щирі й непідробні. Коли релігійні й політичні рухи знеструмлюються і закладають, коли бюрократія починає керувати людьми, вдаючись до погроз і доган, тоді спільна радість зникає.

І хоча природа створила ніби прототип — а може, символ — спільної насолоди, а саме статевий акт, насправді він далеко не завжди стає взаємною насолодою. Часто партнери настільки нарцисичні й поглинуті собою і такою мірою орієнтовані на володіння, що можна говорити лише про синхронну, а не спільну насолоду.

Між тим природа пропонує нам і менш сумнівний символ відмінності між володінням та буттям. Ерекція статевого члена суто функціональна. Чоловік не має ерекції ніби власності чи постійної властивості (можна лише здогадуватися, скільки чоловіків *бажали б*, аби це було саме так). Статевий член перебуває у стані ерекції доти, доки чоловік відчуває збудження й бажання. І якщо якась причина заважає відчувати збудження, то чоловік не має нічого. Ерекцію, на відміну від усіх інших видів поведінки, неможливо ні підробити, ні зобразити. Один з найвидатніших, хоча й маловідомий психоаналітик Георг Гроддек говорив, що кожен чоловік доконечно є чоловіком лиш протягом кількох хвилин, решту ж часу він хлопчик. Звісно, Гроддек не мав на увазі, що чоловік стає хлоп'ям у всіх інших проявах свого життя, а лише в тому єдиному аспекті, який для багатьох чоловіків є доказом його приналежності до чоловічої статі (див. мою працю «Секс і характер» [39]).

РАДІСТЬ — ЗАДОВОЛЕННЯ

Життєва сила творить радість — так учив Мейстер Екхарт. Сучасний читач схильний, не вдаючись у деталі, сприйняти слово «радість» так, ніби Екхарт написав «задоволення». Між тим ці поняття помітно різняться, що набуває суттєвого значення при розгляді принципів буття й володіння. Зрозуміти цю відмінність зовсім нелегко, бо ми живемо у світі «безрадісних задоволень».

Що ж таке задоволення? Це слово вживається в різних значеннях, але в найбільш поширеному розумінні його слід визначити як задоволення якогось бажання, що не потребує зусиль (витрат життєвої сили). Таким задоволенням — і дуже сильним — може бути задоволення від успіху в товаристві або від виграшу в лотереї чи на перегонах; піднесений настрій, викликаний алкоголем чи наркотиками; стан трансу; звичайне сексуальне задоволення; задоволення від смачної і щедрої їжі; насолода від реалізації садистських нахилів, жадоби вбивства і знищення живого.

Аби стати багатим чи знаменитим, звісно ж, слід проявити певну активність, тобто ділову чіпкість; одного походження тут замало. Досягнувши мети, людина відчуватиме «хвилювання» і «глибоке задоволення», адже вона досягла «найвищої точки», якогось «піку». Але якого піку? Може, піку збудження, задоволення, екстазу чи розбещеності? Подібного стану можна досягти під впливом пристрастей, які хоча й не чужі людині, але все ж патологічні, бо вони не призводять до справді адекватного вирішення людських проблем. Такі пристрасті не ведуть людину в напрямку розвитку і вдосконалення, а навпаки, спричиняють її деградацію. Насолода радикальних гедоністів, вдоволення дедалі нових бажань, розваги, пропоновані сучасним суспільством, — усе це тією чи іншою мірою *збуджує*, але не приносить радості. А брак радості змушує шукати щораз нових, дедалі більш збуджуючих задовольень.

У цьому сенсі сучасне суспільство нагадує єврейську спільноту, якою вона була три тисячі років тому. Розкриваючи народові Ізраїлю сутність одного з найтяжчих його гріхів, Мойсей сказав: «За те, що не служив ти Господові, Богові своєму, у радості та в добрі серця, із рясноти всього» (Повторення Закону, XXVIII, 47). Творча діяльність супроводжується радістю. Це не «пікове переживання», яке виникає раптово і так само враз зникає, така радість являє собою емоційне «плато» — стан, супутній прояву найважливіших людських здібностей. Радість — це не хвилине полум'я екстазу, це рівне палахкотіння буття.

Після того як було досягнуто піку задоволення, виникає почуття смутку — попри те, що ми відчували збуджен-

ня, всередині нас не сталося жодних змін. Наші внутрішні сили не зросли. Просто відбулася спроба прорватися крізь нудьгу непродуктивної діяльності, на мить сконцентрувавши в єдиному пориві всю свою енергію, всі свої можливості, за винятком розуму й любові. Ми намагалися сягнути рівня надлюдини, так і не ставши людиною. Нібито й вдалося відчувати миттєве торжество — аж тут враз надійшла черга гіркового суму: адже в людині не змінилося нічого. «Після злучення тварина сумна» (*Post coitum animal triste est*) — цей вислів стосується такого феномену, як секс без кохання, тобто досягнення «пікового переживання», граничного збудження, що хвилює і дарує насолоду, але раптом приходиться неминуче розчарування, адже все скінчилося. У сексуальній сфері радість можлива лише тоді, коли фізична близькість є в той же час близькістю духовною, тобто любов'ю.

Можна передбачити, що радість посідатиме чільне місце в релігійних і філософських системах, які проголошують цінності буття. Буддизм, відкидаючи задоволення, стан нірвани розглядає як стан радості, що знаходить вияв у зображеннях і описах смерті Будди (я вельми вдячний покійному Д. Т. Судзукі, який вказав мені на це, звернувшись до відомого зображення смерті Будди).

Старий Заповіт і пізніша юдейська традиція застерігають від утіх, отримуваних людьми через вдоволення жадоби; а радість вважається тим станом, який має супроводжувати буття. Псалтир завершують п'ятнадцять псалмів, що становлять єдиний великий гімн радості, причому внутрішня динаміка псалмів передбачає страх і сум на початку, але радість і веселощі наприкінці¹. Субота є днем радості, і радість переважатиме в настроях після пришествя Месії. У книгах пророків радість виражено в таких уривках: «Тоді дівчина тішитись буде в танку, і разом юнацтво та старші, — бо я оберну їхню жалобу на радість»² (Єремія, 31, 13) та «І ви в радості будете черпати воду зі спасенних джерел» (Ісайя, 12, 3). Бог називає Єрусалим «містом втіхи моєї» (Єремія, 49, 25).

¹ Ці псалми я проаналізував у книзі «Ви будете мов боги» [51].

² Біблію цитовано за виданням Українського біблійного товариства «Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту» (1991).

Те ж саме підкреслюється і в Талмуді: «Радість, що випливає з міцви (виконання заповіді), — то єдиний шлях до духу святого» (Брахот, 31 а). Радощі вважаються настільки фундаментальною цінністю в талмудичному праві, що навіть тижнева жалоба по смерті найближчих родичів має бути перервана заради радісного святкування Суботи.

Хасидизм, заповідь якого «Служи Богу з радістю» було взято із псалмів, створив такий спосіб життя, де радість була одним із найсуттєвіших елементів. Смуток і пригнічений дух вважалися ознакою духовних блукань, якщо не відвертим гріхом.

Навіть сама назва Євангелія — Благовіст — свідчить про центральну роль веселощів і радості у християнській традиції. У Новому Заповіті радість є плодом відмови від володіння, тоді як смуток супроводжує кожного, хто чіпляється за власність (див., наприклад, Євангеліє від Матвія, XIII, 44; XIX, 22). Ісус багато разів підкреслював, що радість — це те почуття, яке супроводжує буття. В останній промові до апостолів Ісус так говорить про радість: «Це Я вам говорив, щоб радість Моя була у вас і щоб повна була ваша радість» (Євангеліє від Іоанна, XV, 11).

У вченні Мейстера Екхарта, як уже зазначалося, радості також надається великого значення. Його слова — чи не найбільш прекрасне й поетичне вираження ідеї щодо творчої сили сміху й радості: «Коли Бог усміхається в душі і душа у відповідь усміхається Богу, тоді зароджуються образи Трійці. Гіперболізуючи, можна сказати, що коли батько усміхається синові, а син у відповідь усміхається батькові, то ця усмішка породжує втіху, ця втіха породжує радість, ця радість породжує любов, а любов породжує образи (Трійці), одним з яких є Святий Дух» [26, с. 245].

Спіноза у своїй антропологічній етичній системі також відводить радості чільне місце. На його думку, радість супроводжує «перехід людини від меншої досконалості до більшої» ([103], 3, 2—3).

Твердження Спінози будуть повністю зрозумілими лише в тому випадку, якщо розглядати їх у контексті всієї його філософської системи. Щоб уникнути деградації, ми мусимо прагнути наблизитися «до зразка людського

ества», а це означає, що ми маємо прагнути стати якомога вільнішими, розумнішими й активнішими. Ми мусимо стати тими, ким ми можемо бути. Це слід розуміти таким чином, що добро потенційно властиве нашій природі. Під добром Спіноза розуміє «все, стосовно чого ми певні, що воно становить для нас засіб, аби щораз більше й більше наближатися до зразка людської природи, накресленого для нас»; він розуміє на противагу цьому зло як «усе, що напевно перешкоджає нам наблизитися до такого зразка» [103, 4, передмова]. Радість — це добро; смуток (*tristitia*, що можна перекласти як «скорбота», «похмурість») — це зло. Радість є чеснотою, сум є гріхом.

Отже, радість — це те, що ми маємо відчувати у процесі наближення до мети стати самим собою.

ГРІХ — ПРОЩЕННЯ

У класичних концептах юдейської та християнської теологій гріх ототожнюється з *непокорою* Божій волі. Це з усією очевидністю впливає з поширеного уявлення про первородний гріх як про непослух Адама. Щоправда, на відміну від християнської релігії, в юдаїзмі непокора Адама вважається не *первородним* гріхом, а лише *першим* гріхом, який зовсім необов'язково має бути успадкований усіма нащадками Адама.

Зазвичай вважають, що непокора волі Божій, якою б вона не була, — це гріх. У цьому нема нічого дивного: Бог у цій частині Біблії постає беззаперечним авторитетом, створеним за зразком Східного Царя Царів. Тим більше цьому факту не слід дивуватися з огляду на те, що майже від моменту свого зародження церква пристосовувалася до наявного соціального ладу; при феодализмі — так само, як і тепер при капіталізмі, — вона, виходячи з потреби безперешкодного функціонування, вимагала від пастви суворого дотримання законів, незалежно від того, відпо-

відали вони справжнім інтересам людей чи ні. І річ не в тім, наскільки деспотичними чи ліберальними були закони і якими були засоби примусу до їхнього виконання; набагато важливіше було привчити людей боятися авторитету не лише в особі начальника, бо він носить зброю. Цього страху не досить, аби забезпечити належне функціонування держави; його слід інтерналізувати і перетворити непокору в категорію моральну та релігійну — гріх.

Люди дотримуються законів не лише через страх покарання, а ще й тому, що непокора викликає в них почуття провини. Позбутися цього почуття можна, отримавши прощення, яке має виходити від самої лише влади. Умовами такого прощення можуть бути каяття винного, його покарання і в такий спосіб його підкорення закону. Встановлюється послідовність: гріх (непокора) — відчуття провини — знову скорення (покарання) — прощення, що являє собою зачароване гріховне коло, бо кожен акт непокори призводить до посилення покори. Лише окремі особистості можуть протистояти такому приборканню. Їхнім героєм є Прометей. Попри накладене Зевсом надзвичайно жорстоке покарання, Прометей не скорився і не почувався винним. Він знав, що взяти вогонь у богів і віддати його людям — це акт співчуття; він не підкорився, але й не згрішив. На кшталт інших шанованих героїв (мучеників) людського роду, Прометей збунтувався проти ототожнення непослуху з гріхом.

Але суспільство складається не з самих лише героїв. Допоки столи накрито лише для меншості, а більшість мусить обслуговувати її і вдовольнятися рештками з панського столу, буде культивуватися ставлення до непокори як до гріха. І держава, і церква надалі культивуватимуть це ставлення, причому спільно, тому що обидві вони мають захищати свої ієрархії. Державі була необхідна релігія як ідеологія, що ототожнювала непокору з гріхом; церква ж потребувала віруючих, яких держава виховувала в дусі покірності. Обидві вони використовували інститут сім'ї, перед яким було поставлене завдання привчати дітей до покори, починаючи від найпершого прояву свавілля (спочатку ці зусилля спрямовуються на дотримання правил особистої

гігієни). Власна воля дитини має бути зламана, щоб потроху готувати малюка до майбутнього дорослого життя в ролі добродієсного законослухняного громадянина.

Гріх у загальноприйнятому теологічному й ужитковому значенні — це поняття з лексики авторитаризму, а останній характеризується принципом володіння. Згідно з ним те головне, що робить нас людьми, перебуває поза нами і являє собою владу, якій ми підкорюємось. Неможливо досягти добробуту завдяки власній творчій діяльності, його можна забезпечити лише пасивним підкоренням, сподіваючись на схвалення такої поведінки з боку можливо-владців. У нас є лідер (мирський чи духовний, цар чи Бог), у якого ми віруємо; нам гарантовано безпеку... допоки ми є ніхто. І нехай підлеглість не завжди усвідомлюється, нехай вона буває сильною чи слабкою, нехай психічна й соціальна структури можуть бути не повністю, а лише частково авторитарними — все це не повинно приховувати від нас того факту, що *ми живемо у світі володіння тією мірою, якою ми інтерналізуємо авторитарну структуру нашого суспільства*.

Як дуже влучно зазначив Альфонс Ауер [5], Фома Аквінський надає концепції влади, непокори і гріха гуманістичного характеру: гріх розуміється не як підкорення ірраціональній владі, а як порушення благоденства людини¹. Так, Фома Аквінський стверджує: «Ми не можемо образити Бога, хіба що діючи супроти власного блага» [1, 3, 122]. Щоб правильно зрозуміти позицію Фоми Аквінського, слід врахувати, що для нього людське благо (*bonum humanum*) не визначається ані суто суб'єктивними, ані інстинктивними («природними» за термінологією стоїків) бажаннями, ані волею Божою. Це благо визначається нашим раціональним розумінням людської природи і норм, що випливають з неї і сприяють нашому оптимальному розвитку та добробуту. (Зауважимо, що, будучи слухняним сином церкви і захисни-

¹ Користуюсь нагодою, щоб висловити свою вдячність проф. Ауеру за надану мені можливість ознайомитися з рукописом його ще не опублікованої праці про автономність етики у Фоми Аквінського, яка допомагає краще зрозуміти етичну концепцію цього мислителя. Те ж можна сказати й про статтю Ауера на цю тему «Чи є гріх образливим для Бога?» [6].

ком наявного соціального ладу від революційних сект, Фома Аквінський не міг бути чистим представником неавторитарної етики; він вживав слово «непокора» для обох різновидів непослуху, що приховує внутрішню суперечливість його позиції.)

Якщо розуміння гріха як непідкорення є складовою частиною принципу авторитаризму, а отже, і принципу володіння, то цілком іншого значення воно набуває в межах неавторитарного ладу, вкоріненого у принципі буття. Це інше значення також міститься в біблійній історії гріхопадіння, що можна зрозуміти, якщо дещо інакше її проінтерпретувати. Улаштувавши людину в Едемському саду, Бог заборонив їсти плоди з Дерева життя і з Дерева пізнання добра і зла. Зауваживши, що «недобре бути людині одній», Бог створив жінку. Чоловік і жінка мали стати одним. Обое були оголені і «не соромилися». Зазвичай це твердження тлумачиться з традиційного погляду на проблеми статі, згідно з яким чоловік і жінка мають соромитися своїх неприкритих геніталій. Але, очевидно, це не все, що мав донести до нас текст. Наведене твердження може мати й глибший зміст, а саме: хоча чоловік і жінка бачили одне одного повністю, вони не відчували й не могли відчувати сорому, бо вони сприймали одне одного не як сторонні, не як окремі індивіди, а як «єдине».

Ця первісна для всього людського роду ситуація радикально змінюється після гріхопадіння, коли чоловік та жінка стають людьми в повному розумінні цього слова, тобто людьми, наділеними розумом, які пізнали добро і зло, а також пізнали одне одного як окремі істоти й усвідомили, що їхню первісну єдність порушено, що вони стали чужими одне одному. Вони і близькі, і водночас — відокремлені й віддалені. Вони відчують глибокий сором від того, що бачать одне одного «оголеними», і разом з тим ще й усвідомлюють взаємне відчуження, неймовірне провалля, яке розділяє їх. «І зробили опаски собі», щоб уникнути всієї повноти людських взаємин і оголеності, в якій вони постали одне перед одним. Але сором, як і почуття провини, не заховаєш за фіговим листком. Вони не зблизилися у любові; можливо, вони й бажали одне одного фізично, але фізична близькість

не усуває відчуженості. І те, що між ними не було любові, можна бачити з їхнього ставлення одне до одного: Єва не намагається захистити Адама, Адам пробує уникнути покарання, звинувачуючи в усьому Єву.

Що ж за гріх вони вчинили? Вони побачили одне одного як розділені, ізольовані, егоїстичні людські істоти, які не можуть подолати свою роз'єднаність навіть в акті кохання. Цей гріх вкорінений у самім людським існуванні. Позбавлені первинної гармонії з природою, притаманної тваринам, життя яких обумовлене вродженими інстинктами, наділені розумом і самосвідомістю, ми не можемо не відчувати своєї безмежної відчуженості від будь-якої іншої людської істоти. У католицькій теології є дефініція «пекло» для позначення такого способу існування, який супроводжує роз'єднання і відчуження, що їх не може подолати й кохання. Це для нас нестерпно. Ми мусимо якимось чином подолати це катування абсолютною роз'єднаністю: чи то підкорюючись, чи то владарюючи, чи то намагаючись притлумити голос розуму й усвідомлення. Проте дія кожного з цих способів швидкоплинна; вони лише блокують вирішення проблеми. Єдиний спосіб порятунку з цього пекла — вивільнитися з в'язниці свого егоцентризму, досягти *єднання* з усім світом. Егоцентрична роз'єднаність є основним гріхом, а такий гріх спокутують любов'ю. Саме англійське слово «спокута» (*atonement*) висловлює цю ідею: етимологічно воно походить від слова «*at-onement*», що середньовічною англійською означало «єднання, злиття, об'єднання». Оскільки гріх роз'єднаності не є актом непослуху, він не потребує *прощення*. Однак такий гріх потрібно *зцілити*, і це здатна зробити лише любов, аж ніяк не покарання.

Райнер Функ вказав мені на те, що неавторитарна концепція гріха як роз'єднаності була сформульована деякими отцями церкви, які наслідували лінію Ісуса. На підтвердження він наводить приклади, запозичені в Анрі де Любака [21]. Оріген твердить: «Де править гріх, там розділення, але де править добродійність — там єдність і єднання». Максим Сповідник вважає, що через Адамів гріх рід людський, «який мав би бути гармонійним цілим, що не відає конфлікту між моїм і твоїм, перетворився на

хмару порошинок — окремих індивідів». Такі думки щодо руйнації первісної єдності Адама можна віднайти і в ідеях Блаженного Августина, і, як вказує Ауер, у вченні Фоми Аквінського. Де Любак робить такий висновок: «Якщо йдеться про відновлення (*Wiederherstellung*), то порятунок уявляється як необхідне набуття втраченої єдності, як відновлення надприродної єдності з Богом і водночас єднання людей одне з одним» (див. також «Концепцію гріха і покаяння» в моїй книзі «Ви будете мов боги» [51], де докладно розглядається проблема гріха).

Насамкінець можна підсумувати: при орієнтації на володіння, а отже, і за авторитарного ладу гріх — це непокора, і позбуваються його за допомогою покаяння — кари — нової підлеглисті. При орієнтації на буття, при неавторитарному ладі гріх — це відчуженість, а її можна подолати, коли розкріпачити розум і звільнити себе для любові і єднання.

Щиро кажучи, історію гріхопадіння можна інтерпретувати двома способами, бо вона містить в собі як авторитарні елементи, так і ті, що сприяють визволенню людини. Але самі по собі уявлення про гріх як про непокору і як про відчуження є діаметрально протилежними.

Історія Вавилонської вежі зі Старого Заповіту, очевидно, містить ту саму ідею. Рід людський досягнув стану єднання, символом якого був факт спілкування всіх народів однією мовою. Але владні амбіції і прагнення *мати* найвеличнішу вежу призвели до руйнації єдності людей, до їхньої роз'єднаності. В певному сенсі історія Вавилонської вежі — це друге «гріхопадіння», гріх давнього людства. Оповідь ця ускладнена тим, що Бог злякався людського єднання і відповідного набуття людьми сили. «І промовив Господь: “Один це народ, і мова одна для всіх них, а це ось початок їхньої праці. Не буде тепер нічого для них неможливого, що вони замишляли чинити. Тож зійдімо і змішаймо там їхні мови так, щоб не розуміли вони мови одне одного”» (Буття, XI, 6—7). Звісно, це та сама проблема, що і в історії гріхопадіння: Бог злякався сили, якої може набути чоловік чи жінка, коли скуштують плодів з Дерева життя і з Дерева пізнання добра і зла.

СТРАХ СМЕРТІ — УТВЕРДЖЕННЯ ЖИТТЯ

Як зазначалося раніше, страх втратити свою власність є неминучим наслідком відчуття безпеки, яку ця власність дає. Я хочу розвинути цю ідею.

Звичайно, можна не пов'язувати себе з *власністю* і, таким чином, не боятися втратити її. А як щодо страху втратити саме життя — щодо страху смерті? Хіба його відчують лише хворі і старі? Чи, може, кожен боїться смерті? Чи переслідує нас протягом усього життя думка, що нам доведеться померти? Чи не стає цей страх більш інтенсивним і усвідомленим у міру наближення кінця життя через похилий вік і хвороби?

Психоаналітики мусили б провести широкі систематичні дослідження цього феномену, його проявів від дитинства й до глибокої старості і проаналізувати як підсвідомі, так і свідомі прояви страху смерті. Такі дослідження не мають обмежитися аналізом окремих випадків; потрібно, використовуючи сучасні методи психоаналізу, вивчити великі групи людей. Оскільки такі дослідження досі ще не проводилися, доводиться робити бодай попередні висновки, взявши за основу цілу низку розрізнених відомостей.

Вочевидь, найзначнішим із цих проявів є глибоко вкорінена жадоба безсмертя, що заявляє про себе у багатьох ритуалах і віруваннях, націлених на збереження людської плоті. З другого боку, сучасна суто американська форма заперечення смерті через «прикрашання» тіла свідчить про спроби приглушити страх смерті елементарним камуфлюванням.

Будда, Ісус, стоїки і Мейстер Екхарт вчать, що є лиш один спосіб приглушити цей страх — *не чіплятися за життя, не ставитися до життя як до власності*. По суті, страх смерті — це не зовсім те, що нам здається, це не страх, що життя закінчиться. Як говорив Епікур, смерть

не має до нас жодного стосунку, бо «коли ми є, смерті ще нема, а коли настає смерть, тоді вже немає нас» (Діоген Лаертський [23]). Звісно, можна боятися страждань та болю, що передують смерті, але цей страх вже є чимось іншим. Страх смерті може здатися дещо ірраціональним, але не тоді, коли життя сприймається як власність. У такому випадку це вже страх не смерті, а *втрати свого володіння*: страх втратити своє тіло і своє «Я», своє майно і свою ідентичність; страх загубити себе, зіткнувшись із безоднею небуття.

Оскільки в житті ми керуємося принципом володіння, ми маємо боятися смерті. Жодне раціональне пояснення нас цього страху не позбавить. Та навіть у смертну годину його можна послабити, якщо воскресити відчуття прихильності до життя, відгукнутися на любов близьких взаємним поривом любові. Зникнення страху смерті починається не з підготовки до неї, а з постійного докладання зусиль зменшити вплив власницьких проявів і підсилити прояви буття. Як казав Спіноза, мудрий думає про життя, а не про смерть.

Поради щодо того, як померти, є насправді порадами щодо того, як жити. У міру вивільнення від жадо-би наживи в усіх формах, а особливо від егоцентризму, слабшатиме страх смерті — адже тоді нам не буде що втрачати¹.

ТУТ І ТЕПЕР — МИНУЛЕ І МАЙБУТНЄ

Буття існує лише тут і тепер (*hic et nunc*). Володіння здійснюється в часі — минулому, теперішньому або майбутньому.

¹ Я обговорюю тут лише страх смерті сам по собі, обходячи невичерпну проблему болю, якого завдає сама думка про те, що наша смерть позначиться на людях, які люблять нас.

При орієнтації на володіння ми прикуті до того, що нагромадили в *минулому*, — це гроші, земля, слава, соціальне становище, знання, діти, спогади. Ми думаємо про минувшину і наші почуття — це спомини про минулі почуття (або про те, що ними здається). (У цьому криється сутність сентиментальності.) Ми є минулим і можемо сказати: «Я — це те, чим я був».

Майбутнє — це передчуття того, що стане минулим. Ті, хто має установку на володіння, сприймають його як минуле, що висловлюється в такий спосіб: «У нього (неї) є майбутнє». Мається на увазі, що ця людина *володітиме* багатьма речами, хоч зараз їх у неї нема. Слоган з реклами компанії Форда «В майбутньому на вас чекає “Форд”» обіцяє, що ви *матимете* авто. Точнісінько так під час деяких обробок продаються і купуються «майбутні товари». Фундаментальні засади володіння лишаються ті ж самі, незалежно від того, оперуємо ми минулим чи майбутнім.

Теперішнє — це точка, в якій минуле зустрічається з майбутнім, це станція, що з'єднує їх на межі двох часів, і якісно вона нічим не різниться.

Що ж до буття, воно необов'язково існує поза часом, але час не домінує над ним. Художник має справу з фарбами, пензлями й полотном; скульптор працює з каменем і різцем; але поза межами часу лишається і сам творчий акт, і «образ» того, що кожен з них має намір створити. Це спалах або низка спалахів, але в такому «видінні» немає відчуття часу. Те ж саме стосується й мислителів. Запис думок забирає час, але творче осягнення їх — це позачасовий акт. І це властиво кожному прояву буття. Переживання любові, радості, розуміння істини відбувається не в часі, а тут і тепер. Оце *«тут і тепер»* є вічністю, або позачасовим виміром. Однак вічність не можна визначити як нескінченно тривалий час, хоча саме таке хибне уявлення є досить поширеним.

Кажучи про ставлення до минулого, слід зробити одне важливе зауваження. Наші посилення на минуле втілюються у форму спогадів, роздумів про нього; за такого способу «володіння» минулим воно мертво. Однак минуле можна повернути до життя. Якусь подію з нашого минуло-

го можна пережити так само жваво й емоційно, ніби вона відбувається тут і тепер; ніби можна відтворити минуле, оживити його (тобто воскресити померле символічним способом). І тією мірою, якою ми робимо це, минуле перестає бути минулим; воно стає подією, що відбувається тут і тепер.

Майбутнє теж може сприйматися так, ніби воно має місце тут і зараз. Це відбувається, коли якусь майбутню подію ми передбачаємо з такою точністю, що вона починає належати майбутньому лиш «об'єктивно», тобто як зовнішній факт, але не суб'єктивно, тобто не в нашому внутрішньому досвіді. Такою є природа справжньої утопічної думки (на відміну від утопічних мрій); таким є підґрунтя істинної віри, яка не потребує зовнішньої реалізації «в майбутньому», щоб переживання стало реальністю.

Поняття минулого, теперішнього і майбутнього, тобто часу, увійшли в наше життя, бо вони відбивають параметри фізичного існування: обмежену тривалість нашого життя, необхідність постійно дбати про свій організм, природу фізичного світу, з якого ми черпаємо все, що потрібно для підтримання життя. Ми не можемо жити у вічності, смертні не в змозі ігнорувати час чи бути йому непідвладними. Ритмічна зміна дня і ночі, сну і бадьорості, дорослішання і старіння, потреба підтримувати себе роботою і захищати себе — всі ці чинники змушують нас *рахуватися* з часом, якщо ми бажаємо жити, а наш організм змушує нас цього бажати. Але одна річ — рахуватися з часом, а інша — *підкорятися* йому. Якщо в житті переважає принцип буття, то ми поважаємо час, однак не коримося йому. Якщо ж превалює принцип володіння, ця повага перетворюється на підкорення, адже в такому випадку речами є не лише речі, а й усе живе. Час починає владарювати над нами. Принцип буття скидає час із престолу; він перестає бути ідолом, який підпорядковує собі наше життя.

В індустріальному суспільстві влада часу безмежна. Нинішній спосіб виробництва потребує «хронометрувати» кожну дію, а тому не лише робота на нескінченному конвеєрі, а й загалом більшість видів нашої діяльності підпорядковуються чиннику часу. До того ж час — це не лише

час, «час — гроші». Машина має бути використана максимально, і тому вона нав'язує робітнику свій ритм.

Час панує над нами саме через машину. Лише у вільний від роботи час є видимість якогось вибору. Але ми зазвичай організуємо своє дозвілля так само, як і працю, або повстаємо проти тиранії часу, віддаючись абсолютним лінощам. Однак неробство, — якщо непокору часові не вважати ділом, — лише ілюзія свободи, насправді це всього лиш умовне визволення із в'язниці часу.

ЧАСТИНА ТРЕТЯ:

***НОВА ЛЮДИНА
І НОВЕ СУСПІЛЬСТВО***

VII. РЕЛІГІЯ, ХАРАКТЕР І СУСПІЛЬСТВО

У цьому розділі розглянуто тезу щодо взаємодії соціальних змін і змін соціального характеру, а також тезу, що «релігійні» імпульси надають людям енергію, потрібну для здійснення докорінних соціальних перетворень. Відповідно, пропонується висновок, що нове суспільство можна збудувати лише в тому випадку, якщо в людському серці відбудуться глибокі зміни, тобто наявний об'єкт поклоніння буде замінено на новий¹.

ОСНОВИ СОЦІАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ

Вихідною точкою для наступних міркувань є твердження про взаємозалежність між характером пересічного індивіда та соціально-економічною структурою суспільства, до якого він належить. Взаємозв'язок індивідуальної психічної сфери із соціально-економічною структурою я називаю *соціальним характером* (раніше, в 1932 році, я використав для позначення цього феномену вислів «лібідозна структура суспільства»). Соціально-економічні структури впливають на соціальний характер членів суспільства таким чином, що їм *хочеться* робити те, що вони *мусять* робити. У свою чергу, соціальний характер справляє вплив на соціоструктуру суспільства, діючи при цьому або як цемент, який надає їй ще більшої стабільності, або, за певних обставин, як динаміт, здатний будь якої миті підірвати її.

¹ Цей розділ багато в чому спирається на мої попередні книги, особливо — «Втеча від свободи» [37], 1941, та «Психоаналіз і релігія» [41], 1950, у яких я посилаюся на праці, що їх з усієї багатой літератури із зазначеного питання вважаю найвизначнішими.

Соціальний характер і соціальна структура

Взаємовідносини між соціальним характером та соціоструктурою ніколи не бувають статичними, бо процес розвитку обох елементів безконечний. Зміна одного з чинників спричиняє зміну іншого. Чимало революціонерів вважають, що спочатку треба радикально змінити політичну та економічну структуру, а вже згодом, на наступному етапі, неодмінно зміниться і людська свідомість, отже, як буде створено нове суспільство, то майже автоматично виникне і нова Людина, Вони не розуміють, що нова еліта, мотивована так само, як і попередня, прагнучиме відтворити умови колишнього суспільства в нових соціально-економічних інституціях, що виникнуть у революційний період; що перемога революції обернеться її поразкою як революції, хоча, можливо, і не як історичної фази розвитку суспільства, що проклала шлях до нової соціально-економічної структури і зупинилася у своєму бурхливому розвитку. Хрестоматійними прикладами є Французька революція і революція в Росії. Знаменно, що Ленін, який не визнавав, що вдача революціонера може істотно вплинути на здійснення ним революційних перетворень, рішуче змінив свою думку в останній рік життя, коли виразно побачив негативні риси характеру Сталіна, і тому рекомендував у заповіті не робити Сталіна його наступником.

Протилежну позицію посідають ті, хто запевняє, що спочатку треба змінити природу людини — її свідомість, цінності, характер, — а вже потім будувати справді людське суспільство. Історія людства свідчить, що й вони помиляються. Зміни психіки людини завжди лишалися атрибутом приватної сфери і або приводили до створення вкрай обмежених оаз нової свідомості, або ж виявлялися неефективними, оскільки проповідь духовних цінностей супроводжувалась на практиці реалізацією цінностей, прямо протилежних.

СОЦІАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР І «РЕЛІГІЙНІ» ПОТРЕБИ

Соціальний характер має ще одну визначну функцію, крім функції задоволення потреб суспільства в певному типі характеру і зумовлених цим характером потреб індивіда. Він покликаний задовольняти внутрішні, властиві людині, релігійні потреби. Слово «релігія» використовується тут не для позначення системи, що обов'язково має справу з поняттям Бога або з ідолами чи просто сприймається як релігія, а для позначення *системи поглядів і дій, якої дотримується певна група людей і яка є схемою орієнтації для індивіда та об'єктом його поклоніння*. У такому широкому значенні слова жодна культура минулого чи сьогодення, та, вочевидь, і майбутнього, не може розглядатися як така, що не містить у собі релігії.

Наведене визначення «релігії» не розкриває її специфічного змісту. Люди можуть поклонятися тваринам, деревам, золотим чи кам'яним ідолам, невидимому Богу, святому або злісному вождю; вони можуть поклонятися своїм предкам, своєму народу, класу а чи партії, грошам або успіху. Їхня релігія може сприяти розвитку руйнівних сил або любові, пануванню або солідарності; вона здатна стимулювати до розвитку розум або паралізувати його. До такої системи люди можуть ставитися як до релігії і відрізнити її від усього світського або вони можуть вважати, що в них взагалі нема ніякої релігії і розглядати свою прихильність до таких ніби цілком світських об'єктів, як влада, гроші чи успіх, тільки як устремління до всього практичного й раціонального. І питання не в тому, *релігія це чи ні*, а в тому, *яка це релігія*, чи сприяє вона подальшому розвитку людини, реалізації її людських здібностей, чи перешкоджає цьому.

Кожна конкретна релігія, якщо вона справді мотивує поведінку людини, являє собою не просто суму док-

трин і вірувань; вона закорінена у специфічній структурі характеру індивіда і — оскільки вона є релігією групи — в соціальному характері. Таким чином, релігійні установки можуть вважатися складовою структури нашого характеру, бо *ми — це те, чому ми віддані, а те, чому ми віддані, мотивує нашу поведінку*. Однак часто індивід навіть не усвідомлює, що насправді є об'єктом його особистого поклоніння, і плутає свої «офіційні» уявлення та погляди зі справжньою, хоча й таємною релігією. Наприклад, людина поклоняється владі, але проповідує релігію любові — в цьому випадку релігія влади є її таємною релігією, тоді як її так звана офіційна релігія, приміром християнство, — це всього лиш ідеологія.

Релігійні потреби вкорінено в основних умовах існування людського *виду*. Ми становимо такий самий біологічний вид, як шимпанзе, кінь чи ластівка. Кожен вид визначається специфічними анатомічними та фізіологічними ознаками. Я вважаю, що для людського виду, окрім існуючого загальноприйнятого визначення в термінах біології, слід давати визначення в термінах *психології*. У процесі біологічної еволюції тваринного світу людський вид виникає на стику двох тенденцій розвитку. Одна з них — *дедалі менша детермінованість поведінки інстинктами* (слово «інстинкт» вживається тут не в сучасному розумінні, яке виключає можливість навчання, а в розумінні органічного спонукання). Є чимало суперечливих поглядів на природу інстинктів, але всі визнають, що чим вище піднялася тварина сходами еволюції, тим меншою мірою її поведінка детермінована філогенетично запрограмованими інстинктами.

Процес безперервного зменшення детермінованості поведінки інстинктами можна уявити як континуум, на початку якого перебувають еволюційно нижчі тварини, найбільшою мірою детерміновані інстинктами; ця детермінованість зменшується протягом еволюції і досягає певного рівня у ссавців; далі цей процес розвивається у приматів, але навіть тут ми виявляємо величезний розрив між нижчими і людиноподібними мавпами (це показали Р. М. та А. В. Йеркси [115] у класичному

дослідженні від 1929 р.). У поведінці видів Ното детермінація інстинктами сягає мінімуму.

Іншою тенденцією еволюції тваринного світу є збільшення мозку, особливо неокортексу. І тут також еволюцію можна уявити як континуум: з одного боку — нижчі тварини з найпримітивнішою нервовою системою і порівняно невеликою кількістю нейронів, з другого — *Ното сарієнс* із великим мозком і складнішою його структурою, у першу чергу — структурою кори, яка втричі більша за кору головного мозку наших предків — приматів і містить справді фантастичне число міжнейронних зв'язків.

З урахуванням усіх цих відомостей людський рід можна визначити так: це примати, що виникли в той момент еволюції, коли детермінація поведінки інстинктами досягла мінімуму, а розвиток мозку — максимуму. Такого поєднання мінімальної детермінації інстинктами і максимального розвитку мозку у процесі еволюції тваринного світу раніше не траплялося, і з біологічного погляду воно являє собою цілковито новий феномен.

Втративши здатність діяти під впливом інстинктів, але володіючи самосвідомістю, розумом і уявою — новими властивостями, що переважають здатність до інструментального мислення навіть найрозумніших приматів, — людські істоти, аби вижити, потребували системи орієнтації і об'єкта поклоніння.

Без мапи нашого природного і соціального світу, що являла б собою структуровану і внутрішньо несуперечливу картину світу і нашого місця в ньому — без такої мапи людські істоти розгубилися б і були б неспроможні цілеспрямовано та послідовно діяти, оскільки без неї неможливо знайти відправну точку, яка дозволяє впорядковувати всі враження, приголомшливі для окремого індивіда. Світ стає осмисленим, і ми набуваємо впевненості, оскільки наші уявлення узгоджуються з тим, що нас оточує. І навіть оманлива мапа світу виконує свою психологічну функцію. Але ця мапа ніколи не буває цілком хибною, як не буває вона й абсолютно безпомилною. Однак для успішного обслуговування життєвих завдань вона завжди достатня, бо дає приблизне пояснення різноманітних феноменів. І допоки

життєва практика вільна від протиріч та ірраціональності, така мапа справді здатна відбивати дійсність.

Знаменно, що не виявлено жодної культури, в якій не було б такої системи орієнтації; немає і таких індивідів, які б обходилися без неї. Люди можуть заперечувати, що в них є така всеохопна картина світу, і запевняти, що вони реагують на різноманітні явища і події відповідно до своїх суджень, а не до якоїсь системи. Але можна легко довести, що вони сприймають свій спосіб реагування як щось само собою зрозуміле і вважають, що судять про все з позиції здорового глузду, не усвідомлюючи, що всі їхні уявлення побудовані на загальноприйнятій системі поглядів. І коли такі люди стикаються із судженнями, діаметрально протилежними їхнім власним, вони називають їх «божевільними», «ірраціональними» або «наївними», тоді як свої судження вони вважають виключно «логічними». З особливою очевидністю глибока потреба в якійсь системі відліку проявляється у дітей. Використовуючи нечисленні доступні їм відомості, діти в певному віці створюють власні досить винахідливі системи орієнтації.

Але однієї лише мапи світу замало, щоб керуватися цим у житті; потрібна така мета, яка вказувала б, до чого прагнути. У тварин таких проблем нема. Ними керують інстинкти — вони дають їм і мапу світу, і цілі. Та, втративши детермінацію поведінки інстинктами і володіючи мозком, який дозволяє нам обмірковувати найрізноманітніші напрямки, якими можна рухатися, ми потребуємо об'єкта спільного поклоніння, в якому було б утілено всі наші прагнення і справжні, а не лише проголошені, цінності. Він конче потрібний нам, щоб інтегрувати свої зусилля в певному напрямку, вийти за межі свого ізолюваного існування з усіма його сумнівами і непевністю, задовольнити наші потреби в осмисленні життя.

Соціоекономічна структура, структура характеру і релігійна структура взаємопов'язані і невіддільні одна від одної. Якщо релігійна система не відповідає домінуючому соціальному характеру і входить у конфлікт із соціальною життєвою практикою, то вона є лише ідеологією. У цьому випадку слід шукати приховану за нею справжню релігійну

структуру, навіть якщо ми й не усвідомлюємо її існування, поки енергія, замкнена в релігійній структурі характеру індивіда, не спрацювала як динаміт і не підірвала певні соціоекономічні умови. Але оскільки завжди є індивідуальні винятки з домінуючого соціального характеру, то знаходяться індивідуальні винятки і з домінуючого релігійного характеру. Саме вони і стають лідерами релігійних революцій та засновниками нових релігій.

«Релігійна» орієнтація як емпірична основа всіх «найвищих» релігій у процесі їхнього розвитку найбільше спотворювалася. Зрештою, не так уже й важливо, як індивід усвідомлює та уявляє собі власну орієнтацію; він може бути «релігійним», але вперто це заперечувати, може бути «нерелігійним», але водночас вважати себе, скажімо, християнином. У нас нема окремого слова для позначення *емпіричного* змісту релігії без її концептуального та інституціонального аспектів. Тому я використовую лапки, щоб позначити «релігійне» як емпіричну суб'єктивну орієнтацію, незалежно від тієї концептуальної структури, в якій виражено «релігійність» індивіда¹.

ЧИ МОЖНА ВВАЖАТИ ЗАХІДНИЙ СВІТ ХРИСТІЯНСЬКИМ?

Історичні книги свідчать, і більшість людей із цим погоджується, що християнізація Європи розпочалася в Римській імперії при Костянтині, а згодом, у VIII столітті, «Апостол Германців» Боніфацій та інші на вернули до християнства язичників Північної Європи. *Та чи була Європа будь-коли по-справжньому християнізована?*

Зазвичай на це питання відповідають ствердно, проте глибший аналіз показує, що християнізація Європи значною мірою була містифікацією і в кращому разі можна

¹ Тему атеїстичного релігійного досвіду глибше за інших розглянув Ернст Блох у праці «Атеїзм у християнстві» [15] від 1972 р.

брати до уваги лише обмежену християнізацію між XII та XVI століттями; а протягом кількох віків до і після цього відбувалися переважно ідеологізація та більш-менш серйозне підкорення церкві, що не передбачає будь-яких змін у серці людини, тобто у структурі її характеру, за винятком нечисленних справді християнських рухів. Європа розпочала християнізацію протягом згадуваних чотирьох століть. Церква намагалася нав'язати християнські принципи щодо відносин власності, ціноутворення, допомоги бідним. Виникло — переважно під впливом містицизму — багато напів'еретичних сект і лідерів, які вимагали повернення до засад Христа, і зокрема осуду власності. Вирішальну роль у цьому антиавторитарному гуманістичному русі відіграв містицизм, кульмінація якого знайшла відбиток у творчості Мейстера Екхарта, і не випадково серед проповідників та послідовників містичних рухів стали помітними жінки. Багато християнських мислителів висловлювали ідею світової релігії, а чи просто недогматичного християнства; навіть ідея Бога Біблії була поставлена під сумнів. Цю лінію, розпочату у XIII столітті, продовжували у своїх філософських роботах та в утопіях гуманісти Відродження, що виступали як з теологічних, так і не з теологічних позицій. Насправді між пізнім Середньовіччям («середньовічним Відродженням») і власне Ренесансом немає чіткої межі. Для ілюстрації духу Високого (або, як ще кажуть, Пізнього) Відродження наведу узагальнену картину, яку надав Фредерік Б. Артц [4]: «Великі мислителі Середньовіччя дотримувалися в соціальних питаннях думки, що перед лицем Бога всі люди рівні і навіть найостанніша людина безмежно цінна. Щодо економіки, то тут вони вчили, що робота має жити людську гідність, а не служити її приниженню, що нікого не можна змушувати діяти супроти власного блага і що заробітна плата й ціни мають бути встановлені за принципами справедливості. Щодо політики вони вважали, що держава має бути заснована за принципами моралі; закон і здійснення правосуддя мають бути пройняті християнськими ідеями справедливості, що взаємовідносини між правителями та підлеглими мають будуватися на взаємних зобов'язаннях. Бог благословляє тих, хто ке-

рує державою, власністю і родиною, тому таких слід усіляко використовувати для служіння божественним цілям. Нарешті, середньовічний ідеал передбачав сильну віру в те, що всі нації і народи є частиною одного великого співтовариства. Гете говорив: “Вище за народи — людство”, а Едіт Кевелл у ніч перед стратою в 1915 році написала на берегах примірника “Наслідування Христа”: “Патріотизм — це ще не все”».

Справді, якби історія Європи тривала в дусі XIII століття, якби в ній повільно і разом з тим наступально розвивався дух наукового пізнання та індивідуалізму, то ми перебували б нині у досить щасливому становищі. Але розум почав вироджуватися в маніпулятивний інтелект, а індивідуалізм — в егоїзм. Короткий період християнізації скінчився, і Європа повернулася до свого первісного язичництва.

Як би не різнилися між собою окремі концепти, всі відгалуження християнства характеризує спільна ознака — це віра в Ісуса Христа як у спасителя, що віддав життя заради любові до ближніх. Він був героєм любові, героєм без влади, який не вдавався до сили, не прагнув ніким керувати, не бажав нічого мати. Він був героєм буття, він ділився з людьми, віддавав їм те, що мав. Ці риси глибоко імпонували як римській бідності, так і декотрим багатіям, які задихалися в атмосфері власного егоїзму. Ісус звертався до сердець людей, хоча з погляду розуму у кращому випадку його можна вважати наївним. Ця віра в героя любові завоювала сотні тисяч прихильників, багато з них змінили своє життя або самі стали мучениками.

Християнський герой був мучеником, оскільки за юдейською традицією найвищий подвиг — це віддати своє життя за Бога або за ближнього. Мученик являє собою цілковиту протилежність язичницькому герою, уособленому грецькими та германськими героями. Мета останніх — завоювання, перемога, руйнування, грабунок; гідний підсумок життя для них — гордість, влада, слава, перевага в умінні вбивати (Блаженний Августин порівнював історію Давнього Риму з історією зграї розбійників). Мірилом доблесті язичницького героя була його здатність досягти вла-

ди й утримати її, у мить перемоги він з радістю помирав на полі битви. В «Іліаді» Гомер дав величний поетичний опис діянь славетних завойовників і підкорювачів. Головне, що характеризує мученика, — це бути, віддавати, ділитися з ближнім, а язичницького героя — мати, підкорювати, змушувати. (Слід врахувати, що язичницький герой формувався в період перемоги патріархату над матриархатом. Панування чоловіків над жінками — це перший акт завоювання і перше використання сили з метою експлуатації; після перемоги чоловіків ці принципи стали основою чоловічого характеру у всіх патріархальних суспільствах.)

Яка ж з цих двох непримиренно протилежних моделей розвитку переважає в Європі? Якщо ми поглянемо на самих себе, на поведінку багатьох інших людей, і політичних лідерів зокрема, то побачимо, що наші уявлення про добро й цінності подібні до уявлень язичницьких героїв. Історія народів Європи та Північної Америки, незважаючи на християнізацію, — це історія завоювань, пихи і здирства. Найвищі цінності нашого життя полягають у тому, щоб бути сильнішими за інших, перемагати їх, підкорювати та експлуатувати. Ці цінності відповідають нашому ідеалу «мужності»; справжнім чоловіком є лише той, хто здатен боротися й перемагати; а той, хто не застосовує силу для досягнення своїх цілей, проявляє тим слабкість і брак «мужності».

Нема потреби доводити, що історія Європи — це історія завоювань, експлуатації, насильства і підкорення. Це характерно майже для кожного історичного періоду, причому жоден народ, жоден клас не уникли цього, а подеколи доходило й до геноциду, як це було з американськими індіанцями; не є винятком і релігійні рухи, зокрема хрестові походи. Та чи мотивувалася така поведінка лише економічними або політичними причинами? І чи були християнами в душі работорівці, правителі Індії, вбивці індіанців, англійці, які змусили китайців відкрити свою країну для імпорту опіуму, підбурювачі двох світових війн, чи є християнами ті, хто готує наступну війну? Може, ненаситними язичниками були тільки лідери народів, а величезні маси населення при цьому лишалися християнами? Якби

це було так, то був би привід для оптимізму. Але, на жаль, це не так. Звісно, лідерам властива більша зажерливість, ніж їхнім підлеглим, тому що їм є що здобувати; однак правителі не могли б здобути нічого, якби бажання завойовувати й перемагати не було б і досі невід'ємною частиною соціального характеру.

Згадаймо хоча б той дикий, безтямний ентузіазм, із яким в останні два століття люди брали участь у різних війнах: мільйони їх були готові віддати життя заради того, аби була збережена репутація «найсильнішої держави», «честь» чи прибутки. А який скажений націоналізм об'єднує людей, які стежать за перебігом сучасних Олімпійських ігор, що буцімто служать справі миру! Насправді ж популярність Олімпіад — символічний вияв західного язичництва. Вболівальники прославляють язичницького героя-переможця, а втім не помічають брудної суміші з бізнесу й реклами, що характеризують сучасну імітацію давньогрецьких Олімпійських ігор. У християнській культурі їхнє місце могла б посісти Містерія пристрастей Христових, але єдина Містерія пристрастей, яку ми маємо, розігрується щорічно в Обераммергау і являє собою туристичну розвагу.

Якщо все це так, чому європейці й американці не відрікаються відверто від християнської релігії як такої, що не відповідає нашому часу? На те є декілька причин. Зокрема релігійна ідеологія потрібна для того, щоб підтримати дисциплінованість людей і не підривати основ суспільства. Але є й більш впливовий чинник: щирі вірні, для яких Христос є найвеличнішим з усіх, хто здатен любити, Богом, який пожертвував собою, — такі вірні можуть повернути свою віру у відчужене переконання, що Ісус любить замість них. І тоді сам Ісус стає ідолом, а віра в нього починає підміняти людині її власний акт любові. Формула, хоч і не усвідомлена до кінця, вирізняється простою: «Христос любить за нас; ми можемо й надалі поводитися на кшталт давньогрецького героя, і все ж будемо порятовані, тому що така відчужена віра, “віра” в Христа підміняє необхідність наслідування Христа». Що й казати, християнська віра є також жалюгідним прикриттям для

людської зажерливості. І все ж я певен, що люди настільки сильно потребують любові, що спосіб поводити себе, немов хижий звір, обов'язково викликає в них почуття провини. Наша позірна віра в любов якоюсь мірою притуплює в нас біль від несвідомого почуття провини за те, що ми живемо без любові.

«Індустріальна релігія»

Після Середньовіччя розвиток релігії і філософії набуває надто складного характеру, щоб розглядати його в цій книзі. Він характеризується боротьбою двох напрямів: християнської, духовної традиції в теологічній і філософській формах та язичницької традиції ідолопоклонства й жорстокості, яка набирала різних форм у процесі розвитку і яку можна було б назвати «релігією індустріалізму й кібернетичної ери».

Гуманізм Ренесансу, який успадкував традиції пізнього Середньовіччя, був першим періодом високого розквіту «релігійного» духу після середніх віків. У ньому з максимальною повнотою було виражено ідеї людської гідності та єдності людського роду як основи загальної політичної і релігійної єдності. Наступним періодом великого розквіту гуманізму стала епоха Просвітництва XVII—XVIII століть. Карл Беккер [11] показав, якою мірою філософія Просвітництва була виявом «релігійних настанов», властивих теології XIII століття: «Якщо ми поглянемо, що лежить в основі цієї віри, то побачимо, що на кожному кроці ці *філософи* виявляли свої запозичення з думки Середньовіччя, хоча й не усвідомлювали цього». Французька революція, яка завдячує своїй появі філософії Просвітництва, була більше ніж просто політичною революцією. За словами Токвілля (наведеними Беккером), це була «політична революція, що мала певні риси *релігійної революції* (курсив мій. — Е. Ф.) і діяла тими ж способами. Подібно до ісламу і протестантського руху, вона пододала кордони між країнами й народами та поширилася завдяки проповідям і пропаганді своїх ідей».

Радикальний гуманізм XIX і XX століть буде описано нижче, при обговоренні гуманістичного протесту проти язичництва індустріальної доби. Але для того, щоб мати основу для такого обговорення, ми маємо розглянути нове язичництво, що розвивалося водночас із гуманізмом і в цей момент історичного розвитку погрожує нам знищенням.

Першим кроком, що підготував ґрунт для розвитку «індустріальної релігії», була елімінація Лютером материнського елементу в церкві. Може, це видається зайвим відступом, але я мушу порушити це питання, бо воно важливе для розуміння розвитку нової релігії й нового соціального характеру.

Суспільства організуються відповідно до двох принципів: патріцентричного (або патріархального) і матріцентричного (або матріархального). І. Я. Бахофен [8] та Л. Г. Морган [85] уперше показали, що при матріцентричному принципі центральною постаттю суспільства є любляча мати. Материнський принцип — це *безумовна любов*: мати любить своїх дітей лише тому, що вони її (а не чийсь інші) діти, а не тому, що вони подобаються їй. Материнську любов неможливо заслужити гарною поведінкою, але не можна й втратити її, соґрішивши. Материнська любов — це *милосердя і співчуття* (давньоєврейською *rachamim*, корінь цього слова — *rechem*, «материнська утроба»).

Батьківська любов, навпаки, зумовлюється такими чинниками, як гарна поведінка дитини, її успіхи. Батько дужче любить дитину, яка схожа на нього більше за інших, ту, кого він хоче зробити спадкоємцем своєї власності. Любов батька можна втратити, але її можна знов повернути покаєнням і сумірністю. Батьківська любов — це *справедливість*.

Ці два принципи — чоловічий-батьківський та жіночий-материнський — не лише відповідають наявності засад чоловічого й жіночого у будь-якій людині, а й виявляють властиву кожній людині (чоловікові чи жінці) потребу в милосерді і справедливості. Либонь, найзаповітнішим бажанням людини є досягнення такого синтезу, в якому ці

два полюси (материнство й батьківство, жіноче й чоловіче, милосердя і справедливість, почуття й розум, природа й інтелект) не лише втратили б взаємний антагонізм, а й доповнювали та увиразнювали б одне одне. У патріархальному суспільстві такого синтезу досягти сповна неможливо, однак у римсько-католицькій церкві якоюсь мірою він був. Богоматір, церква як любляча мати, Папа Римський і священники уособлюють материнську безумовну любов поряд з батьківськими елементами суворої патріархальної бюрократії, на чолі якої стояв той же Папа, але вже як носій влади.

Цим материнським елементам у релігійній системі відповідало ставлення до природи у процесі виробництва: праця селянина, так само як і ремісника, не була ворожою природі. Це була кооперація з природою — не насильство над нею, а її перетворення відповідно до її власних законів.

Суто патріархальна форма християнства, що спиралася на бюргерів і світських князів, була встановлена в Північній Європі Лютером. Мета нового соціального характеру полягала в тому, щоб заслужити любов і схвалення патріархальної влади, а єдиним засобом зробити це стала праця.

За фасадом християнства виникла нова таємна — «індустріальна» — релігія, вкорінена у структурі характеру сучасного суспільства, але релігією не визнана. «Індустріальна релігія» несумісна зі справжнім християнством. Вона принижує людей до рівня слуг економіки і машин, створених їхніми руками.

В основу «індустріальної релігії» покладено новий соціальний характер. Його зміст — це страх і підпорядкування могутній чоловічій владі, культивування почуття вини за непослух, розрив зв'язків людської солідарності через пріоритети корисливості і взаємний антагонізм. «Священими» в «індустріальній релігії» є праця, власність, прибуток, влада, хоча вона й посприяла розвитку індивідуалізму та свободи в рамках своїх основних принципів. З перетворенням християнства на суто патріархальну релігію стало можливим висловити «індустріальну релігію» в термінології християнства.

«Ринковий характер» і «кібернетична релігія»

Щоб зрозуміти характер і таємну релігію сучасного людського суспільства, потрібно чітко й виразно уявити собі ту зміну соціального характеру, яка відбулася за період від початку доби капіталізму до другої половини ХХ століття. Авторитарний, одержимий, накопичувальний характер, розвиток якого почався в ХVI столітті і який почав переважати у структурі характеру принаймні середніх класів суспільства протягом наступних століть, до кінця ХІХ включно, — неухильно почав поступатися місцем перед ринковим характером. (Зміни різних орієнтацій характеру я описав у книзі «Людина як вона є» [40].)

Я назвав цей феномен ринковим характером тому, що в такому випадку людина відчуває себе мов товар, а свою вартість — не як споживчу, а як мінову. Жива істота стає товаром на «ринку особистостей». І на товарному ринку, і на ринку особистостей діє однаковий принцип визначення ціни, лише на першому продаються товари, а на другому — особистості. В обох випадках ціна зумовлюється їхньою міноюю вартістю, для якої споживча вартість є необхідною, але недостатньою умовою.

І хоч якими різними бувають співвідношення таких передумов успіху, як майстерність та людські здібності, з одного боку, й особистість — з другого, все ж вирішальну роль у досягненні успіху завжди відіграє «особистісний чинник». Успіх залежить переважно від того, наскільки люди уміють вигідно подати себе як «особистість», наскільки гарна їхня «упаковка», наскільки вони «життєрадісні», «здорові», «агресивні», «надійні», «честолюбні». Окрім усього цього, успіх залежить від походження, приналежності до того чи іншого клубу, знайомства з «потрібними людьми». Тип затребуваної особистості певною мірою залежить від специфіки галузі, в якій людина може знайти роботу. Біржовий маклер, продавець, секретар, залізничний службовець, професор коледжу чи менеджер готелю — кожен з

них мусить запропонувати інакший тип особистості, та всі вони, попри відмінність кожного, мають відповідати одній умові: користуватися попитом.

Ставлення людини до самої себе зумовлюється розумінням нею того, що наявності умінь і відповідних здібностей може виявитись не досить для отримання певної роботи; для успіху потрібна ще й перемога в жорсткій конкуренції з іншими учасниками цього змагання. І якби людина, покладаючись на свої знання та вміння, була певна, що вона заробить на прожиття, то почуття власної гідності було б пропорційним її здібностям, тобто її споживчій вартості. Але оскільки успіх залежить переважно від того, як людина продає свою особистість, то вона відчуває себе товаром або, точніше, одночасно продавцем і товаром. Людину найбільше хвилює не її життя і не її щастя, а те, наскільки вона придатна для продажу.

Мета ринкового характеру — якнайповніша адаптація, аби бути потрібним і зберегти попит на себе за будь-яких обставин, що складаються на ринку особистостей. Люди з ринковим характером не мають навіть власного «Я» (на відміну, скажімо, від людей XIX століття), на яке можна було б спертися і яке б їм належало. Їхнє «Я» постійно змінюється відповідно до принципу «я такий, який я вам потрібен».

Люди з ринковим характером не мають іншої мети, окрім постійного руху і виконання всіх справ з максимальною ефективністю; якщо запитати їх, *чому* вони мають рухатися з такою швидкістю, *чому* вони мають прагнути до найбільшої ефективності, то справжньої відповіді на ці запитання вони дати не зможуть, а натомість запропонують лише «раціоналістичні» відмовки типу «щоб було більше робочих місць» або «з метою постійного розширення компанії». Вони не замислюються (принаймні свідомо) над філософськими чи релігійними питаннями на зразок «для чого живе людина?», «чому людина дотримується того або іншого напрямку?». Кожен з них має гіпертрофоване, постійно мінливе «Я», але кожному ж бракує «самості», стрижня, почуття ідентичності. «Криза ідентичності» в сучасному суспільстві справді є кризою, і вона спричинена тим фактом, що кожен його член став уніфікованим

інструментом, чиє почуття ідентичності зумовлене лиш участю в діяльності корпорації чи іншої велетенської бюрократичної організації, оскільки ідентичність примітивних осіб базується на членстві в якомусь клані.

Люди з ринковим характером не вмюють ні любити, ні ненавидіти. Ці «старомодні» емоції не вписуються у структуру характеру, що функціонує майже повністю на раціональному рівні і уникає будь-яких почуттів, як позитивних, так і негативних, які можуть завадити досягненню основної мети ринкового характеру — продажу та обміну, а точніше — *функціонуванню* відповідно до логіки «мегамашини», частиною якої вони є. Їх не хвилюють жодні питання, крім одного: наскільки добре вони функціонують; а про це можна робити висновок, виходячи зі швидкості їхнього просування бюрократичною драбиною.

Оскільки люди з ринковим характером не відчують глибокої прихильності ні до себе, ні до інших, їм усе байдуже, але не тому, що вони такі егоїсти, а тому, що їхнє ставлення до себе й до інших надто хистке. Можливо, саме цим пояснюється, чому їм не турбує небезпека економічної і ядерної катастроф, навіть попри те, що вони ознайомлені з інформацією, яка свідчить про цю загрозу. Мабуть, той факт, що цих людей не лякає загроза власному життю, можна було б пояснити надзвичайною сміливістю й альтруїзмом; проте з таким поясненням неможливо погодитися, бо ці люди не виявляють також стурбованості за своїх дітей та онуків. Отака відсутність занепокоєності на всіх рівнях — наслідок втрати емоційних зв'язків навіть з «найближчими». А причина в тому, що в людей з ринковим характером немає «найближчих», вони самі собі не близькі.

Чому сучасні люди так люблять купувати і споживати, але байдужі до того, що придбали? Вичерпна відповідь на це запитання полягає в самому феномені ринкового характеру: відсутність прихильностей у людей з таким характером робить їх байдужими й до речей. Мабуть, єдине, що для них важливо, — це престиж або комфорт, який дають ці речі, але не самі речі як такі. Їх просто споживають, так само як друзів і коханців, тому що глибока звичка не формується і в цих випадках також.

Позаяк мета людини ринкового характеру — «належне функціонування» за певних обставин, це зумовлює її переважно раціональну реакцію на довколишній світ. Винятковим багатством *Homo sapiens* є розум у значенні розуміння, а от маніпулятивний інтелект як інструмент досягнення практичних цілей властивий і тваринам, і людині. Маніпулятивний інтелект, позбавлений розуму, небезпечний, бо він змушує людей діяти в такий спосіб, який з позиції розуму може виявитися згубним. Чим видатнішим є неконтрольований маніпулятивний інтелект, тим він небезпечніший.

Трагедію людини, зайнятої тільки наукою, інакше кажучи, трагедію відчуженого інтелекту, а також її наслідки добре показав Чарльз Дарвін. В автобіографії він пише, що до тридцятирічного віку знаходив велику втіху в музиці, поезії, живописі, та потім втратив будь-який смак до них на багато років: «Здається, мій розум став якоюсь машиною, що перемелює великі зібрання фактів у загальні закони... Втрата цих смаків рівносильна втраті щастя і може шкідливо позначитись на розумових здібностях, а ще ймовірніше — на моральних засадах, бо вона послаблює емоційний бік нашої природи» (цитовано за Шумахером [96]. — Е. Ф.).

Описаний Дарвіном процес розвивався відтоді дуже швидко, і між розумом та серцем виник майже повний розрив. Але варто звернути особливу увагу на той факт, що такого виродження розуму не сталося у більшості провідних учених, які працювали у галузі точних і найбільш революційних наук (наприклад, у теоретичній фізиці). Я маю на увазі таких науковців, як А. Ейнштейн, Н. Бор, Л. Сілард, В. Гейзенберг, Е. Шрьодінгер, — усіх їх глибоко цікавили філософські та моральні проблеми.

Атрофія емоційного життя нерозривно пов'язана з переважанням раціонального, маніпулятивного мислення. Оскільки емоції не культивуються, вважаються зайвими і розглядаються радше як перешкода, вони лишаяються недорозвиненими і не перевершують того рівня, який властивий емоційному розвитку дитини. Тому люди з ринковим характером надзвичайно наївні в усьому, що

стосується емоційного боку життя. «Емоційні люди» приваблюють їх, однак їхня наївність заважає їм визначити, коли емоційність є природною, а коли — фальшивою. Тому багато брехунів і шахраїв процвітають як духовні та релігійні лідери, тому політики, які зображують сильні емоції, дуже приваблюють людей з ринковим характером, і тому останні не можуть відрізнити щиро релігійну людину від того, хто за порадами своїх піарників просто імітує релігійність.

Ясна річ, описати цей тип особистості можна не лише терміном «ринковий характер». Для цього можна було б використати термін Маркса — *відчужений характер*; люди з такою вдачею відчужені від своєї праці, від самих себе, від інших людей і природи. У термінології психіатрії людину з ринковим характером можна було б назвати шизоїдною, однак такий термін може ввести в оману, бо шизоїдна особистість, живучи серед інших шизоїдних особистостей, успішно функціонує і не відчуває дискомфорту, який властивий їй у більш «нормальному» оточенні.

Під час остаточного редагування рукопису цієї книги мені дали змогу прочитати підготовлену до публікації працю Майкла Маккобі «Гравці: нові корпоративні лідери» [71]. У цьому глибокому дослідженні Маккобі аналізує структуру характеру 250 керівників, менеджерів, інженерів двох успішних великих компаній у США. Більшість отриманих ним результатів підтверджує мій опис кібернетичної особистості, особливо щодо переважаючої раціональної сфери і слабкого розвитку сфери емоційної. Результати проведеного Маккобі дослідження мають велике суспільне значення, бо чимало описаних ним керівників та менеджерів або вже є, або стануть у майбутньому лідерами американського суспільства.

Відомості, отримані Маккобі внаслідок проведення з кожним членом групи від трьох до двадцяти інтерв'ю, дають чітке уявлення про тип характеру¹.

¹ Порівняйте з паралельним дослідженням Ігнаціо Міллана [84].

Глибока наукова зацікавленість у розумінні, динамічне відчуття роботи, жвавість — 0%

Зосереджений, енергійний, вправний, але бракує глибокого наукового інтересу до природи речей — 22%

Цікавиться роботою тією мірою, якою це потрібно для самої роботи, інтерес несталий — 58%

Помірно продуктивний, не зосереджений, виявляє до роботи переважно інструментальний інтерес заради заробітку і економічної стабільності — 18%

Пасивний, непродуктивний, неухважний — 2%

Відкидає роботу, відкидає навколишній світ — 0%

100%

Особливо тут вражають два факти: 1) відсутність глибокої зацікавленості у розумінні; 2) несталий інтерес до роботи у переважній більшості або помірний інтерес до неї, зумовлений тим, що вона є засобом забезпечення надійного економічного становища.

Повною протилежністю цьому є те, що Маккобі називає «шкалою любові»:

Здатний любити, позитивний, творчий — 0%

Відповідальний, щирий, палкий, але любить поверхово — 5%

Виявляє помірний інтерес до іншої людини, здатний любити глибше — 40%

Має традиційні інтереси, добропорядний, орієнтований на рольову поведінку — 41%

Пасивний, нездатний любити, байдужий — 13%

Заперечує життя, черствий — 1%

100%

Серед опитаних людей не знайшлося жодного, кого можна було б охарактеризувати як «особистість, що спроможна глибоко любити», хоча 5% становлять «щирі й палкі». Решті властиві помірні або традиційні інтереси, неспроможність любити або відкрите заперечення життя — справді, приголомшлива картина емоційної недорозвиненості і тріумфу раціональності.

Наведеній загальній структурі характеру відповідає «кібернетична релігія» ринкового характеру. За фасадом агностицизму чи християнства криється відверто язичницька релігія, хоча люди й не усвідомлюють її як таку. Цю релігію дуже складно описати, бо такий опис можливий лише на основі того, що люди роблять (і не роблять), а не на основі їхніх роздумів про релігію чи догми якоїсь релігійної організації. На перший погляд найприголомшливішим є те, що людина перетворила себе на бога, здобувши технічну можливість створити «інший світ» замість того світу, який, за твердженням традиційної релігії, вперше було створено Богом. Сформулюю цю думку інакше: ми перетворили машину на бога і, обслуговуючи її, стали подібними до такого бога. Якому б формулюванню ми не віддали перевагу, важливо те, що людські істоти, перебуваючи у стані цілковитого, найбільшого *безсилля*, уявляють, ніби завдяки науці і техніці стали *всемогутніми*.

Цей аспект кібернетичної релігії відсилає до найбільш обнадійливого періоду розвитку. Але така релігія стає дедалі згубнішою в міру того, як ми опиняємось в ізоляції, без можливості емоційно реагувати на світ, і водночас бачимо, з якою невідворотністю наближається світова катастрофа. Ми перестаємо бути господарями техніки і натомість стаємо її рабами, а техніка — колись важливий компонент творення — повертається до нас ін-

шим боком, обличчям богині руйнування (на кшталт індійської богині Калі), якій і чоловіки, і жінки жадають принести в жертву самих себе і своїх дітей. Вчепившись у надію на краще майбутнє і утримуючи у свідомості лише його образ, кібернетичне людство заплющує очі на той факт, що саме воно складається переважно із шанувальників богині руйнування.

Можна навести тисячі доказів цієї тези, але найпереконливішими є два таких. По-перше, великі (а також деякі менші) держави далі розробляють ядерну зброю зі щораз більшою руйнівною силою і виявляють неспроможність прийти до єдино правильного рішення: знищити всі ядерні озброєння і заводи, де виготовляють для них матеріали. По-друге, нічого, по суті, не робиться для подолання загрози екологічної катастрофи. Інакше кажучи, нічого не робиться для того, аби зберегти людський рід.

ГУМАНІСТИЧНИЙ ПРОТЕСТ

Дегуманізація соціального характеру і розквіт індустріальної та кібернетичної релігії викликали рух протесту, внаслідок якого виник новий тип гуманізму, коріння якого — у християнстві і філософському гуманізмі пізнього Середньовіччя та доби Просвітництва. Цей протест знайшов вияв як у теїстичній християнській, так і в пантеїстичних та нетеїстичних філософських теоріях. Джерела цього протесту, з одного боку, пов'язані з романтиками, що дотримувались консервативних політичних поглядів, з другого — з марксистами та іншими соціалістами (і деякими анархістами). І праві, й ліві були одноставними у критиці індустріальної системи та тієї шкоди, якої вона завдає людям. Такі католицькі мислителі, як Франц фон Баадер, чи консервативні політичні лідери на кшталт Бенджаміна Дізраелі часом викладали сутність проблеми тим самим способом, що й Карл Маркс.

Кожна зі сторін по-своєму уявляла шлях порятунку людей від небезпеки перетворення їх на речі. Праві — романтики — вважали, що єдино можливий вихід полягає в тому, щоб зупинити нестримний «прогрес» індустріальної системи і повернутися до колишніх, хоча й дещо модифікованих форм соціального порядку.

Протест лівих, який можна було б назвати *радикальним гуманізмом*, виявлявся як у теїстичній, так і в нетеїстичній формах. Соціалісти вважали, що економічний розвиток зупинити неможливо, як неможливо повернутися до колишніх форм соціального устрою, і що єдиний шлях порятунку — це рух уперед і створення нового суспільства, яке б звільнило людей од відчуження, підпорядкування машині і майбутньої дегуманізації. Соціалізм являв собою синтез середньовічної релігійної традиції, постренесансного духу наукового мислення і політичної дії. На зразок буддизму, він був «релігійним» рухом мас, бо його метою було вивільнення людей від егоїзму і жадоби, хоча за формою він лишався світським і атеїстичним.

Вважаю конче потрібним бодай короткий коментар, який би прояснив моє ставлення до вчення Маркса, оскільки радянські комуністи і західні соціал-реформісти викривили його, перетворивши соціалізм на справжнісінький матеріалізм, мета якого — досягнення добробуту для кожного. Свого часу Герман Коген, Ернст Блох та інші вчені зазначали, що соціалізм являє собою нерелігійне вираження пророчого месіанства. Можливо, в найкращий спосіб це можна продемонструвати, процитувавши Кодекс Маймоніда [72], в якому подано таку характеристику месіанського часу: «Мудреці й пророки пристрасно очікували приходу Месії не для того, щоб народ Ізраїлю зацарював над усім світом, і не для того, щоб підкорити собі чужовірців та вивищитися над іншими народами, і не для того, щоб він міг їсти, пити, весело проводити час. Вони сподівалися на те, що Ізраїль буде вільним, і що народ його зможе присвятити себе вивченню Книги та закладеної у ній мудрості, і не буде жодного, хто порушить закон, ні гонителя його, і кожен буде гідний жити у світі грядущім. І не стане тоді ні голоду, ні війни, ні заздросців, ані бороть-

би між людьми. Плоди земні¹ являться людям у достатку, і кожен отримає все, чого він потребує. І тільки одне заняття лишиться людям у цілому світі — пізнавати Бога. І стане тоді народ Ізраїлів справді мудрим, і відкриється йому все, нині від людей приховане, і прийде він до такого розуміння всього, створеного Всевишнім, на яке тільки здатен розум людський, як написано: “Бо земля буде повна пізнання Господнього так, як море вода покриває!” (Ісайя, XI, 9)».

У цьому уривку мету історичного розвитку визначено як надання кожній людині можливості повністю присвятити себе осягненню мудрості і пізнанню Бога, а не здобуттю влади чи багатства. Месіанський час — це час вселенського миру, матеріального достатку і відсутності задрощів між людьми. Ця картина дуже близька тому розумінню мети життя, яке було сформульовано Марксом наприкінці третього тому «Капіталу» [75]: «Царство свободи насправді починається там, де закінчується робота, продиктована нуждою і зовнішньою доцільністю, отож, за природою речей, воно лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва. Як первісна людина, аби задовольнити свої потреби, зберегти і відтворити своє життя, мусила боротися з природою, так мусить боротися й цивілізована людина, в усіх суспільних формах і за всіх можливих способів виробництва. З розвитком людини розширюється царство природної необхідності, бо розширюються її потреби, але в той же час розширюються і продуктивні сили, які служать для їхнього задоволення. Свобода в цій галузі може полягати лиш у тому, що колективна людина, асоційовані виробники раціонально регулюють цей обмін речовин з природою, ставлять його під свій облук і контроль, замість того, щоб він панував над ними як сліпа сила; здійснюють його з найменшою затратою сил і за умов, найбільш гідних людської природи та адекватних їй. Але все ж це лишається царством необхідності. По той бік нього починається *розвиток людських сил, який є самоціллю*, справжнє царство свободи, яке,

¹ Мій переклад з єврейського тексту, замість «посвят» перекладу Гершмана, опублікованого видавництвом Йельського університету. — Е. Ф.

одначе, може розквітнути лише на цьому царстві необхідності як на своєму базисі. Скорочення робочого дня — основна умова».

На відміну від християнських та юдейських вчень про спасіння, Маркс, як і Маймонід, не постулює будь-якого остаточного есхатологічного рішення; на його думку, протиріччя між природою і людиною зберігатиметься, але царство необхідності має бути поставлене під контроль людини, наскільки це можливо: «Але все ж це лишається царством необхідності». Мета — «розвиток людських сил, який є самоціллю, справжнє царство свободи». Думка Маймоніда, що «тільки одне заняття лишиться людям у цілому світі — пізнавати Бога», відповідає марксівському «розвитку людських сил, який є самоціллю».

Центральне місце в марксівській концепції виникнення нової людини відведено двом формам існування — володінню і буттю. Спираючись на них, Маркс переходить від економічних категорій до психологічних та антропологічних, які є водночас фундаментальними «релігійними» категоріями, в чому ми могли переконатися при обговоренні Старого й Нового Заповітів та ідей Екхарта. Маркс писав: «Приватна власність зробила нас такими дурними й однобічними, що якийсь предмет є нашим лишень тоді, коли ми ним володіємо, тобто коли він існує для нас як капітал або коли ми його їмо, п'ємо, носимо на своєму тілі, живемо в ньому тощо — словом, коли ми його *споживаємо*... Тому на місце всіх фізичних і духовних почуттів стало просте відчуження *всіх* цих почуттів — почуття володіння. Ось до якої абсолютної бідності мало бути доведено людську істоту, щоб вона могла породити з себе своє внутрішнє багатство. (Про категорію володіння див. статтю Гесса [64] у збірці “Двадцять один лист”.)»¹

Узагальнюючи, концепцію буття й володіння Маркс подає так: «Чим мізерніше твоє буття, чим менше ти виявляєш своє життя, тим більше твоє майно, тим більше твоє відчужене життя... Ту частку життя й людяності, яку

¹ Цей і наступні тексти взято з «Економіко-філософських рукописів» Маркса [74].

забирає в тебе політеконом, він відшкодовує тобі у вигляді грошей та багатства».

І тут Маркс, нагадуючи про почуття володіння, має на увазі те ж саме, що й Екхарт, коли він міркував про прив'язаність до свого «Я». Маркс говорить про володіння як про спосіб існування, а не про майно як таке, не про відчужену приватну власність як таку. Ні розкіш, ні багатство, ані бідність не є метою існування; по суті, Маркс вважає і розкіш, і бідність вадами. Але абсолютна бідність є передумовою для того, аби породити внутрішнє багатство.

Тож як його породити? Шляхом активного, невідчуженого виявлення наших здібностей, спрямованого на відповідні об'єкти. Маркс веде далі: «Кожне з її [Людини] людських стосунків зі світом — за посередництва зору, слуху, смаку, запаху, дотику, мислення, споглядання, почування, бажання, любові, діяльності, тобто усіма органами її індивідуальності... є з погляду предметного, у своєму ставленні до предмета привласненням останнього». Така форма привласнення характерна для принципу буття, але не для принципу володіння. Цю форму невідчуженої діяльності Маркс визначає таким чином: «Уявімо людину як людину і її ставлення до світу як людське ставлення. Тоді кохання можна обміняти лише на кохання, довіру — лише на довіру тощо. Якщо хочеш насолоджуватися мистецтвом, ти мушиш бути художньо освіченою людиною. Якщо ти хочеш справляти вплив на інших людей, ти мушиш бути людиною, яка справді стимулює і рухає вперед інших. Кожне із твоїх ставлень до людини і до природи має бути визначеним, відповідати об'єкту твоєї волі і твоєму справжньому індивідуальному життю. Якщо ти любиш, не пробуджуючи взаємності, тобто ти своїм життєвим проявом у ролі люблячої людини не в змозі викликати взаємне почуття, тоді твоя любов безсила і вона — нещастя».

Незабаром, одначе, ідеї Маркса було спотворено; можливо, тому що він народився на сто років завчасно. І він, і Енгельс вважали, що капіталізм уже досяг межі своїх можливостей, отже, революція не забариться. Вони глибоко помилялися, й Енгельс мусив це визнати вже по смерті

Маркса. Своє нове вчення Маркс і Енгельс сформулювали в період найвищого розвитку капіталізму; вони не передбачили, що до його занепаду й остаточної кризи лишається ще понад сто років. Через історичну необхідність ідеї, антикапіталістичні за своєю спрямованістю, але поширювані в період найвищого розквіту капіталізму, мали бути висловлені відповідно до духу капіталізму, щоб мати успіх. Це насправді й сталося.

Західні соціал-демократи та їхні запеклі опоненти — комуністи Радянського Союзу й інших країн — перетворили соціалізм на тільки економічну теорію. Мета такого соціалізму — максимальне споживання і максимальне використання техніки. Пропагуючи концепцію «гуляшного» комунізму, Хрущов якось у своєму простацькому стилі прохопився словом, що мета соціалізму — дати всьому населенню можливість отримувати таке задоволення від споживання, яке капіталізм дав лише меншості. Соціалізм та комунізм були засновані на буржуазній концепції матеріалізму. Деякі тези з ранніх праць Маркса (що в цілому розглядалися як «ідеалістичні» помилки «молодого» Маркса) повторювалися як ритуальні замовляння так само, як на Заході проголошуються цитати з Біблії.

Та обставина, що Маркс жив у період найвищого розвитку капіталізму, мала свої наслідки: як дитина свого часу, Маркс не міг уникнути панівних на той час уявлень та установок. Так, деякі авторитарні нахили його особистості, що знайшли відбиток у його працях, сформувалися під впливом насамперед патріархально-буржуазного духу, а не соціалістичного. При створенні «наукового» соціалізму, на відміну від соціалізму «утопічного», Маркс наслідував приклад класиків політекономії. Ці економісти твердили, що економіка розвивається за власними законами, цілком незалежно від волі людей; услід за ними Маркс твердив, що соціалізм *неодмінно* має розвиватися відповідно до законів економіки. Через це він давав іноді такі визначення, які хибно можна було сприйняти як детерміністські, бо волі людини та її уяві не відводилося в історичному процесі належного місця. Така несвідома поступка духу капіталізму сприяла процесу спотворення

марксівської системи на таку, що не відрізнялася фундаментально від капіталізму.

Якби Маркс висловлював свої ідеї тепер, коли розпочалася і з кожним днем дедалі поглиблюється криза капіталізму, *справжній* зміст його вчення міг би справити вплив на людей і навіть підкорити їх; звісно, якщо ми маємо право робити таке історичне припущення. Сьогодні навіть самі слова «соціалізм» і «комунізм» є скомпрометованими. Кожна соціалістична або комуністична партія, яка заявляє про свою причетність до марксизму, має усвідомлювати, що радянський режим *не є* соціалістичною системою жодною мірою, що соціалізм несумісний з бюрократичною, орієнтованою на споживання соціальною системою, що він несумісний з тим матеріалізмом і раціоналізмом, які властиві радянській, так само як і капіталістичній, системі.

Спотворенням соціалізму пояснюється той факт, що справді радикальні гуманістичні ідеї подеколи висловлюються групами або індивідами, які себе не ідентифікують з ученням Маркса чи є в опозиції до нього і навіть подеколи є колишніми активістами комуністичного руху.

Неможливо згадати тут усіх радикальних гуманістів післямарксівського періоду, однак я все-таки наведу бодай кілька прикладів їхніх вчень. І хоча погляди цих гуманістів помітно різняться між собою, а інколи й суперечать одне одному, однак усі вони поділяють такі ідеї:

— виробництво має служити реальним потребам людей, а не вимогам економічної системи;

— між людьми та природою має бути встановлено нові взаємовідносини, засновані на кооперації, а не експлуатації;

— солідарність має посісти місце взаємного антагонізму;

— метою всіх соціальних перетворень має бути людське благо і відвернення злиднів;

— слід прагнути не до максимального, а до розумного споживання, що сприяє добробуту людей;

— індивід має бути не пасивним, а активним учасником суспільного життя¹.

Альберт Швейцер, виходячи з радикального засновку неминучої кризи західної культури, твердить: «Але тепер уже всі бачать, що самознищення культури йде на повний хід. Ненадійним є навіть те, що вціліло. Воно ще справляє враження чогось міцного, бо не відчуло руйнівного тиску ззовні, жертвою якого вже стало все інше. Та його побудовано на піску і наступний зсув може потягти його за собою у провалля... Здатність сучасної людини розуміти значення культури і діяти в її інтересах підірвано, бо умови, в які людину поставлено, принижують її гідність і травмують її психіку»².

Характеризуючи людину індустріального суспільства як «невільну, незібрану, обмежену, яка перебуває під загрозою стати негуманною», Швейцер веде далі: «Оскільки суспільство з його розвиненою структурою надало людині наразі нечувану владу, залежність людини від суспільства зросла такою мірою, що вона вже майже припинила жити власним духовним (*geistig*) життям... Так, ми увійшли в нове середньовіччя. Спільним актом волі свободу мислення вилучили з ужитку, адже багато індивідів відрікаються від права на мислення, в усьому покладаючись на колектив, до якого належать... Жертвуючи незалежністю думки, ми втратили — та інакше й бути не могло — віру в істину. Наше інтелектуальне й емоційне життя дезорганізовано. *Надмірна організованість нашого суспільного життя виливається в організацію бездумності*» (курсив мій. — Е. Ф.).

На думку Швейцера, індустріальне суспільство характеризується не лише відсутністю свободи, а й «перенапруженням» (*Überanstrengung*). «Протягом двох чи трьох століть багато індивідів живуть лише як робоча сила, а не як люди». Людське існування стає зниділим, і при вихо-

¹ З поглядами соціальних гуманістів можна ознайомитися у книзі за редакцією Е. Фромма «Соціалістичний гуманізм» [49].

² Цей і наступний уривки взято з книги А. Швейцера «Культура та етика» [98], над якою він працював у 1900–1917 рр. і яку було опубліковано в 1923 р.

ванні дітей такими виснаженими батьками втрачається щось дуже важливе для їхнього розвитку. «Пізніше, сам ставши жертвою перенапруження, вже дорослий, він щораз більше відчуває потребу у зовнішньому відверненні... Абсолютне неробство, розваги, бажання забутися стають для нього фізичною потребою» (курсив мій. — Е. Ф.). І тому Швейцер відстоює необхідність обмеження навантажень, виступає проти надмірного споживання і розкошів.

Як і домініканський чернець Екхарт, протестантський теолог Швейцер твердить, що завдання людини — не занурюватися в атмосферу духовного егоїзму чи усуватися від мирських справ, а вести активний спосіб життя, намагаючись зробити свій внесок у духовне вдосконалення суспільства. «Якщо серед наших сучасників зустрічається так мало людей з незіпсованим людським і моральним чуттям, то це пояснюється не в останню чергу тим, що ми невпинно приносимо свою мораль на оltар вітчизни, замість того щоб лишатися в опозиції до суспільства й бути силою, що спонукає його вдосконалюватися» (курсив мій. — Е. Ф.).

Швейцер робить висновок, що соціальна структура і сучасна культура наближаються до катастрофи, після якої постане новий Ренесанс, «значно величніший, аніж той, що вже був»; він закликає відновитися через нову віру, якщо ми не хочемо загинути. «Найсуттєвішим у цьому Ренесансі буде принцип активності, яким озброює нас раціональне мислення, — єдиний відпрацьований людиною раціональний і прагматичний принцип історичного розвитку... Я переконаний, що ця революція відбудеться, якщо ми наважимося стати мислячими людськими істотами» (курсив мій. — Е. Ф.).

Швейцер був теологом і найбільше відомий, принаймні у філософських колах, завдяки розробленій ним концепції «благоговіння перед життям» як основою етики, яку зазвичай ігнорують люди. Чи не тому він став одним із найрадикальніших критиків індустріального суспільства, розвіявши міф прогресу і всеосяжного щастя. Швейцер розумів, що людське суспільство і світ у цілому занепадають через індустріалізацію; вже на початку ХХ століття він ба-

чив безсилість і залежність людей, руйнівну дію всепоглинальної праці, нагальну потребу менше працювати й менше споживати. Він говорив про необхідність відродження колективного життя, яке має бути організоване в дусі солідарності й благоговіння перед життям.

Завершуючи цей виклад вчення Швейцера, слід наголосити, що він, будучи метафізичним скептиком, не поділяв метафізичного оптимізму християнства. Ось чому його дуже вабила буддійська філософія, згідно з якою життя не має жодного сенсу, дарованого чи гарантованого верховною істотою. Він дійшов такого висновку: «Якщо сприймати світ таким, який він є, неможливо надати йому такого значення, щоб мета і завдання людини і людства набули сенсу». Єдиний гідний спосіб життя — це діяльність; причому активна діяльність, спрямована на віддачу і піклування про ближніх. Швейцер довів це і своїми працями, і своїм життям.

Між ідеями Будди, Екхарта, Маркса і Швейцера є разюча подібність: усіх їх об'єднує рішуча вимога відкинути орієнтацію на володіння; потреба в повній незалежності; метафізичний скептицизм; релігійність без віри в Бога¹; заклик проявляти соціальну активність у дусі піклування про людину і людської солідарності. Однак самі вчителі усвідомлювали це далеко не завжди. Так, Екхарт не усвідомлював свого нетеїзму, а Маркс — своєї релігійності. Інтерпретувати погляди цих мислителів, а надто Екхарта й Маркса, настільки складно, що сьогодні не видається можливим адекватно представити цю нетеїстичну релігію активної самовіддачі, відповідну потребам нової Людини, основоположниками якої стали ці вчителі. Я сподіваюся проаналізувати їхні ідеї в наступній книзі.

Навіть ті автори, яких гріх назвати радикальними гуманістами, бо вони майже не виходять за межі абстрактних механістичних поглядів нашої доби (приміром, автори двох доповідей, представлених Римським клубом), не можуть не бачити, що єдина альтернатива економічній катастрофі — це докорінна зміна внутрішньої природи людини.

¹ У листі до Е. Р. Якобі Швейцер писав, що «релігія любові може існувати й без особистості, яка управляє світом» (Divine Light, 2, No.1, 1967).

Месарович і Пестель кажуть про необхідність «нової світової свідомості... нової етики під час використання матеріальних ресурсів, нового ставлення до природи, заснованого не на підкоренні природи, а на гармонії... відчутті тотожності з майбутніми поколіннями людей... Уперше за історію існування людини на Землі її закликають не робити того, що вона може робити; пропонують обмежити економічний і технологічний розвиток або принаймні змінити напрямок цього розвитку; всі майбутні покоління людей на Землі вимагають від неї поділитися своїм багатством із тими, в кого нічого нема, і то не з міркувань милосердя, а через необхідність. Людину закликають сконцентрувати зусилля на органічному розвитку світової системи. Чи може людина сповна розуму відмовити?» Месарович і Пестель доходять висновку, що «*Homo sapiens* приречені» без цих докорінних змін усередині людини.

Цьому дослідженню властиві деякі вади, найсуттєвішою з яких, на мою думку, є те, що автори не врахували політичних, соціальних і психологічних чинників, які стоять на шляху будь-яких змін. Марно вказувати напрямок нагальних змін, якщо водночас не робиться серйозної спроби розглянути ті реальні перешкоди, які стоять на заваді реалізації цих пропозицій. (Лишається тільки сподіватися, що Римський клуб займеться проблемою здійснення тих соціальних і політичних перетворень, які являють собою необхідні попередні умови для досягнення головних цілей.) Однак факт лишається фактом: згадані автори вперше спробували показати потреби економіки і наявні ресурси в масштабі всієї планети, а крім того, як я зазначав у вступі, вперше було сформульовано вимогу зміни етики не через посередництво віри, а як наслідок раціонального економічного аналізу.

У США та Німеччині за останні кілька років було опубліковано чимало книг, автори яких звертаються до тої самої проблеми: як підкорити економіку потребам людей, по-перше, заради простого самозбереження, а по-друге, заради нашого блага. (Я прочитав або вивчив близько тридцяти п'яти таких книг, проте їхня загальна кількість принаймні удвічі більша.) Більшість авторів цих книг по-

годжуються з тим, що зростання матеріального споживання не означає неодмінно зростання загального блага; що зміни потрібні не лише у сфері соціальної, а й у сфері духовній та в характері людини; що подальше винищення природних ресурсів і порушення екологічних умов існування людини невідворотно призведуть до катастрофи вже у найближчому столітті. Я назву тут хіба кількох видатних представників цієї нової гуманістичної економіки.

У книзі «Мало — це прекрасно» [96] економіст Е. Ф. Шумахер показує, що наші невдачі є результатами наших успіхів і що розвиток техніки мусить бути підпорядкований реальним потребам людини. Він пише: «Економіка як сутність життя — це смертельна хвороба, бо її необмежене зростання не відповідає обмеженому світу. Всі великі вчителі людства переконували людей, що економіка *не повинна* становити змісту життя; і сьогодні цілком очевидно, що вона й *не може* цього робити. Якщо виникає бажання чіткіше означити цю смертельну недугу, то можна порівняти її з наркоманією або алкоголізмом. І не так уже й важливо, чи виявляється ця згубна звичка у формах егоїзму чи альтруїзму і чи вдовольняється вона лише у матеріалістичний спосіб чи більш рафіновано — художнім, науковим чи культурним способом. Отрута лишається отрутою, навіть у блискучий обгортці... Але якщо духовна культура, культура внутрішнього світу людини нехтується, егоїзм бере гору в людині і система, що заохочує егоїзм, зокрема капіталістична, відповідає такій орієнтації краще, ніж система, що заохочує любов до ближнього».

Свої принципи Шумахер реалізував у розробці міні-автомобілів, пристосованих до потреб країн, що розвиваються. Симптоматично, що його книги стають з кожним роком дедалі популярнішими, і не через рекламну кампанію, а завдяки усній пропаганді його читачів.

Загалом близькі за поглядами до Шумахера американські автори Пауль Ерліх і Анна Ерліх [31]. У книзі «Населення, ресурси, довкілля: проблеми екології людини» вони дійшли таких висновків стосовно «сучасної ситуації у світі»:

1. З огляду на сучасні технології і поширені моделі людської поведінки очевидно, що наша планета є надзвичайно перенаселеною.

2. Величезна кількість жителів і зростання населення, що й надалі триває, є головними перешкодами до розв'язання проблем людства.

3. У виробництві продуктів харчування традиційними способами людство вже майже досягло межі своїх можливостей. Труднощі, пов'язані із забезпеченням населення харчовими продуктами та їхнім розподілом, уже призвели до того, що приблизно половина людства голодує або недоїдає. Щороку від голоду гине близько 10—20 мільйонів осіб.

4. Спроби подальшого збільшення виробництва харчових продуктів призведуть до швидкого виснаження доквілля і зрештою — до зменшення можливостей землі постачати продукти харчування. Поки ще неможливо чітко визначити, чи є незворотним виснаження навколишнього середовища; вірогідно, можливості нашої планети підтримувати життя постійно зменшуються. Технічні «досягнення» на зразок автомобілів, пестицидів, неорганічних азотних добрив — найголовніші причини виснаження доквілля.

5. Є всі підстави припускати, що при подальшому зростанні населення збільшується ймовірність загибелі людства внаслідок епідемії чуми або термоядерної війни. Ці дві причини можуть стати найбільш небажаним «розв'язанням» проблеми росту населення; обидві причини потенційно спроможні знищити цивілізацію і спричинити вимирання *Homo sapiens*.

6. Сучасні технології не пропонують панацеї для подолання кризи, викликані комплексом проблем перенаселення, екології та нестачі їжі. Втім, технології можуть допомогти досягти певних успіхів у таких галузях, як боротьба із

забрудненням довкілля, розвиток засобів зв'язку і контроль народжуваності. Але *кардинальне рішення передбачає радикальні і швидкі зміни в установах людей*, особливо стосовно проблем народжуваності, розвитку економіки, технології, охорони довкілля і способів вирішення міжнародних конфліктів (курсив мій. — Е. Ф.).

Варто згадати також книгу Е. Епплера «Кінець або зміна» [33], яка нещодавно вийшла друком. Ідеї цього автора близькі до ідей Шумахера, хоча й не такі радикальні. Позиція Епплера являє собою інтерес ще й тому, що він очолює соціал-демократичну партію Баден-Вюртембергу і переконаний протестант. Його працям суголосні мої книги «Здорове суспільство» [43] та «Революція надії» [52].

На підтримку економіки, яка не передбачає зростання виробництва, виступають і деякі автори з держав соціалістичного табору, де сама ідея обмеження виробництва завжди була під заборонаю. Так, В. Харіх [62], марксист-дисидент з НДР, висунув тезу про статичний баланс світової економіки, який, на його думку, є єдиним способом гарантувати рівність і уникнути загрози невідворотного руйнування біосфери. У Радянському Союзі в 1972 році для обговорення проблеми «Людина і довкілля» було проведено зустріч найвидатніших учених у галузі природничих наук, економіки і географії. На порядку денному були питання, пов'язані з підсумками досліджень, проведених Римським клубом, які обговорювалися з розумінням та зацікавленістю; було відзначено важливість досліджень, хоча деякі учасники не погоджувалися з висновками аналітиків Римського клубу (у книзі «Технологія і політика» [109] можна ознайомитися з підсумками цієї зустрічі).

У праці А. Мамфорда «Пентагон влади» [86], а також у всіх його попередніх книгах подано все найістотніше, що внесли сучасні антропологічна й історична науки в розвиток гуманізму і що об'єднує авторів, які висували ідеї гуманістичних соціальних перетворень.

VIII. ПЕРЕДУМОВИ ЛЮДСЬКОГО ВДОСКОНАЛЕННЯ І РИСИ НОВОЇ ЛЮДИНИ

Якщо від психологічної та екологічної катастроф нас справді може порятувати лише радикальна зміна нашого характеру, тобто перехід від переважної установки на володіння до установки на буття, то постає таке питання: а чи можлива взагалі масова заміна людського характеру і якщо можлива, то в який спосіб?

Я вважаю, що характер людини *може* змінитися за таких умов:

1. Ми страждаємо і усвідомлюємо це.
2. Ми розуміємо причини наших страждань.
3. Ми розуміємо, що є шлях, який може вивільнити нас від наших страждань.
4. Ми усвідомлюємо, що для звільнення від страждань ми маємо дотримуватися певних норм і змінити спосіб життя, який ведемо.

Ці чотири пункти відповідають Чотирьом Шляхетним Істинам, які становлять фундамент учення Будди і стосуються загальних умов існування людини, а не якихось конкретних випадків неблагополуччя, що є наслідком певних індивідуальних або соціальних обставин.

Той же принцип зміни людини, який становить основу буддизму, характеризує й марксівське уявлення про порятунок. На підтвердження цього слід з'ясувати, що для Маркса, як він сам це казав, комунізм був не кінцевою метою, а певним етапом історичного розвитку, покликаним вивільнити людей від тих соціальних, економічних і політичних умов, що змушують їх втрачати

людську подобу і ставати рабами речей, машин та власної зажерливості.

Перший крок, за Марксом, мав би показати робітничому класу — найбільш відчуженому і нещасному вночі, — що він страждає. Маркс намагався зруйнувати ті ілюзії, які заважали робітникам усвідомити всю глибину їхнього злиденного становища. Другий його крок мав показати причини цих страждань, зумовлені, як він підкреслював, природою капіталізму і такими рисами характеру, як жадібність, корисливість, залежність, — рисами, породженими капіталістичною системою. Цей аналіз причин страждань робітників (і не лише робітників) став головним імпульсом для роботи Маркса — аналізу капіталістичної економіки. Третій його крок мав би показати, що цих страждань можна позбутися, якщо знищити умови, які їх породжують. І, нарешті, четвертий крок — це перспектива нового способу життя, нової соціальної системи, що не буде обтяжена стражданнями, які неминуче продукує стара капіталістична система.

Фрейдівська методика лікування хворих за змістом подібна до наведеної схеми. Пацієнти зверталися до Фрейда, бо вони страждали і усвідомлювали це. Але зазвичай вони не усвідомлювали причин власних страждань. Тому перше завдання психоаналітика полягає в тому, щоб допомогти пацієнту відкинути ілюзії щодо причин страждання і дослідити, в чому насправді полягають ці причини. Діагноз сутності індивідуальної або соціальної хвороби — це, власне, питання її інтерпретації, і кожен лікар може інтерпретувати її у свій спосіб. На основі власних уявлень пацієнта щодо причин його страждань, як правило, неможливо поставити правильний діагноз. Сутність психоаналітичного лікування — допомогти пацієнту усвідомити справжні причини його хвороби.

Пацієнти, що пройшли через це усвідомлення, можуть зробити наступний крок, тобто зрозуміти, що вони здатні вилікуватися, якщо причини хвороби буде усунуто. Згідно з методикою Фрейда, задля цього потрібно відновити приглушені спомини пацієнта про певні події, що сталися в дитинстві. Традиційний психоаналіз не вважає між

тим четвертий етап обов'язковим. Багато психоаналітиків переконані, що усвідомлення того, що приглушувалося, вже дає терапевтичний ефект. Справді, часто так і відбувається, особливо в тих випадках, коли пацієнт демонструє чітко визначені симптоми, скажімо у випадках істерії або нав'язливих станів. Проте я не вірю в можливість досягнення тривалого позитивного ефекту тими пацієнтами, які страждають через певну хворобу і потребують зміни свого характеру; цього ефекту годі сподіватися, аж доки вони не змінять свого способу життя відповідно до тих змін характеру, яких вони бажають досягти. Можна, скажімо, аналізувати залежність того чи того індивіда аж до другого прищестя, але всі ці спроби будуть марні, якщо життєва ситуація пацієнта лишиться така сама, як була й до початку цього аналізу. Ось простий приклад: жінка страждає через залежність від свого батька; навіть якщо вона зрозуміє найглибші причини своєї залежності, вона не відчує змін на краще, доки не наважиться змінити спосіб життя, наприклад почне жити окремо від батька, відмовиться від його допомоги, наважиться на ризик і незручності, неминучі при здійсненні реальних кроків до незалежності. Усвідомлення, відокремлене від практичних дій, є неефективним.

НОВА ЛЮДИНА

Функція нового суспільства — сприяти появі нової Людини, структура характеру якої міститиме в собі такі риси:

— Готовність відмовитися від усіх форм володіння, щоб повністю *бути*.

— Відчуття безпеки, ідентичності і впевненості в собі, засновані на вірі у власне існування і на внутрішній потребі у прихильності, зацікавленні, любові, солідарності;

ця віра мала б заступити бажання мати, володіти, панувати над світом і, отже, бути рабом своєї власності.

— Усвідомлення того факту, що ніхто й ніщо поза нами не може надати сенсу нашому життю, лише повна незалежність (зокрема й від речей) є умовою для плідної діяльності, спрямованої на служіння своєму ближньому.

— Відчуття присутності тут і тепер.

— Радість від служіння людям, а не від здириництва та експлуатації.

— Любов і повага до життя в усіх його проявах, розуміння, що священним є життя і все, що сприяє його розвитку, а не речі, не влада, не мертве.

— Намагання приборкати свою жадобу і ненависть, вивільнитися, наскільки можливо, з полону ілюзій.

— Життя без ідолопоклонства й без ілюзій, оскільки буде досягнуто такого стану, коли ілюзії перестануть бути потрібними.

— Розвиток здатності любити, а разом з тим і спроможності критично й реалістично мислити.

— Звільнення від нарцисизму й усвідомлення трагічних обмежень, внутрішньо властивих людському існуванню.

— Всебічний розвиток людини та її оточення як найвища мета життя.

— Розуміння необхідності дисципліни й реалістичності для досягнення означеної мети.

— Розуміння того, що жоден розвиток не може відбуватися поза структурою, а також усвідомлення різниці між структурою як атрибутом життя і «порядком» як атрибутом нежиттєвості, смерті.

— Розвиток уяви, але не в сенсі втечі від нестерпних умов життя, а як засобу покласти край цим умовам і розпізнавати реальні можливості.

— Відмова ошукувати інших і прагнення не бути ошуканим самому; можна зажити слави простодушного, але не наївного.

— Дедалі глибше і всебічне самопізнання.

— Відчуття свого єднання із життям і відповідно відмова від підкорення та експлуатації природи, від її висна-

ження і руйнування, намагання зрозуміти природу й жити з нею в гармонії.

— Свобода, але не як свавілля, а як можливість бути самим собою: не вузлом зажерливих пристрастей, а тонко збалансованою структурою, яка будь-якої миті може зіткнутися з альтернативою: розвиток чи руйнування, життя або смерть.

— Розуміння того, що зло й руйнування — невідворотні наслідки неправильного розвитку.

— Розуміння того, що лиш небагатьом поталанить досягти досконалості з усіх цих пунктів, і водночас відсутність амбіційного прагнення «досягти мети», бо відомо, що такі амбіції — всього лиш інший прояв зажерливості й орієнтації на володіння.

— Щастя всеосяжної любові до життя, незалежно від того, що нам судилося, бо життя як таке дає людині настільки велике задоволення, що не варто піклуватися про те, чого вона могла б а чи не могла б досягти.

Поза компетенцією цієї книги — давати рекомендації щодо того, що саме мають робити люди, які живуть у сучасному кібернетичному, бюрократичному, індустріальному суспільстві — в «капіталістичній» або «соціалістичній» його формі, — щоб установку на володіння бодай частково замінити установкою на буття. Для цього знадобилася б інша книга, яку можна було б назвати «Мистецтво бути». Але останніми роками опубліковано чимало книг про шляхи досягнення щастя, серед яких є корисні, а є й шкідливі, що лише ошукують читача, експлуатуючи новий ринок, який виник у зв'язку з намаганням людей уникнути катастрофи. У бібліографії наводиться перелік деяких важливих книг, що можуть бути корисними для кожного, хто виявляє серйозний інтерес до проблеми досягнення щастя.

ІХ. РИСИ НОВОГО СУСПІЛЬСТВА

НОВА НАУКА ПРО ЛЮДИНУ

Аби створити нове суспільство, передусім треба усвідомити, що на цьому шляху можуть трапитися нездоланні труднощі. Вочевидь, саме усвідомлення цих труднощів було однією з головних причин, чому спроб змінити суспільний лад було так мало. «Навіщо виборювати неможливе? — міркує багато людей. — Спробуємо поводитись так, ніби курс, який вказано на наших мапах і за яким ми рухаємося, приведе нас до безпеки і щастя». Дехто впадає у розпач, але приховує свою зневіру під маскою оптимізму, хоч як це не безглуздо. Але дехто ще не втратив надію; та, щоб наблизитися до мети, такі люди мають бути тверезими реалістами, які відмовились від усіх ілюзій і сповна усвідомили можливі труднощі. Саме тверезою свідомістю й відрізняються свідомі утопісти від мрійників.

Згадаймо принаймні деякі з проблем, які можуть спіткати будівничих нового суспільства і мають бути ними розв'язані:

— Визначитись, як проводити подальшу індустріалізацію, уникаючи тотальної централізації, щоб не деградувати до фашизму старого типу або, що ймовірніше, до осучасненого технократичного «фашизму з усміхненим обличчям».

— Поєднати, з одного боку, всеохопне планування, а з другого — високий рівень децентралізації, відмовившись від «економіки вільного ринку», яка вже переважно перетворилась на фікцію.

— Відмовитись від необмеженого зростання економіки на користь її вибіркового розвитку з метою відвернення економічної катастрофи.

— Створити такі умови праці і психологічний настрій, за яких основною мотивацією було б не матеріальне збагачення, а моральне задоволення.

— Забезпечити подальший розвиток науки і в той же час убезпечитись від можливого перетворення цього наукового прогресу на загрозу для існування людства через упровадження окремих розробок.

— Створити такі умови, за яких люди відчували б щастя й радість, замість того щоб задовольняти потреби в насолодах.

— Для задоволення основних потреб гарантувати індивідам повну безпеку та незалежність від бюрократичного апарату.

— Надати можливість для індивідуальної ініціативи в щоденному житті, а не у сфері бізнесу (де, втім, вона на-вряд чи є нині).

Усі перераховані проблеми видаються зараз абсолютно нездоланими, так само як нездоланими здавалися труднощі, що виникали у процесі розвитку техніки. Але розв'язання останніх виявилось цілком реальним, адже було створено нову науку, яка проголосила принцип спостереження і пізнання природи як умову панування над нею, про що йдеться, зокрема, в «Новому Органоні» Френсіса Бекона [9]. Ця нова наука XVII століття, яка досі вабить найблискучіші уми в індустріальних країнах, привела до втілення тих технічних утопій, про які мріяла людина.

Але сьогодні, через майже три з половиною століття, ми потребуємо зовсім іншої, нової науки. Нам потрібна гуманістична наука про Людину як основа прикладної науки і прикладного мистецтва соціальної реконструкції.

Реалізація *технічних* утопій, наприклад повітроплавання, відбулася завдяки новій науці про природу. *Людська утопія* месіанського часу — мрія про нове об'єднане людство, яке живе в братерстві й мирі, вільне від економічної детермінації, війн і класової боротьби, — може бути здійснена, якщо до реалізації людської утопії докладатиметься стільки ж енергії, інтелекту й ентузіазму, скільки до реалізації утопій технічних. Неможливо скон-

струювати підводного човна за описами Жюль Верна; так само неможливо створити гуманістичне суспільство, читаючи книги пророків.

Не можна бути певним, що природничі науки поступляться своїм панівним становищем перед новою наукою — наукою про людське суспільство. Якщо це станеться, ми збережемо шанс на виживання, але це залежатиме від того, скількох добре освічених, дисциплінованих, небайдужих чоловіків і жінок привабить нове завдання, з яким мусить упоратися людський розум, адже цього разу метою є панування не над природою, а над технікою та ірраціональними соціальними силами й інститутами, які загрожують існуванню не лише західного суспільства, а й усього людства.

Я певен, що наше майбутнє залежить від того, чи зможуть найкращі уми людства, сповна усвідомивши наявну кризу, присвятити себе новій гуманістичній науці про людину. Без цих погоджених зусиль неможливо вирішити вказані проблеми і досягти тих цілей, про які йтиметься далі.

У деяких проектах висувалися такі глобальні цілі, як «усуспільнення засобів виробництва», але на практиці вони виявилися стандартними соціалістичними (чи комуністичними) гаслами, що лише прикривали відсутність соціалізму. «Диктатура пролетаріату» чи «інтелектуальної еліти» — настільки ж розмиті й оманливі поняття, як «вільна ринкова економіка» чи «вільні народи». У ранніх соціалістів і комуністів, від Маркса до Леніна, жодних конкретних планів побудови соціалістичного чи комуністичного суспільства не було, і в цьому була вразливість соціалізму.

Нові соціальні форми, які стануть основою буття, не виникнуть на порожньому місці, без численних попередніх проектів, моделей, без проведення досліджень та експериментів, які допоможуть подолати *прірву між тим, що необхідно, і тим, що можливо*. Врешті, це приведе до широкомасштабного довгострокового планування, а також до розробки короткотермінових планів початкових заходів. Усе залежатиме від волі та гуманістичного духу залучених осіб; крім того, якщо людина бачить перспективу і

розуміє, що конкретно можна зробити, аби крок за кроком наблизитися до неї, вона починає відчувати не страх, а на-тхнення та ентузіазм.

Якщо економічна і політична сфери життя мають бути підпорядковані завданню людського розвитку, то *модель нового суспільства повинна будуватися відповідно до потреб невідчуженого та орієнтованого на буття індивіда*. Це означає, що людські істоти позбудуться жахливої бідності, яка для переважної більшості наразі є головною проблемою, і не будуть присилувані індустріальним світом до того, аби перетворитися на *Homo consumens*, людину споживчу, внаслідок дії законів капіталістичного виробництва, що вимагають безперервного його зростання, а відповідно і зростання споживання. Аби люди стали вільними і покінчили з патологічним споживанням, за рахунок якого живиться промислове виробництво, слід радикально змінити економічну систему: *покласти край нинішньому становищу, за якого існування здорової економіки можливе лише ціною нездоров'я людей*. Наше завдання — створити здорову економіку для здорових людей.

Першим вирішальним кроком у цьому напрямку повинна стати переорієнтація виробництва на «здорове споживання».

Традиційна формула «виробництво заради споживання замість виробництва заради *прибутку*» недостатня, оскільки неясно, про яке саме споживання йдеться — здорове чи патологічне. Тут і виникає найважче практичне запитання: хто мусить визначати, які потреби є здоровими, а які — нездоровими? Принаймні цілком безперечно одне: в жодному випадку не можна примушувати громадян споживати те, що є найкращим з погляду держави, навіть якщо це справді найкраще. Якщо бюрократичний контроль буде силоміць стримувати споживання, то це лише посилить споживацький голод громадян. Здорове споживання може впроваджуватись тільки тоді, коли щораз більша кількість людей *захоче* змінити споживацькі звички і свій стиль життя. Це можливо лише за умови, що людям буде запропоновано інший тип споживання, привабливіший за той, до якого вони звикли. Звісно, це не

може відбутися раптом чи бути впроваджено наказом; потрібен повільний освітній процес, і важливу роль тут має відіграти уряд.

Встановлення норм здорового споживання замість споживання патологічного чи індиферентного має бути функцією держави. Гарним прикладом такої державної структури може бути Управління з контролю за якістю харчових продуктів і медикаментів у США (ФДА). На основі експертних висновків учених з різних галузей, а також за результатами тривалих експериментів це управління визначає, які продукти та лікарські препарати шкідливі для здоров'я. Цінність інших предметів споживання і послуг могла б визначати рада, до складу якої увійшли б психологи, антропологи, соціологи, філософи, теологи і представники різних соціальних груп та груп споживачів.

Але висновок про те, що корисно, а що шкідливо для людей, вимагає значно глибшого дослідження, аніж вирішення питань, що є в компетенції Управління з контролю за якістю харчових продуктів і медикаментів. У рамках нової науки про Людину має бути проведено фундаментальні дослідження природи людських потреб, вивчення яких наразі ледь започатковано. Варто визначити, що є справді потребою нашого організму, а що — наслідком культурного розвитку; які потреби є виявом розвитку індивіда, а які є штучними, тобто нав'язаними виробництвом; які потреби «активізують» людину, а які роблять її пасивною; які потреби викликано патологічною, а які — здоровою психікою.

На відміну від рішень, які приймає ФДА, рішення нової гуманістичної ради експертів не будуть втілюватися в життя силоміць, а правитимуть лише орієнтирами і пропонуватимуться громадянам для широкого обговорення. Уже зараз багато хто усвідомив важливість питання здорового і нездорового харчування; результати досліджень допоможуть суспільству глибше розібратися і з іншими здоровими чи патологічними потребами. Слід зазначити, що споживання породжує пасивність, що спрага швидкої зміни вражень і новизни, яку вдовольняє лише споживачтво, відбиває нашу внутрішню стурбованість, бажання

втекти від самого себе; треба усвідомити, що гонитва за новими речами — це лиш засіб самозахисту, страх опинитися наодинці із самим собою або з іншою людиною.

Уряд може значно полегшити процес освіти, якщо субсидуватиме виробництво бажаних товарів і послуг, доки воно не стане прибутковим. Ці дії уряду має супроводжувати широка просвітницька кампанія на користь здорового споживання. Цілком можливо, що *погоджені дії, спрямовані на стимулювання здорових потреб, змінять характер споживання*. Якщо водночас відмовитися від застосовуваних у сучасній рекламі методів «промивання мозку», а це важлива умова, то цілком прогнозовано, що ці зусилля виявляться не менш ефективними, ніж індустріальна пропаганда.

Програма вибіркового споживання (і виробництва) за принципом «що сприяє благополуччю?» наражається на стандартне заперечення: в умовах економіки вільного ринку споживачі отримують саме те, що вони хочуть, і відповідно у «вибірковому» виробництві нема необхідності. Цей аргумент ґрунтується на припущенні, ніби споживачі бажають того, що є для них добрим; а взагалі це абсолютно неправильно (у випадку наркотиків чи навіть цигарок ніхто й не намагався б скористатися таким аргументом). Це твердження жодним чином не враховує того важливого факту, що бажання споживачів формуються виробниками. Незважаючи на існування конкуренції між брендами, завданням будь-якої реклами є стимулювання жадоби споживання. Всі фірми через рекламу допомагають одна одній; у покупця ж лишається тільки сумнівний привілей вибору між кількома конкуруючими марками. Прихильники думки про всемогутність бажань споживачів часто наводять стандартний приклад: крах компанії «Edsel», яка належала Форду. Але крах цієї компанії не суперечить тому факту, що рекламна облога, яка посприяла цьому, була *рекламою купівлі автомобілів*; це приносило прибутки всім компаніям, за винятком невдахи «Edsel». Більше того, промисловість впливає на смаки населення також і тим, що не випускає товари, які були б кориснішими для споживача, але є менш прибутковими для їхніх виробників.

Здорове споживання можливе лише за умови, якщо ми зможемо якнайрішучіше приборкати право акціонерів і менеджерів великих підприємств визначати характер своєї продукції виключно на підставі прибутковості та завдань розширення виробництва.

У західних демократичних державах подібні перетворення можна було б здійснити законодавчим шляхом, без зміни конституції (у нас уже є багато законів, що обмежують права власності в інтересах суспільного блага). Справа не у володінні капіталом як таким, а в тім, щоб спрямовувати виробництво, користуючись владою. Коли рекламу буде позбавлено її гіпнотичної влади, нарешті споживач на свій смак почне визначати, що слід виготовляти. І тоді наявні підприємства будуть змушені перелаштовуватись таким чином, щоб задовольняти нові вимоги, а там, де це неможливо, уряду доведеться зробити належні капіталовкладення у виробництво нових затребуваних товарів і послуг.

Усі ці перетворення можна здійснювати лише поступово, зі згоди більшості населення. Вони мають привести до нової форми економічної системи, що не подібна ні до сучасного західного капіталізму, ні до радянського централізованого державного капіталізму, ні до шведської бюрократичної системи спільного добробуту.

Вочевидь, великі корпорації від самого початку спробують скористатися своєю величезною владою, щоб чинити опір таким змінам. Але нездоланне прагнення всіх громадян до здорового споживання зможе зламати опір корпорацій.

Одним з ефективних способів демонстрації *сили споживача* може стати створення бойового руху, який буде використовувати як зброю загрозу «споживацького страйку». Припустімо, приміром, що 20% американців, які користуються автомобілями, вирішили більше не купувати їх, бо дійшли висновку, що порівняно із вправно організованим громадським транспортом особисте авто є економічно не вигідним, екологічно небезпечним, а з психологічного боку його дія подібна до наркотику, який штучно створює відчуття влади, підсилює почуття заздросів і сприяє втечі

від самого себе. Тільки економіст у змозі був би визначити розмір економічних збитків автомобільної промисловості, і, звісно ж, нафтових компаній; якби такий страйк насправді відбувся, національна економіка, зосереджена навколо виробництва автомобілів, відчутно б постраждала. Звичайно, ніхто не зичить проблем американській економіці, але така загроза (наприклад, протягом одного місяця зупинка користування автомобілем) могла б дати споживачам потужний важіль для змін у всій системі виробництва.

Страйки споживачів мають величезні переваги: по-перше, їм не потрібне сприяння уряду; по-друге, з ними важко боротися (якщо, звичайно, уряд не вживе якихось спеціальних заходів, щоб змусити громадян купувати те, чого вони купувати не хочуть), і, по-третє, нема потреби чекати, доки 51% громадян схвалить прийняття урядом примусових заходів. Фактично для того, щоб здійснити зміни, двадцятивідсоткова меншість могла б виявитися досить-таки дієвою силою. Страйки споживачів могли б подолати політичні та партійні бар'єри, в них могли б бути задіяні як консерватори, так і ліберали, і «ліві» гуманісти, бо всі вони були б об'єднані одним бажанням — бажанням здорового й гуманного споживання. Першим кроком для припинення страйку стали б перемовини лідерів радикального гуманістичного руху споживачів та представників промисловості (можливо, за участі уряду) щодо нагальних змін. Тобто могли б бути застосовані ті ж методи, що й при переговорах про припинення робітничих страйків.

Завдання полягає в тому, аби змусити споживача усвідомити: 1) його власний, бодай частково й не усвідомлений, протест проти споживацтва; 2) потенційну силу об'єднання гуманістично спрямованих споживачів. Такий рух споживачів був би свідченням справжньої демократії — адже в цьому випадку люди відверто висловлювалися б і намагалися активно впливати на хід соціального розвитку невідчуженим способом. Такий рух базувався б на особистому досвіді, а не на політичних лозунгах.

Але навіть найефективніший рух споживачів не спрацює, якщо влада великих корпорацій лишиться на-

стільки ж потужною, як і тепер. Якщо не буде послаблено тиск гігантських корпорацій на уряд (а цей тиск зростає щодень) і населення (через контроль на зразок «промивання мозку»), то навіть ті рештки демократії, які ще збереглися, приречені поступитися місцем технократичному фашизму, суспільству ситих, бездумних роботів, які тремтять від самого слова «комунізм». У Сполучених Штатах владу гігантських підприємств традиційно обмежено антитрастівськими законами. Впливова громадська думка могла б сприяти перетворенню цих надзвичайно могутніх корпорацій на дрібніші одиниці в дусі цих законів.

Щоб створити суспільство, засноване на принципі буття, всі люди мають активно брати участь в економічному житті суспільства і бути свідомими громадянами. Тобто наше вивільнення від орієнтації на володіння можливе лише внаслідок повної реалізації індустріальної та політичної демократії співучасті.

Цю вимогу поділяє більшість радикальних гуманістів.

Індустріальна демократія означає: кожен член великої промислової чи будь-якої іншої організації відіграє активну роль у її житті; кожен отримує повну інформацію про роботу цієї організації та бере участь у прийнятті рішень на всіх рівнях, починаючи з робочого процесу самого індивіда та заходів з охорони здоров'я і техніки безпеки (це вже з успіхом апробовано на кількох підприємствах Швеції та США) і закінчуючи, по можливості, участю в прийнятті рішень на тому рівні, де формується генеральна політика підприємства. Важливо, аби свої інтереси представляли самі робітники, а не офіційні профспілкові діячі, які функціонують поза підприємствами. Також індустріальна демократія передбачає, що підприємство — це не лише технічний і економічний, а й соціальний інститут, в існуванні і діяльності якого бере участь, а отже, і зацікавлений кожний член колективу.

Ці принципи спрацьовують і при впровадженні *політичної демократії*. Демократія здатна протистояти авторитарній загрозі лише в тому випадку, якщо це не «пасивна демократія спостерігачів», а активна «демократія учасників», за якої справи спільноти для окремих грома-

дян будуть так само близькі й важливі, як їхні особисті справи, або, точніше, за якої благо спільноти стане особистою справою кожного громадянина. Беручи участь у громадському житті, люди виявляють, що їхнє життя стає цікавішим і більш стимулюючим. Справжню політичну демократію можна було б визначити як такий стан речей, за якого життя стає *цікавішим*. Така демократія співучасті, на відміну від «народної демократії» або «централізованої демократії», за своїм змістом є антибюрократичною і створює атмосферу, яка практично виключає появу демагогів.

Безперечно, визначення методів демократії співучасті є справою набагато складнішою, ніж розробка демократичної конституції у XVIII столітті. Чимало компетентних спеціалістів мали б спрямувати титанічні зусилля на визначення нових принципів і методів побудови демократії співучасті. Як на одній з можливих пропозицій, спрямованих на досягнення цієї мети, я хотів би знову зупинитися на ідеї, яку я висував понад двадцять років тому в книзі «Здорове суспільство»: треба створити сотні тисяч груп (наприклад, по п'ятсот осіб у кожній, які безпосередньо контактують між собою), з тим щоб вони склали постійно діючі дорадчі органи, які були б уповноважені ухвалювати рішення з найважливіших питань економіки, зовнішньої політики, охорони здоров'я, освіти і способів досягнення добробуту. Ці групи мали б отримувати всю відповідну інформацію (її характер буде описано нижче), обговорювати її (без тиску зовні) і шляхом голосування ухвалювати рішення (за допомогою сучасної техніки результати голосування можна отримати протягом доби). Сукупність цих груп складала б так звану Нижню палату, рішення якої, поряд з рішеннями інших політичних органів, мали б значний вплив на законодавчу діяльність.

Але виникає запитання: «Навіщо розробляти всі ці плани, якщо громадська думка може бути визначена і висловлена шляхом опитування, причому в максимально короткий термін?» Таке заперечення зачіпає один з найбільш проблематичних аспектів висловлення думки з того чи іншого приводу. Що таке «думка», на якій ґрунтуються всі опитування? Це погляди людини, сформовані за від-

сутності адекватної інформації, критичного мислення і дискусії. Більше того, беручи участь в опитуваннях громадської думки, люди наперед знають, що їхня «думка» не буде врахована і не спричинить жодного ефекту. Такі думки є лише фіксацією усвідомлених на певний момент уявлень людей; але вони не сповіщають про приховані тенденції, які можуть призвести до зовсім протилежної думки за зміни обставин. Щось подібне відбувається і під час політичних виборів, коли виборці знають, що, проголосувавши за свого кандидата, вони більше не впливають на подальший хід подій. У певному сенсі таке голосування відбувається ще гіршим способом, ніж під час опитувань громадської думки, бо на виборах мислення людей пригуплюється внаслідок дії технологій, що вводять виборців у майже гіпнотичний транс. Вибори стають draжливою «мильною оперою», де на карту поставлено надії і сподівання кандидатів, а не політичні проблеми. Виборці можуть навіть стати учасниками цих драматичних подій, віддаючи голоси за свого кандидата. Значна частина населення відмовляється брати участь у такому шоу, але більшість людей залучається до цих сучасних видовищ, які чимось нагадують змагання гладіаторів, лише на цій арені змагаються політики.

Справжнє, щире переконання не може сформува-тися за відсутності принаймні двох умов: *адекватної інформації і впевненості, що твій погляд щось та важить*. Спостерігач, який не має важелів впливу, висловлює під час опитування думку, в якій не відбиваються його переконання; це опитування більше скидається на гру, аналогічну тій, коли ми обираємо ту чи ту марку сигарет. Як наслідок, думки, що їх висловлюють люди під час опитувань і на виборах, становлять найнижчий, а не найвищий рівень суджень. На підтвердження наведемо два приклади найправильніших суджень, *тобто людських рішень, які набагато перевершують рівень їхніх політичних рішень*: 1) у сфері особистих справ (Джозеф Шумпетер [97] виразно показав це стосовно бізнесу); 2) вироки суду присяжних. Здебільшого присяжні — це звичайнісінькі громадяни, які мусять ухвалювати рішення подеколи в дуже складних і

досить заплутаних випадках. Але вони отримують усю відповідну інформацію, мають змогу обговорити всі деталі і знають, що від їхнього вироку залежить життя і щастя підсудних. Як результат, у переважній більшості випадків рішення присяжних свідчать про їхню надзвичайну проникливість і об'єктивність. Навпаки, люди, погано інформовані, приспані і безсилі не в змозі висловити серйозних переконань. За відсутності інформації, обговорення і влади, здатної зробити рішення дієвими, демократично висловлена думка людей має значення не більше, ніж оплески на спортивних змаганнях.

Активна участь у політичному житті потребує максимальної децентралізації промисловості й політики.

Іманентна логіка сучасного капіталізму спричинює, що підприємства і державний апарат дедалі більше зростають і зрештою перетворюються на гігантські конгломерати, централізовано керовані згори бюрократичною машиною. Одна з необхідних умов створення гуманістичного суспільства — припинення процесу централізації і початок масштабної децентралізації. На це є декілька причин. Якщо суспільство перетворюється на те, що Мамфорд [86] назвав «мегамашиною» (тобто якщо суспільство з усіма членами стає подібним до велетенської, централізовано керованої машини), то навряд чи вдасться уникнути фашизму, бо, по-перше, люди уподібняться до овець, втраять здатність критично мислити, стануть абсолютно безпорадними, пасивними і шукатимуть лідера, який «знав би, що їм слід робити», а також усе, чого вони не знають; і, по-друге, такою «мегамашиною», просто натискуючи відповідні кнопки, зможе управляти кожен, хто дістане до неї доступ. Мегамашина, як і будь-який автомобіль, може функціонувати сама; людина, яка перебуває за кермом, має лише тиснути на потрібні кнопки, правити кермом і гальмами та стежити за деякими іншими простими елементами; роботу коліс автомобіля чи будь-якого іншого механізму в мегамашині виконують численні рівні бюрократичного апарату. Якщо людина з посереднім інтелектом і такими ж здібностями опиниться біля керма влади, то й вона зможе керувати державою.

Функції врядування мають бути відібрані у держав, які стали величезними конгломератами, і передані порівняно невеликим районам, де люди знають одне одного, отже, здатні активно брати участь в управлінні справами власної спільноти. При децентралізації індустрії слід надати більшої влади невеликим підрозділам всередині окремих підприємств, а гігантські корпорації слід розділити на невеликі частини.

Активна і відповідальна участь у справах суспільства потребує заміни бюрократичного способу управління на гуманістичний.

Майже всі люди досі вважають, що будь-яке управління обов'язково є бюрократичним, тобто відчуженим. Майже всі вони не усвідомлюють, наскільки згубним є бюрократичний дух і наскільки глибоко ним просякнуті всі сфери життя, навіть якщо це не надто очевидно, наприклад у взаєминах лікаря і пацієнта, чоловіка і дружини. Бюрократичний метод вирізняється як такий, за якого: а) з людьми поводяться ніби з речами; б) про речі судять, виходячи з кількісних, а не якісних характеристик, бо це полегшує і здешевлює їхній облік і контроль. Ці методи спираються на статистику. В усіх рішеннях бюрократи керуються чітко усталеними правилами, що базуються на статистичних відомостях, і *не беруть до уваги живих людей, з якими вони мають справу*; вони ухвалюють рішення, що є оптимальними з боку статистичного, але є ризик, що спроба втиснути всіх у чітко визначену модель завдасть шкоди 5—10% громадян, яким ця модель не підходить. Бюрократи бояться особистої відповідальності і намагаються сховатися за своїми правилами; їхня безпека і самоповага базуються на вірності правилам, а не законам людського серця.

Прикладом такого бюрократа був Ейхман. Сотні тисяч євреїв він послав на смерть не тому, що він їх ненавидів; він нікого не любив і нікого не ненавидів. Ейхман «виконував свій обов'язок»: він виконував його тоді, коли йому було доручено прискорити еміграцію євреїв з Німеччини; він виконував його і тоді, коли посилав євреїв на смерть. Виконувати усталені правила — ось що мало для

нього першорядне значення; він відчував провину, якщо йому це не вдавалося. Сам Ейхман твердив (чим і збільшив свою вину), що за все життя почував себе винним лише двічі: коли прогуляв заняття в школі і коли порушив наказ перебувати у сховищі під час повітряного нальоту. Звичайно, це не виключає того, що й Ейхман, і багато інших «бюрократів» відчували садистське задоволення від влади над живими істотами. Але ці садистські нахили у бюрократів вторинні, а первинним у бюрократів є повага до правил і брак людяності.

Я не хочу сказати, що всі бюрократи — ейхмани. По-перше, чимало людей, посідаючи бюрократичні посади, не є бюрократами за своєю вдачею. По-друге, в багатьох випадках бюрократизм не поглинає людини повністю і не вбиває в ній усе людське. Проте серед бюрократів чимало ейхманів, з тією лише різницею, що їм не доводиться знищувати тисячі людей. Однак, якщо бюрократ у лікарні відмовляється прийняти хворого у критичному стані, бо його мав направити до лікарні терапевт, — цей посадовець діє, немов Ейхман. Так само вчиняють подеколи і працівники соціальної сфери, які можуть приректи людину на голод, але не порушують певні правила свого бюрократичного кодексу. Таке бюрократичне ставлення до людини властиве, на жаль, не лише чиновникам, а й деяким лікарям, медсестрам, учителям, професорам, а також багатьом чоловікам стосовно їхніх дружин та батькам стосовно дітей.

Тільки-но жива людина стає зведеною до номера у якомусь списку, справжні бюрократи можуть вчинити з нею якнайжорстокіше, і не тому, що жорстокість відповідає важливості їхніх дій, а тому, що вони не мають жодних людських почуттів щодо своїх підопічних. Не настільки огидні, як садисти, бюрократи навіть більш небезпечні, бо не відчувають конфлікту між сумлінням та обов'язком: вони сумлінно виконують свої обов'язки; але для них не існує людини як об'єкта співчуття і милосердя.

На старих підприємствах або у великих установах на зразок відділів соціального забезпечення, лікарень чи в'язниць досі ще можна зустріти старомодного, недружнього бюрократа. У таких установах навіть звичайний

службовець має значну владу над бідняками й іншими беззахисними людьми. Бюрократів, що працюють у сучасному виробництві, не звинуватиш у непривітності; у них, здається, менше садистських нахилів, хоча вони й можуть отримувати певне задоволення від влади над людьми. Але тут знову виявляємо бюрократичну схильність до речей, у цьому випадку до системи: вони вірять у неї. Корпорація — це їхній дім, її правила священні, адже вони «раціональні».

Але співіснувати із системою демократії співучасті не здатні жодні бюрократи — ні старого, ні нового ґатунку, оскільки бюрократичний дух несумісний з духом активної участі індивіда у громадському житті. Нова соціальна наука мусить розробити плани впровадження нових форм небюрократичного широкомасштабного управління на засадах відповідності (що співзвучно з відповідальністю) людям чи ситуаціям, а не правилам. Якщо розраховувати на здатність адміністратора до спонтанного реагування і не робити фетишу з економії, небюрократичне управління стане можливим.

Для успішного створення суспільства, заснованого на принципах буття, звичайно, слід врахувати і багато інших чинників. Вносячи нижчеподані пропозиції, я зовсім не претендую на оригінальність; навпаки, мене надихає те, що більша частина цих пропозицій в тій чи тій формі вже була висловлена іншими авторами-гуманістами¹.

• *Слід заборонити всі методи «промивання мізків», що використовуються у промисловій та політичній рекламі.*

Методи «промивання мізків» небезпечні не лише тому, що вони спонукають нас купувати речі, які нам зовсім не потрібні і навіть не бажані, а ще й тому, що вони змушують нас обирати тих політичних діячів, яких ми ніколи б не обрали, якби повністю контролювали себе. Та ми далеко не повністю контролюємо себе, оскільки пропаганда використовує методи гіпнотичного впливу на людей. І щоб боротися з цією дедалі зростаючою небезпекою, ми

¹ Щоб не ускладнювати читання, я намагався уникати цитування багатьох і багатьох авторів, у чийх працях містяться аналогічні пропозиції. Деякі джерела наводяться в бібліографії.

повинні заборонити застосування всіх форм гіпнотичного впливу як у сфері споживання, так і у сфері політики.

Застосовувані в рекламі і політичній пропаганді гіпнотичні методи є серйозною загрозою психічному здоров'ю, особливо — ясному й критичному мисленню та емоційній незалежності. У мене нема жодного сумніву в тому, що ретельні дослідження покажуть: вживання наркотиків набагато менше шкодить здоров'ю, ніж різні способи «промивання мізків» — од підпорогових навіювань до таких напівгіпнотичних прийомів, як постійне повторювання або відвертання від раціонального мислення під дією закликів до сексуальної насолоди («Я Лінда, кохай мене!»). Бомбардування винятково сугестивними методами, яке реклама послідовно здійснює на комерційному телебаченні, одурманює глядача. Цей наступ на розум і відчуття реальності переслідує людину скрізь, ані на мить не полишаючи у спокої: під час багатогодинного сидіння біля телевізора, за кермом авто, в ході передвиборчої кампанії тощо. Специфічний ефект цих сугестивних методів полягає у створенні атмосфери напівсну, в якій людина водночас і вірить, і не вірить, і загалом втрачає відчуття реальності.

Припинення отруєння населення засобами масового навіювання справить на споживачів майже такий вплив, як впливає на наркоманів утримання від вживання наркотиків.

• *Необхідно знищити прірву між багатими і бідними народами.*

Можна не сумніватися в тому, що наявність і подальше поглиблення цієї прірви призведе до катастрофи. Бідні країни вже перестали сприймати їхню економічну експлуатацію індустріальним світом як Божий дар. І хоча Радянський Союз експлуатує свої сателітні держави тим самим колоніальним способом, водночас він підтримує протест колоніальних народів і використовує його як політичну зброю проти Заходу. Підвищення цін на нафту було початком — і символом — спроби народів колоніальних країн покінчити з системою, яка змушує їх продавати сировину за низькими цінами, а промислові товари купувати за високими. Так само війна у В'єтнамі була символічним

початком кінця політичного та військового панування Заходу над колоніальними народами.

Що може статися, якщо не буде вжито рішучих заходів для знищення цієї прірви? Чи то якісь епідемії поширяться і проникнуть у суспільство білих, чи голод підштовхне населення бідних країн до такого відчаю, що вони, можливо, за допомогою деяких людей з індустріального світу, які їм співчують, вдадуться до насильства і навіть застосування ядерної чи біологічної зброї, що викличе хаос у таборі білих.

Цю катастрофу можна відвернути, якщо вдасться поставити під контроль голод, убозтво і хвороби, а для цього життєво необхідна допомога високорозвинених країн. При наданні такої допомоги багаті країни не повинні керуватися бажанням отримувати прибутки чи якісь політичні переваги; не слід також поширювати економічні і політичні принципи капіталізму на країни Азії й Африки. Безперечно, визначати найефективніші шляхи надання допомоги бідним країнам (зокрема, щодо термінів такої допомоги) мають спеціалісти в галузі економіки.

Але виконати це завдання зможуть лише ті, кого можна назвати «справжніми спеціалістами», тобто особи, що мають не лише блискучий інтелект, а й чуйне людське серце, яке спонукає їх перейматися пошуками оптимального рішення. Аби зібрати цих спеціалістів, отримати від них рекомендації і додержуватися їх, необхідно, щоб помітно послабла орієнтація на володіння і виникло відчуття солідарності й турботи (а не жалощів). Справжня турбота передбачає, що вона поширюється не лише на наших сучасників, а й на наступні генерації. Справді, ніщо так не свідчить про наш егоїзм, як те, що ми й далі марнуємо природні ресурси, отруюємо Землю і готуємося до ядерної війни. Нас зовсім не хвилює той факт, що наші нащадки отримають від нас у спадок цю сплюндровану Землю.

Чи відбудеться внутрішня трансформація? Цього ніхто не знає. Але слід усвідомлювати, що за негативної відповіді відвернути конфлікт між багатими й бідними країнами навряд чи вдасться.

• *Введення гарантованого річного доходу сприятиме викоріненню багатьох вад, властивих сучасному капіталістичному і соціалістичному суспільствам¹.*

Зміст цієї ідеї полягає в тому, що всі люди, незалежно від того, працюють вони чи ні, отримають безумовне право на дах над головою та їжу. Вони мають отримувати не більше, ніж потрібно для підтримання життя, але й не менше того. Таке право здається зараз чимось новим, попри те, що досить стара норма, здавна проповідувана християнською церквою і втілювана у практиці багатьох «примітивних» племен, обстоює *беззастережне право людей на життя, незалежно від того, чи виконують вони свій «обов'язок перед суспільством», чи ні.* Це право ми гарантуємо домашнім тваринам, але не поширюємо його на наших ближніх.

Такий закон неймовірно розширив би простір особистої свободи; жодну особу, яка економічно залежить від інших (батьків, господаря, чоловіка тощо), вже не можна було б змусити підкорятися під загрозою голоду; талановиті люди, які прагнуть спробувати інший спосіб життя, могли б здійснити свої мрії, якби погодилися піти на деякі жертви і тимчасово пожити у відносній бідності. Сучасні розвинені країни майже втілили в життя цей принцип, — але «майже» означає «не по-справжньому». Бюрократія все ще керує людьми, все ще контролює їх і принижує. Але при гарантованому доході сам факт, що будь-яка людина потребує скромного житла і мінімум їжі, не потребує «доказів». Тобто відпала б потреба у бюрократичному апараті, який керує програмою соціального забезпечення з властивими йому збитками та приниженням людської гідності.

Гарантований щорічний дохід може забезпечити реальну свободу і незалежність. Тому він несумісний із будь-якою системою, заснованою на експлуатації і контролі, особливо з різними формами диктатури. Радянську систему характеризує те, що вона вперто відкидає такі пропозиції навіть у сфері елементарних послуг і товарів (наприклад, безкоштовний громадський транспорт чи

¹ Я висував цю ідею в 1955 році у книзі «Здорове суспільство» [43], її розглядали також на симпозіумі в середині 1960-х років [110].

молоко). Виняток — безплатне медичне обслуговування, хоча й це лише видимість, бо воно передбачає цілком певну умову: аби одержати його, треба бути хворим.

Якщо порахувати вартість утримання величезного бюрократичного апарату, який опікується питаннями соціального забезпечення, вартість лікування хворих, особливо психосоматичними захворюваннями, вартість боротьби зі злочинністю й наркоманією (які нерідко є формами протесту проти насильства і нудьги), то цілком очевидно, що ціна утримання індивіда, який бажав би мати гарантований річний дохід, виявиться меншою за ціну нашої системи соціального забезпечення. Тим, хто переконаний, що «люди за природою ледачі», така ідея видається небезпечною і нездійсненною. Але це кліше насправді не має жодних підстав і править лише виправданням тому опору, з яким стикається пропозиція відмовитися від влади над безпорадними.

• *Треба вивільнити жінок від патріархального панування.*

Головним чинником гуманізації суспільства є вивільнення жінок від патріархального домінування. Це домінування розпочалося близько шести тисяч років тому в різних частинах світу, коли надлишок продуктів сільського господарства дозволив наймати й експлуатувати працівників, створювати армії і могутні міста-держави¹. Відтоді в більшості культур усього світу, а не лише Середнього Сходу і Європи, гору взяли «асоційовані чоловіки», які підкорили собі жінок. Ця перемога чоловічої статі над жіночою базувалась на економічній владі чоловіків і створеній ними військовій машині.

Війна між статями така ж стара, як і боротьба між класами, але має складніші форми, оскільки жінки потрібні чоловікам не лише як робоча сила, а і як матері, коханки, розрадниці. Війна між статями нерідко набуває форм відвертих і бруталних, та найчастіше це прихована війна. Жінки поступилися перед силою чоловіків, однак вони у відповідь завдають удару власною зброєю, серед якої на чільному місці є сміх.

¹ Я розглядав ранній «матріархат» і відповідну літературу у книзі «Анатомія людської деструктивності» [54].

Підкорення однієї половини роду людського іншою завдало і все ще завдає нищівної шкоди обом статям: чоловік привласнює собі роль переможця, жінка — жертви. Це прокляття лежить і на чоловіках з їхнім відчуттям переваги, і на жінках з їхнім відчуттям неповноцінності, на всіх їхніх стосунках, і навіть на тих, хто свідомо виступає проти чоловічого панування. (Фрейд, беззастережно переконаний у чоловічій вищості, вважав, що в жінок почуття неповноцінності викликане удаваним жалем з приводу відсутності пеніса, а непевність чоловіків спричинена нібито загальним «страхом кастрації». Насправді ж ми спостерігаємо в цьому феномені війну між статями, а не біологічні чи анатомічні відмінності як такі.)

Багато фактів свідчить, наскільки підлеглість жінок чоловікам подібна до підпорядкування однієї безправної групи населення іншій групі. Як приклад візьмемо становище негрів на півдні Америки сто років тому, яке нагадає становище жінок у цей же період, і навіть сьогодні. Негрів і жінок порівнювали з дітьми; їх вважали емоційними, наївними, позбавленими відчуття реальності і тому неспроможними до самостійних рішень; їх сприймали за безвідповідальних, хоч і чарівних істот (до цього списку Фрейд додав твердження про менший, ніж у чоловіків, розвиток свідомості («над-Я») жінок і нібито їхню нарцисичність).

Сутність сучасного патріархату полягає в тому, що сильніші здійснюють свою владу над слабшими; в цьому ж є і сутність підкорення слаборозвинутих країн, дітей і підлітків. Зростаючий рух за вивільнення жінок набуває надзвичайно великої ваги, оскільки він створює загрозу самому принципу влади, який живить сучасні як капіталістичні, так і соціалістичні суспільства; звісно, якщо жінки розуміють вивільнення як відмову від участі у пануванні над іншими групами, зокрема над колоніальними народами. Якщо рух за вивільнення жінок визначить своє завдання і призначення як сили, що протистоїть владі, тобто «анти-влади», жінки матимуть вирішальний вплив у боротьбі за нове суспільство.

На шляху до вивільнення вже зроблено важливі кроки. Можливо, майбутній історик напише, що найбільш ре-

волюційною подією ХХ століття був початок вивільнення жінок і занепад панування чоловіків. Але в щойно розпочатій боротьбі за жіноче визволення не варто недооцінювати опір чоловіків. Їхнє ставлення до жінок (і в сексуальних взаєминах зокрема) ґрунтується на їхній показній вищості, і чоловіки вже починають почуватися вкрай ніяково й неспокійно з тими жінками, які відмовляються сприймати міф про цю вищість.

Із рухом жінок за вивільнення тісно пов'язані й антиавторитарні виступи молоді. Пік цих виступів припадає на кінець 60-х років; сьогодні, зазнавши ряду змін, чимало колишніх бунтівників проти «істеблїшменту» знову стали «слухняними». Однак колишнє поклоніння перед батьківським та іншими різновидами авторитетів минуло й, очевидно, стару шанобливість уже не повернути.

Паралельно з визволенням від влади авторитетів відбувається й визволення від почуття провини, викликаного взаєминами статей: секс перестав бути забороненою темою, перестав бути гріхом. І хоча люди можуть бути різної думки щодо відносних переваг тих або тих сторін сексуальної революції, безперечно одне: секс більше не лякає людей, його вже не можна використовувати для того, щоб культивувати почуття провини і таким чином присилувати будь-кого до покірності.

• *Слід створити Верховну раду з питань культури, обов'язком якої буде консультувати уряд, політичних діячів і громадян країни з питань, що потребують спеціальних знань.*

До цієї ради мають увійти представники інтелектуальної та художньої еліти країни, чоловіки й жінки, не підкупність яких є поза сумнівом. Вони мали б визначати склад нового, розширеного Управління з контролю за якістю харчових продуктів і медикаментів та обирати осіб, відповідальних за поширення інформації.

У питанні про те, хто є найвидатнішими представниками в різних галузях культури, існує принципова згода, і я вважаю реальним завдання знайти гідних членів такої ради. Звичайно, дуже важливо, щоб серед них були

й ті, хто не поділяє загальноприйнятих поглядів, зокрема «радикали» і «ревізіоністи» в економіці, історії, соціології. І тут труднощі полягають не в тому, щоб *знайти* членів такої ради, а в тому, щоб *обрати* їх, оскільки вони не можуть бути обрані всенародним голосуванням, ані призначені урядом. Отже, слід знайти інші способи для їхнього відбору. Наприклад, можна почати з формування ядра ради у складі трьох-чотирьох осіб і поступово збільшувати їхню кількість, скажімо, до п'ятдесяти або до ста чоловік. Ця рада мусить щедро фінансуватися, з тим щоб мати можливість проводити спеціальні дослідження з різних проблем.

• *Слід створити ефективну систему поширення ефективної інформації.*

Інформація — вирішальний елемент у формуванні ефективної демократії. Мусять бути припинені приховування і фальсифікація інформації у так званих «інтересах національної безпеки». Та, навіть оминувши проблему такого незаконного приховування відомостей, ми постаємо перед ще більшою проблемою: обсяг реальної і необхідної інформації, яку надають пересічному громадянину, практично дорівнює нулю. Слід сказати, це стосується не лише пересічних громадян. Чимало прикладів свідчать про те, що більшість виборних представників, членів уряду, вищих військових чинів і верхівка ділових кіл кепсько поінформовані і нерідко дезінформовані брехливими відомостями, які поширюють різні державні агентства і за ними переспівують засоби масової інформації. На жаль, ці люди володіють переважно маніпулятивним інтелектом. Вони неспроможні досягнути сили, дія яких є прихованою, і тому не можуть виносити тверезих суджень про майбутній розвиток, тим більш що цьому на заваді стоять їхні егоїзм і непорядність, про що ми добре обізнані. Та навіть бути чесним і розумним бюрократом — цього не досить, щоб вирішувати світові проблеми нині, коли світ обернений обличчям до катастрофи.

Надзвичайно обмежена навіть фактична інформація з політичних, економічних і соціальних питань. Усього кілька так званих «найзначніших» газет становлять виняток: вони справді краще інформують, але вони також кра-

ще й дезінформують: не всі новини в них є об'єктивними і безсторонніми; заголовки статей у цих матеріалах тенденційні і подеколи не відповідають їхньому змісту; редакційні статті часто заангажовані, написані у фальшиво добропорядному і моралізаторському стилі. Фактично газети, журнали, телебачення і радіо виробляють товар — *новини*, сировиною для яких правлять події. На новини є попит, і засоби масової інформації визначають, які події є новинами, а які — ні. Добре ще коли інформація подається за відомим шаблоном, лиш поверхово відбиваючи сутність події і ледве даючи громадянам можливість проникнути вглиб і зрозуміти її приховані витоки. Доки продаж новин є бізнесом, навряд чи вдасться завадити газетам і журналам (більшою чи меншою мірою безпринципним) публікувати те, на що є попит і що не суперечить вимогам рекламодавців.

Проблема поширення інформації вирішувалася б іншим способом, якби з'явилася можливість формувати погляди й ухвалювати рішення на основі поінформованості. Як приклад наведу такий спосіб: однією з найперших і найважливіших функцій Верховної ради з питань культури мають стати збір і поширення всієї інформації, яка служитиме потребам населення і підлягатиме обговоренню серед груп, у межах яких люди за умов демократії співучасті безпосередньо взаємодіятимуть одне з одним. Ця інформація має містити факти й альтернативи в різних галузях, щоб на їхній основі можна було ухвалювати політичні рішення. Дуже важливо, аби при зіткненні поглядів більшості і меншості публікувалися думки як тих, так і інших та щоб інформація стала доступна кожному громадянину, й передусім групам безпосередньої взаємодії. Відповідальність за керівництво роботою нового штату репортерів мала б узяти на себе Верховна рада з питань культури. Ясна річ, радіо і телебачення відігравали б важливу роль у поширенні такої інформації.

• *Наукові дослідження слід відокремити від їхнього практичного застосування у промисловості та обороні.*

Встановлення будь-яких обмежень прагненню до знань слід вважати гальмом для розвитку людства; од-

нак практичне використання всіх без винятку результатів наукових досліджень є надзвичайно небезпечним. Чимало дослідників уже відзначали, що використання деяких відкриттів у генетиці, нейрохірургії, розробці психотропних препаратів і в інших галузях може завдати і вже завдає великої шкоди. Уникнути цього неможливо, доки, виходячи із власних інтересів, промисловість і збройні сили у змозі вільно користуватися теоретичними розробками, як вважають за потрібне. Прибутковість і військова доцільність не можуть бути критерієм доцільності впровадження результатів наукових досліджень. Потрібно створити контрольну раду, яка даватиме дозвіл або заборону на практичне застосування будь-яких нових теоретичних відкриттів. Безумовно, така контрольна рада має бути цілком незалежна від уряду, промисловості й військових, як з огляду правового, так і з огляду психологічного. Формувати склад контрольної ради і керувати її роботою має Верховна рада з питань культури.

- Реалізація всіх пропозицій, викладених на попередніх сторінках, зрозуміло, буде досить складною справою; але труднощі стають майже нездоланими, якщо врахувати ще одну неодмінну умову створення нового суспільства — *ядерне роззброєння*.

Одним із вразливих елементів нашої економіки є її потреба в потужній військовій індустрії. Навіть сьогодні найбагатша країна світу, Сполучені Штати, мусить скорочувати витрати на охорону здоров'я, освіту, соціальне забезпечення, щоб витримати тягар військово-орієнтованого бюджету. Вартість соціального експерименту є понад силу для держави, якщо та спустошує себе виробництвом озброєнь, які можна використати хіба як засіб самогубства. І більше того: дух індивідуалізму та активності гине в атмосфері, де військова бюрократія, влада якої міцнішає з кожним днем, насаджує страх і своє панування.

НОВЕ СУСПІЛЬСТВО: ЧИ Є РЕАЛЬНИЙ ШАНС ЙОГО СТВОРЕННЯ?

Сила корпорацій, апатія і безпорадність значної маси населення, неадекватність політичних лідерів практично всіх країн, загроза ядерної війни, екологічна небезпека, не кажучи вже про таке явище, як зміна клімату, що само по собі може викликати голод у багатьох країнах — зважаючи на все це, чи можемо ми вважати *реальними нашими шанси на порятунок*? З позиції бізнесу такого шансу просто нема; якщо ймовірність виграшу становить лише два відсотки, жодна твереза людина не буде ризикувати своїми статками і вкладати значний капітал у підприємство з настільки мізерною надією на успіх. Однак якщо йдеться про життя і смерть, «розумний шанс», навіть малий, треба розуміти як «реальну можливість».

Життя — не азартна гра і не бізнес-підприємство, і тому ми повинні скрізь, де тільки можливо, маємо шукати бодай натяк на реальну можливість порятунку, наприклад у життєдайному мистецтві медицини. Якщо у хворого є хоча б незначний шанс на життя, жоден свідомий своєї відповідальності лікар не скаже: «Облишимо спроби» і не запропонує вдатися до паліативів — навпаки, буде зроблено все можливе, аби врятувати людське життя. Звісно, хворе суспільство може сподіватися на таке ставлення й до себе.

Для духу сучасного ділового суспільства вельми характерним є те, що шанси людства на порятунок оцінюються з погляду бізнесу чи азартної гри, а не з погляду людського життя. Не вирізняється мудрістю модний нині технократичний підхід, згідно з яким нема нічого небезпечного в тому, що ми поглинуті роботою чи розвагами, позбавлені почуттів тощо, і навіть якщо це є технократичний фашизм, то, зрештою, він не такий уже й поганий.

Проте ми видаємо бажане за дійсне. Технократичний фашизм неминуче призведе до катастрофи. Дегуманізована людина, з'їхавши з глузду, буде не в змозі підтримувати існування життєздатного суспільства у далекій перспективі, а у ближній — не зможе втриматися від застосування ядерної чи біологічної зброї.

І все ж деякі наявні чинники обнадіюють. По-перше, щораз більше й більше людей усвідомлюють істину, сформульовану Месаровичем і Пестелем, Ерліхами та іншими спеціалістами, а саме: якщо Західний світ не хоче назавжди піти із життя, необхідно *на суто економічній основі* створити нову етику, нове ставлення до природи, наповнити новим змістом солідарність і співпрацю. Цей заклик до здорового глузду, навіть якщо відсторонитись від емоційних та етичних міркувань, здатен мобілізувати уми досить великої кількості людей. До нього не слід ставитися легковажно, навіть попри те, що в перебігу історичного розвитку відомо багато випадків, коли народи діяли всупереч своїм життєвим інтересам і навіть всупереч інстинкту самозбереження. Вони могли чинити так, бо їхні лідери переконували їх (а також самі себе) в тому, що вони не стоять перед вибором «бути чи не бути». Та якби вони дізналися правду, відбулася б нормальна нейрофізіологічна реакція: усвідомлення загрози життю викликало б відповідну захисну реакцію.

Інший обнадійливий чинник — посилення невдоволеності сучасною соціальною системою. Зростає кількість людей, що страждає на «хворобу століття» (*la malaise du siècle*): вони відчувають депресію і усвідомлюють її, незважаючи на всі зусилля її приборкати. Люди відчувають себе нещасними через власну ізольованість, переживають порожнечу свого усамітнення, безсилість, марність свого життя. Багато хто усвідомлює це дуже виразно; хтось бачить це менш чітко, але цілком погоджується, якщо чує зі слів інших.

Наразі у світовій історії лише нечисленній еліті було доступне життя, що складалося з порожніх розваг. Але ця еліта трималася здорового глузду, усвідомлюючи, що оскільки влада перебуває в її руках, то думати й діяти

слід таким чином, щоб цю владу не втратити. Сьогодні нікчемний, споживацький спосіб життя веде весь середній клас, представники якого не володіють ні економічною, ні політичною владою і не несуть особистої відповідальності. Більша частина населення Західного світу скуштувала втіх споживацтва, та зростають лави тих, хто спробував цих благ, але не отримав задоволення. Люди приходять до розуміння, що володіння багатством не забезпечує щастя; традиційне етичне вчення пройшло через випробування — й дістало підтвердження на практиці.

Стара ілюзія лишається привабливою тільки для тих людей, чиє життя не має буржуазних розкошів, — це дрібна буржуазія Заходу й більша частина населення «соціалістичних» країн. Справді, надія на «щастя через споживання» життєздатна переважно в тих країнах, які ще далекі від здійснення цієї буржуазної мрії.

При ретельнішому дослідженні втрачає силу одне з найсерйозніших заперечень проти можливості подолання жадібності і заздрощів, згідно з яким вони є глибоко вкоріненими в людській природі. Ці вади живучі зовсім не тому, що вони *вроджені*, а тому, що людині важко протистояти тиску з боку суспільства, важко не стати вовком серед вовків. Зміна соціального клімату, переорієнтація самої системи цінностей — як добрих, так і поганих — зробить перехід від егоїзму до альтруїзму не таким уже й складним.

Отже, ми знову повертаємося до того, що орієнтація на буття — це велетенська потенційна сила людської природи. Лише меншість керується виключно принципом володіння, але й принципом буття послідовно керується небагато людей. Домінувати може кожна з цих тенденцій, а яка саме — залежить від соціальної структури. Якщо суспільство орієнтоване переважно на буття, відмирає тенденція до володіння, а тенденція до буття живиться. У суспільстві, орієнтованому переважно на володіння, такому, як наше, все відбувається якраз навпаки. І все ж, скільки б не пригнічувалася орієнтація на буття, завжди знайдеться хтось, хто її дотримується. Жоден Савл не стане Павлом, якщо до свого обернення він уже не був ним.

Перехід від володіння до буття — це фактично питання про те, яка чаша терезів переважить, тоді як у зв'язку з наявними змінами заохочується все нове, а не старе. Крім того, справа не в тім, щоб майбутня людина різнилася від попередньої, як небо від землі, а в тім, щоб змінився напрямок її розвитку. За першим кроком у новому напрямку буде зроблено наступний, і якщо напрямок обрано правильно, ці кроки вирішують усе.

Обнадіює також аспект, пов'язаний, хоч як це не парадоксально, з рівнем відчуження, притаманним більшості населення, в тому числі й керівництву. При попередньому обговоренні «ринкового характеру» уже зазначалося, що жадоба володіння і наживи зазнала певних змін через появу мотивації просто добре функціонувати, обмінювати самого себе як товар і водночас лишатися нічим. Відчужений ринковий характер здатен легше змінюватися, ніж характер нагромаджувальний, який фанатично тримається за свою власність і особливо за своє «Я».

Століття тому, коли більша частина населення складалася з «незалежних» громадян, страх позбутися своєї власності й економічної незалежності був найсерйознішою перешкодою на шляху до змін. Маркс жив у той час, коли робітничий клас був єдиним великим залежним класом і, на думку Маркса, найбільш відчуженим. Сьогодні переважна більшість населення є залежною; фактично всі, хто працює — наймані робітники (за даними перепису населення США 1970 року, лише 7,82% всього зайнятого населення країни, старшого за 16 років, працює не за наймом, тобто «незалежні»); принаймні у Сполучених Штатах саме «сині комірці» — робітники — все ще залишаються носіями традиційного нагромаджувального характеру, а отже, меншою мірою схильні до змін, ніж сучасний середній клас, відчужений більшою мірою.

Усе це має надзвичайно важливі політичні наслідки: соціалізм, проголошуючи визволення всіх класів і прагнучи створити безкласове суспільство, безпосередньо звертався до «робітничого класу», тобто до людей, зайнятих фізичною працею; а сьогодні робітничий клас є менш численним (відносно), ніж століття тому. Щоб здобути владу,

соціал-демократичні партії мають завоювати голоси багатьох представників середнього класу, і для досягнення цієї мети соціалістичним партіям довелося викинути зі своїх програм соціалістичні ідеї та додати пропозиції ліберальних реформ. Разом з тим, назвавши робітничий клас важелем гуманістичних перетворень, соціалізм викликав неминучу протидію з боку всіх інших класів суспільства, представники яких відчували, що робітники можуть позбавити їх власності та багатьох привілеїв.

У наші дні заклик до створення нового суспільства сягає всіх, хто страждає від відчуження, хто працює за наймом і чий власності ніщо не загрожує. Інакше кажучи, він зачіпає інтереси не меншості населення, а більшості. Цей заклик не загрожує власності; щодо прибутків, то в новому суспільстві життєвий рівень бідних підвищиться. Висока заробітна плата керівних працівників не має знизитися, але, як можна припустити, за нової системи вони самі не захочуть бути символом минулих часів.

Більше того, ідеали нового суспільства долають усі партійні бар'єри: моральні та релігійні ідеали не втратили своєї цінності для багатьох консерваторів (Юнслер називає їх «консерваторами цінностей»), це ж стосується лібералів і «лівих». Кожна політична партія експлуатує виборців, переконуючи їх у тому, що саме вона представляє суто гуманістичні цінності. Насправді ж усі політичні партії утворюють два табори: *байдужих і небайдужих*. Якби всі, хто входить до другого табору, відмовилися від гасел своїх партій і усвідомили спільність мети, то ймовірність змін у суспільстві набагато б зросла, тим більше з огляду на те, що прихильність більшості громадян до партій і їхніх слоганів дедалі слабшає. Сьогодні людям дуже потрібні ті, хто мають мудрість, переконання і сміливість, щоб діяти відповідно до своїх переконань.

Хоч як обнадіюють перераховані вище чинники, однак шанси цих вкрай потрібних суспільних перетворень лишаються незначними. Наша єдина надія полягає у привабливості нових ідей, що здатні надати сили й енергії людству. Немає сенсу пропонувати ту чи іншу реформу, якщо вона у підсумку не здатна змінити системи, якщо

вона не має спонукальної сили потужної мотивації. «Утопічна» мета реалістичніша за «реалізм» нинішніх керівників. Нове суспільство і нова Людина можуть постати лише в тому випадку, якщо старі мотивації вилучення прибутку і завоювання влади буде замінено на нові: бути, віддавати, розуміти; якщо на зміну ринковому характеру прийде характер продуктивний і люблячий, а на зміну кібернетичній релігії — новий, радикально гуманістичний дух.

Для тих, хто не є глибоко віруючим, справді вирішальний момент — це залучення до гуманістичної «релігійності» без релігії, без догм та інститутів церкви, шлях до якої торував рух нетейстичної релігійності від Будди до Маркса. Ми не стоїмо перед вибором між егоїстичним матеріалізмом і прийняттям християнської концепції Бога. Соціальне життя в усіх проявах — у роботі, міжособистісних стосунках, дозвілі — стане виявом «релігійного» духу, і людина не потребуватиме якоїсь окремої релігії. Ця вимога нової, нетейстичної, неінституціональної «релігійності» жодною мірою не є наступом на існування релігії. Однак вона передбачає, що Римська католицька церква, і передусім її бюрократія, має повернутися до духу Євангелія. Що стосується «соціалістичних країн», нема потреби їх «десоціалізувати», але на зміну їхньому фальшивому соціалізму має прийти справді гуманістичний соціалізм.

Образ *Граду Божого* надихав людей пізнього Середньовіччя, що й дало поштовх розквіту тогочасної культури. Розквіт сучасного суспільства пов'язаний із тим, що людей надихав образ *Земного Граду Прогресу*. Але в нашу добу цей образ перетворився на образ Вавилонської вежі, яка вже починає руйнуватися і під руїнами якої зрештою загине весь світ. Та якщо Град Божий і Град Земний — це *теза й антитеза*, то єдиною альтернативою хаосу є новий *синтез*: синтез духовних устремлінь пізнього Середньовіччя з досягненнями постренесансної раціональної думки і науки. Ім'я цього синтезу — *Град Буття*.

БІБЛІОГРАФІЯ

У бібліографії містяться всі книги, які було цитовано в тексті, але не всі джерела, використані при написанні цієї книги. Видання, особливо рекомендовані для паралельного читання, позначені однією зірочкою; дві зірочки позначають книги для тих читачів, які обмежені в часі.

1. Aquinas, Thomas. 1953. *Summa Theologica*. Edited by P. H. M. Christmann. OP. Heidelberg: Gemeinschaftsverlage, F. H. Kerle; Graz: A. Pustet.

2. Arieti, Silvano, ed. 1959. *American Handbook of Psychiatry*, vol. 2. New York: Basic Books.

3. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library.

4. *Artz, Frederick B. 1959. *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey: A.D. 200—1500*. 3rd rev. ed. New York: Alfred A. Knopf.

5. Auer, Alfons. "Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin" [The anatomy of ethics according to Thomas Aquinas]. Unpublished paper.

6. —. 1975. "Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes?" [Is sin an insult to God?]. In *Theologische Quartalsschrift*. München: Erich Wewel Verlag.

7. *—. 1976. *Utopie, Technologie, Lebensqualität* [Utopia, technology, quality of life]. Zürich: Benziger Verlag.

8. *Bachofen, J. J. 1967. *Myth, Religion and the Mother Right: Selected Writings of Johann Jakob Bachofen*. Edited by J. Campbell; translated by R. Manheim. Princeton: Princeton University Press. (Original ed. *Das Mutterrecht*, 1861).

9. Bacon, Francis. i62o. *Novum Organum*.

10. Bauer, E. *Allgemeine Literatur Zeitung* 1843/4. Quoted by K. Marx and F. Engels; q. v.

11. *Becker, Carl L. 1932. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press.
12. Benveniste, Emile. 1966. *Problemes de Linguistique General*. Paris: Ed. Gallimard.
13. Benz, E. See Eckhart, Meister.
14. Blakney, Raymond B. See Eckhart, Meister.
15. Bloch, Ernst. 1970. *Philosophy of the Future*. New York: Seabury Press.
16. —. 1971. *On Karl Marx*. New York: Seabury Press.
17. *—. 1972. *Atheism in Christianity*. New York: Seabury Press.
18. *Cloud of Unknowing, The*. See Underhill, Evelyn.
19. Darwin, Charles. 1969. *The Autobiography of Charles Darwin 1809—1882*. Edited by Nora Barlow. New York: W. W. Norton. Quoted by E. F. Schumacher; q. v.
20. Delgado, J. M. R. 1967. "Aggression and Defense Under Cerebral Radio Control". In *Aggression and Defense: Neural Mechanisms and Social Patterns*. *Brain Function*, vol. 5. Edited by C. D. Clemente and D. B. Lindsley. Berkeley: University of California Press.
21. DeLubac, Henri. 1943. *Katholizismus als Gemeinschaft*. Translated by Hans-Urs von Balthasar. Einsiedeln/Cologne: Verlag Benziger & Co.
22. De Mause, Lloyd, ed. 1974. *The History of Childhood*. New York: The Psychohistory Press, Atcom Inc.
23. Diogenes Laertius. 1966. In *Lives of Eminent Philosophers*. Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press.
24. Du Marais. 1769. *Les Veritables Principes de la Grammaire*.
25. Dumoulin, Heinrich. 1966. *Östliche Meditation and Christliche Mystik*. Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber.
26. **Eckhart, Meister. 1941. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. Translated by Raymond B. Blakney. New York: Harper & Row, Torchbooks.
27. —. 1950. Edited by Franz Pfeifer; translated by C. de B. Evans. London: John M. Watkins.
28. —. 1969. *Meister Eckhart, Deutsche Predigten and*

Traktate. Edited and translated by Joseph L. Quint. Munich: Carl Hanser Verlag.

29. —. Meister Eckhart, Die Deutschen Werke. Edited and translated by Joseph L. Quint. In Gesamtausgabe der deutschen and lateinischen Werke. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

30. —. Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Expositio Exodi 16. Edited by E. Benz et al. In Gesamtausgabe der deutschen and lateinischen Werke. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. Quoted by Otto Schilling; q. v.

31. *Ehrlich, Paul R., and Ehrlich, Anne H. 1970. Population, Resources, Environment: Essays in Human Ecology. San Francisco: W. H. Freeman.

32. Engels, F. See Marx, K., jt. auth.

33. Eppler, E. 1975. Ende oder Wende [End or change]. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

34. Farner, Konrad. 1947. "Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin". In Mensch and Gesellschaft, vol. 12. Edited by K. Farrier. Bern: Francke Verlag. Quoted by Otto Schilling; q. v.

35. Finkelstein, Louis. 1946. The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith, vols. 1, 2. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

36. Fromm, E. 1932. "Die psychoanalytische Charakterologie and ihre Bedeutung fur die Sozialforschung". Zeitschrift für Sozialforschung. 1: 253—277; "Psychoanalytic Characterology and Its Relevance for Social Psychology". In E. Fromm, The Crisis of Psychoanalysis; q. v.

37. —. 1941. Escape from Freedom. New York: Holt, Rinehart and Winston.

38. —. 1942. "Faith as a Character Trait". In Psychiatry 5. Reprinted with slight changes in E. Fromm, Man for Himself; q. v.

39. —. 1943. "Sex and Character". In Psychiatry 6: 21—31. Reprinted in E. Fromm, The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture; q. v.

40. *—. 1947. Man for Himself An Inquiry into the Psychology of Ethics. New York: Holt, Rinehart and Winston.

41. —. 1950. Psychoanalysis and Religion. New Haven: Yale University Press.

42. —. 1951. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

43. *—. 1955. *The Sane Society*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

44. —. 1956. *The Art of Loving*. New York: Harper & Row.

45. —. 1959. "On the Limitations and Dangers of Psychology". In W. Leibrecht, ed. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*; q. v.

46. **—. 1961. *Marx's Concept of Man*. New York: Frederick Ungar.

47. —. 1963. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

48. —. 1964. *The Heart of Man*. New York: Harper & Row.

49. —. ed. 1965. *Socialist Humanism*. Garden City, New York: Doubleday & Co.

50. —. 1966. "The Concept of Sin and Repentance". In E. Fromm, *You Shall Be as Gods*; q. v.

51. —. 1966. *You Shall Be as Gods*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

52. *—. 1968. *The Revolution of Hope*. New York: Harper & Row.

53. —. 1970. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

54. **—. 1973. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

55. —. and Maccoby, M. 1970. *Social Character in a Mexican Village*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.

56. Suzuki, D. T., and de Martino, R. 1960. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harper & Row.

57. *Galbraith, John Kenneth. 1969. *The Affluent Society*. 2nd ed. Boston: Houghton Mifflin.

58. —. 1971. *The New Industrial Society*. 2nd rev. ed. Boston: Houghton Mifflin.

59. *—. 1974. *Economics and the Public Purpose*. Boston: Houghton Mifflin.

60. *Habermas, Jürgen. 1971. *Toward a Rational Society*. Translated by J. Schapiro. Boston: Beacon Press.
61. —. 1973. *Theory and Practice*. Edited by J. Viertel. Boston: Beacon Press.
62. Harich, W. 1975. *Kommunismus ohne Wachstum*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
63. Hebb, D. O. "Drives and the CNS [Conceptual Nervous System]". *Psych. Rev.* 62, 4: 244.
64. Hess, Moses. 1843. "Philosophie der Tat" [The philosophy of action]. In *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Edited by G. Herwegh. Zürich: Literarischer Comptoir. Reprinted in *Moses Hess, Okonomische Schriften*. Edited by D. Horster. Darmstadt: Melzer Verlag, 1972.
65. Illich, Ivan. 1970. *Deschooling Society*. World Perspectives, vol. 44. New York: Harper & Row.
66. —. 1976. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. New York: Pantheon.
67. *Kropotkin, P. A. 1902. *Mutual Aid. A Factor of Evolution*. London.
68. Lange, Winfried. 1969. *Glückseligkeitsstreben and uneigennützigze Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin*. Diss. Freiburg im Breisgau.
69. Leibrecht, W., ed. 1959. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*. New York: Harper & Row.
70. Lobkowicz, Nicholas. 1967. *Theory and Practice: The History of a Concept from Aristotle to Marx*. International Studies Series. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
71. Maccoby, Michael. Forthcoming, fall 1976. *The Gamesmen: The New Corporate Leaders*. New York: Simon and Schuster.
72. Maimonides, Moses. 1963. *The Code of Maimonides*. Translated by A. M. Hershman. New Haven: Yale University Press.
73. *Marcel, Gabriel. 1965. *Being and Having: An Existentialist Diary*. New York: Harper & Row, Torchbooks.
74. Marx, K. 1844. *Economic and Philosophical Manuscripts*. In *Gesamtausgabe (MEGA) [Complete works*

of Marx and Engels]. Moscow. Translated by E. Fromm in E. Fromm, *Marx's Concept of Man*; q. v.

75. —. 1909. *Capital*. Chicago: Charles H. Kerr & Co.

76. —. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. [Outline of the critique of political economy]. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, n. d. McClellan, David, ed. and trans. 1971. *The Grundrisse, Excerpts*. New York: Harper & Row, Torchbooks.

77. —. and Engels, F. 1844/5. *The Holy Family, or a Critique of Critical Critique*. London: Lawrence & Wishart, 1957. *Die Heilige Familie, der Kritik der kritischen Kritik*. Berlin: Dietz Verlag, 1971.

78. Mayo, Elton. 1933. *The Human Problems of an Industrial Civilization*. New York: Macmillan.

79. Meadows, D. H., et al. 1972. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books.

80. *Mesarovic, Mihajlo D., and Pestel, Eduard. 1974. *Mankind at the Turning Point*. New York: E. P. Dutton.

81. Mieth, Dietmar. 1969. *Die Einheit von Vita Activa and Vita Contemplativa*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

82. 1971. *Christus-Das Soziale im Menschen*. Düsseldorf. Topos Taschenbücher, Patmos Verlag.

83. Mill, J. S. 1965. *Principles of Political Economy*. 7th ed., reprint of 1871 ed. Toronto: University of Toronto/Routledge and Kegan Paul.

84. Millán, Ignacio. Forthcoming. *The Character of Mexican Executives*.

85. Morgan, L. H. 1870. *Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family*. Publication 218, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

86. **Mumford, L. 1970. *The Pentagon of Power*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

87. **Nyanaponika Mahatera. 1962; 1970. *The Heart of Buddhist Meditation*. London: Rider & Co.; New York: Samuel Weiser.

88. *— ed. 1971; 1972. *Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel*. London: George Allen & Unwin; New York: Barnes & Noble, Harper & Row.

89. Phelps, Edmund S., ed. 1975. *Altruism, Morality and Economic Theory*. New York: Russell Sage Foundation.

90. Piaget, Jean. 1932. *The Moral Judgment of the Child*. New York: The Free Press, Macmillan.
91. Quint, Joseph L. See Eckhart, Meister.
92. *Rumi. 1950. *Selected, translated and with Introduction and Notes* by R. A. Nicholson. London: George Allen & Unwin.
93. Schecter, David E. 1959. "Infant Development". In Silvano Arieti, ed. *American Handbook of Psychiatry*, vol. 2; q. v.
94. Schilling, Otto. 1908. *Reichtum and Eigentum in der Altkirchlichen Literatur*. Freiburg im Breisgau: Herderische Verlagsbuchhandlung.
95. Schulz, Siegfried. 1972. *Q, Die Spruchquelle der Evangelisten*. Zürich: Theologischer Verlag.
96. *Schumacher, E. F. 1973. *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered*. New York: Harper & Row, Torchbooks.
97. *Schumpeter, Joseph A. 1962. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper & Row, Torchbooks.
98. Schweitzer, Albert. 1923. *Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur* [The responsibility of philosophy for the decay of culture]. *Gesammelte Werke*, vol. 2. Zürich: Buchclub Ex Libris.
99. —. 1923. *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* [Decay and restoration of civilization]. *Gesammelte Werke*, vol. 2. Zürich: Buchclub Ex Libris.
100. *—. 1973. *Civilization and Ethics*. Rev. ed. Reprint of 1923 ed. New York: Seabury Press.
101. Simmel, Georg. 1950. *Hauptprobleme der Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.
102. Sommerlad, T. 1903. *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters*. Leipzig. Quoted by Otto Schilling; q. v.
103. Spinoza, Benedictus de. 1927. *Ethics*. New York: Oxford University Press.
104. Staehelin, Balthasar. 1969. *Haben and Sein*. [Having and being]. Zürich: Editio Academics.
105. Stirner, Max. 1973. *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*. Edited by James J. Martin; translated by Steven T. Byington. New York: Dover. (Original ed. *Der Einzige and Sein Eigentum*.)

106. Suzuki, D. T. 1960. "Lectures on Zen Buddhism". In E. Fromm et al. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*; q. v.

107. Swoboda, Helmut. 1973. *Die Qualität des Lebens*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

108. *Tawney, R. H. 1920. *The Acquisitive Society*. New York: Harcourt Brace.

109. "Technologie and Politik". *Aktuell Magazin*, July 1975. Rheinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

110. Theobald, Robert, ed. 1966. *The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution*. New York: Doubleday.

111. Thomas Aquinas. See Aquinas, Thomas.

112. Titmuss, Richard. 1971. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. London: George Allen & Unwin.

113. *Underhill, Evelyn, ed. 1956. *A Book of Contemplation the Which Is Called The Cloud of Unknowing*. 6th ed. London: John M. Watkins.

114. Utz, A. F. OP. 1953. "Recht und Gerechtigkeit". In Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, vol. 18; q. v.

115. Yerkes, R. M., and Yerkes, A. V. 1929. *The Great Apes: A Study of Anthropoid Life*. New Haven: Yale University Press.

Науково-популярне видання

ФРОММ ЕРІХ
Мати чи бути?

Переклад з англійської

Коректор
Надія Овчарук

Комп'ютерна верстка
Олени Шаповал та Світлани Демченко

Підписано до друку 14 01.2010. Формат 84×108 ¹/₃₂.
Друк офсетний. Гарнітура «Bookman Old Style». Обл.-вид. арк. 9,6.
Ум. друк. арк. 11,76. Наклад 1000 пр. Зам. 10-049.

Видавництво «Український письменник»,
вул. Олеся Гончара, 52, м. Київ, 01054.
Тел/факс: 8(044)486-18-59. E-mail: ukrpsm@gmail.com
Свідоцтво про реєстрацію ДК № 571 від 20.08.01 р.

Віддруковано у друкарні «Видавництво “Фенікс”»,
вул. Шутова, 136, м. Київ, 03680.

«Мати чи бути?» — це перший український переклад підсумкової праці видатного німецько-американського психолога і соціолога, одного з лідерів неофрейдизму та радикально-гуманістичного психоаналізу Еріха Фромма (23. III. 1900, Франкфурт-на-Майні, Німеччина — 18. III. 1980, Муральто, Швейцарія).

Книга містить соціопсихологічний аналіз двох способів існування сучасної людини в межах принципів «володіння та буття»: егоїстичний та альтруїстичний, пасивний та активний, солідарний та антагоністичний, а також пошук виходу з кризи «суспільства тотальної відчуженості» шляхом самовдосконалення і за допомогою методики «соціальної терапії».

Переклад Ольги Михайлової та Андрія Буряка

Редактор В'ячеслав Вишневий

Художник Сергій Ковика-Алієв

**Видавнича рада серії
«Світло світогляду»:**

Віктор Андрущенко

Володимир Базилевський

Віктор Баранов

Михайло Слабошпицький

Анатолій Толстоухов (голова видавничої ради)

Володимир Ярошевець

Ярослав Яцків

Copyright © 1976 by Erich Fromm «TO HAVE OR TO BE?»

© Михайлова О. Ю., Буряк А. Ю., переклад, 2010

© Ковика-Алієв С. Я., художнє оформлення, 2010

© Видавництво «Український письменник», 2010

Фромм, Еріх.

Ф91 Мати чи бути? : пер. з англ. / Еріх Фромм. — К.: Укр. письменник, 2010. — 222 с. — (Світло світогляду). — Бібліогр.: с. 215—222.

ISBN 978-966-579-262-8

Книга містить соціопсихологічний аналіз двох способів існування сучасної людини в межах принципів «володіння та буття»: егоїстичний та альтруїстичний, пасивний і активний, солідарний і антагоністичний, а також пошук виходу з кризи «суспільства тотальної відчуженості» шляхом самовдосконалення і за допомогою методики «соціальної терапії».

ББК 88.1(7СПО)

Erich FROMM
TO HAVE
OR TO BE ?

Erich FROMM
HABEN
ODER SEIN

СВІТАЛО
СВІТОРАДЬ



ISBN 978-966-579-262-8



9 789665 792628 >