

102
Б 49

Ісая Берлін

ЧОТИРИ ЕСЕ
ПРО СВОБОДУ

04 374

Ісая Берлін

ЧОТИРИ ЕСЕ ПРО СВОБОДУ

Переклав з англійської
Олександр Коваленко

НТБ ВНТУ



414788

Ю2

Б 49

1994

Берлін І Чотири есе про свободу

КИЇВ

Інститут державного управління
та самоврядування
при Кабінеті Міністрів України

Видавництво "ОСНОВИ"

1994

ББК 87.21
Б 49

Originally published in English
by Oxford University Press under the title
FOUR ESSAYS ON LIBERTY
© Oxford University Press 1969

Видання цієї книжки частково фінансується Департаментом допомоги країнам Центральної і Східної Європи Міністерства закордонних справ та зовнішньої торгівлі Канади за програмою Канадського Бюро міжнародної освіти.

The publication of this book was made possible, in part, through a grant provided by the Bureau of Assistance for Central and Eastern Europe, External Affairs and International Trade, Government of Canada under a programme managed by the Canadian Bureau for International Education.

La publication de ce livre est rendu possible grâce à une subvention partielle donné par la Direction générale d'assistance à l'Europe centrale et l'Europe de l'est, Affaires extérieures et Commerce extérieur de Canada, dans le cadre d'un programme confié au Bureau canadien de l'éducation internationale.

414788

НТБ ВІНТУ
М. ВІННИЦЯ

Берлін Ісає

Б 49 Чотири есе про свободу / Перекл. з англ.
О. Коваленка — К: Основи, 1994. — 272 с.
ISBN 5-7707-5606-3

Книжка видатного сучасного англійського філософа, лауреата Нобелівської премії сера Ісаї Берліна складається з чотирьох розвідок, в яких розглядаються різні аспекти особистої свободи. В них ідеться про мінливість цього поняття протягом ХІХ—ХХ століть; про те, який зміст у це вкладали історики, соціологи, філософи; про важливість двох головних концепцій свободи в історії ідей; і, нарешті, про ту роль, яку відігравав ідеал свободи у світогляді видатного борця за неї — Джона Стюарта Мілля.

Б 0201000000 - 032 Без оголош.
94

ББК 87.21

ISBN 5-7707-5606-3

© Олександр Коваленко.
Український переклад. 1994.

ВСТУП

“L'on immole à l'être abstrait les êtres réels:
et l'on offre au peuple en masse l'holocauste
du peuple en détail”.

Benjamin Constant, *De l'esprit le conquete*

I

Перше з чотирьох есе, вміщених у цій книжці, побачило світ у спеціальному випуску нью-йоркського журналу “Foreign Affairs”, присвяченому закінченню першої половини ХХ сторіччя; три інші вперше були прочитані як лекції¹. В цих есе розглядаються різні аспекти особистої свободи. По-перше, в них йдеться про мінливість цього поняття в ході ідеологічних змагань нашого сторіччя; по-друге, про те, який зміст у це поняття вкладали історики, соціологи, автори, що вивчають історичні чи соціологічні припущення та методи; по-третє, про важливість двох головних концепцій свободи в історії ідей; і, нарешті, про ту роль, яку відігравав ідеал особистої свободи у світогляді одного з найщиріших її поборників, а саме — Джона Стюарта Мілля.

Перше та останнє з цих есе майже не викликали коментарів. Друге та третє поклали початок широкій, і, на мою думку, плідній полеміці. Оскільки дехто з моїх опонентів висунув заперечення, що здаються мені і доречними, і справедливими, то я пропоную з'ясувати ті питання, де, на мою думку, я завинив у помилках чи неясності; інша сувора критика (як я сподіваюсь показати) здається мені помилковою. Деякі з моїх найсуворіших критиків нападають на мої погляди, не наводячи ані фактів, ані аргументів і приписуючи мені погляди, яких я не додержуюсь. І хоча подеколи цю критику можна поставити на карб недостатній ясності моїх висловлювань, я не вважаю себе зобов'язаним обговорювати, а тим більше захищати положення, що в окремих випадках

¹ Хочу висловити подяку тим установам, на запрошення яких ці лекції було прочитано, а також видавцям моїх есе, котрі дали дозвіл на їхню повторну публікацію.

здаються мені так само абсурдними, як і тим, хто критикує їх¹.

Головні проблеми, що виникли між мною та моїми серйозними критиками, можна звести в чотири групи: перша, детермінізм та його співвідносність із нашими знаннями про людство та його історію; друга, місце оцінок, і зокрема, моральних суджень, в історичній та соціальній думці; третя, можливість і бажаність розрізнення в галузі політичної теорії того, що сучасні автори назвали “позитивною” свободою від “негативної” свободи, а також релевантність цього розмежування до подальшої різниці між свободою та умовами свободи і водночас до питання про те, що робить свободу обох типів посправжньому вартою того, щоб її прагнути або володіти нею; і, нарешті, проблема монізму, єдності чи гармонії людських прагнень. На мою думку, те, що іноді “негативну” свободу невігідно протиставляють іншим її виявам, чіткіше вираженим позитивним, соціальним та політичним цілям людства, а саме — єдності, гармонії, миру, раціональному самокеруванню, справедливості, самоврядуванню, порядку, співпраці в досягненні спільної мети — кориниться, в окремих випадках, у стародавній доктрині, згідно з якою по-справжньому добрі речі сполучені між собою в єдине, досконале ціле; або принаймні вони не можуть бути несумісними між собою. Це підводить нас до висновку, що реалізація створеної ними моделі — єдина справжня мета будь-якої раціональної діяльності, як громадської, так і приватної. Якби така віра виявилася хибною чи непослідовною, то це могло б зруйнувати чи ослабити основу більшої частини минулих і сучасних міркувань та діяльності; або, щонайменше, вплинути на концепції особистої та соціальної свободи, а також цінність цих понять. Отож ця проблема також є і доречною, і фундаментальною.

Дозвольте мені розпочати з найзнаменитішого питання, позаяк воно зачіпає людську природу — а саме,

¹ Хоч я й не вносив у текст радикальних змін, проте я зробив багато виправлень, що мають на меті прояснити головні положення, які неправильно зрозуміли критики та рецензенти. Я надзвичайно вдячний професорам С.Н.Гемпширу, Х.Л.А.Гарту та Томасу Нейгелу, а також м-ру Патріку Гардінеру за те, що вони загострили мою увагу на помилках та неясностях. Я зробив усе що міг, аби усунути їх, хоча, певно, й не цілком задовольнив цих поважних і корисних критиків.

питання детермінізму як каузального, так і теологічного. Моя теза полягає не в тому, як твердять окремі мої найупередженіші критики, що детермінізм безперечно (хоча й не такою мірою, як я можу показати) є помилковим, а лише в тому, що аргументи, висунені на його користь, не є остаточними, і що в разі поширення цієї доктрини та прийняття її у тканину загальної думки та поведінки, значення та вживання певних понять та слів, які є стрижневими для людської думки, виявилися б застарілими чи мали б докорінно змінитися. Це тягне за собою висновок, що сучасне використання цих базових слів та понять свідчить не про те, що, насправді, детермінізм помилковий, а про існування гіпотези, згідно з якою багато тих, хто сповідує цю доктрину, рідко застосовують своє вчення, якщо застосовують його взагалі, і (якщо моя теза правильна) як не дивно, схоже, не усвідомлюють того, що здається на перший погляд браком відповідності між їхньою теорією та їхніми справжніми переконаннями, що прозирають у їхніх висловлюваннях та вчинках. Той факт, що проблема свободи волі принаймні так само древня, як і філософія стоїків, що вона мучила пересічних людей не менше, ніж професійних філософів, що середньовічні та новітні дискусії з її приводу, хоч і призвели до ретельного аналізу широкого спектра суміжних понять, істотно не наблизили нас до дефінітивного розв'язання цієї проблеми, що в той час, як дехто, здавалося б, природно замислювався над нею, інші вважали труднощі, з якими стикалися, звичайнісінькою плямою, що її слід вивести за допомогою якогось потужного філософського розчинника,— надає детермінізму особливого статусу серед філософських проблем. У цих есе я не намагався систематично розглянути проблему свободи волі як такої, а проаналізував лише її до речність, стосовно ідеї каузальності в історії. Тут я можу лише ще раз навести мої первісні тези про те, що, на мою думку, було б вочевидь непослідовним твердити, що, з одного боку, всі події цілковито визначені іншими подіями (незалежно від статусу цього припущення¹), а з другого боку, що людям вільно вибирати між принаймні

¹ Воно нагадує універсальне твердження про природу речей. Але наряд чи його можна вважати суто емпіричним; справді-бо: який приклад з досвіду можна навести як доказ проти нього?

двома можливими лініями поведінки — вільно не лише в розумінні того, що вони спроможні вчинити так, як вирішили (і тому, що вони так вирішили), а в розумінні того, що їхній вибір не зумовлений причинами, що перебувають поза їхнім контролем. Якщо вважати, що кожний свідомий вчинок чи вибір цілковито визначається тим, що йому передувало (всупереч усьому, що було сказано проти цього), то й тоді мені здається, що це вчення несумісне з поняттям вибору, якого дотримуються звичайні люди та філософи, захищаючи детерміністську позицію. Якщо говорити конкретніше, то я не бачу, як можна обминути той факт, що звичку морального вихвалання чи осуду, вітання чи ганьблення людей за їхні вчинки, маючи на увазі, що вони відповідальні за них, оскільки ці люди могли б поводитися інакше, тобто, їм не потрібно було чинити так, як вони вчинили (у певному, не зовсім логічному чи узвичаєному розумінні “могли б” та “потрібно”, але в тому значенні, в якому ці терміни вживаються у повсякденних емпіричних міркуваннях як людьми з вулиці, так і істориками), — підірвала б віра в детермінізм. Безперечно, детерміністи все-таки можуть вживати ці слова для вираження захвату чи зневаги людськими рисами чи вчинками; або для заохочення чи стримування. Такі функції можна простежити ще на ранніх стадіях людського суспільства. Втім, можливо, без припущення свободи вибору та відповідальності у значенні, в якому ці терміни вживав Кант: що принаймні один спосіб, у який їх, звичайно, використовують, так би мовити, знищено. Детермінізм очевидно живиться цілою низкою моральних виразів. Дуже мало поборників детермінізму зверталися до питання про те, що ця низка охоплює і який вплив справить на наше мислення та мову її скасування. Відтак я вважаю, що ті історики чи філософи історії, які твердять, що відповідальність та детермінізм не бувають сумісними між собою, помиляються щодо істинності тієї чи тієї форми детермінізму¹; і знову,

¹ Я не хотів би відповідати на питання про те, якого роду ця несумісність: логічна, концептуальна, психологічна чи ще якась інша. Відношення заснованих на фактах вірувань до моральних установок (чи вірувань) — як до їхньої логіки, так і до психології, — на мою думку, потребує дальшого філософського дослідження. Теза, згідно з якою нема доречних логічних взаємин, приміром, розділення між фактом та оцінкою, що часто приписують Юму, здається мені неправдоподібною і такою, що вказує на проблему, а не на її розв'язання.

незалежно від того, виправдана та чи та форма віри у реальність моральної відповідальності, здається очевидним, що ці можливості взаємно виключають одна одну: обидві доктрини можуть бути безпідставними, але обидві не можуть бути істинними. Я не намагався розсудити ці дві альтернативи, а лише хотів ствердити, що людство за всіх часів у своїх повсякденних міркуваннях розглядало свободу вибору як аксіому. І далі я буду твердити, що усвідомлення помилковості цього переконання та спричинені ним перегляд і спотворення основоположних термінів були б значно глибшими та внесли б набагато більше непорозуміння, ніж, як видно, вважає більшість сучасних детерміністів. Я наразі обмежуся лише цим і пропоную на цьому й зупинитися.

Думка про те, що я взявся продемонструвати хибність детермінізму, на якій ґрунтувалася більша частина критики моїх аргументів, — безпідставна. Мушу сказати про це з певним наголосом, оскільки дехто з моїх критиків (зокрема, Е.Г.Карр) наполегливо приписує мені намагання спростувати детермінізм. Але це, так само як і інші, приписувані мені дивні погляди, а саме те, що окремі історики мають незаперечний обов'язок повчати, позиція, якої я ніколи не захищав чи дотримувався; до цього пункту я ще матиму нагоду повернутися. Якщо конкретніше, то мене звинуватили в тому, що я сплутав детермінізм із фаталізмом¹. Але й це — цілковите непорозуміння. Я припускаю: те, що мається на увазі або розуміється під фаталізмом, — це погляд, згідно з яким людські ухвали є лише побічними продуктами, патологічним явищем, неспроможним впливати на події, що розвиваються невблаганно, незалежно від людських бажань. Жодному зі своїх опонентів я не приписував такої невірогідної позиції. Більшість із них чіпляються за “самодетермінізм” — доктрину, згідно з якою людські характери й “особистісні структури” та емоції, ставлення, вибори, ухвали, вчинки, що йдуть від них, насправді відіграють важливу роль у тому, що відбувається, але й самі вони є наслідками причин психічного чи фізичного, соціального чи особистісного плану, які своєю чергою зазнають впливу з боку інших причин, і так далі у нерозривній послідовності.

¹ Див. А.К.Сен, “*Determinism and Historical Predictions*”, *Inquiry*, no.2, New Delhi, 1959, pp. 99-115. А також, Gordon Leff in “*The Tyranny of Concepts*”, pp. 146-9.

Відповідно до найвідомішого варіанта цієї доктрини, я вільний, якщо можу чинити все, що мені заманеться, і, можливо, вибрати з двох ліній поведінки, що є в мене. Але сам мій вибір є каузально зумовленим, адже без цього він був би випадковим, а наявні альтернативи вичерпують можливості; тож описувати вибір як вільний у ширшому розумінні, тобто ні зумовлений, ні випадковий, — це однаково, що намагатися сказати щось безглузде. Такий класичний погляд, що для багатьох філософів здається розв'язанням проблеми свободи волевияву, на мою думку, є лише варіантом загальної детерміністської тези і заперечує відповідальність не згірш за її “сильніший” варіант. Такий “самодетермінізм” чи “слабкий детермінізм”, що в ньому, відтоді як його первісно сформулював мудрий стоїк Хрисіпп, знаходили притулок багато мислителів, Кант охарактеризував як “жалюгідне пристановисько”. Вільям Джеймс причепив до нього ярлик “м'якого детермінізму” і назвав його, може, занадто грубо “трясовиною ухиляння”.

Не розумію, як можна говорити про Єлену, що саме її обличчя стало причиною походу тисячі кораблів, й до того ж покладати на неї відповідальність (і не лише як на привід) за Троянську війну, якщо війну розв'язали не через її вільний вибір — тобто втечу з Парісом, — чого Єлені не слід було робити, а лише через її невідпорну вроду. Містер Сен у своїй чіткій і виваженій критиці, визнає — чого не роблять деякі з його спільників, — що несумісність між принаймні окремими значеннями, приписуваними змістові звичайних моральних суджень, з одного боку, і детермінізмом, з другого. Він заперечує, однак, що віра в детермінізм обов'язково усуває можливість раціонального морального судження, на тій підставі, що такі судження, що діятимуть як стимули чи засоби для стримування, можна попри все використовувати для впливу на людську поведінку. В дещо схожих термінах професор Ернест Нейгел, у ході на диво скрупульозної та прозорої аргументації¹, каже, що навіть, з прийняттям детермінізму, вихваляння, докори та накладання відповідальності загалом могли б впливати на по-

¹ Див. *The Structure of Science*, New York, 1961, pp.599-604. Та працю цього ж автора “Determinism in History”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.XX, no. 3, March 1960, pp. 311-17.

ведінку людей — наприклад, на дисципліну, готовність робити зусилля тощо, тоді як їм не пощастило б (ймовірно) вплинути на процеси людського травлення чи обігу крові. Таке твердження, може, й правильне, але воно не торкається центральної проблеми. Наші оцінки — схвальні чи такі, що засуджують вчинки або характери давно померлих людей, — призначаються не лише, чи навіть не переважно, для того, щоб правити за утилітарні засоби для заохочення чи застереження наших сучасників або за маяки для майбутніх поколінь. Коли ми говоримо в такий спосіб, то намагаємося не лише вплинути на майбутні дії (хоча можемо, фактично, робити й це) чи просто сформулювати квазіестетичні судження — як буває тоді, коли ми висловлюємося про красу чи потворність, розум чи нетямущість, шляхетність чи підступність інших людей (або й нас самих) — якості, які ми потім просто намагаємося розмістити на певній шкалі чеснот. Якщо хтось хвалить чи ганить мене за мій вибір, я не кажу ані “такий уже я є, і нічим цьому не зарадиш”, ані “прошу, говоріть так і далі, це добре впливає на мене: це посилює (чи послаблює) мій намір іти на війну або вступити до комуністичної партії”. Можливо, такі слова, як перспектива винагород та покарань, істотно впливають на людську поведінку, а це робить їх корисними або небезпечними. Але важливе не це. Питання в тому, чи таке заохочення, обвинувачення тощо заслужені й відповідають дійсності, чи ні. Легко уявити собі випадок, коли ми гадаємо, що людина заслуговує на покарання, але вважаємо, що від її викриття буде більше шкоди, ніж користі, а отже, мовчимо. Але від цього заслуги людини не змінюються, звідки впливає, що хоч би яким був аналіз дій, діюча особа могла б вибирати, а не лише діяти інакше. Якби я вирішив, що поведінка людини була фактично наперед визначена, що людина не могла б повестися (відчувати, думати, бажати, обирати) інакше, то я вважав би, що такого роду вихваляння чи обвинувачення не відповідають даному випадку. В разі правильності детермінізму поняття чесноти або заслуги, як його звичайно розуміють, не має застосування. Якщо всі речі, події та особи визначені, тоді вихваляння та докори насправді стають суто педагогічними прийомами — умовляннями чи погрозами; або, в разі їхньої квазіописовості, їх оцінюють у термінах віддаленості від певного ідеалу. За їхньою допомогою тлумачать людські якості, чим є люди і чим

вони можуть бути і що робити, і самі можуть змінювати ці якості; фактично, їх можна використати як застережні засоби до людини, власне, як тоді, коли ми винагороджуємо чи караємо тварину, з тієї лише різницею, що у випадку з людьми ми припускаємо можливість спілкування, неможливого з тваринами. Це серце “м’якого детермінізму”, так званої доктрини Гоббса—Юма—Шліка. Якби, проте, поняття заслуги, чесноти, відповідальності тощо спиралися на поняття виборів, які самі не є цілковито вмотивовані, то вони могли б, із цього погляду, виявитися ірраціональними чи непослідовними, а отже, раціональні люди їх відкинули б. Більшість тлумачів Спінози гадають, що він твердив саме це, і дуже багато їх вважає, що він мав слушність. Однак, незалежно від того, додержувався насправді Спіноза такого погляду чи ні, був мав він слушність чи помилявся щодо цього, моя теза полягає в тому, хай би як там було зі Спінозою, що більшість людей, більшість філософів та істориків не говорять і не чинять так, як вони робили б, якби вірили в це. Бо, якщо по-справжньому прийняти детерміністську тезу, то принаймні для людей, які хочуть бути раціональними та послідовними, різниця буде істотною. Містер Сен з дивовижною послідовністю та щирістю пояснює, що коли детерміністи вдаються до мови моральних вихвалянь та докорів, то вони схожі на атеїстів, які й далі згадують Бога, або на коханців, які присягаються бути вірними “до закінчення часів”¹; такі слова є гіперболами, і їх не варто розуміти буквально. Тут принаймні визнається (чого не робить більшість детерміністів), що якби ці слова розуміли буквально, то щось було б негаразд. Зі свого боку я не бачу підстав для припущення, начебто більшість із тих, хто користується такою мовою, з її підтекстом вільного вибору з альтернатив, у майбутньому чи в минулому, говорять про це не буквально, а так, як говорили члени Піквікського клубу, метафорично чи риторично. Професор Ернест Нейгел вказує, що детерміністи, які, подібно до Боссе, вірили у всемогутність та всезнання Провидіння і в те, що воно стежить за кожним кроком людини, все ж таки вільно покладали моральну відповідальність на індивідів, і що послідовники детерміністських вірувань — мусульмани, кальвіністи тощо — не

¹ Op.cit.

втрималися від приписування відповідальності й від інтенсивного використання вихвалання та ганьблення¹. Як і більша частина того, що каже професор Ернест Нейгел, це — правильно². Але воно не прояснює проблеми: те, що не всі людські вірування є послідовними, — не нове. Ці приклади лише вказують на ту обставину, що люди очевидно вважають цілком можливим погоджуватися з детермінізмом в науці й нехтувати його у житті. Фаталізм не виховав пасивності у мусульман, так само як детермінізм не зменшив запалу кальвіністів чи марксистів, попри побоювання декого з цих останніх. Практика часом суперечить навіть найщирішому віросповіданню.

Містер Е.Г.Карр заходить ще далі. Він проголошує: “Фактично, всі людські вчинки є і вільними, і визначеними, відповідно до погляду, з якого їх розглядають”. І ще: “Дорослі люди відповідають за свою особистість³”. На мою думку, це ставить читача перед нерозв’язною проблемою. Якщо містер Карр має на увазі, що люди здатні трансформувати природу своєї особистості, тоді як усе їхнє минуле залишається незмінним, тоді він заперечує каузальність; якщо ж вони не здатні до цього і вчинки можна цілковито віднести на рахунок характеру, то обговорення відповідальності (у звичайному розумінні цього слова, в яке вкладаються й моральні докори) стає безглуздим. Безперечно, слово “могти” багатозначне, і проникливі сучасні філософи пролили світло на це, зро-

¹ *The Structure of Science*, pp.603-4.

² Див. також схожу, але так само непереконливу аргументацію в інаугураційній лекції професора Сіднея Полларда в Шеффільдському університеті (*Past and Present*, no.30, April 1965, pp.3-22). Більшість сказаного професором Поллардом здається мені доречним і вартим того, щоб про це говорити, але його погляд, підтриманий посиланням на історію, згідно з яким заяви людей мають не суперечити тому, що ці люди чинять, щонайменше дивний для історика. Професор Нейгел (op.cit., p.602) припускає, що віра у свободу волі може відноситися до детермінізму так, як переконання, що стіл має тверду поверхню, відноситься до гіпотези, згідно з якою вона складається з електронів, що обертаються; ці два описи відповідають на питання на різних рівнях і в такий спосіб не суперечать один одному. На мою думку, така паралель не годиться. Віра в те, що стіл твердий, щільний, перебуває у спокої тощо, не тягне за собою віри в електрони, і є, в принципі, сумісною з будь-якою доктриною щодо них: рівні не доторкаються між собою. Проте, якби я припустив, що певна людина діяла з власної волі, а потім мені сказали, що вона вчинила так, бо її “примусили” і в неї не було вибору, я обов’язково вважатиму, що якесь із моїх припущень заперечується.

³ *What is History?* London, 1964, p.95.

бивши таке суттєве розмежування. Проте, якщо я буквально не в змозі змінити свій характер чи поведінку через дію вибору (або цілу низку таких виборів), а ця дія й сама не цілковито визначена каузальним минулим, тоді я не розумію, в якому нормальному сенсі раціональна особа могла б приписувати мені моральну відповідальність за мій характер або поведінку. Насправді, поняття моральної відповідальної істоти стає, в ліпшому разі, міфологічним; таке казкове створіння стає в один ряд з німфами та кентаврами. Ріжки цієї дилеми не полишали нас понад два тисячоріччя, а отже, марно намагатися втекти від них чи пом'якшити їх заспокійливим твердженням, що все залежить від погляду, з якого ми розглядаємо питання. Ця проблема дуже цікавила Мілля (й у відповідь на неї він зрештою запропонував аж надто плутане розв'язання) і завдавала великих страждань Вільямові Джеймсу, від яких він позбавився, лише читаючи Ренув'є; ця проблема й досі привертає до себе пильну увагу філософів, і її неможливо відсунути вбік, сказавши, що науковий детермінізм відповідає на питання, котрі відрізняються від тих, на які відповідає доктрина волонтаризму та свободи вибору з альтернатив; або що ці два типи питань постають на різних "рівнях", а отже, від сплутування цих "рівнів" (чи відповідних категорій) постає псевдопроблема. Детермінізм та індетермінізм, попри всю свою туманність, дають конкурентні відповіді лише на одне, а не на два питання. Тут, мабуть, не варто розглядати якого роду це питання — емпіричне, концептуальне, метафізичне, прагматичне, лінгвістичне — і яка схема чи модель людини і природи мається на увазі в термінах, що їх використовують при обговоренні головних філософських питань.

Однак уже лише на тій підставі, що деякі філософи, які піддавали мою тезу найгострішій критиці, зацікавилися цим центральним питанням, його не можна цілковито знехтувати. Отож професор Дж.А. Пассмор¹ заперече мені двома міркуваннями. (а) Що концепцію лапласівського спостерігача, який може безпомилково передбачати майбутнє, бо володіє всім релевантним знанням попередніх умов і потрібних йому законів, у принципі неможливо сформулювати, оскільки поняття ви-

¹ *Philosophical Review*, vol.68, 1959, pp. 93-102.

черпного списку всього, що передувало події, є незрозумілим; ми не кажемо про який-небудь стан речей: “оце все, що було досі; опис завершено”. Це зрозуміло. Проте навіть якби детермінізм пропонували лише як прагматичну політику: “я маю намір чинити і думати відповідно до припущення, що кожна подія має достатню причину чи причини, які можна визначити”, то й це задовольнило б вимогу детермініста. Втім такий рішенець був би радикальним, оскільки він ефективно позбавив би життєвої сили будь-яку моральність, що має справу з такими поняттями, як відповідальність, моральна цінність і свобода в кантіанському розумінні, і робив би це у способи і з логічними наслідками, що їх детерміністи, як правило, не розглядають або применшують. (б) Що чим більше ми з’ясовуємо прс, на перший погляд, морально злочинну дію, тим більша ймовірність нашого усвідомлення того, що певній особі, за даних певних обставин, характерів та за колишніх умов, завадили обрати ті різноманітні річища дій, які, на нашу думку, їй слід було обрати; ми надто легко звинувачуємо її за те, що вона не зробила того, що могла б зробити, чи не була тим, чим могла б бути. Невігластво, нечутливість, поквалпливість, брак уяви заплутують справу й ховають від нас істинні факти; наші судження надто часто виявляються мілкими, догматичними, благодушними, безвідповідальними, несправедливими, варварськими. Я співчуваю гуманним та цивілізованим міркуванням, що надихнули професора Пассмора на такий вердикт. Багато несправедливості та жорстокості коріниться в невігластві, упередженості, догматизмі та відсутності розуміння, яких можна було б уникнути. А проте говорити про все це загальними словами — як, на мій погляд, робить професор Пассмор — означає вдаватися до давнього *tout comprendre* софізму, який обеззброює своїм сучасним вбранням. Якщо (як буває з тими, хто здатний до самокритики) ми тим менше схильні виправдовувати себе чим більше довідуємося про себе, то чому нам треба вдавати, наче протилежне характеризує інших людей, що вільні лише ми, а вчинки решти визначено? Виявляти згубні наслідки нетямущості чи ірраціональності — це одне, а ось вдавати, нібито лише в них криється єдине джерело морального обурення, є необґрунтованою екстраполяцією. Таке припущення впливає з передумов спінозизму, але не обов’язково з інших. Те, що наші судження про людей часто поверхові

чи несправедливі, не означає, що ніхто не повинен судити ніколи взагалі; або, по суті, що цього можна уникнути. Це те саме, що забороняти лічити всім підряд, бо хтось не вміє правильно додавати.

Професор Мортон Вайт критикує мої твердження під трохи іншим кутом¹. Він погоджується, що не можна, як правило, засуджувати (за “хибність”) дії, які особа не могла не вчинити (наприклад, убивство Бутом Лінкольна, за умови, що його вибір вчинити так був зумовлений або що він так чи інакше зробив би це, незалежно від свого вибору). Або принаймні містер Вайт гадає, що жорстоко засуджувати людину за каузально зумовлену дію; жорстоко, несправедливо, але не суперечить детерміністським віруванням. Ми могли б, на його думку, збагнути культуру, в якій моральні судження були б нормальними. Отже, з нашого боку було б звичайнісінькою обмеженістю припускати, що дискомфорт, який ми можемо відчувати, називаючи каузально зумовлені дії правильними чи помилковими, має універсальний характер і коріниться в основній категорії, що керує досвідом усіх можливих суспільств. Професор Вайт обговорює зміст, який ми вкладаємо у слово, називаючи дію “помилковою”. Мене непокоять такі вирази, як “гідний осуду”, “цього не слід було робити”, “заслуговує на засудження” — жоден із них не тотожний слову “хибний” або, що неминуче, один одному. Проте навіть якщо це так, цікаво, чи вважав би професор Вайт розважливим звернутися до клептомана: “Правда, що ви не можете втриматися від крадіжок, навіть якщо вважаєте це негідним? Проте вам не обов’язково красти. Якщо ви й далі робитимете так, то ми картатимемо вас не лише за погані вчинки, але і як людину, що заслуговує на моральний осуд. Стримає це вас чи ні, ви заслужите на нього в будь-якому разі”. Хіба професор Вайт не відчуває, що в такому підході криється серйозна хиба, і то не лише в нашому суспільстві, але й скрізь у світі, де така моральна термінологія щось важить? Чи, може, він вважає саме це запитання свідченням недостатньої мо-

¹ *Foundations of Historical Knowledge* (New York, 1965, pp. 276 ff.). Я не вдаватиму, наче можу тут віддати належне складній і цікавій тезі, яка розвивається в блискучій книжці професора Вайта. Я сподіваюся зробити це в іншій праці і прошу його вибачити мене за конспективний характер цієї короткої відповіді на критику.

ральної уяви в того, хто запитує? Хіба не буде просто жорстоко чи несправедливо дорікати людям за вчинки, яких вони не могли не зробити, або ще й ірраціонально, як це буває, коли йдеться про жорстокість та несправедливість? Якби ви сказали людині, яка під тортурами зрадила своїх друзів, що їй не слід було цього робити, що її вчинок був поганим з погляду моралі, хоча ви й переконані, що ця людина, така яка вона є, не могла вчинити інакше, чи обгрунтували б ви, в разі потреби, свій вирок? Які б міркування ви навели? Що ви хотіли змінити його поведінку (чи поведінку інших людей) у майбутньому? Чи, що хотіли дати вихід раптовій зміні своїх почуттів? Якщо це й усе, то питання про те, щоб бути справедливим до цієї людини, взагалі не постає. Одначе, якби вам сказали, що, засуджуючи якусь людину, ви були несправедливі або зловмисно сліпі, бо не потурбувалися дослідити труднощі, яких зазнала ця людина, тиск, під яким вона перебувала і таке інше, то такий тип докорів спирається на засновок, що в певних випадках, якщо не в усіх, людина могла б уникнути зробленого нею вибору, який ви засуджуєте (зовсім не так легко, як вам здається), лише ціною мучеництва чи, пожертвувавши невинністю, або ціною того, чого, згідно з людиною, що критикує вас, ви, як мораліст, не маєте права вимагати. Отож, ваш критик правильно докоряє вам за злочинне невігластво чи негуманність. Але якщо ви насправді вважаєте, що людина (каузально) не могла зробити того, що, на вашу думку, їй слід було зробити, то чи розумно казати, що їй не треба було так робити? Які міркування, у принципі, ви можете навести, щоб приписувати такій людині відповідальність або застосовувати до неї моральні правила (наприклад, кантіанські максими, що їх ми розуміємо, незалежно від того, приймаємо ми їх чи ні), які, на вашу думку, нерозумно застосовувати у тому разі, коли люди діють під примусом — kleptomani, алкоголіки тощо? Де ви провели б межу, і навіщо? Якщо вибори в усіх цих випадках причинно зумовлені, хоч би якими різними були причини, і коли в одних випадках вибори сумісні (чи, відповідно до певних поглядів, тотожні) з використанням розуму, а в інших — ні, то хіба раціонально засуджувати в одному разі і не робити цього в іншому? Я відкидаю утилітарний аргумент для вихваляння, засудження, погроз чи інших спонук, оскільки містер Вайт також нехтує їх, на мою думку правильно, щоб

зосередитись на моральному аспекті засудження. Я не розумію, чому менш нерозумно (а не просто менш марно) засуджувати людину, яка психологічно неспроможна втриматися від своїх дій, за жорстокість, ніж фізичного каліку за те, що в нього деформована кінцівка. Засуджувати вбивцю — не більш і не менш раціонально, ніж ганити його кинджал; так міркував Годвін. Принаймні він був послідовний у властивий йому фанатичний спосіб. Хоча його найвідоміша книжка називається “Політична справедливість” (*Political Justice*), важко сказати, що означає справедливість як моральне поняття для переконаного детермініста. Я міг би класифікувати справедливі та несправедливі дії як законні та протизаконні, як достиглі та зелені персики. Але якщо людина не могла діяти інакше, то що означатимуть слова “так йому й треба”? Поняття поетичної справедливості, справедливих заслуг, моральної заслуги як такої, якщо питання лише в цьому, не тільки не мало б застосування, але й стало б навряд чи зрозумілим. Коли Семюель Батлер, у своїй книжці “Едін”¹, робить злочини об’єктами симпатії та співчуття, а слабке здоров’я образою суспільству, що веде до покарання, він має на меті наголосити не на відносності моральних оцінок, а на їхній ірраціональності в його власному суспільстві — ірраціональності осуду, спрямованого проти моральних чи ментальних відхилень, але не проти фізичних чи психологічних. Я не знаю кращого способу показати, наскільки відмінною була б наша моральна термінологія та поведінка, якби ми були по-справжньому послідовними науковими детерміністами, що ними на думку декого ми повинні бути. Відвертіші соціологічні детерміністи кажуть саме це, а міркування, згідно з яким не лише відплата чи кара, але й справедливість — якщо не торкатися суто правового значення цього терміну, — що мислиться як моральна норма чи канон, не визначаються правилами, які можна змінити, є донауковим поняттям, що ґрунтуються на незрілості та помилковості. Тут я погоджуюся зі Спінозою та містером Сенном. Є певні терміни, що їх, якщо сприймати детермінізм сер-

¹ Найвідоміший роман одного з найцікавіших і найоригінальніших британських філософів XIX ст., в якому він під незаперечним впливом “Утопії” Т. Мора змальовує певне утопічне царство (англійська назва роману “Erewhon”, є анаграмою слова “nowhere”, тобто “ніде”, звідси — країна Едін). — Прим. перекладача.

йозно, ми повинні або далі не вживати, або вживати лише в якомусь певному розумінні, скажімо, як тоді, коли ми говоримо про відьом чи олімпійських богів. Такі поняття, як справедливість, рівність, заслуга, чесність напевно треба було б переглянути, якби їх хотіли зберегти, а не звести до ролі відкинутих вигадок-забаганок, що стали нешкідливими з поступом розуму; міфи, могутні за нашої ірраціональної юності, луснули, або принаймні були вихолощені прогресом наукового знання. Якщо детермінізм має слушність, то ми маємо заплатити саме таку ціну. Готові ми до цього чи ні, але давайте принаймні зважати на таку перспективу.

414788

Якщо наші моральні поняття властиві лише нашим культурі та суспільству, тоді нам треба сказати представникові невідомої культури містера Вайта не те, що він сам собі логічно суперечить, сповідуючи детермінізм, а проте і далі проголошуючи чи застосовуючи моральні судження кантіанського типу, а те, що ми не розуміємо, навіщо йому вживати ці терміни, що його мова, якщо він має на меті застосовувати її в реальному світі, стала для нас малозрозумілою. Звісно, той факт, що було, і, безперечно, є досі, багато мислителів, навіть у нашій власній культурі, які водночас сповідують віру в детермінізм і все-таки не відчувають анінайменшого сумніву в своєму праві виголошувати моральну хвалу чи осуд і вказувати іншим, який їм треба було зробити вибір, доводить лише, в разі моєї правоти, що звичайно світлі та самокритичні голови часом теж плутаються. Моє завдання, інакше кажучи, полягає в роз'ясненні того, в чому більшість людей не сумніваються — а саме, що не раціонально і вірити в зумовленість виборів, і вважати, що люди заслуговують на осуд чи докори (або на протилежне) за те, що вирішили діяти або утриматися від дій.

Припущення про те, що — в разі доведення правильності детермінізму — етичну мову слід було б радикально переглянути, не є психологічною чи фізіологічною, а ще менше етичною, гіпотезою. Це твердження про те, що дозволила б чи не допустила б будь-яка система мислення; сперта на основні поняття нашої нормальної моралі. Положення, згідно з яким нерозумно засуджувати людей, що не мають вільного вибору, спирається не на певний набір моральних оцінок (що їх може відкидати інша культура), а на певний зв'язок між описовими та оцінювальними поняттями, що визначають нашу мову і наші

НТБ ВНТУ
м. Вінниця

думки. Говорити, що з однаковим успіхом можна засуджувати і стил, і темного варвара, і невиліковного наркомана — це не етичне положення, а таке, що наголошує на тій умоглядній істині, що цей різновид вихвалання та засудження щось означає лише для осіб, у яких є свобода вибору. Саме до цього закликає Кант; саме цей факт ставив у безвихідь ранніх стоїків — до них свободу вибору, здається, приймали як аксіому; він міститься як в Аристотелевих бесідах про свідомі та мимовільні дії, так і в мисленні нефілософів аж дотепер.

Одним із мотивів, що примушує чіплятися за детермінізм, схоже, є побоювання друзів розуму, що він оминається науковим методом як таким. Отож професор С.Н.Гемпшир каже нам, що:

При вивченні людської поведінки філософські забобони могли б нині легко стати такими самими перешкодами на шляху прогресу, як і релігійні забобони. В такому контексті забобон — це сплутування віри в те, що людських істот не можна розглядати як природні об'єкти з вірою в те, що насправді люди не є природними об'єктами: дуже легко від морального твердження, згідно з яким не можна ані маніпулювати людьми, ані контролювати їх, подібно до будь-яких природних об'єктів, перейти до іншого, квазіфілософського твердження, що неможливо маніпулювати ними та контролювати їх, подібно до будь-яких природних об'єктів. За теперішньої громадської думки цілком природний страх планування та соціальної технології, напевно, можна визначити як філософію індетермінізму¹.

На мою думку, це застереження, сформульоване в сильних виразах, є характерним для поширеного й важливого відчуття — я вже згадував про нього, — згідно з яким наука й раціональність будуть у небезпеці, якщо заперечити чи бодай поставити під сумнів детермінізм. Я вважаю такі побоювання безпідставними. Робити все можливе для того, щоб знайти кількісні співвідношення та пояснення, не означає твердити, наче все на світі можна виразити кількісно. Проголошувати, що наука шукає причини (незалежно від того, правильно це чи помилково) — не означає говорити, наче всі події мають причини. По суті, процитований мною абзац містить у собі принаймні три елементи, що заводять у безвихідь:

(а) Нам кажуть, що сплутувати "віру в те, що людських істот не можна розглядати як природні об'єкти з вірою в те,

¹ *The Listener*, 7 September 1967, p.291.

що насправді люди не є природними об'єктами" — це забобон. Але які ще міркування я можу навести на підтримку того, щоб не розглядати людей як природні об'єкти, крім мого переконання, що люди різняться від природних об'єктів у певних істотних рисах — саме завдяки яким вони і є людьми — і що на цей факт спирається моє моральне переконання про неможливість ставлення до них як до об'єктів, тобто лише як до засобів для досягнення моєї мети, і що саме завдяки цій різниці я вважаю неправильним відверто застосовувати до людей маніпулювання, примус, промивання мозку тощо? Якщо мені кажуть: не слід розглядати щось як стілець, то підставою для цього може бути те, що об'єкт, про який ідеться, має певні атрибути, що їх нема у звичайного стільця, або що він викликає в мене чи когось певні асоціації, завдяки яким цей об'єкт відрізняється від звичайного стільця, певною характерною ознакою, яку можна не помічати чи заперечувати. Поки твердять, що люди мають певні атрибути — вищі від тих, які є спільними для них та інших природних об'єктів: тварин, рослин, речей тощо (незалежно від того, називають чи не називають таку різницю природною), — моральне веління не розглядати людей як тварин чи речі не має під собою раціональної основи. Я роблю висновок, що цей зв'язок зовсім не є сплутуванням двох різновидів припущень і що їх не можна роз'єднати, не довівши безпідставності принаймні одного з них. А це, очевидно, не сприятиме прогресові, про який каже автор.

(б) Стосовно застереження не переходити від засновку, що "не можна ані маніпулювати людьми, ані контролювати їх", до засновку, згідно з яким "неможливо маніпулювати ними чи контролювати їх, подібно до будь-яких природних об'єктів", напевно є більше підстав вважати, що коли я раджу так, то не через те, що, на мою думку, людей не можна так розглядати, а тому, що вважаю таку можливість надто ймовірною. Закликаючи не контролювати людей і не маніпулювати ними, я не гадаю, начебто — оскільки ви не можете досягти успіху — це буде прикрим марнуванням вашого часу та зусиль, а навпаки — я боюся, що ваша діяльність буде вельми успішною, позбавивши людей свободи, свободи, яку, я переконаний, коли б тільки їм пощастило уникнути надмірного контролю та маніпулювання, вони зуміли б зберегти.

(в) "Страх планування та соціальної технології", мабуть, найгостріше відчувається тими, хто вірить у нездо-

ланність цих сил; і якщо ці сили не справлятимуть на людей надто сильного впливу, то люди матимуть можливості широкого вибору між імовірними розвитками подій, а не тільки (як вважають детерміністи) можливості, в кращому разі, здійснювати альтернативи, що самі зумовлені й передбачувані. Останнє визначення фактично може віддзеркалювати наш дійсний стан. Але якщо хтось віддає перевагу попередньому стану — хоч би яке складне було формулювання, — що це: забобон чи якийсь інший вияв “помилкової свідомості”? Це забобон, якщо детермінізм істинний. Але такий аргумент містить зачароване коло. Хіба не можна ствердити, що сам детермінізм є забобоном, спородженим фальшивою вірою в те, що наука буде скомпрометована, якщо цю науку не приймуть, а отже, що сам детермінізм є випадком “помилкової свідомості”, спородженим помилкою щодо природи науки? Будь-яку доктрину можна обернути на забобон, але я сам не бачу жодних підстав твердити, що і детермінізм, і індетермінізм є забобоном або неминуче обернеться на забобон¹.

Повернімося до авторів-нефілософів. У працях тих, хто наголошував на неадекватності категорій природничих наук при застосуванні до людських дій, це питання аж надто трансформувалося, внаслідок чого ставляться під сумнів недостиглі рішення матеріалістів та позитивістів дев'ятнадцятого та двадцятого століть. Отже, всяке серйозне обговорення має тепер починатися з підсумування того, як це питання розглядалося в усьому світі протягом останньої чверті століття. Коли містер Е.Г.Карр твердить, що віднесення історичних подій на рахунок вчинків індивідів (“біографічний ухил”) є легковажним, або принаймні незрілим, і що чим більш безособистісним ми зробимо наше історичне дослідження, то науковішим, а отже зрілішим і переконливішим воно буде, він показує себе вірним — надто вірним — послідовником догматичних матеріалістів вісімнадцятого сторіччя². Ця доктрина не

¹ Гемпшир відказує: “Припис не розглядати людей тільки як природні об’єкти точно визначає моральний погляд, бо, коли людей вивчають з наукового погляду, до них можна ставитися саме так. Сер Ісає Берлін не погоджується зі мною (із Кантом) у визначенні запитання “Чи є люди лише природними об’єктами?” як емпіричної проблеми, а я натомість тверджу, що оскільки ніхто *не може* ставитися до себе лише як до природного об’єкта, то ніхто *не повинен* ставитися до іншої людини лише як до природного об’єкта.

² *The Listener*, 7 September 1967, p.291.

виглядала правдоподібною вже за часів Канта та його послідовників чи, фактично перестала бути такою, за часів батька російського марксизму Плеханова, який, попри його блискучі праці, у своїй філософії історії більше завдячував матеріалізму вісімнадцятого сторіччя та позитивізму дев'ятнадцятого сторіччя, ніж Гегелю чи гегельянським елементам у Маркса. Дозвольте мені віддати належне містерові Карру. Коли він твердить, що анімізм чи антропоморфізм — перенесення властивих людині якостей на неживі предмети — це симптом примітивної ментальності, у мене не виникає бажання заперечувати йому. Але доповнення однієї помилки іншою рідко сприяє віднайденню істини. Антропоморфізм помиляється в застосуванні людських категорій до світу нелюдей. Але тоді очевидно, є терен, де людські категорії все-таки застосовують — а саме, у світі людей. Припущення, згідно з яким лише те, що годиться для опису та передбачення нелюдської природи, має обов'язково застосовуватися й до людей, а отже, що категорії, в термінах яких ми відрізняємо людей від нелюдей, мають бути оманливими — і можуть бути поясненими як помилки нашої молодості — є протилежною помилкою, облудність анімізму чи антропоморфізму повернули іншим боком. Звісно, науковий метод слід використовувати для досягнення того, що можна досягти за його допомогою. Все, чим статистичні методи, комп'ютери, інші засоби чи методи, які успішно використовуються в природничих науках, можуть допомогти у класифікації, аналізі, передбаченні чи "позадбаченні" людської поведінки, слід, звісно, вітати; утримуватися від застосування цих методів з якихось доктринерських міркувань було б звичайнісіньким обскурантизмом. Проте звідси дуже далеко до догматичного запевняння, згідно з яким, що більше предмет дослідження можна уподібнювати до предмета природничих наук, то ближче ми підійдемо до істини. Ця доктрина, у викладі містера Карра, рівнозначна словам про те, що чим більш безособистісно та загально, тим більш обгрунтовано; що загальніше, то більш зріло; що більше уваги до індивідів, до їхніх ідіосинкразій та їхньої ролі в історії, то примхливіше й віддаленіше від об'єктивної істини та реальності. На мою думку, це не більш і не менш догматично ніж протилежна облудність — а саме, що історію можна звести до біографій та дій видатних людей. Твердити, що істина лежить десь між цими крайнощами, між

однаково фанатичними позиціями Канта і Карлейля, нерозумно, але все-таки може бути ближчим до правди. Один видатний сучасний філософ якось сухо зауважив, що нема *a priori* підстав вважати, що істина, після того, як її буде знайдено, виявиться цікавою. Звичайно, вона не обов'язково приголомшить чи засмутить; може бути так, а може й інакше; ми не можемо сказати. Тут не місце досліджувати історіографічні погляди містера Карра¹, що, на мою думку, виражають останні захоплення Ери Розуму, радше раціоналістські, ніж раціональні, з усією завидною простотою, ясністю та відсутністю сумнівів чи запитування себе, що характеризували цю галузь мислення на незахмареному початку цієї епохи, коли Вольтер і Гельвецій сиділи на троні; ще до того, як німці, з притаманною їм пристрасстю все розкопувати, зруйнували гладенькі моріжки та симетричні парки. Містер Карр сильний автор і його праці приємно читати. На них позначився історичний матеріалізм, але по суті вони написані в річищі пізнього позитивізму, в традиції Огюста Конта, Герберта Спенсера та Г.Дж.Уеллса. Слідом за Монтеск'є його можна назвати *un grand simplificateur*², непотурбованим проблемами та труднощами, що мучать людину від часів Гердера і Гегеля, Маркса і Макса Вебера. Він шанобливо ставиться до Маркса, але далекий від його складного бачення; він — майстер коротких шляхів і остаточних відповідей на великі нерозв'язані питання.

Однак, якщо я тут не можу розглядати позицію містера Карра з ретельністю, на яку та заслуговує, то принаймні спробую відповісти на його найсуворішу критику моїх власних поглядів. Його найтяжчі звинувачення на мою адресу трьохелементні: (а) що я вважаю детермінізм облудним і відкидаю аксіому, згідно з якою все має причину, “котра”, — згідно з містером Карром, — “є умовою нашої здатності розуміти те, що відбувається довкола нас”; (б) що я “з великою пристрасстю обстоюю обов'язок історика судити Карла Великого, Наполеона тощо за вчинені ними різанини”, тобто чіпляти налічки за моральну поведінку на історично важливих індивідів; (в) що я вірю, наче пояснення історії є оцінкою в термінах людських

¹ Я сподіваюся зробити це при іншій нагоді.

² Великий спрощенець (франц.).

намірів, яким містер Карр протиставляє альтернативне поняття “соціальних сил”.

На все це я можу лише повторити: (а) що я ніколи не заперечував (і не розглядав) логічну ймовірність того, що якийсь варіант детермінізму може, у принципі (хоча, певно, лише в принципі), бути обґрунтованою теорією людської поведінки; ще менше мені хотілося спростовувати таку ймовірність. Я лише тверджу, що віра в детермінізм несумісна з віруваннями, що глибоко врізалися в нормальну мову і мислення як звичайних людей, так і істориків, принаймні в західному світі; а отже серйозне сприйняття детермінізму тягне за собою радикальний перегляд цих центральних понять — переверот, помітних прикладів якого нема ані в працях містера Карра, ані в працях інших істориків. Мені не відомий жоден переконливий аргумент на користь детермінізму. Втім це не моє твердження; це чинна практика його прихильників, а також їхнє небажання визнати ціну, яку в такому разі їм доведеться заплатити за єдність теорії та практики, вказати, що таку теоретичну підтримку не варто сприймати надто серйозно, хоч би хто заявляв, що може забезпечити її. (б) Мене звинувачують у заохоченні істориків до моралізаторства. Такі обвинувачення безпідставні. Я лише тверджу, що історики, як і інші люди, вживають мову, неминуче пронизану словами, які мають оцінювальну силу, і що запрошувати істориків очистити свою мову від цих слів, це те саме, що просити їх виконати аномально складне завдання, яке зводить нанівець саме себе. Годі заперечити, що чеснотами історика, як і будь-кого, хто бажає встановити істину в будь-якій галузі, є об'єктивність, неупередженість, безсторонність. Але історики теж люди і не зобов'язані дегуманізувати себе більше, ніж інші люди; теми, обрані ними для розгляду, розподіл уваги та акцентів визначає їхня власна шкала вартостей, яка, залежно від того хочуть вони збагнути людську поведінку чи познайомити зі своїм баченням ситуації читачів, не повинна надто різюче різнитися від загальнолюдських цінностей. Збагнути мотиви та світогляд інших, звісно, зовсім не означає, що їх слід поділяти. Розуміння не тягне за собою схвалення. Найобдарованіші історики (та письменники) — найменші фанатики. Потрібна певна відстань від суб'єкта. Але тим часом, як поцінування мотивів, моральних чи соціальних кодексів, цілих цивілізацій не вимагає їхнього схвалення,

чи бодай співчуття їм, воно, втім, пропонує погляд, який має значення для окремих осіб чи груп, навіть якщо такі оцінки викликають огиду. А це спирається на концепцію людської природи, людських цілей, що є складовою етичного, релігійного чи естетичного світогляду історика. Такі оцінки, зокрема моральні оцінки, що визначають добір істориками фактів, світло, в якому вони їх наводять, передаються, і не можуть не передаватися, через їхню мову не менше і не більше, ніж оцінки будь-кого, хто прагне зрозуміти й описати людей. Критерії, які ми застосовуємо для того, щоб судити про працю істориків, у принципі, не відрізняються, та й не повинні відрізнятись, від тих, за допомогою яких ми судимо про фахівців в інших галузях знання та творчої уяви. Критикуючи досягнення тих, хто має справу з людськими взаєминами, ми не можемо рішуче позбавляти “факти” їхнього значення. “Оцінки включаються в факти і є істотною складовою фактів. Наші оцінки — важлива частина нашого спорядження як людей”. Це не мої слова. Ці слова належать не комусь іншому, як (читач напевно здивується) самому містерові Карру¹. Я, мабуть, сформулював би це положення інакше. Але слів містера Карра мені цілком досить; я згоден сперти на них свій захист проти його звинувачень. Очевидно, що істориків нема потреби формально виголошувати моральні судження, до яких я, нібито, як помилково вважає містер Карр, заохочую істориків. Вони не зобов’язані як історики повідомляти своїх читачів, що Гітлер завдав людству лиха, а Пастер робив добро (чи наводити ще що-небудь, що, на їхню думку, є доказом). Навіть використовуючи нормальну мову не уникнути передачі того, що автор вважає банальним чи жахливим, переконливим чи тривіальним, веселим чи гнітючим. Описуючи якісь події, я можу сказати, що аж стільком мільйонам людей було заподіяно насильницької смерті; або навпаки, що вони пішли у небуття, наклали життям, були вирізані, чи просто, що населення Європи скоротилося, або, що середня тривалість життя зменшилася, або, що багато людей втратили життя. Жоден із цих описів того, що відбувалося, не є цілковито нейтральним: усі містять у собі моральний підтекст. Сказане істориком, хоч би як обережно він вживав судо

¹ Op.cit., p.131.

дескрептивної мови, рано чи пізно передає його ставлення. Безсторонність сама собою є моральною позицією. Використання нейтральної мови (“Гімлер спричинив загибель багатьох людей від задухи”) передає свій власний етичний настрій. Я не маю на увазі, що не можна досягти аж надто нейтральної мови, коли йдеться про людей. Статистики, ті, хто складає розвідувальні повідомлення, дослідницькі установи, соціологи та економісти певних напрямків, офіційні доповідачі, упорядники, чиє завдання полягає у збиранні даних для істориків чи політиків, можуть досягти нейтральності, чого від них і сподіваються. Але причина тут та, що ця діяльність не автономна, а спрямована на забезпечення сировиною тих, чия робота є самоціллю — істориків, людей дії. Від помічника дослідника не вимагається відбирати факти й робити наголос на істотних із них, а неістотні для людського життя відкидати. Історикові цього не уникнути, інакше те, що він пише, попри всю безсторонність його праць стосовно того, що він, його суспільство чи якась інша культура вважають центральним чи периферійним, не буде історією. Якщо історія це те, що розглядають історики, тоді головною проблемою, якої не уникне жоден історик, знає він про це чи ні, буде те, як ми (та інші суспільства) стали тим, чим ми є або були. Це, *eo facto*, тягне за собою особливе бачення суспільства, людської природи, мотивів людських вчинків, людських оцінок та шкал вартостей — те, чого могли б уникнути фізики, фізіологи, фізичні антропологі, граматики, економетрики, чи певного сорту психологи (такі, що постачають дані для витлумачення іншими). Історія — це не допоміжна діяльність; ті, хто займається нею, прагнуть дати якомога повніше уявлення про дії та страждання людей; називати їх людьми означає приписувати їм якості, що їх ми повинні бути спроможними розпізнати як такі, бо інакше вони не будуть для нас людьми. Отже історики не можуть (моралізують вони чи ні) не ставати на якусь позицію, стосовно того, що є істотним (навіть якщо вони не запитують, чому це істотно). Навіть цього достатньо, щоб вважати поняття “історії, вільної від оцінок”, історика як розшифровувача *rebus ipsis dictantibus*, ілюзією.

Мабуть, лорд Ектон закидав єпископові Крейтону саме це: не просто, лише вживання Крейтоном штучно неморальних термінів, а те що, характеризуючи за їх допо-

могою Борджіа та їхні дії, він, насправді, просувався по шляху виправдання їх; що — незалежно від того мав він слухність чи помилявся — він робив це; що нейтральність — це теж моральна установка, і що треба визнавати її тим, чим вона є. Ектон не мав сумнівів, що Крейтон помилявся. Ми можемо погодитися з Ектоном чи з Крейтоном. Але і в тому, і в тому разі ми судимо, виражаючи, навіть якщо вважаємо за краще не висловлювати його, якесь моральне ставлення. Просити істориків змальовувати людські життя, а не значення їхніх життів, у термінах яких Мілль розглядав постійні інтереси людства, незалежно від задуму, — це не те саме, що описувати їхні життя. Вимагати від істориків, щоб вони силою уяви ввійшли в становище інших людей, і забороняти їм виявляти моральне розуміння, означає просити їх сказати надто мало з того, що вони знають, а отже позбавити їхню працю людського значення. По суті, це все, що я хотів сказати всупереч моральному повчанню містера Карра, спрямованому проти шкідливої звички виголошувати моральні повчання.

Безперечно, погляд, згідно з яким існують моральні та соціальні цінності, вічні й універсальні, неторкнуті історичними змінами, доступні свідомості будь-якої раціональної людини, якщо тільки вона погляне в їхній бік, є незахищеним від найрізноманітніших запитань. Однак можливість зрозуміти людей своєї власної чи якоїсь іншої доби, цебто можливість спілкування між людьми, залежить від існування певних спільних цінностей, а не лише спільного “фактуального” світу. Цей останній є необхідною, але недостатньою умовою людських взаємин. Тих, хто не стикається з зовнішнім світом, характеризують як ненормальних, а в крайніх випадках, божевільних. Але такими самими — і в цьому вся річ — є ті, хто занадто віддалився від загального громадського світу цінностей. Тому, хто проголошує, що він колись знав, але забув різницю між правильним і помилковим, навряд чи вірять, а якщо й вірять, то правильно вважають його несповна розуму. Але те саме можна сказати й про того, хто не просто схвалює, втішається чи прощає, але буквально не здатен збагнути, яке мислиме заперечення можна висунути, скажімо, проти правила, що дозволяє, без жодних підстав, убивати будь-кого з блакитними очима. Так само можна було б вважати за нормального представника людської раси того, хто може лічити лише

до шести, або гадає, що він, мабуть, чи не Юлій Цезар. Те, на що спираються такі нормативні (недескрептивні) тести щодо божевілля, дає пояснення подібне до пояснення доктрин природничих законів, зокрема у варіантах, які відмовляють їм у статусі *a priori*. Обрання загальних цінностей (принаймні певного їхнього мінімуму, що його неможливо скоротити) належить до нашого поняття нормальної людської істоти. Це слугує для розрізнення таких понять, як засади людської моралі та інших понять, таких, скажімо, як звичай, традиція, закон, манери, мода чи етикет — усіх тих сфер, де явища широких соціальних, історичних, національних чи місцевих відмінностей та змін не вважають рідкісними чи аномальними, або проявом надзвичайної ексцентричності чи божевілля, чи взагалі небажаними; і найменше за все їх вважають такими, що містять у собі філософську проблему.

Жодна історична праця, що підноситься вище за голе повідомлення літописця і включає добір та нерівний розподіл наголосів, не може бути цілковито *wertfrei*¹. Що ж тоді відрізняє моралізування, яке справедливо засуджують, від того, чого, схоже, неможливо уникнути — від будь-якого ступеня оцінок людських справ. Аж ніяк не відвертість: навіть вибір, здавалося б, нейтральної мови може вважатися тими, чії погляди не збігаються з поглядами автора, вкрай підступним. Я спробував розглянути в есе про історичну неминучість те, що означає упередженість та брак безсторонності. Тут варто лише повторити, що ми, схоже, розрізняємо суб'єктивні та об'єктивні оцінки остільки, оскільки передаються головні цінності, що є спільними для людей як таких, тобто такі, що мають практичну вартість для більшості людей будь-де і будь-коли. Ясно, що це не абсолютний чи жорсткий критерій; є варіації, є по-справжньому непомітні (як і яскраві) національні, місцеві чи історичні особливості, забобони, передсуди, раціональні пояснення та їхній ірраціональний вплив. Але водночас критерій не є й цілковито відносним чи суб'єктивним, інакше поняття людини стало б надто невизначеним, і люди чи суспільства, розділені нездоланими нормативними розбіжностями, були б абсолютно неспроможні спілкуватися через великі відстані у просторі, часі та культурі.

¹ Позбавлений оцінок (нім.).

Об'єктивність морального судження, мабуть, залежить від (майже складається зі) ступеня сталості людських реакцій. Таке поняття у принципі неможливо зробити чітким та незмінним. Його обриси залишаються розмитими. Моральні категорії — і категорія вартостей загалом — зовсім не такі жорсткі та невикорінні, як, скажімо, сприйняття матеріального світу, але вони й не такі відносні та мінливі, як схильні надто легко припускати окремі автори, у відповідь на догматизм класиків об'єктивізму. Мінімум спільного морального ґрунту — взаємопов'язані поняття та категорії — є обов'язковою умовою людського спілкування. Які ці поняття, наскільки вони гнучкі, наскільки можуть змінюватися й під тиском яких “сил” — ось емпіричні питання в галузі, яку моральна психологія й історична та соціальна антропологія проголосили захопливою, важливою й недостатньо дослідженою. Вимагати більшого, на мою думку, означає хотіти перетнути кордони сполученого людського знання.

(в) Мене звинувачують за припущення, що історія розглядає людські мотиви та наміри, які містер Карр хоче замінити дією “соціальних сил”. Тут я визнаю свою вину. Мушу сказати ще раз, що будь-хто, кого цікавлять люди, приречений на зважування мотивів, цілей, альтернатив, специфічно людського досвіду, властивого лише людям, і не тільки в тому, що відбувалося з ними, як з живими чи чутливими тілами. Нехтувати роллю нелюдських чинників, або впливом ненавмисних наслідків людських дій, або тією обставиною, що люди часто неправильно розуміють свою власну індивідуальну поведінку чи її витоки; припинити пошуки причин, у широкому буквальному та механістичному розумінні, при повідомленні про те, що сталося і як — було б до абсурду необґрунтованим чи обскурантським, а я нічого такого не пропонував. Але нехтувати мотиви та контекст, у якому вони виникають, низку ймовірностей (що розкриваються перед діячами), більшість із яких не були, а деякі й не могли бути реалізовані; нехтувати спектр людського мислення та уяви, себто те, як світ і вони самі виглядають в очах людей, чиє бачення та оцінки (ілюзії тощо) ми можемо збагнути, зрештою, лише з погляду нас самих — означало б припинити писати історію. Можна сперечатися щодо впливу, який справляє та чи та особа на формування подій. Проте намагатися звести поведінку окремих осіб до поведінки безособистісних “соціальних сил”, яку

далі неможливо проаналізувати як поведінку людей, котрі, згідно з Марксом, роблять історію — це “матеріалізація” статистики, вияв “перехнябленої свідомості” бюрократів та адміністраторів, які заплющують очі на все, що не піддається числовому вираженню, і в такий спосіб роблять дурниці в теорії і дегуманізують практику. Є ліки, що породжують нові хвороби, незалежно від того, чи лікують вони тих, до кого застосовуються. Залякування людей тим, що вони нібито перебувають у лабетах безособистісних сил, якими майже чи зовсім неможливо керувати, означає породжувати міфи, очевидно для того, щоб знищити інші вигадки — поняття надприродних сил, всемогутніх індивідів чи невидимої руки. Відтак вигадуються сутності, пропагується віра в незмінну модель перебігу подій, для якої емпіричних свідчень, щонайменше, недостатньо, і яка, знімаючи з людини тягар особистої відповідальності породжує в деякого ірраціональну пасивність, а деякого спонукає до так само ірраціональної фанатичної діяльності, бо ніщо не надихає більше, ніж переконаність у тому, що зірки на своєму шляху змагаються за чиюсь справу, що “Історія”, “соціальні сили” чи “хвиля майбутнього” підхоплюють людину, підносять її і несуть уперед. Саме в такому способі мислення і висловлювань виявилася велика заслуга сучасного емпірицизму. Якщо моє есе містить хоч якийсь полемічний поштовх, то він має дискредитувати метафізичні побудови такого штибу. Аналіз людей лише з погляду статистичних ймовірностей — нехтуючи надто багато що з того, що є специфічно людським у людині, — оцінок, альтернатив, різних поглядів на життя, означає гіперболізоване застосування наукового методу, безпричинний біхевіоризм, але й звернення до уявних сил є не менш облудним. Перше є доречним; за його допомогою описують, класифікують, передбачають, навіть якщо цей аналіз нічого не пояснює. Друге й справді пояснює, але з окультного погляду, який можна назвати лише неанімістичним. Схоже, містер Карр не палає бажанням обстоювати якийсь із цих двох методів. Але, обурюючись проти наївності, обмеженості, марнославства, націоналістичного, класового чи особистісного моралізування, він не втримався від іншої крайності — смерку безособистісності, в якому люди зливаються в абстрактні сили. Той факт, що я заперечував проти цього, змушує містера Карра гадати, начебто я погоджуюся з протилежним без-

глуздям. Його припущення, що між цими двома крайніми точками нема інших імовірностей, здається мені головною помилкою, з якої виростає його (а може, й не тільки його) пристрасна критика моїх справжніх і уявних поглядів.

Тут, мабуть, слід знову повторити певні банальні істини, від яких я не відступаю: каузальні закони можна застосовувати до людської історії (положення, що його, згідно з містером Карром, я мав би вважати незаперечним); історія — це не переважно “драматичний конфлікт” між волями окремих осіб¹; знання, зокрема, науково встановлених законів, дозволяє нам діяти ефективніше² й розширює нашу свободу, яку урізають незнання та спороджені ним³ ілюзії, острахи та забобони; є багато емпіричних свідчень на підтримку погляду, а кордони вільного вибору набагато тісніші, ніж вважала колись більшість і, мабуть, помилково вважає досі⁴; і що навіть, наскільки мені відомо, в історії можна виокремити об’єктивні моделі. Мушу повторити, що я маю на меті лише довести, що поки такі закони та моделі залишають свободу вибору — а не лише свободу дій, визначену альтернативами, які самі цілковито зумовлені попередніми причинами, — нам доведеться відповідно змінювати наші погляди на дійсність; а це завдання набагато важче, ніж детерміністи схильні гадати. Можна, в принципі, уявити собі детерміністський світ: у ньому залишиться неторкнутим усе, що професор Ернест Нейгел проголошує функцією людської волі; поведінка людини й далі зазнаватиме впливу вихвалання та осуду, а її метаболізм (принаймні безпосередньо) — ні⁵; люди й далі характеризуватимуть речі як гарні чи потворні, оцінюватимуть вчин-

¹ Погляд, приписуваний мені м-ром Крістофером Доусоном в *Harvard Law Review*, vol.70, 1957, pp.584-8.

² Про мою очевидну неспроможність достатньо чітко сформулювати свій погляд засвідчив той факт, що протилежну, до цієї, позицію — грубий та безглуздий антираціоналізм — приписали мені м-р Гордон Лефф (*The Tyranny of Concepts*, pp.146-9), професор Дж.А.Пассмор (*The Philosophical Review*, loc.cit.), м-р Крістофер Доусон, op.cit., і ще з півдесятка марксистів: дехто цілком щиро.

³ Хоча й не за всіх обставин: див. мою статтю “From Hope and Fear Set Free”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1959-1960.

⁴ Я недвозначно тверджу це на ст.ст. 68, 70-71, 73-75, 84.

⁵ Див рецензію Г.П.Рікмана в *The Hibbert Journal*, January, 1958, pp.169-70.

ки як корисні чи шкідливі, сміливі чи боягузницькі, шляхетні чи ганебні. Одначе, коли Кант сказав, що якби виявилось, що закони, які правлять явищами зовнішнього світу, визначають усе на світі, тоді мораль — у його розумінні — була б зруйнована; і коли Кант, внаслідок розгляду концепції свободи, що виростала з його розуміння моральної відповідальності, вдався до найрадикальніших засобів аби порятувати мораль, він, як мені здається, анітрохи не уявляв собі, що стоїть на кону. Його розв'язання проблеми розпливчате і, очевидно, необгрунтоване. Та, хоча його, мабуть слід відкинути, проблема лишається. В каузально зумовлених системах поняття свободи вибору та моральної відповідальності, в їхньому звичайному розумінні, зникає, або принаймні його ніде застосовувати, а поняття дії довелося б переглянути.

Я визнаю той факт, що деякі мислителі, схоже, не відчують інтелектуального дискомфорту при тлумаченні таких понять, як відповідальність, почуття вини, муки сумління тощо у суворій відповідності до каузального визначення. Щонайбільше вони прагнуть пояснити опір тих, хто розходиться з ними в поглядах, приписуючи своїм опонентам сплутування каузальності з певного роду примусом. Примус розбиває мої бажання, але, коли я здійснюю їх, я безперечно вільний, навіть якщо мої бажання каузально зумовлені; якщо вони не зумовлені, якщо вони не спричинені моїми загальними нахилами чи складовими моїх звичок та способу життя (які можна описати у суто каузальних термінах), або, якщо вони, в свою чергу, не те, чим вони є, цілковито внаслідок причин: фізичних, соціальних, психологічних тощо, тоді, напевно, присутній елемент випадковості чи ймовірності, що розриває причинний ланцюг. Але хіба випадкова поведінка не є цілковитою протилежністю свободи, раціональності, відповідальності? І все-таки, ці альтернативи, мабуть, вичерпують можливості. Поняття незумовленого вибору, як чогось несподіваного, звісно, не вдовольняє. Проте (мені нема потреби заперечувати це знову), єдина альтернатива, яку дозволяють такі мислителі — зумовлений вибір, що тягне за собою відповідальність, заслуги тощо, — так само неспроможна. Ця дилема розділяє мислителів вже понад два тисячоріччя. Дехто і далі докладає відчайдушних зусиль, щоб розібратися в ній чи принаймні замислюється над нею, подібно до ранніх стоїків, а дехто взагалі не вбачає тут проблеми. Може статися, що проблема коріниться, принаймні частково, в за-

стосуванні математичної моделі до людських вчинків; в одному випадку альтернативи вважають своєрідними ланками каузальної послідовності, що є типовою для функціонування механічного процесу; в другому, розривами в цій послідовності, проте їх і далі розглядають у термінах складного механізму. Ні той, ні той підхід, здається, тут не годиться. Мабуть, нам потрібна нова модель, схема, що порятує доказ моральної свідомості від Прокрустових лож набридливих рамок традиційних дискусій. Усі спроби уникнути старих аналогій чи (більш звичною мовою) правил неадекватної мовної гри, що стають на заваді, виявилися неплідними. Тут потрібна першорядна філософська уява, яку в даному разі ще треба шукати. Запропоноване професором Вайтом розв'язання проблеми — віднести суперечливі погляди до різних масштабів цінностей чи варіантів морального використання, — як на мене, не є виходом. Важко втриматися від підозри, що ця його ідея — частина ширшої теорії, згідно з якою віра в детермінізм чи будь-який інший світогляд є своєрідним широкомасштабним прагматичним рішенням, або залежить від такого рішення, що стосується того, як розглядати ту чи ту галузь думки чи досвіду, і ґрунтується на погляді, за якого набір категорій дав би найкращі результати. Навіть якщо пристати на таку думку, буде важко примирити поняття каузальної необхідності, неминучості, вільного вибору, відповідальності тощо. Я не тверджу, що мені вдалося спростувати висновки детермінізму; але я також не бачу підстав, чому нас треба підводити до таких висновків. На мою думку, вони не впливають ані з ідеї історичного пояснення як такого, ані з шанування наукового методу. Ось короткий підсумок моїх розходжень з професором Ернестом Нейгелом, професором Муртоном Вайтом, містером Е.Г.Карром, класиками детермінізму та їхніми сучасними послідовниками.

II

Позитивна свобода проти негативної свободи

При розгляді соціально-політичної свободи постає проблема, що не надто відрізняється від проблеми соціально-історичного детермінізму. Ми гадаємо, що потрібен простір для вільного вибору, звуження якого несумісне з існуванням того, що можна по праву назвати політичною (чи соціальною) свободою. З індетермінізму не випливає, що людей насправді не можна розглядати як тварин чи

речі; так само і політична свобода, подібно до свободи вибору, не є невід'ємною від поняття людини. Це — історичне зростання, простір, обмежений кордонами. Питання його кордонів, а по суті, можливості правильно застосовувати поняття кордонів до цього простору, порушує проблеми, на яких була зосереджена більша частина критики моїх тез. Головні питання можна звести тут у три групи.

(а) Чи правдоподібно, або у всякому разі надто різке, проведене мною розмежування між (я не перший вживаю таких назв) позитивною та негативною свободою.

(б) Чи можна термін “свобода” поширити настільки, наскільки, мабуть, хочеться декому з моїх критиків, водночас не позбавивши його значення такою мірою, що його застосування дедалі зменшуватиметься.

(в) Чому політичну свободу слід розглядати як існування оцінок.

Перш, ніж обговорювати ці проблеми, я хочу виправити справжню помилку в первісному варіанті “Двох концепцій свободи”. Хоча ця помилка не ослаблює і не суперечить аргументації мого есе (насправді, якщо вже на те пішло, на мою думку, вона зміцнює аргументи), однак, я вважаю це положення помилковим¹. У первісному варіанті “Двох концепцій свободи” я розглядав свободу як відсутність перешкод для здійснення людських бажань. Це загальне, можливо, найзагальніше розуміння, в якому вживається це слово, але воно не віддзеркалює моєї позиції. Бо якщо бути вільним — негативно — означає попросту, що ніхто не заважає людині чинити як їй заманеться, тоді один із шляхів досягнення такої свободи полягає в гамуванні людиною своїх бажань. Я запропонував критику такого визначення і всієї лінії думки в тексті, не усвідомлюючи, що моя критика несумісна з формулюванням, з якого я почав. Якби ступені свободи були функцією вдоволення бажань, я з однаковим успіхом міг би досягти свободи як знищуючи бажання, так і задовольняючи їх. Я міг би робити людей (включаючи й мене самого) вільними, створюючи умови, за яких вони втрачали б первісні бажання, що їх я вирішив не

¹ Великодушний і гострий анонімний автор рецензії на мою лекцію, вміщеної в “*Times Literary Supplement*”, був першим, хто помітив цю помилку. Решта його критики була глибокою та конструктивною і дуже допомогла мені.

задовольняти. Замість того, щоб учинити опір чи усунути тиск на мене, я можу “увнутрішнити” його. Саме цього досягає Епіктет, заявляючи, що він, раб, вільніший за свого пана. Нехтуючи перешкодами, забуваючи про них, “піднімаючись над” ними, стаючи несвідомим їх, я можу досягти миру й спокою, шляхетного відмежування від страху та ненависті, що обсїдають інших людей — фактично, свободи в певному розумінні, але не в тому, в якому мені хочеться говорити про неї. Коли (згідно з повідомленням Цицерона) мудрець-стоїк Посідоній, який у муках помирав від хвороби, сказав: “Біль, роби що хочеш, бо хоч би що ти зробив, тобі не пощастить примусити мене ненавидіти тебе”, в такий спосіб приймаючи “природу” — і досягаючи єдності з нею, природою, — яка, будиши тотожною космічному “розумові”, робила його біль не лише неминучим, а й раціональним; розуміння, в якому він досяг свободи, в основі своїй відрізняється від того, яке мається на увазі, коли говорять, що люди втратили свободу або були буквально уярмлені. Розуміння свободи стоїками, попри всю його піднесеність, слід відрізнити від свободи чи волі, яку урізує чи руйнує гнобитель або репресивна інституціоналізована практика¹. На цей раз я залюбки визнаю провидливість Руссо: бачити свої ланцюги краще, ніж ховати їх під квітами². Духовну свободу, як і моральну перемогу, слід відрізнити

¹ Блискуче дослідження цієї теми можна знайти у статті д-ра Роберта Р. Велдера “Авторитаризм і тоталітаризм” (*Psychoanalysis and Culture*, New York, n. d., International Universities Press, pp. 185-95). Д-р Велдер говорить про реформування *super-ego* в “увнутрішнений” зовнішній тиск і проводить яскраве розмежування між авторитаризмом, коли людина кориться владі, не схвалюючи її наказів чи вимог, і тоталітаризмом, коли система, насаджена диктатором, доповнюється внутрішнім конформізмом. Звідси тоталітарна наполегливість у навчанні та навіюванні ідей на противагу простому зовнішньому вияву покори — зловісний процес, з яким ми занадто близько спізналися. Існує, звісно, істотна різниця між засвоєнням правил розуму, які захищали стоїки, і правил ірраціонального руху чи деспотичної диктатури. Але психологічний механізм цих явищ ідентичний.

² Це положення добре розтлумачив один з моїх критиків, м-р Л. Дж. МакФарлейн, у статті “Про дві концепції свободи” (L. J. McFarlane. “On Two Concepts of Liberty”, *Political Studies*, vol. 14, February 1966, pp. 77-81). У ході дуже критичного, але чесного й корисного обговорення м-р МакФарлейн зауважує, що перший крок до свободи часто робиться тоді, коли людина свідомо своїх кайданів, чого може ніколи не бути, якщо вона нехтує чи любить їх.

від фундаментальнішого розуміння свободи і звичнішого розуміння перемоги, інакше виникне небезпека плутанини в теорії та виправдання деспотизму на практиці, в ім'я самої свободи. Є ясний смисл у тому, що, привчаючи людину — якщо вона не може одержати те, чого прагне — хотіти лише досяжного, можна збільшувати її щастя чи безпеку. Але така звичка не збільшить її громадянської чи політичної свободи. Розуміння свободи, в якому я вживаю цей термін, містить у собі не лише відсутність розладу (якої можна досягти вбивши бажання), а й відсутність завад можливим альтернативам або вчинкам — відсутність перешкод на шляхах, які людина може обрати. Така свобода зрештою залежить не від того, чи я заочую віти обраним мною шляхом, або скільки пройду по ньому, а від того, скільки дверей відчинено, як широко вони відчинені, від їхньої відносної важливості в моєму житті, навіть коли б цього було буквально неможливо виміряти кількісно¹. Розмір моєї соціальної чи політичної свободи за відсутності перешкод зводиться не лише до наявних, але й до потенційних альтернатив — до моїх дій у тій чи тій ролі, якби я вирішив обрати її. Так само відсутність такої свободи має місце завдяки закриттю таких дверей чи неспроможності відкрити їх, як наслідок, умисний чи невмисний, змінюваної людської практики, змінюваної дії людських факторів; хоча лише тоді, коли такі дії задумані наперед (чи, можливо, коли їм супутнє усвідомлення того, що вони здатні заблокувати стежки), їх, певно, можна буде назвати деспотичними. Якщо з цим не погодитись, то стоїчна концепція свободи ("істинної" волі — стану морально автономного раба), що сумісна лише з дуже високим ступенем політичного деспотизму, лише вноситиме плутанину в проблему.

Є одне цікаве, але, можливо, іррелевантне, історичне питання стосовно того, коли і за яких обставин поняття індивідуальної свободи у такому розумінні вперше було ясно сформульоване на Заході. Я не знайшов жодного переконливого свідчення хоч якогось чіткого формулювання цього поняття в античному світі. Дехто з моїх критиків сумнівається в цьому, але крім посилань на таких сучасних авторів, як Ектон, Єллінек чи Баркер, які дійсно заявляли, що знайшли цей ідеал у Стародавній

¹ Див. примітку на ст. 189.

Греції, вони аж надто наполегливо цитували пропозиції Отана після смерті Псевдо-Смердія у викладі Геродота, славетний гімн свободі у надгробному слові Перікла, а також промову Нікія перед вирішальною битвою з Сіракузами (за Фукідідом), як свідчення того, що принаймні стародавні греки мали чітку концепцію індивідуальної свободи. Мушу визнати, що, на мою думку, ці свідчення нічого не доводять. Коли Перікл і Нікій порівнюють свободу афінських громадян з долею суб'єктів менш демократичних міст-держав, то (як на мене) вони говорять про те, що громадяни Афін користуються свободою в розумінні самоврядування, що вони не раби якогось пана, що вони виконують свої громадянські обов'язки з любові до рідного полісу, не з примусу, не з волі богів, не під батогами дикунських законів чи наглядачів (як у Спарті чи Персії). Так само директор школи міг би сказати про своїх учнів, що вони живуть і діють відповідно до добрих принципів не тому, що їх примусили до цього, а тому, що їх надихає лояльність школі, "командний дух", почуття солідарності та спільної мети; а в інших школах таких наслідків мали б досягти завдяки страху покарання та суворим заходам. Але в жодному разі не припускається, що людина могла б, не захитавши авторитету, не викликавши презирства чи приниження своєї людської сутності, зовсім усунутися від громадського життя й переслідувати свої особисті цілі, жити у власній кімнаті, в оточенні особистих друзів, як згодом пропонував Епікур, і, либонь, ще раніше проповідували кініки та кіренаїки сократівської школи. Щодо Отана, то він не хотів ані правити, ані, щоб ним правили — це позиція діаметрально протилежна аристотелівському поняттю істинно громадянської свободи. Певно, таке ставлення почало виявлятися в ідеях мислителів-неполітиків за Геродотової доби: в Антифонта-Софіста, наприклад, і, можливо, в певних настроях самого Сократа. Але воно залишалося ізольованим і, до Епікура, нерозвиненим. Інакше кажучи, на мою думку, проблема особистої свободи, межі, яку публічній владі, мирській чи церковній, не слід дозволяти переступати, чітко не постала на цьому етапі розвитку; головна цінність, що приписувалася їй, певно, може (як я зауважував у передостанньому абзаці своєї лекції), бути пізнім продуктом капіталістичної цивілізації, елементом у мережі цінностей, що включає такі поняття, як особисті права, громадянські свободи, священність

індивідуальної особистості, важливість самотності, особистих взаємин тощо. Я не тверджу, що стародавні греки справді не користувалися великою мірою тим, що сьогодні ми назвали б особистою свободою¹. Моя теза полягає лише в тому, що це поняття не було чітко сформульоване, а отже, не було центральним для давньогрецької культури чи будь-якої іншої відомої нам цивілізації.

Одним із побічних продуктів чи ознакою цієї стадії соціального розвитку є те, що, приміром, до стоїків проблема свободи волі (на противагу добровільним діям) не постає як проблема; наслідком чого, схоже, стало те, що розмаїття заради розмаїття — і відповідно огида до одноманітності — не було визначним ідеалом чи, можливо, взагалі виразним ідеалом аж до епохи Відродження, або й навіть, у його повній формі, до початку вісімнадцятого сторіччя. Проблеми цього роду, здається, постають лише, коли форми життя та соціальні моделі, що є їхньою частиною, після тривалих періодів, протягом яких їх брали на віру, перевертаються, а отже проблеми усвідомлюються й стають предметами свідомого обміркування. Є багато цінностей, що їх обговорювали люди, за які чи проти яких вони боролися і які не згадувалися на попередній фазі історії тому, що їх приймали незаперечно, або тому, що люди, хоч би з якої причини, нездатні збагнути їх. Можливо, витонченіші форми особистої свободи не пробивалися до свідомості людських мас лише тому, що люди жили в злиднях і гнобленні. Від людей, які живуть в умовах браку їжі, тепла, житла та мінімального ступеня безпеки, навряд чи варто чекати зацікавлення свободою договору чи преси.

Певно, питання проясниться, якщо я тут згадаю те, що вважаю ще одним непорозумінням, а саме — ототожнення свободи з діяльністю як такою. Коли, приміром, Еріх Фромм у своїх зворушливих трактатах неодноразово говорить про справжню свободу, як про спонтанну раціональну діяльність цілісної особистості, в чому його почасти підтримує професор Бернард Крік, я з ними не згоден². Свобода, про яку говорю я, — це радше можливість дії,

¹ Професор А.В.Гомм та інші підкріпили свою гіпотезу багатьма свідченнями.

² У його інаугураційній лекції в Шеффілдському університеті в 1966 році.

аніж власне дія. Якщо, незважаючи на те, що, маючи право увійти у відкриті двері, я вважаю за краще сидіти непорушно й скніти, то від цього я не стаю менш вільним. Свобода — це можливість діяти, а не сама дія; можливість дії не обов'язково є тим динамічним усвідомленням альтернатив, яке і Фромм і Крік ототожнюють зі свободою. Якщо апатичне нехтування розмаїтими шляхами до більш енергійного та інтенсивного життя — хоч би як засуджували це положення з інших міркувань — не вважають несумісним з поняттям вільного існування, тоді я не маю нічого проти формулювань цих двох авторів. Але побоююся, що д-р Фромм вважав би таку відмову ознакою браку цілісності, яка, на його погляд, є доконечною для свободи, а то й тотожна їй, а професор Крік розглядав би таку апатію, як надто інертну й боязку, й отже вона не заслуговує називатися свободою. Гадаю, що можна поспівчувати ідеалу, який обстоюють ці поборники повнокровного життя; але ототожнювати його зі свободою, на мою думку, означає злиття двох цінностей. Той, хто каже, що свобода — це діяльність як така, надто розширює цей термін; отож затьмарюється й розмивається головне питання — право та свобода дії — про яке люди сперечалися й за яке боролися протягом майже всієї писаної історії.

Однак повернімося до концепцій свободи. Мої опоненти багато попрацювали над розрізненням (яке вони вважали позірним та гіперболізованим), що його я намагався провести між двома питаннями: “Хто мною править?” та “Якою мірою мною правлять?” Проте я визнаю, що не бачу ані того, що ці два питання тотожні, ані того, що різниця між ними неістотна. Я й досі гадаю, що наявна різниця між двома типами відповіді, а отже, між різними значеннями “свободи”, і не тривіальна, і не сплутана. Насправді, я й далі вважаю цю проблему центральною як історично, так і концептуально, як у теорії, так і в практиці. Дозвольте мені ще раз повторити, що “позитивна” та “негативна” свобода, в тому розумінні, в якому я вживаю ці терміни, беруть свій початок на незначній логічній відстані один від одного. Питання: “Хто пан?” та “Над чим я пан?” не можна цілковито розмежувати. Я хочу визначати своє життя, і щоб мною не керували інші, хоч би які мудрі та доброзичливі вони були; моя поведінка становить незамінну цінність вже лише з тієї причини, що вона моя,

а не нав'язана мені. Але я не (від мене не можна цього ждати) цілковито самодостатній чи соціально всемогутній¹. Я не можу усунути зі свого шляху всі перешкоди, що виникають через поведінку моїх близьких. Я можу спробувати знехтувати ці перешкоди, розглядати їх як ілюзорні, або “змішувати” їх і приписувати їх моїм власним внутрішнім принципам, свідомості, моральному почуттю; або намагатися розчинити моє відчуття особистої тотожності у спільному підприємстві як елемент у більшому цілому, що спрямовує саме себе. Одначе, попри такі героїчні зусилля подолати чи розірвати суперечності та опір інших, якщо я не хочу, щоб мене обманули, я визнаю той факт, що абсолютна гармонія з іншими несумісна з тотожністю самому собі; що, якщо я не хочу залежати від інших людей з усіх поглядів, то мені буде потрібен певний простір, в межах якого вони не вільні втручатися в моє життя, і я можу на це розраховувати. Тоді постає питання розмірів того простору, над яким я паную, чи маю панувати. Моя теза полягає в тому, що історично поняття “позитивної” свободи — у відповіді на запитання “Хто пан?” — відрізняється від поняття “негативної” свободи, яке визначається відповіддю на запитання “Над чим я пан?”. Ця прірва поглибилася тією самою мірою, якою поняття самого себе зазнало метафізичного розщеплення на, з одного боку, “вищу”, “реальну” чи “ідеальну” особистість, покликану правити “нижчою”, “емпіричною” чи “психологічною” особистістю або натурою, з другого; на “найкращого мене”, який є паном нижчого буденного мене; на Кольріджове велике “Я” над менш досконалим втіленням його в часі та просторі. Справжнє відчуття внутрішньої напруги може лежати в основі стародавнього поширеного метафізичного образу цих двох особистостей, який справляв глибокий вплив на мову, мислення,

¹ Припускалося, що свобода завжди являє собою тріаду зв'язків: людина може лише прагнути бути вільною від того, щоб чинити X чи бути Y; отже “вся свобода” є водночас і негативною, і позитивною, або ще краще, не є ні тією, ні тією (див. G.C. McCallum, jr., *Philosophical Review*, vol. 76, no. 3, 1967, pp. 312-34). На мою думку, тут криється помилка. Людина, яка бореться проти своїх ланцюгів, або народ, який чинить опір поневоленню, не обов'язково свідомо прагнутьиме якогось визначеного дальшого стану. Людині не потрібно знати, як вона скористається зі своєї свободи; вона просто хоче скинути ярмо. Так само чинять класи та нації.

поведінку; попри все “вища” особистість по праву стала ототожнюватися з інститутами, церквами, націями, расами, державами, класами, культурами, партіями та більш розпливчати реальностями, як-от загальна воля, загальне добро, просвічені сили суспільства, авангард найпрогресивнішого класу, Прояв Долі. Ось моя теза: в ході цього процесу те, що розпочиналося як доктрина свободи, обернулося на доктрину влади і, часом, гноблення, ставши улюбленою зброєю деспотизму, — явище надто добре відоме в наш час. Я обережно вказував на те, що така сама доля може спіткати й доктрину негативної свободи. Серед дуалістів, які розмежовували ці дві особистості, дехто — зокрема іудейські та християнські теологи, але також і ідеалістичні метафізики дев'ятнадцятого сторіччя — говорить про необхідність звільнити від перешкод шлях “вищої” чи “ідеальної” особистості, наприклад, від втручання — або “поневолення” — з боку “нижчої” особистості. Дехто вважав цю низьку суть, втілену в інституціях, що служили ірраціональній чи нечестивій пристрасті та іншим силам зла, здатною стати на заваді правильному розвитку “істинної” чи “вищої” особистості або “найкращого мене”. Історія політичних доктрин могла б (як у вченнях деяких протестантських сект) прибрати “негативної” форми. Проте річ у тому, що таке траплялося порівняно рідко, зокрема у творах ранніх лібералів, анархістів та окремих популістів. Але здебільшого, схильні до метафізики автори ототожнювали свободу з усвідомленням реальної особистості, втіленої не стільки в окремих людях, скільки в інституціях, традиціях, формах життя, ширших за емпіричне просторово-часове існування обмеженого індивіда. Найчастіше, як мені здається, ці автори ототожнюють свободу з “позитивною” діяльністю цих інституційних (“органічних”) форм життя, зростання тощо, радше ніж із простим (“негативним”) усуненням перешкод навіть зі шляхів таких “організмів”, не кажучи вже про шляхи індивідів — розглядаючи їхню, тих перешкод, відсутність як, у кращому разі, засіб чи умову свободи, а не як саму свободу.

Безперечно, корисно пам'ятати, що віра в негативну свободу сумісна зі спородженням великих і тривалих соціальних зол і (поки ідеї впливають на поведінку) відіграє свою роль у цьому процесі. Я вважаю, що набагато обрідніше її захищали або приховували за до-

помогою певних показних аргументів чи спритності рук, до яких звикли вдаватися поборники “позитивної” свободи в її зловісніших проявах. Обстоювання невторчання (скажімо, “соціального дарвінізму”), звичайно, використовували для підтримки політично і соціально деструктивної політики, яка озброювала сильного, брутального та нерозбірливого у засобах проти гуманного та слабкого, здібного та безжалісного проти менш обдарованого та менш щасливого. Свобода для вовків часто означає смерть вівцям. Я мав би гадати, що нині не треба наголошувати на заплямованій кров’ю історії економічного індивідуалізму та нестримної капіталістичної конкуренції. Проте з огляду на те, що деякі мої критики дорікають мені за приголомшливість моїх суджень, було б, мабуть, доречно акцентувати певні елементи моєї аргументації. Мені слід було б зробити ще яснішим, що лиха необмеженого *laissez-faire*¹ та соціальної і правової систем, які дозволяли та заохочували це вторчання, призвели до брутальних порушень “негативної” свободи — головних людських прав (завжди “негативне” поняття: мур проти гнобителів) включаючи право вільного вираження чи спілкування, без яких може існувати справедливість і братство і навіть певного роду щастя, але не демократія. І мені, певно, слід було б наголосити (якщо тільки я не вважав це занадто очевидним, щоб обговорювати) на неспроможності таких систем забезпечити мінімальні умови, за яких лише й можливо, що окремі індивіди чи групи користуватимуться хоч якимось ступенем виразної “негативної” свободи, і без яких вона важитиме мало або й нічого для тих, хто теоретично може володіти нею. Бо, що таке права без можливості здійснювати їх? На мою думку, достатньо було сказано майже всіма серйозними сучасними авторами, які цікавилися цим предметом, про долю особистої свободи протягом правління розкутого економічного індивідуалізму — про умови скривдженої більшості, надто в містах, коли діти гинуть в шахтах чи на фабриках, а їхні батьки животіли у злиднях, хворобах та нещасті, про ситуацію, за якої надання бідним та слабким законних прав витратити свої гроші як їм заманеться або обирати собі ту освіту, яку вони забажають (що пропо-

¹ Невтрчання (франц.).

нували Кобден, Герберт Спенсер та їхні послідовники з усією можливою щирістю), стало огидним кепкуванням. Усе це горезвісна істина. Правові свободи сумісні з крайніми виявами експлуатації, жорстокості та несправедливості. Аргументи на користь втручання, з боку держави чи інших ефективних органів, з метою забезпечення умов як позитивної, так і, принаймні, мінімального ступеня негативної свободи для індивідів, є невідпорними. Ліберали, такі як Токвіль¹, Дж.Ст.Міллер і навіть Бенжамен Констан² (які цінували негативну свободу вище за будь-якого сучасного автора) розуміли це. Аргументи на користь соціального законодавства чи планування, на користь добробуту держави та соціалізму, можна з однаковим успіхом вивести з міркувань про вимоги як негативної свободи, так і її позитивної сестри; і якщо, історично, це робилося не так часто, то лише тому, що тим різновидом зла, проти якого спрямована концепція негативної свободи, був не принцип *laissez-faire*, а деспотизм. Піднесення та падіння цих двох концепцій можна великою мірою поставити на карб конкретним небезпекам, які, в даний момент, найбільше загрожували певній групі чи суспільству: з одного боку, надмірний контроль та втручання, з другого, — неконтрольована “ринкова” економіка. Кожна концепція, схоже, придатна для перекручення у ту саму хибу, для опору якій її створили. Але тимчасом як про ліберальний ультраіндивідуалізм навряд чи можна сказати, що нині він є дедалі потужнішою силою, то риторика “позитивної” свободи, принаймні у своїй спотвореній формі, є набагато поширенішою і далі відіграє (як у капіталістичних, так і в некапіталістичних суспільствах) свою історичну роль машкари для деспотизму в ім’я ширшої свободи.

“Позитивна” свобода, задумана як відповідь на запитання “Хто має мною правити?”, є обгрунтованою уні-

¹ Токвіль, Шарль Алексіс Клерель де (1805-1859) — французький історик, соціолог, політичний діяч, автор праць “Про демократію в Америці” та “Старий режим і революція”. Один із основоположників політичної соціології. Був міністром закордонних справ Франції в 1849-1851 рр. — *Прим. перекладача.*

² Констан, Бенжамен (1767-1830) — французький письменник, публіцист, вождь ліберальної опозиції часів Реставрації (1814-1830). Його найвідоміший роман — “Адольф” (1816). — *Прим. перекладача.*

версальною метою. Не знаю, чому мені слід було сумніватися в цьому, чи, коли вже на те пішло, в наступному положенні, що демократичне самоврядування — це фундаментальна людська потреба, щось цінне саме собою, незалежно від того, суперечить вона чи ні вимогам негативної свободи або будь-якої іншої мети; її цінність неперехідна і не лише з міркувань, висунутих на її підтримку, приміром, Констаном — що без неї негативну свободу було б надто легко зруйнувати; або Міллем, який вважає її доконечним засобом — але й далі лише засобом — досягнення щастя. Я можу лише повторити, що перекручення поняття позитивної свободи на протилежне — апофеоз влади — таки відбулося і протягом тривалого часу було одним із найпростіших та найгнітючіших явищ нашого часу. Хай там з яких міркувань чи причин, але поняття “негативної” свободи (задумане як відповідь на запитання “Якою мірою мною мають правити?”), хоч би якими руйнівними були наслідки її розгнузданих форм, історично не перекручувалося її теоретиками так часто або так ефективно у щось настільки темно метафізичне, соціально лиховісне чи віддалене від її первісного значення, як її “позитивний” двійник. Першу можна обернути на її протилежність і далі використовуючи сприятливі асоціації її невинного походження. У другій набагато частіше, на краще чи на гірше, бачили те, чим вона була; протягом останніх ста років її більш руйнівний підтекст не обминали увагою. Звідси, як мені здається, й більша потреба виявляти відхилення позитивної свободи, ніж її негативної сестри.

Я також не хочу заперечувати, що нові способи, в які свобода, як у позитивному, так і негативному сенсі, може бути, і була, урізана, виникла в дев'ятнадцятому сторіччі. В добу розширення економічного виробництва є шляхи обмежувати обидва типи свободи — наприклад, шляхом допущення чи сприяння ситуації, коли цілі групи чи нації поступово ізолюються від благ, які дозволялося зосереджувати виключно в руках інших груп чи націй, багатих та сильних — ситуація, яка, своєю чергою, призвела до соціальних домовленостей (і сама була спричинена ними), що огородили мурами людей і позачиняли двері для розвитку індивідів та класів. До цього спричинилися соціальні та економічні лінії дій, що часом були відверто дискримінаційними, а часом

ховалися за вивертами освітньої політики та засобів впливу на думку, законодавством у сфері моралі та подібними заходами, що іноді обмежували та принижували людську свободу не згірш за відвертіші та брутальніші методи безпосереднього гноблення — рабства та ув'язнення, — проти яких підносили свій голос найперші поборники свободи¹.

Дозвольте мені підсумувати мою позицію, викладену вище. Розміри негативної свободи людини — це, так би мовити, функція від того, які двері й скільки таких дверей відчинено для неї; які перспективи ці двері відкривають та як широко вони прочинені. Цю формулу не варто занадто узагальнювати, оскільки не всі двері однаково важливі, беручи до уваги, що шляхи, які вони відкривають, пропонують різні ймовірності. Отже, проблема того, як забезпечити максимальне зростання свободи за конкретних обставин, як її розподіляти (зокрема в ситуаціях майже незмінних, коли відкриття одних дверей веде до підняття одних бар'єрів та зниження інших), як, одне слово, досягти в кожному конкретному випадку максимізації альтернатив, — може бути болісною проблемою, яку не слід розв'язувати за допомогою точно

¹ Не хочу сказати, що в нашій країні бракувало такого відкритого насильства, яке практикувалося під благородним прапором знищення деспотичного правління і ворогів свободи та звільнення досі поневолених населення та класів. Тут я згоден з більшістю сказаного професором А.С.Кауфманом (A.S.Kaufman. "Professor Berlin on the Negative Liberty", *Mind*, April 1962, pp.241-4). Деякі з його тверджень можна знайти в більш ранній критиці професора Маршалла Коена (Marshall Cohen. "Berlin and the Liberal Tradition", *Philosophical Quarterly*, 1957, pp.216-28). На окремі заперечення м-ра Кауфмана, сподіваюся, відповідь уже дано. Втім, є одне положення, щодо якого я мушу ще посперечатися з ним. Він, схоже, розглядає обмеження чи перешкоди, не спричинені людським чинником, як форми позбавлення соціальної чи політичної свободи. Я не думаю, що це сумісне з тим, що, як правило, мається на увазі під політичною свободою — з тим єдиним її змістом, який цікавить мене. М-р Кауфман каже (op.cit., p.241) про "перешкоди людській волі, що не мають нічого спільного з суспільною моделлю владних взаємин" як про перепони (політичний чи соціальний) свободі. Одначе, якщо тільки такі перешкоди, зрештою, не виростають із владних взаємин, то вони, певно, не релевантні до існування соціальної чи політичної свободи. Не розумію, як можна говорити, що "основні людські права" (за словами м-ра Кауфмана) порушуються тим, що він називає "нелюдським... втручанням". Якщо я спіткнуся і впаду, виявивши в такий спосіб, що свободу мого руху знищено, то, напевно, я не можу казати, що зазнав хоч якихось утисків щодо моїх основних людських прав. Неспроможність розрізняти людські та нелюдські перешкоди свободі, як мені здається, знаменує початок великого сплутування типів свободи, а також не менш фатального отождоження умов свободи з самою свободою, що лежить в основі окремих помилок, які я розглядаю.

встановленого правила¹. Особисто я найбільше зацікавлений у встановленні спільного ґрунту між цими свободами, і хоч яка б із них була схильна до спотворення, негативна і позитивна свобода — це не одне й те саме. Обидві є цілями самі собою. Такі цілі можуть непримиренно ворогувати. Коли таке трапляється, неминуче постає питання вибору та віддання переваги. Чи слід за даних обставин сприяти демократії коштом особистої свободи? Або рівності коштом мистецьких здобутків? Або милосердя коштом справедливості? Або стихійності коштом дієвості? Або щастю, лояльності, наївності коштом знання

¹ М-р Дейвід Ніколз у своєму блискучому дослідженні “Позитивна свобода, 1880-1914” (David Nicholls. “Positive Liberty, 1880-1914”, *American Political Science Review*, March, 1962) припускає, що я суперечу сам собі, схвально цитуючи слова Бентама: “Всякий закон є порушенням свободи”, оскільки деякі закони збільшують загальну кількість свободи в суспільстві. Я не розумію, в чому сила цього заперечення. Кожен закон, на мою думку, обмежує одну свободу, хоча він може бути засобом посилення іншої. Чи збільшить це загальну кількість досяжної свободи, звісно, залежатиме від конкретних обставин. Навіть закон, який передбачає, що ніхто не буде примушувати будь-кого в даній сфері, хоч очевидно й збільшує кількість свободи більшості, є “порушенням” свободи потенційних хуліганів та поліцейських. Порушення, в цьому разі, може бути вкрай бажаним, але воно залишається “порушенням”. Нема підстав думати, наче Бентам, який шанував закон, хотів сказати більше, ніж це.

У своїй статті м-р Ніколз цитує твердження Т.Гріна (Т.Н.Green. “Liberal Legislation and the Freedom of Contract”): “Просте усунення примусу, просте надання людині можливості діяти як їй хочеться, саме собою не дає нічого істинній свободі... ідеал справжньої свободи — це максимум можливості проявити себе найкращим чином для всіх членів людського суспільства без винятку”. (Т.Н.Green, *Works*, iii, 371-2.) Це — класичне твердження позитивної свободи, і вирішальними термінами тут, звичайно, є “справжня свобода” та “проявити себе найкращим чином”. Мабуть, мені не треба знову наголошувати на фатальній двозначності цих слів. Як благання про справедливість та прилюдний осуд жажливого припущення, начебто робітники свого часу були (в будь-якому розумінні, що мало для них значення) вільною діючою силою у переговорах зі своїми наймачами, есе Гріна навряд чи можна поліпшити. Робітники, в теорії, можливо, користувалися широкою негативною свободою. Але оскільки їм бракувало засобів її реалізації, то вона була непотрібним здобутком. Відтак я не можу нічого заперечити на рекомендації Гріна; заперечу лише проти метафізичної доктрини двох тожностей — індивідуальних потоків у порівнянні з соціальною річкою, в якій вони мають розчинитися, дуалістична помилка, що часто висувалася на підтримку розмаїтих проявів деспотизму. Я, звичайно, також не хочу заперечувати, що погляди Гріна були винятково ґрунтовні і що це стримує багатьох критиків лібералізму в Європі та Америці протягом останніх майже ста років. Проте слова важливі, а суджень та намірів якогось автора замало для того, щоб зробити нешкідливим використання облудної термінології як в теорії, так і на практиці. У цьому відношенні лібералізм нічим не ліпший за більшість інших шкіл політичної думки.

та правди? Простий момент, на важливості якого я хочу наголосити, в тому, що там, де остаточні оцінки непримиренні, у принципі неможливо знайти чітко окреслені рішення. Вирішувати раціонально в таких ситуаціях означає вирішувати в світлі загальних ідеалів, всеохопних моделей життя, яких дотримується людина, група чи суспільство. Якщо твердження про два (чи більше як два) типи свободи виявляються несумісними в конкретному випадку і якщо в цьому випадку відбувається зіткнення оцінок, які водночас і абсолютні, і несумірні, то ліпше визнати цей інтелектуально невтішний факт, аніж нехтувати його чи автоматично ставити на карб нашої недосконалості, якої можна позбутися, поліпшуючи навички чи знання¹; або, що ще гірше, цілковито придушувати одну із конкурентних оцінок, удаючи, що вона тотожна своїй суперниці — а отже, спотворювати обидві. Однак мені здається, що саме це філософи-моністи, які вимагають остаточних рішень — охайності та гармонії за будь-яку ціну, — робили і роблять досі. Я, звичайно, не висуваю це як аргумент проти твердження, згідно з яким застосування знання та навичок, в окремих випадках, веде до задовільних рішень. Коли постають такі дилеми, то одна річ говорити, що кожне зусилля має бути спрямоване на їхнє розв'язання, а друга, відома *a priori*, що правильне, остаточне розв'язання повинне, у принципі, завжди піддаватися знаходженню, — здається, саме це гарантували ранні раціоналістичні метафізики.

Отож, коли містер Шпіц² твердить, що кордон пролягає радше не між позитивною та негативною свободою, а “у визначенні комплексу конкретних свобод та супутніх обмежень, який найімовірніше сприяє тим оцінкам, що, за визначенням Берліна, є характерно людськими”, і в своїй цікавій та конструктивній рецензії проголошує, що

¹ Саме так чинили Кондорсе та його послідовники. (Кондорсе, Марі Жан Антуан Ніколя де Карітат, маркіз де (1743-1794) — математик, філософ, економіст, політичний діяч. Автор політико-економічних статей в “Енциклопедії”. Брав участь в революції, був автором проекту організації системи освіти. Переховуючись як жірондист під час терору, написав свою головну працю “Ескіз історичної картини прогресу людського розуму”, де подав оптимістичну картину інтелектуального та морального прогресу людства. Кондорсе був заарештований після того, як перестав ховатися, і наклав на себе руки у в'язниці. — Прим. перекладача.)

² Spitz, “The Nature and Limits of Freedom”, *Dissent*, vol.iii, Winter 1962, pp.78-86.

проблема залежить від приватних поглядів на людську природу чи на людські наміри (в яких люди різняться), — то я з ним згоден. Але, коли він далі каже, що в спробі подолати відносність оцінок я скочуюся назад до поглядів Дж.С.Мілля, він, на мою думку, помиляється в одному важливому моменті. Мілль, схоже, переконав себе в тому, що є така річ, як досяжна, сполучувана, об'єктивна істина в галузі оцінювальних суджень, але що умов для її знайдення нема ніде, за винятком суспільства, яке забезпечує достатній ступінь особистої свободи, зокрема свободи дослідження та обговорення. Це просто емпірична форма старої об'єктивістської тези з особливою поправкою щодо необхідності особистої свободи як обов'язкової умови досягнення цієї кінцевої мети. Моя теза зовсім інша: оскільки певні оцінки можуть містити внутрішню суперечність, то, власне, поняття того, що в принципі має існувати можливість знайдення моделі, в якій усі ці оцінки стають гармонійними, ґрунтується на хибному *a priori* погляді щодо природи світу. Якщо я тут маю рацію і людські обставини полягають у тому, що люди не можуть завжди уникати альтернатив, то вони не можуть уникати їх не лише з очевидних міркувань, які філософи рідко нехтували, тобто з тих, що є багато можливих річищ дії та форм життя, вартих того, щоб дотримуватися їх, й вибирати між ними означає бути раціональним або здатним до моральних суджень; вони не можуть уникнути вибору з однієї головної причини (яка, у звичайному розумінні, є концептуальною, а не емпіричною), а саме, що цілі конфліктують, що не можна мати все. Звідси випливає, що вже сама концепція ідеального життя, життя, в якому ніколи не треба нічого втрачати або чимось жертвувати, в якому має бути можливість по-справжньому задовольняти всі раціональні (або добродесні чи ще інакше обґрунтовані) бажання — таке класичне бачення не лише утопічне, а й непослідовне. Необхідність вибирати, офірувати деякими основними цінностями на користь інших виявляється постійною характеристикою людської категорії. У такому разі цей погляд підриває всі теорії, згідно з якими цінність вільного вибору коріниться в тій обставині, що без нього ми неспроможні досягти досконалого життя; з тим підтекстом, що як тільки такої досконалості досягнуто, необхідність вибирати між альтернативами зникає. З цього погляду, вибір, як-от партійна система чи право голосу-

вати проти кандидатів керівної партії, виходить з ужитку; в досконалому платонівському, якобінському чи комуністичному суспільстві, де будь-яка ознака нового спалаху незгоди — це симптом помилки та пороку. Адже можливий лише один шлях для абсолютно раціональної людини, оскільки вже нема ані оманливих ілюзій, ані конфліктів, ані недоречностей, ані несподіванок, ані справжньої, непередбачуваної новизни; усе спокійне й досконале у всесвіті, яким править те, що Кант назвав Святою Волею. Незалежно від того, чи можна уявити собі таке тихе й безхвильне море, воно не нагадує реального світу в термінах, у яких ми тільки й мислимо людську природу та людські вартості. За даних обставин, як ми їх знаємо і знали протягом писаної людської історії, здатність вибирати невід'ємна від раціональності, якщо раціональність вимагає нормальної здатності оцінювати реальний світ. Рухатись у середовищі, де нема тертя, бажати лише досяжного, не спокушатись альтернативами, ніколи не прагнути несумісних цілей — означає жити в ясній фантазії. Ті, хто пропонує її як ідеал, прагнуть дегуманізувати людей, перетворити їх на вдоволених істот із промитим мозком зі славетного тоталітарного кошмару Олдоса Хакслі¹. Звузити простір людського вибору означає шкодити людині у внутрішньому, кантіанському, а не лише утилітарному розумінні. Те, що підтримання умов, які уможливають найширший вибір, має коригуватися — хоч би як недосконало — з іншими потребами: соціальної стабільності, передбачуваності, порядку тощо, не зменшує їхньої стрижневої важливості. Є мінімальний рівень можливості вибору — не лише раціонального чи чеснотливого вибору — нижче якого людська діяльність перестає бути вільною в будь-якому сповненому значення розумінні. То правда, що за голосними вимогами особистої свободи часто приховували прагнення привілеїв або влади гнобити та експлуатувати, а то й просто страх соціальних змін. Проте сучасний жах одноманітності, конформізму та механізації не безпідставний.

Щодо питання відносності та суб'єктивності природи оцінок, то я бажаю знати, чи філософи заради аргументації не гіперболізували його: чи справді люди та їхні

¹ Мається на увазі роман Олдоса Хакслі "Чудовий новий світ". — Прим. перекладача.

світогляди відрізнялися, на широких проміжках простору і часу, такою мірою, якою це іноді подавали. Але в цьому пункті — наскільки незмінними, “остаточними”, універсальними та “основними” є людські оцінки — я не відчуваю певності. Якби оцінки дуже широко варіювалися між культурами та епохами, то зв'язку було б важче досягти, а наше історичне знання, що залежить від певного ступеня здатності розуміти цілі, мотиви та способи життя культур, які відрізняються від наших власних, обернулося б на ілюзію. Звісно, так само обернулося б на ілюзію відкриття історичної соціології, з якої переважно й виростає сама концепція соціальної відносності. Скептицизм, доведений до крайнощів, завдає собі поразки, спростовуючи самого себе.

Стосовно запитання про те, чим насправді є цінності, що їх ми вважаємо універсальними чи “основними” — що передбачається (якщо це правильний логічний зв'язок) вже самими поняттями моралі та людяності як такими, — то, на мою думку, це запитання квазіемпіричного кшталту. Тобто воно виглядає як запитання, по відповідь на яке ми маємо звернутися до істориків, антропологів, філософів культури, різного роду соціологів, вчених, котрі вивчають центральні поняття та головні способи поведінки цілих суспільств, що розкриваються в пам'ятках, формах життя, соціальної діяльності, а також у відвертіших виявах переконань, як-от: у законах, віруваннях, філософіях, літературі. Я характеризую його як квазіемпіричне, бо важко, а на практиці просто неможливо викинути з голови концепції та категорії, що визначають життя і мислення більшої частини (якщо вже не всього) населення земної кулі, і протягом дуже тривалих проміжків (якщо вже не всієї) писаної історії; в такий спосіб вони відрізняються від гнучкіших та мінливіших побудов та гіпотез природничих наук.

Мабуть, варто повторити ще одне положення. Важливо розрізнити свободу та умови її здійснення. Якщо людина надто бідна, надто темна чи надто нікчемна, щоб скористатися своїми законними правами, то свобода, надана їй цими правами, для неї нічого не означає; але свобода в такий спосіб не знищується. Обов'язок сприяти освіті, охороні здоров'я, справедливості, підвищенню рівня життя, створювати можливості для розвитку мистецтва та науки, перешкоджати проведенню реакційної політичної,

соціальної чи правової лінії або деспотичній нерівності не стає менш суворим через те, що він не в кожному разі спрямований на сприяння власне свободі, а радше забезпечує умови, за яких лише й має ціну володіння нею, або впливає на вартості, що можуть бути незалежні від неї. І все-таки свобода — це одне, а умови для неї — інше. Звернімося до конкретного прикладу: бажано, на мою думку, запровадити одноманітну систему загальної початкової та середньої освіти в кожній країні, хоча б тільки для того, щоб покласти край різниці в соціальному статусі, що нині створюється чи заохочується існуванням соціальної ієрархії шкіл у деяких західних країнах, і зокрема в моїй. Якби мене спитали, чому я так вважаю, то я навів би причини, згадані містером Шпіцем¹, як-от: внутрішня потреба соціальної рівності; лиха, що постають із різниці в статусі, створеній системою освіти, яка визначається радше фінансовими можливостями чи суспільним становищем батьків, ніж здібностями та потребами дітей; ідеал соціальної солідарності; необхідність обслуговувати тіла й душі якомога більшої кількості людей, а не лише членів привілейованого класу; і, що тут ще доречніше, необхідність забезпечити максимальну кількість дітей можливостями вільного вибору, від чого, либонь, освіта стане рівнішою. Якби мені сказали, що це має дуже урізати свободу батьків, які претендують на право невтручання сторонніх у ці питання — що серед первісних прав був дозвіл обирати тип освіти для своїх дітей, визначати інтелектуальні, релігійні, соціальні, економічні умови, в яких має виховуватися дитина, — то мені не слід було б одразу ж заперечувати це. Але я мав би зауважити, що коли (як у цьому разі) оцінки по-справжньому стикаються, то треба робити вибір. У цьому разі зіткнення відбувається між необхідністю зберігати наявну свободу певних батьків визначати тип освіти, яку вони прагнуть дати своїм дітям, необхідністю сприяти іншим соціальним цілям і, зрештою, необхідністю створювати умови, за яких тим, кому їх бракує, даватимуться сприятливі нагоди скористатися тими правами (свободою вибирати), якими вони володіють згідно з законом, але не можуть, без таких нагод, використати. Непотрібні свободи слід зробити практичними, але вони не тотожні умо-

¹ Op.cit.

вам, обов'язковим для їхньої корисності. Це не лише педантичне розмежування, оскільки якщо його знехтувати, то значення й цінність свободи вибору, мабуть, знизяться. У своєму прагненні створити соціальні та економічні умови, за яких тільки свобода й має справжню вартість, люди часто забувають про власне свободу. А якщо про неї пам'ятати, то можливо її відсунуть убік, щоб створити простір для інших цінностей, якими клопочуться реформатори чи революціонери.

Знову ж таки, не слід забувати, що хоча свобода без достатньої матеріальної безпеки, здоров'я, знання, в суспільстві, де бракує рівності, справедливості, взаємної довіри, була б, фактично, непотрібною, протилежне може виявитися так само згубним. Передбачати матеріальні потреби, освіту, такі рівність та безпеку, якими, скажімо, діти користуються у школі або миряни в умовах теократії, не означає розширювати свободу. Ми живемо у світі, який характеризується режимами (як правими, так і лівими), що вчинили, або прагнуть вчинити, саме це. І коли вони називають його свободою, то це такий самий обман, як і свобода жебрака, який володіє правом купувати предмети розкоші. Справді, серед інших речей, які хотів продемонструвати Достоевський у відомій казці про Великого Інквізитора у "Братах Карамазових", знаходимо й ту думку, що батьківське опікування може забезпечити умови свободи, однак не давати самої свободи.

Далі йде загальне міркування. Якщо ми хочемо жити у світлі розуму, ми повинні дотримуватися правил чи принципів; бо саме це означає бути раціональним. Коли ці правила чи принципи конфліктують у конкретних випадках, бути раціональним означає дотримуватися лінії поведінки, що найменше перешкоджає загальній моделі життя, в яку ми віримо. Правильної політики неможливо досягти на механічний чи дедуктивний манір; нема жорстких правил, якими б ми керувалися; умови часто неясні, а принципи неможливо цілковито проаналізувати чи чітко сформулювати. Ми прагнемо пристосувати непристосоване, докладаємо всіх зусиль. Безперечно, пощастило тим, хто переконав себе або кого переконали інші, коритися певному вирішальному принципові, за яким можна судити про всі проблеми.

Прямодушні моністи, безжальні фанатики, люди одержимі всеосяжним логічно послідовним баченням не зна-

ють сумнівів та мук тих, хто не може цілковито відгородитися від дійсності. Але навіть ті, хто усвідомлює складну фактуру досвіду, того, чого неможливо обрахувати чи звести до узагальнення, зрештою, можуть виправдати свої рішення лише через їхній зв'язок з певною загальною моделлю бажаної форми особистого чи соціального життя, яку вони усвідомили б лише, можливо, ставши перед необхідністю розв'язати конфлікти такого роду. Якщо це здається неясним, то лише через необхідність. Поняття, згідно з яким мають існувати остаточні об'єктивні тлумачення нормативних питань, істини, що їх можна продемонструвати чи інтуїтивно досягнути і, згідно з якими у принципі можна знайти гармонійну модель, де всі оцінки узгоджено; що саме такої єдиної в своєму роді мети ми повинні прагнути; що ми здатні відкрити один центральний принцип, який формує таке бачення, принцип, який, коли його буде віднайдено, керуватиме нашими життями — ця стародавня і майже універсальна віра, на яку аж надто спираються традиційні і мислення, і дія, і філософська доктрина, на мою думку, є необгрунтованою і такою, що часом вела (і веде досі) до дурниць у теорії та варварських наслідків на практиці¹.

Фундаментальне розуміння свободи — це свобода від ланцюгів, від ув'язнення, від поневолення іншими. Все решта — розширення цього сенсу, якщо не метафора. Той, хто хоче бути вільним, прагне усунути перешкоди; боротися за особисту свободу означає прагнути покласти край втручанню, експлуатації, поневоленню з боку людей, чії цілі відрізняються від твоїх. Свобода, принаймні в її політичному розумінні, пов'язується з відсутністю залякування чи домінування. Проте свобода — це не єдина цінність, що може чи має визначати поведінку. Навіть більше, говорити про свободу як про мету — занадто загально. Я хотів би ще раз сказати моїм критикам, що проблема тут не між негативною свободою, як абсолютною цінністю, та іншими, нижчими цінностями. Вона складніша і болючіша. Одна свобода може знищувати іншу; одна свобода може

¹ Класичне — і, як мені здається, досі найкраще — тлумачення такого стану свідомості можна знайти у розрізненні, яке робить Макс Вебер між етикою свідомості і етикою відповідальності в есе "Політика як покликання" (Max Weber, *Essays in Sociology*, ed. H.H.Gerth and C.W.Mills).

перешкоджати умовам, або зазнати поразки у створенні умов, що уможливають інші свободи, або більший ступінь свободи, або свободу для більшої кількості людей. Позитивна свобода може стикатися з негативною. Свобода особистості чи групи може не бути цілковито сумісною з повним ступенем участі в спільному житті, яке вимагає співпраці, солідарності, братерства. Та за всім цим ховається ще гостріша проблема: величезна потреба вдовольнити вимоги інших, не менш остаточних, цінностей: справедливості, щастя, кохання, реалізації здібності створювати нові речі, досвіди та ідеї, відкриття істини. Ніщо не здобувається через ототожнення власне свободи, в якомусь із двох її розумінь, з цими цінностями чи з умовами свободи, або через змішування типів свободи. Той факт, що дані приклади негативної свободи (надто там, де вони збігаються з можливостями та правами) — скажімо, свобода батьків чи шкільних вихователів визначати освіту дітей, свобода працедавців експлуатувати чи звільнювати своїх робітників, свобода рабовласників розпоряджатися своїми рабами, свобода ката завдавати мук своїм жертвам — можуть у багатьох випадках бути цілковито небажаними, і в будь-якому здоровому чи порядному суспільстві мають обмежуватися або придушуватися, не робить їх справжньою свободою; так само цей факт не виправдовує нашого переформулювання визначення свободи таким чином, що вона завжди подається як щось беззастережно добре — таке, що завжди веде до найкращих можливих наслідків, завжди сприяє моїй “найвищій” особистості, завжди перебуває в гармонії з істинними законами моєї власної “справжньої” природи або із законами мого суспільства тощо, як це робилося в багатьох класичних тлумаченнях свободи, від стоїцизму до новітніх соціальних вчень, ціною затемнення істотних розбіжностей.

Якщо ясність думки чи раціональність у діях не буде безнадійно скомпрометована, такі відмінності мають вирішальне значення. Особиста свобода може стикатися або не стикатися з демократичною організацією, а позитивна свобода самореалізації з негативною свободою невтручання. Наголос на негативній свободі, як правило, залишає індивідам чи групам більше стежок; позитивна свобода, як правило, відкриває менше стежок, але з кращим обґрунтуванням або з більшими ресурсами для тих, хто

рухатиметься по них; ці дві свободи можуть стикатися або не стикатися. Декого з моїх критиків обурює та думка, що людина мабуть, з цього погляду, матиме більше “негативної свободи” за врядування легковажного або малоефективного деспота, ніж за енергійної, але нетолерантної, егалітарної демократії. Втім, є очевидний сенс у тому, що Сократ мав би більше свободи — принаймні слова, і навіть дії — якби, подібно до Арістотеля, він утік з Афін, замість того, щоб прийняти закони як погані, так і добрі, запроваджені й застосовувані його співвітчизниками за демократії, повноправним і свідомим членом якої він був. Так само хтось може поміняти бурхливу й по-справжньому “учасницьку” демократичну державу, де соціальний чи політичний тиск надто задушливий для нього, на клімат, в якому може бути менше громадянського залучення, але більше усамітнення, де життя не таке динамічне та всеосяжно громадське, де менше компанійства, але також менше нагляду. Це може видатися небажаним для тих, хто розглядає відразу до публічного життя або суспільства як симптом нездужання, глибокої відчуженості. Проте темпераменти в людей різні, і надмір ентузіазму щодо спільних норм може призвести до нетерпимості та зневажання внутрішнього життя людини. Я розумію й поділяю обурення демократів; не тільки тому, що будь-яка негативна свобода, якою я користувався б за легковажного чи неефективного деспотизму, є випадковою або доступною меншості, а й тому, що деспотизм — ірраціональний, несправедливий та відкритий для деградації: бо він заперечує людські права, навіть якщо його суб’єкти не незадоволені; бо участь у самоврядуванні — це, як і справедливість, основна людська потреба, самодостатня. Якобінська “репресивна нетолерантність” руйнує особисту свободу не згірше, ніж деспотизм (хоч би який толерантний) руйнує позитивну свободу й розкладає її суб’єктів. Ті, хто терпить хиби однієї системи, як правило, забуває про хиби іншої. За різних історичних обставин деякі режими стають деспотичнішими, ніж інші, а отже, повстати проти них — мудріше й сміливіше, ніж мовчки терпіти. Проте, чинячи опір великому теперішньому злу, не слід також запліщувати очі на можливі небезпеки абсолютного тріумфу будь-якого одного принципу. Я вважаю, що жоден тверезий спостерігач двадцятого сторіччя не уникне сумнівів щодо

цього¹. Те, що справедливе стосовно сплутування двох свобод чи стосовно ототожнення свободи з її умовами, ще більшою мірою стосується розширення слова свобода, щоб воно включало амальгаму інших бажаних речей — рівність, справедливість, щастя, знання, любов, творчість та інші цілі, яких люди прагнуть заради самих себе. Така плутанина — це не лише теоретична помилка. Ті, кого заповонила та істина, що негативна свобода мало чого варта без достатніх умов для її активного здійснення або без задоволення інших людських сподівань, схильні применшувати її важливість, відмовляти їй у праві називатися свободою, переносити її на те, що вони вважають дорожчим і зрештою забувати, що без неї людське життя як суспільне, так і особисте відмирає. Якщо я надто палко захищав її — тільки її серед інших людських вартостей, можна мені нагадати, — і не наполягав такою мірою, як вимагають мої критики на тому, що нехтування іншими вартостями може призвести до лих принаймні так само значних, моя акцентація на ній у світі, де умови для свободи можуть вимагати ще вищого пріоритету, на мою думку, не позбавляє чинності мій загальний аналіз та аргументацію.

Зрештою можна запитати, яка вартість міститься у свободі як такої. Що це, реакція на основну потребу людей, чи лише те, що включають у себе інші фундаментальні запити? І потім — чи буде це емпіричним питанням, якого стосуються психологічні, антропологічні, соціологічні та історичні факти? Чи, може, це суто філософське питання, розв'язання якого — у правильному аналізі наших основних концепцій і для відповіді на яке цілком достатньо й доречно наводити приклади, як реальні, так і уявні, а не фактуальні свідчення, що їх вимагає емпіричне дослідження? “Свобода — це сутність

¹ Це, справді, було положенням передостаннього абзаца на ст. 231, яке широко сприйняли як необґрунтований захист “негативної” свободи проти “позитивної”. В моїх намірах нічого такого не було. Цей розкритикований абзац і справді мав на меті захистити, але захистити плюралізм, що ґрунтується на сприйнятті несумісності між вимогами однаково остаточних цілей, проти будь-якого безжального монізму, що розв’язує такі проблеми шляхом знищення майже всіх конкурентів, які заявляють про свої права. Отож, я переглянув текст, щоб було ясно, що я не пропоную беззастережного схвалення “негативної” концепції на противагу її “позитивній” сестрі-близнючки, оскільки це утворило б саме той тип нетерпимого монізму, проти якого спрямовано всю аргументацію.

людини”; “*Frey seyn ist nichts, frey werden ist der Himmel*” (бути вільним — ніщо, стати вільним — ось справжній рай); “Кожна людина має право на життя, свободу та прагнення щастя”. Міститься в цих висловах положення, що спираються на певні емпіричні засади чи, може, вони мають дещо інший логічний статус? Що вони таке: пропозиції чи приховані накази, емоційні вирази, проголошення намірів чи зобов’язання? Яку роль відіграють свідчення — історичні, психологічні, соціологічні, — якщо вони відіграють її взагалі, у встановленні істини або чинності даних речей? Може, це той випадок, коли, якщо факти свідчитимуть не нашу користь, ми мали б переглянути наші ідеї або цілковито відмовитися від них, чи в кращому разі погодитися, що вони — себто твердження, якщо це твердження — стосуються лише конкретних суспільств або конкретних часів і місць, як заявляє дехто з позитивістів¹? Чи, може, авторитет цих фактів розкриває філософський аналіз, який переконує нас, що байдужість до свободи несумісна з іменем людини, або принаймні цілковито людиною — як тоді, коли під людиною ми маємо на увазі пересічних представників нашої культури, так і тоді, коли йдеться про людей взагалі, скрізь, завжди? На це досить сказати, що ті, хто хоч колись цінував свободу заради самої свободи, вірили, що бути

¹ Жозеф де Местр якось зауважив, що, коли Руссо запитував, чому люди, народжені вільними, однак, повсюдно в кайданах, це скидалося на запитання про те, чому вівця, що була народжена м’ясоїдною, однак, повсюдно скубе траву. Так само російський радикал Олександр Герцен зауважував, що ми класифікуємо живі створіння за зоологічними типами, відповідно до характерних ознак та звичок, які найчастіше виявляються спільними. Отож, однією з визначальних ознак риби є те, що вона мусить жити в воді; отже, попри існування летючих риб, ми не говоримо про рибу взагалі, що її природа чи сутність — “справжня” мета, з якою її створено — полягає в літання, оскільки більшість риб не змогли досягти цього і не показують жодного нахилу до цього. Проте у випадку людей, і тільки людей, ми говоримо, що людині притаманно прагнути свободи, хоч мало хто з людей протягом тривалого життя нашої раси насправді ставив її собі за мету, тоді як переважна більшість, як правило, не показувала смаку до свободи, а схоже вдовольнялася тим, що нею керують, прагнучи, щоб нею добре керували ті, хто забезпечує їх достатньою їжею, житлом, правилами життя, але не самоврядуванням. Чому, запитує Герцен, тільки людину треба класифікувати в термінах того, чого незначні меншини лише подекуди прагнули для себе і за що ще менш активно боролися? Такий скептичний погляд висловила людина, все життя якої визначала єдина пристрасть — прагнення свободи, особистої та політичної, для себе самого та свого народу, заради якої він пожертвував своєю громадською кар’єрою та своїм особистим щастям:

вільним вибрати і не бути вибраним самому є невід'ємною складовою того, що робить людину людиною, і що це лежить в основі позитивної вимоги мати голос у законах та справах суспільства, де людина живе, і що така вимога має узгоджуватися з простором, штучно виокремленим, в разі потреби, в якому людина сама собі пан, "негативним" простором, де людина не повинна звітувати за свої дії перед іншою людиною доти, доки це сумісне з існуванням організованого суспільства.

Я хотів би додати одне останнє застереження. Ніщо, постульоване мною в есе про дві концепції свободи стосовно меж особистої свободи (це так само стосується свободи груп та об'єднань), не слід сприймати як твердження, згідно з якими свобода у будь-якому її розумінні є непорушною або достатньою в певному абсолютному сенсі. Вона не непорушна, оскільки можливі аномальні умови, за яких навіть священні кордони, про які каже Констан, — приміром, ті, що порушуються законами, які мають зворотну силу, покарання невинних, судова розправа, відомості, отримані від дітей проти їхніх батьків, лжесвідощтво, — можна було б знехтувати заради відвернення якоїсь достатньо страшної альтернативи. Містер МакФарлейн¹ висуває проти мене цей пункт, і як мені здається, правильно. Проте виняток підтверджує правило: саме тому, що ми розглядаємо такі ситуації як цілковито аномальні, а такі заходи як відразливі, що їх можна вибачити лише за необхідності аж надто критичної, коли вибір стоїть між великими лихами, ми визнаємо, що за нормальних умов для переважної більшості людей, у більшості часів, у більшості місць ці кордони священні, тобто, що перехід їх веде до нелюдяності. Навпаки, мінімальний простір, потрібний людині, якщо такої дегуманізації слід запобігти, мінімум, який інші люди, чи інститути, створені ними, схильні завоювати, — це не більше, ніж мінімум; його кордони не будуть розсуватися всупереч достатньо переконливим вимогам з боку інших вартостей, включаючи вимоги власне позитивної свободи. І все-таки правильна концепція ступенів особистої свободи й досі, як на мене, полягає в розмірах того простору, в якому відкриті альтернативи. Мінімальний простір може бути несумісний з планами, що їх постулюють інші соціальні

¹ Op. cit.

ідеали, теократичні, аристократичні чи технократичні та подібні до них, але претендування на нього — це те, що міститься у вимозі особистої свободи. В останню чергу вона вимагає відмови індивідів чи груп від демократичного самоврядування суспільства, після того як їхній власний точно обрахований куточок було убезпечено й огорожено від інших, полишаючи решту все на ведення політики з позиції сили. Невизначене розширення простору, в якому люди можуть вільно обирати між rozmaїтими ймовірними річищами дії, може просто бути несумісним з реалізацією інших вартостей. Звідси, за такого стану речей, ми змушені коригувати вимоги, йти на компроміси, встановлювати пріоритети, займатися всією тією практичною діяльністю, що її фактично завжди потребувало соціальне і навіть особисте життя.

Якщо констатується, що ототожнення вартості свободи з вартістю галузі вільного вибору зводиться до доктрини самореалізації, з доброю чи лихою метою, і що це ближче до позитивної, ніж до негативної свободи, то я не висуватиму істотних заперечень; лише повторю, що по історичній суті спотворення цього значення позитивної свободи (або самовизначення) навіть таким лібералом з добрими намірами, як Т.Х.Грін, таким оригінальним мислителем, як Гегель, або таким глибоким соціальним аналітиком, як Маркс, затемнювало цю тезу й іноді перетворювало її на свою протилежність. Кант, який заявляв про свою моральну та соціальну позицію набагато однозначніше, засуджував патерналізм, оскільки той стоїть на заваді якраз самовизначенню; навіть якщо він украй потрібний для лікування певних лих, — він, для опонентів тиранії, у кращому разі є необхідним злом; таким, яким є всі великі скупчення повноважень як таких. Ті, хто твердить¹, що ці скупчення часом потрібні для лікування несправедливості або збільшення недостатніх свобод індивідів чи груп, показують тенденцію до нехтування зворотного боку монети або приниження її ролі: надмір влади (та повноважень) також, як правило, становить вічну загрозу фундаментальним свободам. Усі, хто протестував проти тиранії в новітні часи, від Монтеск'є й дотепер, боролися з цією проблемою. Доктрина,

¹ Наприклад Л.Дж.МакФарлейн, *op.cit.*, а також більшість демократичних теоретиків.

згідно з якою нагромадження повноважень не може бути надто великим, за умови, що їх належним чином контролюють та використовують, нехтує головне міркування стосовно прагнення свободи насамперед — що всі патерналістичні уряди, хоч би які доброзичливі, обачні й безкорисливі, зрештою, прагнули трактувати більшість людей як меншини, або як таких, що надто часто виявлялися невиліковно дурними чи безвідповідальними; або ще як таких, що мужніють аж надто повільно, а отже, не можна прив'язувати їхнє звільнення до якоїсь ясно передбачуваної дати (що на практиці означає — до жодної конкретної дати взагалі). Така політика принижує людину і, на мою думку, спирається не на якісь раціональні чи наукові підвалини, а навпаки, на цілковито помилкове уявлення про глибинні людські потреби.

У вміщених далі есе я спробував дослідити окремі помилки, що спираються на хибне розуміння певних центральних людських потреб та цілей — тобто центральних для нашого нормального уявлення про те, що воно означає — бути людиною; істотою, наділеною ядром потреб і цілей, ядром, спільним для всіх людей, яке може мати рухому модель, але таку, чії рамки визначаються основною потребою спілкуватися з іншими подібними істотами. Поняття такого ядра і таких рамок включається в наше уявлення про центральні атрибути та функції, в термінах яких ми думаємо про людей і суспільства.

Я надто добре усвідомлюю деякі складнощі та неясності, досі притаманні моїй тезі. Проте, крім написання ще однієї книжки, найбільше, що я міг би зробити — це відповісти на ту критику, що, як мені здається, трапляється найчастіше і є найменш ефективною, оскільки спирається на надто спрощене застосування конкретних наукових та філософських засад до соціальних і політичних проблем. Але навіть тут я цілковито усвідомлюю, як багато ще слід зробити, зокрема стосовно проблеми свободи волі, розв'язання якої, гадаю, потребує комплекту нових концептуальних знарядь, розриву з традиційною термінологією, чого нікому, наскільки мені відомо, не пощастило забезпечити.

ПОЛІТИЧНІ ІДЕЇ У ДВАДЦЯТОМУ СТОРІЧЧІ¹

“Той, хто бажає спокійного життя, вчинив погано, народившись у двадцятому сторіччі”.

Л.Троцький

I

Історики ідей, хоч би яку вони відчували потребу в скрупульозності та докладності, не можуть уникнути усвідомлення свого матеріалу в термінах своєрідної моделі. Ці слова не означають згоди з будь-якою формою гегельянської догми про домінуючу роль законів та метафізичних заasad в історії — погляд, що нині стає дедалі впливовішим, — згідно з якими є одне-однісіньке пояснення порядку та атрибутів людей, речей та подій. Як правило, воно полягає в обстоюванні якоїсь основоположної категорії чи принципу, що претендує на роль непогрішного провідника як для минулого, так і для майбутнього, магічної лінзи, що розкриває “внутрішні”, невблаганні, всеосяжні історичні закони, невидимі неозброєним оком простого записувача подій, але здатні, коли їх збагнули, наділити історика унікальним відчуттям певності — певності не лише в тому, що насправді сталося, а в причинах, чому це не могло відбутися інакше, споряджаючи надійним знанням, якого звичайний емпіричний дослідник, звиклий ґрунтуватися на накопиченні даних, хисткій побудові старанно нагромаджуваних свідчень, пробних наближеннях і постійно схильний до помилок та переоцінок, ніколи не може сподіватися досягти².

Поняття “законів” такого кшталту справедливо засуджують як зразок метафізичної фантазії; але протилежне

¹ Цю статтю було написано 1949 року на прохання редактора американського журналу “*Foreign Affairs*” для числа, присвяченого половині ХХ сторіччя. Її тон почасти пояснюється політикою радянського режиму протягом останніх років правління Сталіна. Відтоді, на щастя, відбулися зміни у найгірших крайніх виявах цієї диктатури; але загальна тенденція, про яку йшлося в тому числі, гадаю, коли вже на те пішло, якщо не посилилася, то стала ширшою: деякі нові національні держави Азії та Африки, схоже, не більше опікуються громадянськими свободами, — навіть беручи до уваги гостру потребу безпеки та планування для розвитку та виживання цих держав — ніж режими, яким вони прийшли на зміну.

² Я, звісно, приписую такий погляд не Гегелеві або Марксові, чий вчення як набагато складніші, так і правдоподібніші, а лише *terribles simplificateurs* серед їхніх послідовників.

поняття голих фактів — фактів, які є лише фактами, жорсткими, неблаганними, такими, що не піддаються тлумаченню і не вписуються у створені людьми моделі — так само міфологічне. Оцінювати, протиставляти, класифікувати й розташовувати, бачити в моделях більшої чи меншої складності — це не різновид мислення, а власне мислення. Ми звинувачуємо істориків у гіперболізації, спотворенні, неосвіченості, ухилянні або відступі від фактів, не тому що вони добирають, порівнюють та викладають їх у контексті та в порядку, які є почасти їхнім власним вибором, а почасти зумовлені обставинами їхнього матеріального та соціального середовища, їхнім характером чи намірами — ми звинувачуємо їх лише тоді, коли результат відхиляється занадто далеко, контрастує надто різноч. з усталеними канонами перевірки та витлумачення, притаманними своєму часові, місцю та суспільству. Ці канони, методи й категорії, властиві нормальному раціональному світоглядові даного періоду і культури, є в кращому разі вигостреною, рафінованою формою такого світогляду, який бере до уваги всі наявні релевантні наукові методики, сам не будучи жодною з них. Уся критика, спрямована проти того чи того автора за надмірний ухил, відхід від безсторонності, надто блаженські докази чи надто обмежене сприйняття зв'язків між подіями, спирається не на якийсь абсолютний стандарт істини, сувору “фактуальність”, жорстке додержання навіки закріпленого ідеального методу, “наукового” відкриття минулого *wie es eigentlich gewesen*¹, на противагу просто теоріям про нього, оскільки, зрештою, поняття “об’єктивної” критики не має значення в такому позачасовому розумінні. Вони спираються радше на щонайрафінованішу концепцію точності, об’єктивності та скрупульозної “відповідності фактам”, які існують у даному суспільстві в даний період, у межах предмету, про який ідеться.

Коли велика романтична революція в писанні історії перенесла наголос із досягнень індивідів на зростання та вплив інститутів, які мислилися в набагато менш особистісних термінах, ступінь “відповідності фактам” в такий спосіб автоматично не змінювався. Новий різновид історії, звітування про розвиток, так би мовити, громадського та особистого права, врядування, літератури чи соціальних звичок протягом якогось даного періоду часу не

¹ Як воно було насправді (нім.).

обов'язково був більш чи менш точним або "об'єктивним", ніж попередні повідомлення про дії та долю Алквіада чи Марка Аврелія, Кальвіна чи Людовіка XIV. Фукідід, Тацит або Вольтер не були суб'єктивні, неясні чи вигадливі в розумінні, в якому не були такими Ранке, Савіні чи Мішле¹. Нову історію писали попросту під, як сьогодні сказали б, іншим "кутом". Ті різновиди факту, які історія мала намір зафіксувати, були іншими, наголос був іншим, відбувся зсув інтересу в питаннях, що порушувалися, а відтак і в методах, що застосовувалися. Концепції та термінологія віддзеркалюють новий погляд на те, з чого складається свідчення, а отже, зрештою, на те, чим є "факти". Коли "романтичні історії" літописців були розкритиковані "науковими" істориками, принаймні частина прихованих докорів стосувалася гаданої суперечності між працею більш ранніх авторів та знахідками наук, якими найбільше захоплювалися та яким найбільше довіряли в пізніший період; а ті, своєю чергою, мали місце завдяки зміні в панівних концепціях моделей людського розвитку — завдяки зміні в моделях, через які усвідомлюється минуле, тих мистецьких, теологічних, механічних, біологічних чи психологічних моделях, які віддзеркалювалися в галузях дослідження, в порушенні нових питань та використанні нових методів, щоб відповідати на питання, які вважалися цікавішими чи важливішими, ніж ті, що стали старомодними.

Історія цих змін "моделей" є великою мірою історією людської думки. "Органічний" або марксистський метод дослідження історії, мабуть, завдячував частину моди престижеві конкретних природничих наук або особливим мистецьким прийомам, за чією моделлю вони начебто або й насправду будувалися; зрослий інтерес, наприклад, як до біології, так і до музики, з яких було запозичено багато основних метафор та аналогій, є релевантний до історичних писань дев'ятнадцятого сторіччя, тимчасом як спалах інтересу до фізики та математики характерний для історії та філософії вісімнадцятого сторіччя; на дефляційні методи та іронічну вдачу істориків, які писали після війни 1914—18 рр., помітно вплинули нові психологічні та соціологічні прийоми — в термінах яких сприймали ці методи, — що завоювали громадську довіру протягом цього періоду. Відносно

¹ Мішле, Жюль (1798-1874) — французький історик і письменник, автор багатотомних "Історії Франції" та "Історії Французької революції".

панування, скажімо, соціальних, економічних і політичних концепцій та припущень в історичній праці, що колись викликала захват, кидає більше світла на загальні характерні риси свого часу і з цієї причини є надійнішим показником обраних стандартів, порушених питань, відповідних ролей “фактів” та “інтерпретацій” і, по суті, всього соціально-політичного світогляду епохи, ніж гадана відстань праці, про яку йдеться, від якихось уявних, фіксованих, незмінних ідеалів абсолютної істини, метафізичної чи наукової, емпіричної чи *a priori*. Саме в термінах таких зсувів у методах розгляду минулого (сучасного або майбутнього), ідіом та модних слів, сумнівів та сподівань, побоювань та пересторог, які ці терміни виражали, можна найкраще судити про розвиток політичних ідей та концептуального апарату суспільства та його найобдарованіших і найвиразніших представників. Безперечно, концепції, в термінах яких люди говорять і думають, можуть бути симптомами та наслідками інших соціальних, психологічних, фізичних процесів, в розкритті яких полягає завдання тієї чи тієї емпіричної науки. Але це не применшує їхнього значення і величезного інтересу для тих, хто хоче знати, з чого складається свідомий досвід найхарактерніших представників сторіччя чи суспільства, хоч би якими були їхні справи та їхня доля. І ми перебуваємо, звісно, з очевидних причин перспективи, у кращому становищі, щоб визначити це стосовно колишніх суспільств, ніж щодо нашого власного. Історичний підхід неминучий: вже самий сенс контрасту та несхожості, через який минуле впливає на нас, створює єдине підхоже тло, на якому риси, характерні для нашого досвіду, виступають достатньо рельєфно, щоб їх можна було адекватно розпізнати й описати.

Той, хто вивчає політичні ідеї, скажімо, середини дев'ятнадцятого сторіччя, має насправді бути сліпим, якщо він рано чи пізно не починає усвідомлювати ґрунтовну різницю в ідеях і термінології, в загальному погляді на речі — усвідомлювати способи, в які складові досвіду мають бути пов'язані між собою, відокремлюючи цю не дуже далеку добу від нашої. Він не зрозуміє ані того часу, ані свого власного, якщо не збагне контрасту між тим, що було спільним для Конта і Мілля, Мадзіні та Мішле, Герцена і Маркса, з одного боку, та Макса Вебера і Вільяма Джеймса, Тоуні та Беарда, Літтона Стречі та Нам'є, з другого; безперервність європейської інтелектуальної традиції, без якої було б узагалі неможливе жодне історичне розуміння, є, з

коротшої відстані, послідовністю конкретних розривів та розбіжностей у політичному світогляді, характерному для нашого, і великою мірою, лише для нашого часу.

II

Двома великими визвольними політичними рухами дев'ятнадцятого сторіччя були, як можна довідатися з будь-якого підручника історії, гуманістичний індивідуалізм та романтичний націоналізм. Хоч би якими були розбіжності між ними — а вони, загальновідомо, були достатньо глибокими, щоб призвести до різкої розбіжності й зрештою до зіткнення цих двох ідеалів — ось що було в них спільне: вони вірили, що проблеми як індивідів, так і суспільств можна було б розв'язати, якби тільки силам розуму та доброчесності пощастило подолати неосвіченість та злісність. Вони вважали, всупереч песимістам та фаталістам, як релігійним, так і світським, чий голоси, хоча чутні й набагато раніше, залунали гучно лише наприкінці сторіччя, що всі ясно зрозумілі проблеми можуть розв'язати люди, які мають у своєму розпорядженні моральні та інтелектуальні ресурси. Безперечно, різні школи думки кожна по своєму відповідали на ці розмаїті питання; утилітаристи казали одне, а неофеодальні романтики — консервативні демократи, християнські соціалісти, пангерманісти, слов'янофіли — друге. Ліберали вірили в необмежену владу освіти і в те, що влада раціональної моралі здолає злидні та нерівність. Соціалісти, навпаки, вважали, що без радикальних змін у розподілі та контролі за економічними ресурсами жодна зміна свідомості чи душі не була б адекватною; або, фактично, не відбулася б взагалі. Консерватори і соціалісти вірили у владу і вплив інституцій, розглядаючи їх як гарантів проти хаосу, несправедливості та жорстокості, спричинених неконтрольованим індивідуалізмом; анархісти, радикали та ліберали дивилися на інституції з підозрою, вважаючи їх перешкодами для реалізації того вільного (і, з погляду більшості таких мислителів, раціонального) суспільства, яке воля людська здатна і спланувати, і побудувати, якби тільки не заважали невикорінені залишки стародавніх зловживань (або безрозсудності), на які теперішні правителі суспільства — байдуже, індивіди чи адміністративні машини — аж надто покладалися, і яких, аж надто багато з них, були типовими виразниками.

Суперечки з приводу відносного ступеня зобов'язання індивіда перед суспільством, і навпаки, заповнили атмосферу. Навряд чи потрібно повторювати ці знайомі питання, що й понині формують головний елемент обговорення в консервативніших інститутах західної науки, щоб збагнути, що попри глибокі розбіжності у правильних відповідях на них, самі ці питання були спільними що для лібералів, що для консерваторів. Звісно, навіть на той час були окремі ірраціоналісти — Штірнер, К'еркегор, за певного настрою Карлейль; але в головному всі учасники цієї широкої полеміки, навіть кальвіністи та католицькі прихильники абсолютного авторитету римського папи, погоджувалися з тим поглядом на людину, що різною мірою нагадував один із двох ідеалізованих типів. Або людина є створінням вільним і від природи добрим, але обмежена й розчарована¹ задавненими, скорумпованими чи зловісними інститутами, що маскуються як рятівники, захисники та вмістища святих традицій; або людина — це істота вільна в певних межах, але ніколи цілковито, до певного ступеня, але ніколи зовсім, добра і, як наслідок, неспроможна врятуватися сама без сторонньої допомоги; а отже, вона правильно шукає порятунку у великих структурах — державі, церкві, спілках. Бо лише ці великі споруди сприяють згуртованості, безпеці й дають досить сили, щоб опиратися пустим утіхам та небезпечним, у кінцевому підсумку, саморуйнівним свободам, рекламованим тими безсовісними чи загрузлими в самообмані індивідуалістами, які в ім'я якоїсь знекровленої інтелектуальної догми або у шляхетному запалі досягти ідеалу, не пов'язаного з людськими життями, нехтують, або руйнують багату фактуру соціального життя, обтяжену скарбами з минулого, — сліпі поводитирі сліпих, віднімаючи в людей найдорогоцінніше, що в них є, знову піддаючи їх ризикові самотнього, звірячого, небезпечного і короткого життя. Утім, була принаймні одна передумова, спільна для всіх учасників диспуту, а саме — віра в реальність проблем, у те, що для правильного формулювання цих проблем потрібні люди видатного розуму та освіченості, люди з винятковим розумінням фактів, силою волі, вмінням плідно мислити, щоб знаходити й застосовувати правильні ухвали.

¹ Відповідно до певних історично чи метафізично доконечних міркувань чи причин, які, однак, рано чи пізно втратять свою силу.

Ці дві великі течії зрештою вилилися в гіперболізовані і фактично спотворені форми, як-от комунізм та фашизм — перший був зрадницьким спадкоємцем ліберального інтернаціоналізму попереднього сторіччя, другий — кульмінацією і банкрутством містичного патріотизму, що надихав тогочасні національні рухи. Всі рухи мають витoki, попередників, непомітні початки: так само двадцятє сторіччя не виглядає відокремленим від дев'ятнадцятого таким всесвітнім вибухом, яким була Французька революція, що й дотепер є найпомітнішим з усіх поворотних пунктів історії. Однак помилково розглядати фашизм та комунізм як такі, що в головному були тільки безкомпромісними та бурхливішими виявами давнішої кризи, кульмінацією боротьби, добре видної задовго до цього. Різниця між політичними рухами двадцятого та дев'ятнадцятого сторіч дуже гостра й корениться у чинниках, усю силу яких по-справжньому не усвідомлювали ще довго після початку нашого сторіччя. Бо існує бар'єр, який відокремлює те, що безпомилково є минулим, і з чим покінчено, від того, що є найхарактернішим для сьогодення. Знайомість цього бар'єру не повинна закривати нам очі на його відносну новизну. Одним з елементів нового світогляду є поняття несвідомих та ірраціональних впливів, що переважають сили розуму; і ще одне поняття, згідно з яким відповіді на проблеми криються не в раціональних розв'язаннях, а в усуненні самих проблем способами іншими, ніж думка та аргументація. Взаємодія між давньою традицією, з погляду якої історія як поле битви між легко ототожнюваними силами світла і тьми, розуму і обскурантизму, поступу і реакції; або альтернативно між спиритуалізмом і емпірицизмом, інтуїцією і науковим методом, інституціоналізмом і індивідуалізмом — так ось, зіткнення між цим порядком і, з другого боку, новими чинниками, у край ворожими до гуманістичної психології буржуазної цивілізації, є великою мірою історією політичних ідей у наш час.

III

І все-таки випадковому спостерігачеві політики та думки двадцятого сторіччя могло б спершу видатися, що кожду ідею та рух, характерні для нашої доби, найлегше збагнути як природний розвиток тенденцій, відомих уже в дев'ятнадцятому сторіччі. У випадку зростання міжнародних інститутів, наприклад, це нагадує трюїзм. Що таке Гаазький

суд, колишня Ліга Націй та її теперішній наступник, численні довоєнні та повоєнні міжнародні організації та конвенції, створені з політичною, економічною, соціальною та гуманітарною метою — що вони таке, як не прямі нащадки того ліберального інтернаціоналізму — “Парламенту Людини” Теннісона, — який був головним елементом усього прогресивного мислення та дій у дев’ятнадцятому сторіччі, а насправді більшої частини думок у сторіччі, що передувало йому? Мова великих засновників європейського лібералізму — Кондорсе, хоча б, чи Гельвеція — не надто відрізняється ані своєю суттю, ані формою від найхарактерніших моментів промов Вудро Вільсона чи Томаса Масарика. Європейський лібералізм, що зовні скидається на єдиний послідовний рух, що ґрунтується на відносно простих інтелектуальних підвалинах, закладених Локком, Гроцієм чи навіть Спінозою, мало змінився протягом майже трьох сторіч; він сягає вглиб до Еразма і Монтеня, італійського Відродження, Сенеки та стародавніх греків. У цьому русі в принципі є раціональна відповідь на будь-яке питання. Людина, принаймні у принципі, скрізь і за всіх умов здатна, якщо забажає, знайти й застосувати раціональні розв’язання своїх проблем. І ці розв’язання не можуть стикатися між собою оскільки вони раціональні, і зрештою утворюють гармонійну систему, де переважатиме правда, а свобода, щастя і безперешкодна можливість необмеженого саморозвитку будуть доступні для всіх.

Свідомість історії, що зростала в дев’ятнадцятому сторіччі, змінила невігядливий та простий малюнок класичної теорії, як її було задумано у вісімнадцятому сторіччі. Прогрес людства тепер бачився зумовленим чинниками складнішими, ніж уявлялося навесні ліберального індивідуалізму: освіта, раціоналістська пропаганда, навіть законодавство, мабуть, не завжди і не скрізь були цілком достатніми. Таким чинникам, що як характерні та конкретні впливи історично формували розмаїті суспільства — одні завдяки фізичним умовам, інші — соціоекономічним силам або не таким відчутним емоційним чинникам, а також тому, що розпливчато класифікують як “культурні” чинники, — тепер надали можливість відігравати важливішу роль, ніж та, що їм відводилася в надто спрощених схемах Кондорсе чи Бентама. Освіта та всі прояви соціальної дії повинні, як тепер вважали, годитися для оцінки історичних вимог, що змусили людей та їхні інститути пристосовува-

тися до потрібної моделі зовсім не так легко, ніж надто оптимістично припускалося в попередні наївніші часи.

Проте первісна програма у своїх розмаїтих виявах і далі полонила майже універсальними чарами. Це стосується “правих” так само, як і “лівих”. Консервативні мислителі, якщо не були одержимі лише тим, щоб заслонити лібералів та їхніх спільників, діяли згідно з вірою в те, що — за умови, що не було вчинено надмірного насильства над повільними але певними процесами “природного” розвитку — все ще могло бути добре; швидшому слід завадити відштовхнути повільнішого, і в такий спосіб зрештою всі дісталися б мети. Таку доктрину проповідував Боналд на початку сторіччя, і вона виражала оптимізм тих, хто найнепохитніше вірив у первісний гріх. В умовах, коли традиційні розбіжності у світогляді та соціальній структурі були захищені від того, що консерватори полюбили змальовувати як “позбавлені уяви”, “штучні”, “механічні” зрівняльні процеси, обстоювані лібералами; в умовах, коли безліч “незбагнених”, “історичних”, “природних” або “провіденційних” відмінностей (з яких, схоже, складається сутність плідних форм життя) було збережено від перетворення на одноманітне зібрання однорідних одиниць, що рухаються з однаковою швидкістю, заданою якоюсь “іррелевантною” чи “сторонньою” силою, зневажаючи освячені давністю, або традиційні, права та звичаї. За умови створення адекватних гарантій проти надто необачного топтання священного минулого — з цими гарантіями — раціональні реформи та зміни ставали здійсненими і навіть бажаними. Наявність цих гарантій консерватори не згірш за лібералів, із значним ступенем схвалення були готові вважати за свідоме спрямування людських справ кваліфікованими експертами; і не лише експертами, а дедалі більшим числом індивідів та груп, що черпаються з чимдалі ширших зрізів суспільства, яке ці індивіди та групи репрезентують і яке поступово ставало чимдалі більш просвіченим.

Такі настрої та ставлення були властиві ширшому зрізові суджень наприкінці дев'ятнадцятого сторіччя в Європі, не лише на Заході, але також і на Сході, ніж допускали історики, що перебували під впливом політичної боротьби пізнішого чи більш раннього періоду. Одним із наслідків цього — оскільки це було причинним фактором, а не лише ознакою процесу — був широкий розвиток політичного представництва на Заході, за допомогою якого зрештою всі класи населення в наступному сторіччі почали

приходити до влади, раніше чи пізніше, в тій чи тій країні. В дев'ятнадцятому сторіччі було багато нерепрезентованих груп, які боролися за життя, самовираження, а згодом за управління. Серед його представників були і герої, і мученики, і люди високої моралі та мистецькі натури, яких висуває справжня боротьба такого роду. Двадцяте сторіччя, великою мірою вгамувавши соціальний та політичний голод вікторіанської епохи, і справді засвідчило разуче поліпшення матеріальних умов більшості народів Західної Європи, переважно завдяки енергійному законодавству, яке трансформувало соціальний лад.

Але одним із найменш очікуваних результатів такої тенденції (хоча в творах окремих мислителів, таких як Токвіль, Буркгардт, Герцен і, звісно, Ніцше, міститься трохи більше, ніж натяк на це) став занепад якості моральної пристрасті й сили, романтичного, мистецького бунтарства, що характеризувало ранню боротьбу невдоволених соціальних груп протягом її героїчного періоду, коли, незважаючи на всі суперечності між собою, ці групи разом боролися проти тиранів, святенників та войовничих обивателів. Хоч би якими були несправедливості та нещастя нашого часу — які, зрозуміло, не менші, ніж у безпосередньому минулому — вони навряд чи здобудуть вираження в пам'ятках шляхетного красномовства, бо такий різновид натхнення, мабуть, виростає лише з придушення чи гноблення цілих класів суспільства¹. Настає момент, коли, як дуже провидливо вказував Маркс, вожді найвиразніших та соціально-економічно найрозвиненіших із цих гноблених груп піднімаються, спонукувані спільним настроєм, і в якусь мить говорять не тільки від імені свого класу чи оточення, а й від імені всіх гноблених; на коротку мить їхні висловлювання набувають універсального характеру.

Втім, ситуація, коли всі або майже всі великі прошарки суспільства здобувають, або невдовзі здобудуть, принаймні формально, владу, є несприятливою для такого по-справжньому безкорисливого красномовства — безкорисливого почасти тому, що до здійснення — далеко, бо принципи, які сяють попереду, найкраще видно з п'єти та відстані, бо внутрішнє бачення ще позбавлене плутанини й пере-

¹ Звідси, певне, зовсім інша якість тону та суті соціального протесту, хоч би якого законного, на Заході в наш час, порівняно з соціальним протестом азійських чи африканських критиків, які говорять про суспільства, де великі прошарки населення й досі бідні та придушені.

шкод, компромісів і розмитих обрисів зовнішнього світу, що неминуче накладаються цьому баченню з початком практичних дій. Жодна група людей, яка відчула смак влади або ось-ось відчує його, не може уникнути певного ступеня того цинізму, що, як хімічна реакція, породжується несподіваним зіткненням чистого ідеалу, випеченого в пустці, та його реалізації в дещо неочікуваному вигляді, що рідко узгоджується зі сподіваннями чи побоюваннями давніших часів. Отже, потрібне виняткове напруження уяви, щоб відкинути контекст останніх років, зануритися в той період, коли погляди та рухи, що відтоді восторжествували й давно втратили свій романтичний ореол, ще могли викликати аж надто палкі ідеалістичні почуття: коли, приміром, ще не відчувалася несумісність націоналізму із дедалі вищим ступенем інтернаціоналізму, або громадянських свобод з раціональною організацією суспільства; коли деякі консерватори вірили в це не менше ніж їхні суперники, а прірва між поміркованими представниками обох сторін була лише прірвою між тим аргументом, що розумові не слід дозволяти пришвидшувати ходу прогресу далі межі, встановленої “історією”, і контраргументом, згідно з яким *la raison a toujours raison*, тобто спогади й тіні були менш важливими, ніж безпосереднє сприйняття реального світу в яскравому світлі дня. То був час, коли ліберали й собі почали відчувати вплив історизму і визнавати необхідність певного ступеня коригування і навіть контролю за соціальним життям, можливо і з боку невідомої держави, якщо тільки пом’якшити негуманність нічим не погамованого приватного підприємництва, захистити свободи слабких, гарантувати ті основні людські права, без яких не могло бути ані щастя, ані справедливості, ані свободи, і боротьба за які робить життя вартим того, щоб жити.

Філософські підвалини цих ліберальних вірувань у середині дев’ятнадцятого сторіччя були дещо розпливчасті. Права, охарактеризовані як “природні” чи “невід’ємні”, абсолютні норми істини та справедливості були несумісні з експериментальним емпірицизмом та утилітаризмом; і все-таки ліберали вірили і в те, і в те. Віра в цілковиту демократію також не була абсолютно сумісною з вірою в непорушні права меншин чи інакомислячих індивідів. Але доки права опозиція заперечувала всі ці принципи, суперечності могли, загалом, і далі спокійно спати або бути предметом мирних академічних диспутів і не загострюватися нагальною потребою безпосереднього практичного за-

стосування. Справді, саме лише визнання суперечностей в доктрині чи політиці ще більше посилювало роль раціональної критики, за допомогою якої, зрештою, можна і слід було б розв'язати всі проблеми. Соціалісти зі свого боку були схожі на консерваторів у тому, що вірили в існування неблаганних законів історії і так само звинувачували лібералів у “неісторичному” законотворенні для позачасових абстракцій — діяльності, за яку історія не забариться належно поквитатися. Але вони нагадували й лібералів своєю вірою у вищу цінність раціонального аналізу, в політику, сперту на теоретичні міркування, виведені з “наукових” передумов, і разом з лібералами звинувачували консерваторів у перекрученні “фактів”, щоб виправдати жалюгідний статус-кво, у вибаченні несправедливості; вони нагадували лібералів не нехтуванням історії, а хибним її тлумаченням у спосіб, свідомо чи несвідомо розрахований на збереження своєї влади на правдоподібній моральній основі. Попри щирі революційність деякого з них і те, що вони були цілком новим явищем у західному світі, більшість соціалістів поділяли з партіями, на які вони нападали, спільне припущення, згідно з яким про людей слід говорити й звертатися до них мовою потреб, інтересів та ідеалів, що їх ці люди усвідомлювали або могли б усвідомлювати.

Консерватори, ліберали, радикали, соціалісти по-різному тлумачили історичні зміни. Вони розходилися стосовно того, якими були глибинні потреби, інтереси, ідеї людських істот, стосовно того, хто вірив у них і як глибоко чи широко, чи протягом якого проміжку часу; стосовно методу їхнього розкриття або чинності цих потреб, інтересів та ідей у тій чи тій ситуації. Вони розходилися щодо фактів, вони розходилися щодо цілей та засобів, складалося таке враження, що вони не погоджувалися майже ні в чому. Але спільною в них була — надто очевидна, щоб бути цілковито усвідомленою — віра, що їхня доба була пронизана соціально-політичними проблемами, які можна розв'язати лише через свідоме застосування істин, стосовно яких погодилися б усі люди, наділені адекватними розумовими здібностями. Марксисти й справді порушували таке питання в теорії, але не в практиці: навіть вони серйозно не критикували тези, що, коли мети ще не досягнуто й вибір засобів обмежено, правильно було б почати пристосування засобів до цілей з використанням усього, яке тільки є, вміння, всієї енергії, інтелектуальної та моральної інтуїції. І хоч дехто вважав ці проблеми спорідненими з проблема-

ми природничих наук, дехто — з проблемами етики чи релігії, а інші припускали, що ці проблеми були цілком *sui generis* і вимагали загалом єдиних у своєму роді розв'язань, усі вони погоджувалися — це положення здається надто очевидним, щоб була потреба його констатувати — що самі проблеми були дійсними, нагальними і зрозумілими в більш чи менш схожих термінах для всіх ясно мислячих людей, що всі відповіді заслуговують на те, щоб їх вислухали, і, що нічого не було досягнуто шляхом нехтування проблем або висловлення припущення, що вони не існують.

Цей набір спільних засновків — вони є частиною того, що розуміється під словом “просвічення” — був, звісно, глибоко реалістичним. Ці засновки внутрішньо заперечували весь романтичний рух, а відкрито окремі мислителі: Карлейль, Достоевський, Бодлер, Шопенгауер, Ніцше. Були й менш ясні пророки — Бюхнер, К'еркегор, Леонтьєв, — які заперечували проти панівної ортодоксальності з глибиною й оригінальністю, що стали зрозумілими лише в наш час. Ці мислителі не репрезентують який-небудь окремий рух чи навіть легко ототожнювану “тенденцію”, але їх ріднить одна релевантна деталь. Вони заперечували важливість політичної дії, спертої на раціональні міркування. До таких раціональних міркувань відчували не менш гостру відразу й прихильники респектабельного консерватизму. Вони казали, або мали на увазі, що раціоналізм у будь-якому вигляді був помилкою, до якої спричинився хибний аналіз людського характеру, оскільки паростки людських дій лежать у сферах, які не спадали на думку тверезим мислителям, чий погляд користувався повагою в серйозній громадськості.

Але їхні голоси були нечисленні й суперечливі, а їхні ексцентричні погляди приписувалися психологічним збоченням. Ліберали, попри все захоплення їхньою мистецькою обдарованістю, почували відразу до того, що вони вважали спотвореним уявленням про людство і або нехтували його, або рішуче заперечували. Консерватори розглядали їх як спільників проти надмірного раціоналізму та оптимізму, що доводили до нестями як лібералів, так і соціалістів, але ставилися до них як до дивних, трохи схибнутих мрійників, яких не варто наслідувати й до яких не варто надто наближатися. Соціалісти дивилися на них, як на збожеволілих реакціонерів, що навряд чи варті того, щоб витратити на них порох і кулі. Головні потоки як лівих, так і правих обтікали ці непорушні, ізольовані скелі, що вдавали — абсурд, та й годі — нає вони намагаються зупинити чи

відхилити центральний потік. Хіба вони, зрештою, не були пережитками темніших віків або цікавими аномаліями, сумними і часом захопливими втратами поступу історії, вартими співчутливого розуміння — талановиті люди чи навіть генії, народжені не в свій час, обдаровані поети, видатні актори, але напевно не мислителі, які заслуговували на гостру увагу з боку серйозних дослідників соціального та політичного життя?

Був (варто ще раз сказати) дещо зловісний і ледь відчутний із самого початку елемент у марксизмі — загалом дуже раціоналістичній системі, — що здається ворожим всьому цьому світоглядові, заперечуючи першорядне значення розуму індивіда у виборі цілей та ефективному врядуванні. Проте обоження природничих наук як єдиної правильної моделі для політичної теорії та дії, яке марксизм поділяв з його ліберальними антагоністами, не сприяло чіткому й повному сприйняттю своєї власної природи; отож, цей його аспект здебільшого не усвідомлювався, аж поки Сорель не покликав його до життя, поєднавши з бергсоніанським антираціоналізмом, яким сильно забарвлені його погляди; і поки Ленін, який виріс з іншої традиції, наділений організаторським генієм, напівінстинктивно розпізнав вище розуміння марксизмом ірраціональних пружин людської поведінки й обернув його на ефективну практику. Однак Ленін, як і його послідовники дотепер, певно, до кінця не усвідомлював тієї міри, якою цей по суті романтичний елемент марксизму впливав на їхні дії. Або, усвідомлюючи, не визнавали і не визнають цього. Так стояли справи, коли розпочалося двадцяте сторіччя.

IV

Хронологічні кордони рідко бувають віхами в історії ідей, і течії попереднього сторіччя, судячи з усього, невідпорні, здається, мирно переходять у сторіччя нове. Поступово картина починає змінюватися. Гуманістичний лібералізм зустрічає дедалі більше перешкод своєму перебудовчому прагненню, створених свідомим чи несвідомим опором як уряду, так і інших центрів соціальної влади, а також пасивною протидією усталених інститутів та звичаїв. Найвойовничіші з лібералів виявляють, що їм доводиться вдаватися до чимдалі радикальних засобів в організації класів населення, від імені якого створюється щось достатньо могутнє, щоб ефективно боротися проти старого істеблішменту.

Історія переродження реформаторської та фабіанської тактики у войовничі утворення комунізму та синдикалізму, а також м'якіші формування соціал-демократії та трейд-юніонізму — це історія не так принципів, як їхньої взаємодії з новими матеріальними фактами. У певному розумінні комунізм є доктринерським гуманітаризмом, доведеним до крайнього ступеня в намаганні знайти ефективні методи нападу та захисту. Жоден рух на перший погляд не відрізняється від ліберального реформізму так різюче, як марксизм, попри те, що центральні доктрини — здатність людини до вдосконалення, можливість створення гармонійного суспільства за допомогою природних засобів, віра в сумісність (а насправді в нерозривність) свободи та рівності — спільні в того і в того. Історичні перетворення можуть відбуватися поступово, або раптовими революційними стрибками, але вони маюь розвиватися відповідно до ясної, логічно зв'язаної моделі, відмова від якої — це завжди дурість і утопія. Ніхто не сумнівається, що лібералізм і соціалізм були абсолютно протилежними у доборі як цілей, так і методів: а проте у своїх крайніх виявах вони переходять один в одного¹. Марксизм — це вчення, яке, хоч би як сильно воно наголошувало на класово зумовленому характері вчинків та думок, у теорії починає звертатися до розуму, принаймні серед класу, приреченого історією на перемогу — пролетаріату. З комуністичного погляду лише пролетаріат може дивитись в майбутнє, не здригаючись, оскільки йому не потрібно вдаватися до фальсифікації фактів, боячись того, що може принести майбутнє. І, як наслідок, такий погляд застосовується також і до тих інтелектуалів, що звільнилися від забобонів та раціоналістичних пояснень — “ідеологічних викривлень” свого економічного класу — і стали на бік переможців у соціальній боротьбі. Їм, оскільки вони цілковито раціональні, можуть бути надані привілеї демократії та вільного використання їхніх інтелектуальних здібностей. Для марксистів вони є тим, чим просвічені філософи були для енциклопедистів: їхнє завдання — у звільненні людей від “фальшивої свідомості” і допомозі їм реалізувати засоби, що перетво-

¹ Історія і логіка перетворення лібералізму дев'ятнадцятого сторіччя на соціалізм у двадцятому є складною і захопливою проблемою кардинальної ваги; але я не можу, з міркувань обмеженості простору та доречності, навіть доторкнутися до неї в цьому короткому есе.

рять усіх тих, хто історично здатний до цього, на їхню власну звільнену й раціональну подобу.

Однак 1903 року сталася подія, що ознаменувала кульмінацію процесу, який змінив історію нашого світу. На конференції Російської соціал-демократичної партії, що відбулася того року, розпочавшись у Брюсселі й завершивши роботу в Лондоні, під час обговорення того, що спершу здавалося суто технічним питанням — делегат Посадовський запитав, чи не виявиться наголос, який роблять “тверді” соціалісти — Ленін та його товариші — на необхідності здійснення абсолютної влади революційним ядром партії, несумісним з тими основоположними свободами, для реалізації яких соціалізм признавався так само, як і лібералізм. Він запитував: хіба основні, мінімальні громадянські свободи — “недоторканність особи” — не будуть порушені і навіть скасовані, якщо буде ухвалене таке рішення вождями партії. Йому відповів Плеханов, один із засновників російського марксизму, і його найшанованіша постать, витончений, вдумливий і морально чутливий вчений з широкими поглядами, який прожив двадцять років у Західній Європі і якого дуже поважали провідники західного соціалізму; він був символом “наукового” мислення серед російських революціонерів. Плеханов, урочисто, і з блискучим нехтуванням граматики, вимовив слова *Salus revolutiae suprema lex*¹. Звісно, якщо революція вимагає цього, то слід пожертвувати всім — демократією, свободою, правами особистості. Якщо демократичне зібрання, обране російським народом після революції, дотримуватиметься марксистської тактики, то його треба зберігати як Довгий парламент, а якщо ні, то його слід розпустити якомога швидше. Марксистську революцію не могли б звершити люди, заклопотані скрупульозним додержанням принципів буржуазних лібералів. Безперечно, все вартісне, закладене в цих принципах, як і все інше добре та бажане, зрештою буде реалізоване переможним робітничим класом; але протягом революційного періоду надмірна заклопотаність такими ідеалами була б свідченням браку серйозності.

Плеханов, вихований у гуманістичній та ліберальній традиції, звісно, згодом сам відійшов від цієї позиції. Суміш утопічної віри та брутального нехтування цивілізованої моралі зрештою виявилася надто відразливою

¹ Див. додаток.

для людини, що прожила більшу частину свого цивілізованого і продуктивного життя серед західних робітників та їхніх лідерів. Подібно до більшості соціал-демократів, подібно до Маркса та Енгельса, він був надто європейцем, аби намагатися збагнути політику, яка, за словами Шигалева з “Бісів” Достоевського, “розпочавшись із необмеженої свободи, завершується в необмеженому деспотизмі”. Проте Ленін¹ прийняв ці попередні умови й, логічно дійшовши висновків, що були відразливими для більшості його соратників, погодився на них легко й без видимих сумнівів. Його засновки були, можливо, в певному розумінні, ще тими, що їх висловлювали оптимістичні раціоналісти вісімнадцятого та дев’ятнадцятого сторіч: примус, насильство, страти, тотальне придушення індивідуальних відмінностей, правління незначної меншості, що фактично призначала сама себе, були потрібні лише у проміжний період, лише на той час, поки був могутній ворог, якого належало знищити. Це було потрібно лише для того, щоб більшість людства, звільнившись від експлуатації дурнів шахраями та слабших шахраїв могутнішими, могла розвинути вже не стримувані невіглаством, лінню чи пороком, нескінченно багаті потенційні можливості людської природи, що їх нарешті можна буде якнайповніше реалізувати. Ця мрія може бути споріднена з мріями Дідро, Сен-Сімона чи Кропоткіна, але відносно новизни їй надавало припущення щодо засобів, потрібних для її втілення в життя. І це припущення, хоч воно, здавалося, стосувалося виключно методів і виводилося від Бабефа, Бланкі, Ткачова чи французьких комунарів², абсолютно відрізнялося від практичної програми, висунутої найбільш “активістськими” і найменш “еволюційними” західними соціалістами наприкінці дев’ятнадцятого сторіччя. Ця різниця була вирішальною й ознаменувала народження нової ери.

Ленін вимагав необмеженої влади для невеличкої групи професійних революціонерів, навчених виключно для однієї мети, яку вони невпинно переслідували всіма наявними в них засобами. Це було конче потрібно, бо демократичні методи, а також спроби переконувати й проповідувати, до яких вдавалися попередні реформатори та

¹ Подібно до самого Посадовського.

² Або, що цілком імовірно, з власних Марксових праць, написаних в 1847-52 рр.

бунтарі, виявилися неефективними; а це, своєю чергою, відбувалося через те, що вони спиралися на облудну психологію, соціологію та теорію історії, а саме — на припущення, що люди діяли таким чином завдяки свідомій вірі, яку можна було б змінити за допомогою аргументації. Бо коли Маркс щось і зробив, то це те, що він виразно показав: такі вірування та ідеали були тільки “віддзеркаленням” становища соціально-економічно визначених класів людей, до одного з яких має належати кожен індивід. Вірування людини, якщо Маркс і Енгельс мали слухність, впливали зі становища її класу і не могли змінюватися — принаймні, поки йдеться про маси людей — без зміни цього становища. Отже відповідне завдання революціонера полягало у зміні “об’єктивної” ситуації, тобто в готуванні класу до його історичної ролі — повалення панівних досі класів.

Ленін пішов ще далі. Він чинив так, наче вірив не лише в те, що марно вмовляти й переконувати людей, яким класовий інтерес заважає зрозуміти істини марксизму і діяти відповідно до них, а й у те, що маса самих пролетарів була надто темною, щоб досягнути роль, відведена для них історією. Він бачив альтернативу як таку, що стояла між освітою, стимулюванням в армії незаможників “критичного духу” (який пробудив би їх інтелектуально, але міг би призвести до широкої дискусії та суперечок, подібних до тих, що роз’єднали й знесли інтелігенцію) та обернення цих незаможників на слухняну силу, згуртовану військовою дисципліною та набором постійно повторюваних формул (принаймні так само могутніх, як і патріотична демагогія, до якої вдавався царський режим), щоб не допустити незалежного мислення. Якщо належало зробити вибір, то було просто безвідповідально наголошувати на першій альтернативі в ім’я певного абстрактного принципу, як-от демократія чи просвічення. Важливо було створити такий стан справ, за якого людські ресурси розвивалися б відповідно до якоїсь раціональної моделі. Людськими частіше рухали ірраціональні, ніж розумні рішення. Маси були надто нерозумні й надто сліпі, щоб їм дозволити просуватися в напрямку зробленого ними вибору. Толстой та популісти глибоко помилялися: простий сільськогосподарський трудівник не мав ані ґрунтовних істин, ані цінностей, які міг би передати; він, міський робітник та простий солдат, були однаковими кріпаками в умовах жалюгідних злиднів та бруду, в лабетах системи, що плекала братовбивчу боротьбу серед них; вони могли б урятуватися

лише завдяки безжальним наказам вождів, які здобули здібність розуміти, як організовувати звільнених рабів у рационально плановану систему.

Ленін і сам у певному розумінні був дивним утопістом. Він розпочав з егалітарної віри, що за допомогою освіти та рациональної економічної організації, мало не кого-завгодно можна було б зрештою навчити ефективно виконувати майже будь-яке завдання. Але його практика була на диво подібною до практики ірраціональних реакціонерів, які вважали, що людина була скрізь дикою, поганою, тупою та неслухняною, а отже, її слід тримати під контролем, забезпечуючи об'єктами некритичного обожнювання. Це повинна зробити група провидливих організаторів, чия тактика — якщо не ідеали — спирається на істини, які збагнула еліта — такі люди, як Ніцше, Парето або французькі абсолютистські мислителі від де Местра до Морро, і фактично сам Маркс — люди, що досягнули справжню природу соціального розвитку й у світлі своїх відкриттів бачили в ліберальній теорії людського поступу щось нереальне, непереконливе, патетичне та абсурдне. Хоч би якими були його непродумані зауваження та помилки, в головному питанні саме Гоббс, а не Локк, виявився правий: люди прагнуть не щастя, не свободи, не справедливості, а, над усе і насамперед, безпеки. Арістотель також мав рацію: дуже багато людей були рабами від природи і, звільнені від своїх ланцюгів, вони не мали ані моральних, ані інтелектуальних ресурсів, щоб стати перед перспективою відповідальності, надто широкого вибору між альтернативами; а отже, стративши одні кайдани, вони неминуче шукали інших або самі кували собі нові. Звідси випливає, що мудрий революціонер-законодавець, зовсім не бажаючи звільнити людей від каркасу, без якого вони відчувають розгубленість та розпач, радше прагнутиме збудувати свій власний каркас, відповідно до нових потреб нової доби, спричинених природними чи технологічними змінами. Вартість каркасу залежатиме від беззастережної віри, з якою приймаються його головні риси; у противному разі він уже не має достатньої сили, щоб підтримувати й стримувати примхливі, потенційно анархічні та саморуйнівні створіння, які шукають у ньому порятунку. Каркас — це та система політичних, соціальних, економічних та релігійних інститутів, ті “міфи”, догми, ідеали, категорії думки та мови, способи відчуття, масштаби вартостей, “соціально схвалені” ставлення та звички (названі Марксом “надбу-

довою”), що віддзеркалюють “раціоналістичні пояснення”, “сублімації” та символічні репрезентації, які змушують людей функціонувати в організований спосіб, перешкоджають хаосові, виконують функцію гоббсівської держави. Це — такий погляд, що надихає яacobінських тактиків, хоча, звісно, ані яacobінська, ані комуністична доктрини не надто далекі від центральної й зумисно недослідженої доктрини де Местра — надприродної влади за допомогою якої і в ім’я якої керманічі можуть кермувати й погамовувати буйні нахили своїх підвладних, а над усе схильність ставити надто багато запитань, ставити під сумнів надто багато усталених правил. Не можна дозволяти нічого, що здатне бодай трохи ослабити те відчуття надійності та безпеки, яке повинен забезпечувати цей каркас. Лише так (із цього погляду) засновник нового вільного суспільства може контролювати те, що загрожує змарнувати людську енергію або загальмувати безжальну одноманітну механічну працю, яка тільки й заважає людині припинити робити дурниці, яка тільки й захищає її від надміру свободи, від надто слабких обмежень, від тієї порожнечі, що огидна людині не менше, ніж природі.

Анрі Бергсон (слідом за німецькими романтиками) говорив про речі, що не надто відрізнялися від цього, коли протиставляв потік життя силам критичного розуму, який не спроможний створювати чи об’єднувати, а може лише роз’єднувати, затримувати, вбивати, руйнувати. Свій внесок у це зробив також Фройд; не у своїх геніальних працях, не як найвидатніший цілитель і теоретик психології нашого часу, а як ініціатор, хоч і безневинний, хибного застосування раціональних психологічних та соціальних методів нетямущими людьми з добрими намірами, шарлатанами та фальшивими пророками всіх відтінків. Поширивши гіперболізовані варіанти погляду, згідно з яким справжні підстави для людських вірувань найчастіше вкрай різнилися від того, чим їх вважали самі люди, і часто спричинювалися подіями та процесами, що їх люди не усвідомлювали і не бажали усвідомлювати, ці видатні мислителі допомогли, хоч і мимовільно, дискредитувати раціональні підвалини, які надавали їхнім доктринам логічної сили. Бо від цього був лише короткий крок до погляду, що людей роблять якнайзадоволенішими не — як вони самі гадали — відкриття відповідей на питання, що бентежили їх, а радше певні процеси, природні чи штучні, за допомогою яких можна взагалі позбутися проблем. Про-

блеми зникають, бо їхні психологічні “джерела” відвернено або висушено, зникають, залишаючи по собі тільки ті менш нагальні питання, для розв’язання яких не потрібні ресурси, що перебувають поза владою об’єкта впливу.

Те, що цей манівець з неспокоєм та бентежністю, покладеними в основу багатьох традиціоналістських, антираціоналістських, “правих” думок мав би впливати на “лівих”, було по-справжньому новим. Саме ця зміна ставлення до функції та вартості інтелекту, можливо, найкраще засвідчила ту велику прірву, яка відокремила двадцяте сторіччя від дев’ятнадцятого.

V

Ось центральне положення, яке я хочу постулювати: протягом усіх сторіч писаної історії річище інтелектуальних зусиль, завдання освіти, справжній зміст суперечок щодо істинності чи вартості ідей, припускали існування певних вирішальних питань, відповіді на які мали величезне значення. Наскільки обгрунтованими, запитувалося, були розмаїті вимоги забезпечити найкращі методи досягнення знання та істини, що висувалися такими видатними й уславленими галузями науки, як метафізика, етика, теологія, та науками про природу й людину? Який був правильний спосіб життя, що його мала вести людина, і як його віднайти? Чи є Бог, і чи можна довідатися чи бодай здогадуватися про Його промисел? Чи є мета у Всесвіту, і зокрема в людського життя? А якщо є, то хто її мав здійснити? Як підступитися до відповіді на такі запитання? Були вони чи не були аналогічними до того типу запитань, на які наука чи здоровий глузд давали задовільні, загальноприйнятні відповіді? А якщо ні, то чи був сенс ставити їх?

Як у метафізиці та етиці, так і в політиці. Політична проблема стосувалася, приміром, з’ясування, чому індивід чи індивіди мають коритися іншим індивідам чи об’єднанням індивідів. Усі класичні доктрини, що розглядають знайомі теми: свободу і владу, суверенітет і природні права, цілі держави і цілі індивіда, Загальна Воля і права меншин, відокремлення церкви від держави і теократія, функціоналізм і централізація — все це різноманітні способи спробувати сформулювати методи, в термінах яких на ці фундаментальні запитання можна відповісти у спосіб, сумісний з іншими віруваннями й загальним світоглядом дослідника та його покоління. Виникали великі і часом

смертельні зіткнення з приводу правильної методології відповіді на такі запитання. Одні шукали відповіді у святих книгах, інші в безпосередньому особистому одкровенні, треті в метафізичному прозрінні, ще інші в проголошенні непогрішних мудреців чи в умоглядних системах чи в трудомістких емпіричних дослідженнях. Ці питання були надзвичайно важливими для керування життям. Були, звісно, в кожному поколінні скептики, які припускали, що, можливо, нема остаточних відповідей, що пропонувані досі розв'язання залежали від край мінливих факторів, таких як клімат, у якому жив теоретик, його чи його соратників соціальні, політичні чи економічні умови, або його чи їхній темперамент, або ті різновиди інтелектуальних зацікавлень, що захоплювали його чи їх. Однак таких скептиків, як правило, вважали неспокійними чи навіть небезпечними; за часів нестабільності вони, либонь, зазнали б гонінь. Та навіть вони — навіть Секст Емпірик, Монтень чи Юм — насправді не ставили під сумнів важливості самих питань. Вони лише сумнівалися в можливості одержання остаточних і абсолютних відповідей.

На долю двадцятого сторіччя випало зробити щось більш докорінне. Тепер уперше стали вважати, що найефективніший спосіб розв'язати питання, зокрема ті проблеми, що постійно повторювалися, бентежачи й часто мучачи оригінальні й чесні уми в кожному поколінні, — не в застосуванні знарядь розуму, і ще менше знарядь більш таємничих здібностей, що називалися “провидливістю” чи “інтуїцією”, а в знищенні самих питань. Цей метод полягає не в усуненні проблем раціональними методами — через доведення, наприклад, того, що вони ґрунтуються на інтелектуальній помилці, словесній плутанині чи нехтуванні фактів, — бо доведення цього містить в собі необхідність раціональних методів філософської чи психологічної аргументації. Він радше полягає в такому ставленні до того, хто запитує, що проблеми, які здавалися спершу всеосяжно важливими і явно нерозв'язними, зникають зі свідомості дослідника як зловісні сні й більше не непокоять його. Він полягає не в розвитку логічних підтекстів і висвітленні значення, контексту чи доречності та походження конкретної проблеми — в баченні того, чому це “рівнозначне”, — а в змінюванні світогляду, що насамперед спричинився до її появи. Питання, для розв'язання яких неможливо було легко запропонувати готові методи, всі надто легко класифікувалися як настирливі ідеї, від

яких хворого треба лікувати. Отож, якщо людину переслідувала підозра, що, наприклад, цілковита індивідуальна свобода несумісна з примусом з боку більшості в демократичній державі, а проте вона і далі жадає як демократії, так і індивідуальної свободи, то її певно можна за допомогою відповідного лікування позбавити від її *idee fixe*, так щоб ця манія зникла і ніколи не поверталася. Таким чином із стривоженого дослідника політичних інститутів знімуть тягар, звільнивши його для виконання соціально корисних завдань — йому не заважатимуть бентежні й клопітні міркування, усунені шляхом знищення їхньої причини.

У цьому методі є смілива простота геніальності: він забезпечує згоду щодо змісту політичного принципу шляхом усунення психологічної можливості альтернатив, сам цей принцип залежить, або вважається, що він залежить, від давнішої форми соціальної організації, а революція чи новий соціальний лад роблять його застарілим. Саме так комуністичні та фашистські держави — і всі інші квазі- та напівтоталітарні суспільства й світські та релігійні віровчення — фактично виконували завдання запровадження політичної та ідеологічної одноманітності.

За це на працях Карла Маркса напевне лежить не більша відповідальність, ніж на інших тенденціях нашого часу. Маркс був типовим соціальним теоретиком дев'ятнадцятого сторіччя, в такому самому розумінні, як Мілль, Конт чи Бокль. Політика зумисного психологічного кондиціонування була для нього так само чужою, як і для них. Маркс вважав багато питань, порушених його попередниками, істинними і гадав, що розв'язав їх. Він підтримував свої розв'язання за допомогою аргументів, що, на його думку, напевне узгоджувалися з найкращими науковими та філософськими канонами його доби. Чи був його світогляд насправді таким науковим, як він твердив, а розв'язання проблем такими правдоподібними — це інше питання. Важить те, що Маркс визнавав обгрунтованість запитань, на які він намагався дати відповіді, і запропонував теорію, яка претендувала на науковість в узвичаєному значенні цього терміну; і в такий спосіб кинула світло (і трохи темряви) на багато спірних проблем, а також призвела до значного плідного (і безрезультатного) переоцінювання та перевитлумачення.

Однак практика комуністичних держав і, більш логічно, фашистських держав (оскільки вони відверто заперечували й оголошували недійсною цінність раціонального методу питання-і-відповіді) не сприяла зміцненню критичних,

або таких, що дозволяли знаходити відповіді, здібностей своїх громадян, не сприяла вона навіть розвиткові в них хоч якоїсь здатності до особливої провидливості чи інтуїції, що нібито могли відкрити істину. Вона полягала в тому, що будь-який мислитель дев'ятнадцятого сторіччя, шануючи науку, розглядав би із справжнім жахом — в навчанні індивідів, що їх неможливо занепокоїти питаннями, які, коли їх порушено й обговорено, піддають небезпеці стабільність системи; побудові й розробці міцного інституційного каркасу, “міфів”, звичок життя та мислення, спрямованих на те, щоб уберегти той каркас від несподіваних потрясінь чи повільного розпаду. Такий інтелектуальний світогляд, який супроводжує становлення тоталітарних ідеологій — предмет страшної сатири Джорджа Орвелла та Олдоса Хакслі — стан розуму, за якого клопітні питання виникають як форма ментального збентеження, шкідливого для ментального здоров'я індивідів, і, якщо вони надто широко обговорюються, для здоров'я суспільств. Таке ставлення, дуже далеке від Маркса чи Фройда, згідно з яким внутрішній конфлікт є злом або, у кращому разі, формою марного саморуйнування, вважає різновид тертя, моральних, емоційних чи інтелектуальних колізій, особливий різновид гострого ментального занепокоєння, що спричиняється до мук, з яких постали видатні твори людського інтелекту та уяви, не ліпшим за чисто руйнівні хвороби — неврози, психози, ментальні розлади, що по-справжньому потребують психіатричної допомоги, і насамперед за небезпечні відхилення від тієї лінії, якої мають дотримуватися індивіди та суспільства, якщо вони хочуть просуватися до стану добре впорядкованої, безболісної, вдоволеної рівноваги, що увічнює сама себе.

Це по-справжньому далекою концепція — могутніша за песимізм чи цинізм мислителів, подібних до Платона чи де Местра, Свіфта чи Карлейля, які розглядали більшість людства як невинно тупу та невиліковно порочну, а отже, опікувалися тим, як зробити світ безпечним для виняткової, просвіченої чи з іншого погляду вищої меншини чи особистості. Бо їхній погляд принаймні визнавав реальність болісних проблем і лише заперечував спроможність більшості розв'язати їх; тоді як радикальніші установки розглядали інтелектуальне збентеження як таке, що його спричинює або технічна проблема, яку треба розв'язувати в термінах практичної політики, або невроз, який треба лікувати — тобто зробити так, щоб він зник; як-

що можливо, без сліду. Це веде до нової концепції правди та безкорисливих ідеалів загалом, яка навряд чи була ясною в попередні сторіччя. Прийняти її — означає твердити, що поза суто технічною сферою (де запитують лише про те, які засоби є найефективнішими для досягнення тієї чи тієї практичної мети) слова, як-от “правдивий”, “правильний” чи “вільний”, а також поняття, що їх вони означають, слід перевизначити в термінах тієї лише діяльності, що визнається вартісною, а саме, організації суспільства як гладенько працюючого механізму, створеного для потреб тих його членів, яким дозволено вижити. Слова та ідеї в такому суспільстві віддзеркалюють світогляд громадян, що був скоригований таким чином, аби створювати якомога менше тертя між індивідами і всередині них, надаючи їм свободу “оптимального” використання наявних у них ресурсів.

Це справжній утилітарний кошмар Достоевського. В ході своїх змагань за соціальний добробут, гуманістично настроєні ліберали, яких глибоко ображали жорстокість, несправедливість та неспроможність, виявили, що єдиний ефективний метод запобігати цим лихам полягає не в забезпеченні найширших можливостей для вільного інтелектуального чи емоційного розвитку — бо хто може сказати, куди це привело б? — а шляхом усунення мотивів для переслідування цих небезпечних цілей, шляхом придушення будь-яких тенденцій, що могли б призвести до критики, невдоволення, безладних форм життя. Я не робитиму тут спроби історично простежити як це відбувалося. Безперечно, історія на певному етапі має включати в себе той факт, що проста невідповідність у часі та просторі між технічним розвитком та соціальними змінами, разом з тією обставиною, що неможливо було гарантувати узгодження цих двох факторів — попри оптимістичні сподівання Адама Сміта, — які насправді конфліктували дедалі частіше, вела до дедалі деструктивнішої та зовні невідворотнішої економічної кризи. Сюди ж долучалися соціальні, політичні та моральні катастрофи, що їх загальний каркас — моделі поведінки, звичаї, світогляд, мова, тобто “ідеологічна надбудова” жертв — не міг витримати. Наслідком була втрата віри в теперішні політичні дії та ідеали, й відчайдушне бажання жити у всесвіті, що, хоч би який він був нудний та нецікавий, принаймні гарантував від повторення таких катастроф. Складником усього цього було дедалі гостріше відчуття більшої чи меншої безглуздості таких стародавніх бойових гасел, як свобода, рівність, цивілізація чи правда,

оскільки їхнє застосування до довколишньої дійсності було вже не таким зрозумілим, як у дев'ятнадцятому сторіччі.

Поруч із цим розвитком, здебільшого було небажання визнати його. Проте від позбавлених змісту фраз не відмовилися. Їх використовували — відібравши в них їхню первісну вартість — щоб приховати різні й часом діаметрально протилежні поняття нової моралі, які, в термінах колишньої системи вартостей, видавались як безпринципними, так і brutальними. Лише фашисти не захотіли вдавати, наче вони додержуються давніх символів, і поки політичні консерватори та представники найбільш безпардонних форм сучасного великого бізнесу чіплялися напівцинічно, напівоптимістично за такі терміни, як свобода чи демократія, фашисти рішуче відкинули їх театральним жестом зневаги та ненависті, глузуючи з них, як із зношеного лушпиння ідеалів, які вже давно прогнили наскрізь. Однак, попри розбіжності в політиці використання конкретних символів, є істотна схожість між усіма варіантами цього нового політичного ставлення.

Спостерігачам із двадцять першого сторіччя безперечно буде легше побачити ці схожі риси моделі, ніж нам, причетним до цього, сьогодні. Вони виокремлять ці риси так само природно й чітко від їхнього безпосереднього минулого — того *hortus inclusus* дев'ятнадцятого сторіччя, в якому й досі живе аж надто багато теперішніх істориків, журналістів та політологів — як ми відрізняємо піднесення романтичного націоналізму чи наївного позитивізму від зростання просвіченого деспотизму чи патриціанських республік. Проте навіть ми, живучи в цих моделях, здатні побачити щось нове в нашому часі. Навіть ми сприймаємо появу нових характерних рис, спільних для зовсім різних сфер. З одного боку, ми можемо засвідчити поступове й свідоме підпорядкування інтересів політичних інтересам соціальним та економічним. Найпомітнішими ознаками такого підпорядкування є відверте ототожнення себе з певною групою та свідомо солідарність людей як капіталістів чи робітників; ці риси йдуть урозріз з національною чи релігійною відданістю, хоча вони рідко послаблюють її. З другого боку, ми стикаємося з переконанням, що політична свобода є марною без економічної сили користуватися нею, а отже, з прихованим чи відвертим запереченням супротивного твердження, що економічною нагодою можуть скористатися лише вільні люди. Це, своєю чергою, тягне за собою мовчазну згоду з тим, що відповідальність держави пе-

ред її громадянами має і буде зростати, а не зменшуватися, — теоремою, яку нині приймають бездоказово хазяї та прості люди; в Європі, мабуть, більш незаперечно, ніж у Сполучених Штатах, але і в Америці з нею погоджуються до такої міри, що здавалася б утопічною навіть тридцять, не те, що п'ятдесят, років тому. Це велике перетворення, з його справжніми матеріальними здобутками, і так само справжнім зростанням соціальної рівності в найменш ліберальних державах, супроводжується тим, що формує зворотний бік медалі — викоріненням або, в найкращому разі, енергійним засудженням тих нахилів до вільного дослідження та творчості, які неспроможні, не поступившись своєю природою, залишитися такою мірою конформістськими та законслухняними, як того вимагає двадцятье сторіччя. Сто років тому Огюст Конт запитував, чому, якщо в математиці правильно було не вимагати свободи незгоди, цю свободу слід дозволяти чи ба навіть заохочувати в етиці чи суспільних науках. І справді, якщо створення певних “оптимальних” моделей поведінки (а також думки та відчуття) в індивідах чи цілих суспільствах є головною метою суспільної та індивідуальної дії, то на запитання, поставлене Контом, неможливо відповісти. Проте було абсолютно правильно нехтувати силами порядку та звичаю, навіть публічно визнаними “оптимальними” цілями дії, що створюють славу тієї буржуазної культури, яка досягла свого зеніту в дев'ятнадцятому сторіччі і початок кінця якої ми лише тепер починаємо помічати.

VI

Нова установка, що спирається на політику зменшення боротьби та страждання через ослаблення здібностей, які можуть спричинити їх, за природою є ворожою чи щонайменше підозрілою до безкорисливої допитливості (яка може закінчитися будь-де) і розглядає заняття всіма мистецтвами, що не є очевидно корисними для суспільства, як, у кращому разі, форми соціальної легковажності. Такі заняття, коли вони не становлять певної загрози, з цього погляду є дразливою і марнотратною недоречністю, банальним байдикуванням, марнуванням чи відверненням енергії, яку в будь-якому разі досить важко накопичити, а отже, її слід щиро й невпинно спрямовувати на виконання завдання побудови й підтримання добре впорядкованого — його ще іноді називають “інтегрованим” — соціального

цілого. За такого душевного стану цілком природно, що такі терміни, як правда, честь, обов'язок чи краса, перетворюються суто на зброю захисту чи нападу, що використовується якоюсь державою чи партією в боротьбі за створення спільноти, несприйнятливої до факторів впливу, що перебувають поза її безпосереднім контролем. Такого результату можна досягти або через сувору цензуру та ізоляцію від решти світу — світу, який залишається вільним принаймні в тому розумінні, що багато його мешканців і далі говорять те, що їм хочеться, в якому слова є відносно неорганізованими, з усіма непередбачуваними, а отже, "небезпечними" наслідками, які впливають з цього; або його можна досягти, поширюючи суворий контроль, поки він не охопить усі можливі джерела анархії, тобто все людство. Лише за допомогою одного з цих двох прийомів можна досягти такого стану справ, коли людською поведінкою порівняно легко маніпулювали б технічно кваліфіковані фахівці — люди, які залагоджують конфлікти і поселяють мир як у тілі, так і в душі, інженери та інші наукові експерти на службі в панівної групи, психологи, соціологи, соціальні та економічні планувальники тощо. Зрозуміло, що це не той інтелектуальний клімат, який сприяє оригінальності суджень, моральній незалежності чи непересічній здібності до провидливості. Усі сили такого порядку спрямовані на зведення всіх питань до технічних проблем більшої чи меншої складності, зокрема до проблеми, як вижити, позбутися поганої пристосованості, досягти умов, за яких психологічні та економічні можливості індивіда націлені на створення максимально незахмареного задоволення, сумісного з протиставленням усякому експериментуванню поза межами системи. А це своєю чергою залежить від придушення в індивіді всього, що може викликати сумнів або повстати проти єдиного всеосяжного плану, що дає всьому тлумачення і задовольняє всі вимоги.

Така тенденція, наявна в усіх стабільних суспільствах — мабуть, в усіх суспільствах як таких, — завдяки придушенню всіх конкурентних впливів, набрала, зокрема, гострої форми, приміром, у Радянському Союзі. Там підпорядкування центральному планові та знищення сил, що сіють бентегу, шляхом або освіти, або репресій, запроваджувалося через ту здатність вірити в буквальный вплив ідеологій — у спроможність та обов'язок людей втілювати ідеї в життя цілковито, точно й негайно, — якою, схоже, захоплювалися російські мислителі всіх шкіл. Радянська

модель ясна, проста і виводиться з “науково продемонстрованих” передумов. Завдання реалізації її слід покласти на технічно навчених віруючих, які розглядають людей, що є в їхньому розпорядженні, як матеріал у край податливий у межах, визначених наукою. Зауваження Сталіна про те, що митці — це “інженери людських душ”, є дуже точним вираженням цього духу. Наявність чогось аналогічного в різноманітних фашистських суспільствах, де інтуїція чи інстинкт підмінювали науку, а цинізм — лицемірство, так само очевидна для всіх. У Західній Європі ця тенденція набрала дещо м’якшої форми зсуву наголосу з незгоди стосовно політичних принципів (і з партійної боротьби, що принаймні частково коріниться у справжній відмінності світоглядів) до незгоди, зрештою технічної, стосовно методів — стосовно найкращих способів досягнути того ступеня мінімальної економічної чи соціальної стабільності, без якої суперечки щодо фундаментальних принципів та цілей життя видаються “абстрактними”, “академічними” та безвідносними до нагальних потреб часу. Це призводить до помітного падіння інтересу до довготермінових політичних питань — на противагу зростання його до поточних щоденних економічних чи соціальних проблем — з боку населення Західноєвропейського континенту, з приводу чого іноді жалкують американські та британські спостерігачі, які помилково приписують це зростанню цинізму та розчаруванню в ідеях.

Безперечно, всяке відкидання старих вартостей на користь нових може виглядати в очах теперішніх прихильників цих старих вартостей свідомим нехтуванням моралі як такої. Якщо так, то це велика помилка. Занадто мало сумнівів, як несвідомих, так і апатичних, в цих нових вартостях. Навпаки, за них чіпляються з нерозумною вірою і тією сліпою нетерпимістю до скептицизму, що виростає здебільшого з внутрішнього спустошення чи страху, із сподівання без надії, що ось є принаймні безпечна гавань, вузька, темна, відрізана, але безпечна. Дедалі більше людей готові придбати це відчуття безпеки навіть ціною того, щоб віддати великі ділянки життя під контроль осіб, які, свідомо чи ні, систематично звужують обрій людської діяльності, до розмірів, що дають змогу легко її контролювати, перетворюють людей на легше сполучувані частини — взаємозамінні, майже стандартні — тотальної моделі. Перед лицем такого сильного прагнення утвердитися, якщо буде потреба, на найнижчому рівні — на поверсі, з якого не можна впа-

сти, який не зрадить вас, не скине вас — починають зникати всі стародавні політичні принципи, кволі символи віровчень, що втратили свою релевантність до нових реалій.

Цей процес відбувається в різних місцях з різною швидкістю. У Сполучених Штатах, мабуть, з очевидних економічних причин, дев'ятнадцяте сторіччя відчувається сильніше, ніж деінде. Політичні проблеми та зіткнення, теми обговорення та ідеалізовані особистості демократичних лідерів нагадують вікторіанську Європу більше, ніж усе, що можна нині знайти на цьому континенті.

Вудро Вільсон був лібералом дев'ятнадцятого сторіччя у найповнішому та найбеззастережнішому розумінні. Новий курс та особистість президента Рузвельта розбурхали політичні пристрасті набагато дужче, порівняно з тими, що вивували довкола Гледстоуна чи Ллойд Джорджа, або антиклерикальних урядів на зламі сторіч у Франції, порівняно з усім, що відбувалося на той час у Європі. Ця видатна ліберальна ініціатива, напевне найконструктивніший компроміс між особистою свободою та економічною безпекою, що мав місце в наш час, тісніше узгоджується з політичними та економічними ідеалами Джона Стюарта Мілля в його останню, гуманістично-соціалістичну фазу, ніж із "лівими" ідеями тридцятих років у Європі. Суперечки стосовно міжнародної організації, щодо Організації Об'єднаних Націй та її допоміжних структур, а також інших повоєнних міжнародних інститутів, подібно до суперечок, що точилися довкола Ліги Націй після 1918 року, стають цілком зрозумілими в термінах політичних ідеалів дев'ятнадцятого сторіччя, а отже, привертала набагато більше уваги і важили набагато більше в Америці, ніж у Європі. Сполучені Штати могли б зректися від президента Вільсона, але він і далі існує в моральній атмосфері, що не дуже відрізняється від часів Вільсона — той легко впізнаваний чорно-білий моральний світ вікторіанських цінностей. Події 1918 року заволодили американською свідомістю на двадцять п'ять років, тоді як у Європі екзальтована атмосфера 1918—1919 років швидко розвіялася — швидка мить просвітління, що в ретроспективі здається радше американською, ніж європейською, останній вияв у Європі великої, але вмирущої традиції у світі, який жив, і цілком усвідомлював, що він жив, у новому середовищі, надто добре розуміючи свою відмінність від минулого і свою приховану злість на нього. Розрив не був раптовим і загальним, драматичним театральним поворотом. Багато

насінин, посіяних у вісімнадцятому чи дев'ятнадцятому сторіччі, проросли тільки у двадцятому: політичний та моральний клімат, у якому профспілки розквітли, приміром, у Німеччині, Англії чи Франції, містив у собі давні, добре відомі доктрини людських прав та обов'язків, що були спільними, визнавалося це чи ні, для майже всіх партій та поглядів у ліберальному, гуманістичному, експансіоністському сторіччі миру та технічного прогресу.

Головна струмина дев'ятнадцятого сторіччя, звісно, живе й нині, надто в Америці, Скандинавії та Британському співтоваристві; але не вона є найхарактернішою ознакою нашого часу. Бо в минулому були зіткнення ідей, а нашу добу характеризує не стільки боротьба одного набору ідей проти іншого, скільки дедалі сильніша хвиля ворожості до всіх ідей як таких. Оскільки ідеї вважаються джерелом надто значного неспокою, є тенденція погамовувати конфлікт між ліберальними вимогами індивідуальних політичних прав та очевидною економічною несправедливістю, яка може виникнути внаслідок задоволення цих вимог (що становить сутність соціалістичного критицизму), шляхом занурення обох сторін конфлікту в авторитарний режим, який усуває вільний простір, де такий конфлікт може відбуватися. Для нашого часу по-справжньому типовою є нова концепція суспільства, вартості якого піддаються аналізу не в термінах бажань чи морального сенсу, що надихає бачення кінцевих цілей суспільства якоюсь групою чи індивідом, а через певну сперту на факти гіпотезу чи метафізичну догму про історію, расу чи національний характер, у термінах якої відповіді на запитання про те, що є добрим, правильним, потрібним, бажаним, підходящим, можна "науково" вивести, відгадати чи виразити через той чи той різновид поведінки. Є один і лише один напрямок, куди нібито подорожує дана сукупність індивідів, яку штовхають у той бік квазіокультурні безособові сили, такі як їхня класова структура, їхня колективна несвідомість, їхнє расове походження або "реальне" соціальне чи фізичне коріння "народної" чи "групової" "міфології". Напрямок може змінюватися, але тільки за допомогою прихованого впливу на мотиви поведінки — ті, хто хоче справляти таємний вплив, є, відповідно до цього погляду, вільними до певної межі визначати напрямок собі та іншим не шляхом зростання раціональності чи суперечки з її приводу, а через володіння вищим розумінням механізму соціальної поведінки та через навички маніпулювання цим механізмом.

У такий лиховісний спосіб нарешті справдилися пророчі слова Сен-Сімона — слова, що колись видавалися аж надто сміливими та оптимістичними: “Уряд людини буде заступлено адміністрацією речей”. Космічні сили вважаються всемогутніми та незруйновними. Надії, побоювання, молитви не можуть знищити їх; проте еліта експертів здатна спрямувати ці сили у певне річище й певною мірою контролювати їх. Завдання експертів полягає в пристосуванні людей до цих сил і розвитку в них непорушної віри в новий порядок, беззастережної відданості йому, що надійно й навіки закріпить цей порядок. Як наслідок, технічні дисципліни, які спрямовують природні сили й привчають людей до нового порядку, повинні мати перевагу перед гуманітарними дослідженнями — філософськими, історичними, мистецькими. Такі дослідження, здебільшого, слугуватимуть лише для підтримки та прикрашання нового істеблішменту. Тургеневський наївний матеріаліст, герой його роману “Батьки та діти”, “нігілістичний” учений Базаров, зрештою домігся свого, в чому ніколи не сумнівалися Сен-Сімон та його прозаїчніший послідовник Конт, але з причин, що дуже відрізнялися від тих, які здавалися ймовірними сто років тому. Віра Базарова спиралася на твердження, що розтин жаб важливіший за поезію, оскільки він веде до істини, а поезія Пушкіна — ні.

Теперішня спонука спустошливіша: анатомія вища за поезію, бо вона не спороджує незалежної мети життя, не забезпечує досвідом, що діє як незалежний критерій добра чи зла, правди чи облуди, а отже, мабуть, знайде в суперечність з ортодоксальністю — створеною нами єдиною фортецею, достатньо міцною, аби вберегти нас від сумнівів, розпачу та всіх страхів поганого пристосування. Поводитися в такий спосіб, так емоційно чи інтелектуально є різновидом нездування. Проти цього не допоможе нічого, крім усунення альтернатив, настільки врівноважених, що можливий — або принаймні здається можливим — вибір між ними.

Такої позиції, звісно, додержується Великий Інквізитор із “Братів Карамазових” Достоевського: він сказав, що люди найбільше бояться саме свободи вибору, бояться залишитися на самоті й просуватися навпомацки в темряві; а церква, знімаючи відповідальність з їхніх плечей, робить їх добровільними, вдячними та щасливими рабами. Великий Інквізитор символізував догматичну організацію життя духу: Базаров — її теоретичну протилежність — вільне наукове дослідження, звернення до “твердих” фактів, прий-

няття істини, хоч якою б жорстокою чи неприємною вона була. За іронією історії (не передбаченої Достоевським) вони уклали угоду, стали співниками, і нині їх часто неможливо розрізнити. Буріданів віслюк, кажуть нам, неспроможний вибрати між двома копицями сіна, що були на однаковій відстані від нього, помер з голоду. Єдиний засіб уникнути такої долі — сліпа покора та віра. Порівняно мало важить, буде це догматична релігійна віра чи віра в суспільну чи природничу науку, позаяк без такої віри нема певності й надії, нема оптимістичної, “конструктивної”, “позитивної” форми життя. Те, що учні тих, хто вперше викрив ідолопоклонство ідеям, закликалим у деспотичних інститутах — Фур’є, Фейєрбаха та Маркса, — мають бути найпалкішими прихильниками нових форм “матеріалізації” та “дегуманізації” — ось справжня іронія історії.

VII

Одну з найзахопливіших і найтривожніших ознак такої тенденції можна знайти в політиці великих філантропічних фондаций Заходу. Найчастіше як європейські, так і американські спостерігачі критикують ці інститути за те, що їхні цілі надто неприховано утилітарні: що замість того, щоб підтримувати дослідження істини чи творчості як такої (наприклад, основні дослідження мистецької діяльності), вони опікуються найбільш прямим та безпосереднім поліпшенням людського життя, що виражається в голих матеріальних термінах — фізичного добробуту, розв’язання короткотермінових соціальних та економічних проблем, ведення профілактики проти політично “небажаних” поглядів тощо. Але такі звинувачення, на мою думку, помилкові. Зусилля цих уславлених та щедрих установ, що займаються такого роду діяльністю, спираються, я переконаний, на щире й безкорисливе бажання служити найфундаментальнішим інтересам людства, а не лише його матеріальним потребам. Але ці інтереси уявляються майже цілковито в терапевтичних термінах: тиск (всередині індивідів, груп або націй чи між ними), який треба послабити, рани, конфлікти, нав’язливі ідеї, “фобії” та побоювання, розмаїті фізичні та психофізичні аномалії, що потребують допомоги конкретних цілителів — лікарів, економістів, соціологів, груп діагностиків, інженерів чи інших людей, що володіють мистецтвом допомагати хворим та збентеженим — індивідуальних та колективних їх джерел

практичної мудрості всякого роду. Якщо зважити на те, що таке страждання все-таки існує і може лікуватися прикладними науками — справжні фізичні чи ментальні хвороби, злидні, соціальна та економічна нерівність, занедбаність, приниженість, гноблення, які можуть вилікувати чи полегшити люди та гроші, фахівці та обладнання, — така політика, звичайно ж, є цілковито благодворною, а її організована підтримка є великим плюсом для будь-якої епохи та будь-якої держави. Однак зворотним боком цієї медалі є тенденція — якої важко уникнути, а проте вона згубна — уподібнювати всі людські основні потреби до тих, які можна задовольнити такими методами; зводити всі питання та прагнення до викривлень, які може виправити фахівець. Дехто вірить у примус, інші — у м'якші засоби; однак уявлення про людські потреби в їхній цілісності, як про потреби тимчасових мешканців тюрми, виправного закладу, школи чи лікарні, хоч би якими щирими ті потреби були — це похмурий, облудний і вкрай знікчемнілий погляд, який спирається на заперечення раціональної та продуктивної природи всіх, чи бодай більшості, людей. Опір такому поглядові, у вигляді нападок на американський “матеріалізм” (коли той виростає зі щирої, якщо не наївної, і завжди неприхованої форми альтруїстичного ідеалізму) або на комуністичний чи націоналістичний фанатизм (коли той, здебільшого, є помилковим, надміру прагматичним прагненням звільнити людину), виникає з невиразного усвідомлення того, що обидві ці тенденції, — які виростають з одного кореня, — ворожі розвиткові людей як творчих та самокерівних істот. Якщо люди такі насправді, то навіть згадана тенденція, хоч би якою всеохопною вона здавалася нині, не виявиться в кінцевому підсумку фатальною для людського поступу. Така замкнена аргументація, що є фактично аргументацією всіх критичних раціоналістів — Маркса (принаймні молодого) і Фрейда, Спінози і Канта, Мілля і Токвіля — в разі своєї обґрунтованості, створює певні підвалини для обережного й дуже обмеженого оптимізму щодо морального та інтелектуального майбуття людської раси.

VIII

Тут можна сказати, що ситуація, схарактеризована мною, загалом не нова. Хіба кожен авторитарний інститут, кожен ірраціоналістський рух не був причетний до чогось

такого — до штучного погамування сумнівів, до спроби або дискредитувати неприємні питання, або привчити людей не порушувати їх? Хіба не було це практикою великих організованих церков, фактично кожної інституції від національної держави до невеличких сектантських установ? Хіба не було це ставленням ворогів розуму від найперших містичних культів до романтизму, анархічного нігілізму, сюрреалізму, необхідних культів останніх півтораєта років? Чому слід особливо звинувачувати наше сторіччя у схильності до окремої тенденції, що формувала центральну тему соціальних доктрин, які беруть свій початок у Платона, сектах середньовічних убивць або багатьох східних ідеях та містицизмі?

Але є дві істотні відмінності, що відокремлюють політичні характеристики нашої доби від їхніх джерел у минулому. Насамперед реакціонери чи романтики попередніх періодів, хоч би як вони обстоювали вищість мудрості інституційної влади чи слова одкровення над мудрістю індивідуального розуму, за своїх часів дикої безрозсудності не применшили важливості питань, на які треба було відповісти. Навпаки, вони твердили, що аж надто важливим було одержати правильну відповідь, що лише освячені інститути, натхненні вожді, містичне одкровення чи Божа ласка могли б дати розв'язання достатньої глибини та універсальності. Безперечно, порядок важливості питань лежить в основі будь-якої усталеної соціальної системи — ієрархічний порядок, верховенство якого незаперечне саме собою. Навіть більше, затемненість деяких із запропонованих відповідей у кожную добу приховувала брак істини чи їхню іррелевантність до питань, які ці відповіді мали розв'язати. І, певно, для того, щоб забезпечити їхній успіх, як правило, було потрібне неабияке лицемірство. Проте лицемірство дуже відрізняється від цинізму чи сліпоти. Навіть цензори суджень та вороги правди гадали, що вони зобов'язані формально віддати належне першорядній важливості того, щоб одержати правдиві відповіді на великі проблеми за допомогою всіх наявних засобів. Якщо їхня практика не справджувала сподівань, то принаймні був хтось, на кого можна було звернути вину: зрадники та еретики часто підтримують пам'ять про вірування — а також авторитет вірувань, — що їх вони мають намір зрадити.

Друга відмінність — у тій обставині, що в минулому такі спроби затемнити природу проблем здебільшого ототожнювалися з відвертими ворогами розуму та особистої свободи.

Вирівнювання сил стало очевидним принаймні починаючи з доби Відродження; прогрес і реакція, хоч би як зловживали цими словами — не порожні поняття. З одного боку стояли прихильники авторитету, безрозсудної віри, що є підозріливою чи відкрито ворожою до неконтрольованого пошуку істини чи вільного втілення особистих ідеалів. З другого боку, попри всі їхні відмінності, були ті захисники вільного дослідження та самовиразу, які вважали своїми пророками Вольтера, Лессінга, Мілля, Дарвіна і навіть Ібсена. Їхньою спільною рисою — мабуть, їхньою єдиною спільною рисою — був певний ступінь відданості ідеалам Відродження і ненависть до всього, що асоціювалося, справедливо чи ні, з середніми віками — темнотою, деспотизмом, виполюванням всякої ересі, ненавистю до плоті та веселощів, до свободи думки та слова, а також до залюбленості у справжню красу. Звісно, було багато тих, кого неможливо класифікувати аж надто просто чи грубо; проте до наших днів лінії проводилися досить різко, щоб чітко визначити позицію людей, які справляли найглибший вплив на свою добу. Поєднання відданості науковим засадам з “обскурантистською” соціальною теорією здавалося загалом немислимим. Сьогодні прагнення обмежити, окреслити й лімітувати, визначити діапазон того, про що можна запитувати, а про що ні, вже не є характерною ознакою колишніх “реакціонерів”. Навпаки, ця тенденція виявляється з однаковою силою як у спадкоємців радикалів, раціоналістів, “прогресивістів” дев’ятнадцятого сторіччя, так і в нащадків їхніх ворогів. Мало того, що піддається гонінням наука, то ці гоніння за допомогою науки й здійснюються чи принаймні в її ім’я; такий кошмар навряд чи передбачали більшість песимістичних пророків з того чи того табору.

Нам часто кажуть, що ми живемо в еру цинізму та розпачу, розпаду цінностей і зникнення твердих норм та орієнтирів західної цивілізації. Але це і не правильно, і не правдоподібно. Світ нині зовсім не демонструє нещільної фактури підупалого порядку, — він зашкаруб від твердих правил, кодексів та палких, ірраціональних релігій. Не вказуючи будь-якої толерантності — наслідок цинічного нехтування стародавніх покарань, він трактує чужовірство як найвищу небезпеку.

Як на Сході, так і на Заході після сторіч віри небезпека ніколи ще не була такою великою. Сьогодні більше, ніж учора, вимагається послужу законам; лояльність випробується набагато суворіше; скептиків, лібералів, індивідів,

яким подобається самотнє життя і які мають свої власні внутрішні норми поведінки, якщо вони не подбали про те, щоб ототожнити себе з якимсь організованим рухом, бояться чи висміюють, вони стають об'єктами цькування з обох боків, їх проклинають чи зневажають усі сторони, що беруть участь у великій ідеологічній війні нашого часу. І хоча це відчувається не так гостро в суспільствах, що традиційно не схвалювали крайнощів — скажімо, у Великобританії, Данії чи Швейцарії — загальна модель від цього мало міняється. У теперішньому світі особисту нетямущість та злісність пробачають легше, ніж неспроможність ототожнити особу з визнаною партією чи установкою, досягти схваленого політичного, економічного чи інтелектуального статусу. В попередні періоди, коли людським життям правили більше число авторитетів, ніж один, людина могла уникнути тиску держави, сховавшись у фортеці опозиції — організованій церкві чи нелояльному феодалному господарству. Вже сам факт конфлікту між авторитетами створював простір для вузької й непевної, але однак ніколи цілковито не зникомої, смуги нічийної землі, де ще був можливий ризик приватного життя, бо жодна сторона не наважувалася заходити дуже далеко, побоюючись надто зміцнити протилежну. Сьогодні достоїнстві навіть найкраще задуманої патерналістської держави, її щире прагнення зменшити злидні, хвороби та нерівність, проникнути в усі занедбані куточки та шпаринки життя, якому може бракувати її справедливості та щедрості — навіть її успіхи в такій цілющій діяльності — звузили простір, у межах якого індивід може робити помилки, й урізали його свободи в інтересах (найреальніших інтересах) його добробуту чи його психічного або фізичного здоров'я, його безпеки, його визволення від нужди й страху. Його простір вибору дедалі зменшувано — не в ім'я якогось супротивного принципу, як було в темні віки чи протягом становлення народів, а з метою створення ситуації, за якої навіть можливість протилежних принципів, з їхньою необмеженою здатністю спричинятися до ментального стресу, з'яви небезпеки та руйнівних зіткнень, усувається на користь простішого й краще регульованого життя, здорової віри в ефективно діючий порядок, непотривожений болісним моральним конфліктом.

Проте цей розвиток не безпричинний: соціальна та економічна ситуація, в яку нас вміщено, неспроможність гармонізувати вплив технічного прогресу з силами політичної та економічної організації, успадкованими від попередньої

фази, все-таки вимагають заходів соціального контролю, щоб завадити хаосові та злидням, що можуть бути не менш фатальними для розвитку людських здібностей, ніж сліпа покора. Неможливо ані з реалістичного, ані з морального погляду уявити, що нам слід відмовитися від наших соціальних здобутків і на мить замислитися над можливістю повернення колишньої несправедливості, нерівності й безнадійного убозтва. Прогрес технологічної майстерності робить раціональним і майже імперативним планування, а палка жадоба успіху окремого планованого суспільства природно схиляє планувальників до пошуку ізолюваності від небезпечних, оскільки вони не піддаються обрахункові, сил, що можуть зруйнувати план. А це потужний стимул до “автаркції” та “соціалізму в одній країні”, які нав’язуються консерваторами, послідовниками Нового курсу, ізоляціоністами, соціал-демократами чи, навіть, імперіалістами. Що своєю чергою створює штучні бар’єри й дуже обмежує власні ресурси планувальників. У крайніх випадках така політика призводить до репресування невдоволених і постійного зміцнення дисципліни, — такою мірою, що вона поглинатиме дедалі більше часу й майстерності тих, хто спочатку задумував її лише як засіб досягнути мінімальної ефективності. Незабаром вона виростає в огидну самоціль, оскільки її реалізація веде до зачарованого кола придушення для того, щоб вижити, і виживання переважно для того, щоб придушувати. Отож, ліки стають гіршими за хворобу й набирають форми тих ортодоксальностей, що спираються на просту пуританську віру індивідів, які ніколи не знали чи забули, що взагалі можуть бути *douceur de vivre*¹, вільний самовираз, нескінченна розмаїтість особистостей та взаємин між ними, і право вільного вибору, яке важко терпіти, але яким ще нестерпніше поступитися.

Дилема логічно нерозв’язна: ми не можемо пожертвувати ані свободою, ані організацією, потрібною для її оборони, ані мінімальним рівнем добробуту. Отож вихід має полягати в якомусь логічно неохайному, гнучкому і навіть сумнівному компромісі. Кожна ситуація вимагає конкретної політики, оскільки з покрученої деревини людської природи, як колись зауважив Кант, ніколи не було зроблено жодної пря-

¹ Солодкість життя (фр.). Частина відомого вислову Талейрана “Qui n’a pu vivre avant 1789 ne connaît pas la douceur de vivre” — “Хто не жив до 1789 року, той не знає солодкості життя”. — Прим. перекладача.

мої речі. Доба вимагає не (як нам часто казали) більшої віри, міцнішого керівництва чи науковішої організації, а радше протилежного — менше месіанського запалу, більше просвіченого скептицизму, більше толерантності до ідіосинкразій, частіше вживати заходів *ad hoc* для досягнення мети в передбачуваному майбутньому, більше простору для досягнення особистих цілей індивідами та меншинами, чії смаки та вірування майже не знаходять (не має значення, справедливо чи ні) відгуку в більшості. Нам потрібне менш механічне, менш фанатичне застосування загальних принципів, хоч би яких раціональних чи справедливих, обережніше й не таке зухвало самовпевнене застосування визнаних, науково обґрунтованих, загальних пояснень недосліджених людських випадків. Зле Талейранове “*surtout pas trop de zèle*” може бути гуманнішим, ніж вимога одноманітності добродісного Робесп'єра, і правити за корисне обмеження надто великого контролю за людськими життями в еру соціального планування та технології. Ми мусимо коритися владі не тому, що вона непохибна, а лише з прямо й відверто утилітарних міркувань, як необхідному засобові досягнути мети. Оскільки жодне рішення не застраховане від помилок, жодна ухвала не є остаточною. А отже, нещільна фактура і толерантність до мінімальної неефективності, навіть певний ступінь поблажливості до пустої балаканини, марної цікавості, безцільної гонитви за тим чи тим без дозволу згори — “помітного марнотратства”, — може дозволити спонтанніші індивідуальні коливання (за які індивід зрештою має взяти на себе всю відповідальність) і завжди буде вартим більше, ніж найчіткіша й найвишуканіша нав'язана модель. Передусім слід усвідомити, що різновиди проблем, розв'язання яких гарантують той чи той метод освіти, система наукової, релігійної або соціальної організації не є *eo facto* єдиними центральними питаннями людського життя. Несправедливість, злидні, рабство, неуцтво можна виправити за допомогою реформи чи революції. Але люди живуть не лише боротьбою зі злом. Вони живуть певними цілями, індивідуальними та колективними, украй розмаїтими, рідко передбачуваними, часом несумісними. Саме з надмірної заклопотаності такими цілями, кінцевими, несумірними, не гарантованими ані від зміни, ані від застою — саме через захоплення індивідуальним чи колективним переслідуванням мети, незапланованим і часом без цілковито адекватного технічного обладнання, десь найпевніш без свідомої надії на успіх і без схвалення дій офіційним контролером, в життях окремих людей і народів постають найкращі моменти.

ІСТОРИЧНА НЕМИНУЧІСТЬ¹

“...ті численні безособистісні сили...”

Т.С.Еліот. *Зауваження до визначення культури*

I

Пишучи близько десяти років тому у вигнанні, під час німецької окупації Північної Італії, Бернард Беренсон виклав свої думки про те, що він назвав “випадковим характером історії”: “Це завело мене, — проголошував він, — дуже далеко від доктрини, всмоктаної мною в молоді роки, про неминучість подій та Молоха, що й досі пожирає нас, “історичної неминучості”. Я вірив дедалі менше в більш ніж сумнівні догми, що мали на меті примусити нас погодитися з тим, що всякі події є невідворотними і нерозважно чинити їм опір”². Слова знаменитого критика були, зокрема, вчасні в момент, коли принаймні поміж філософами історії, якщо вже не поміж істориками, існувала тенденція повернення до давнього погляду, згідно з яким усе сутнє є (“об’єктивно розглянуте”) найкращим; що пояснити означає (“у крайньому разі”) виправдати; або, що знати все, означає пробачити все; гучні помилки (які милосердно характеризують як напівправду), що призвели до особливого обстоювання і, фактично, до затемнення проблеми в небезпечному масштабі. Саме на цю тему мені хотілося б поговорити; але перше я мушу висловити подяку директору цього чудового інституту та його колегам за ту честь, якої вони мене удостоїли, запросивши на читання, присвячені пам’яті Огюста Конта. Бо, й справді, Конт заслуговує на вшанування та хвалу. Свого часу він був уславленим мислителем, і якщо його праці нині рідко згадують, принаймні в цій країні, то це почасти завдяки тій обставині, що він надто добре впорався зі своїм завданням. Бо погляди Конта справили на категорії нашого мислення вплив набагато глибший, ніж загалом вважають. Наш погляд на соціальні науки,

¹ Цю лекцію було прочитано на меморіалі Огюста Конта 12 травня 1953 року в Лондонській школі економіки та політології. Наступного року її опублікувало видавництво “Оксфорд Юніверсіті Пресс”.

² Bernard Berenson, *Rumor and Reflection*, p.110 (Simon and Schuster, New York, 1952).

матеріальну основу культурної еволюції, на все, що ми називаємо прогресивним, раціональним, просвіченим, західним; наші уявлення про відношення інститутів та громадського символізму й ритуалу до емоційного життя індивідів та суспільств, і як наслідок наші уявлення про власне історію, неабияк завдячують його вченню та його впливу. Його гротесковий педантизм, нечитабельна нудність більшості з написаного ним, його пиха, його ексцентричність, його серйозність, пафос його особистого життя, його догматизм, його авторитаризм, його філософські помилки, все, що є химерного й утопічного в його характері та творах, не повинне закривати від нас його достоїнств. Батько філософії аж ніяк не був смішною постаттю, хоча його надто часто виставляли саме нею. Він розумів роль природничої науки і справжні причини її престижу краще, ніж більшість теперішніх мислителів. Він не бачив глибини просто в темряві, вимагаючи доказів; він викривав шахраїв, засуджував інтелектуальний імпресіонізм, боровся проти багатьох метафізичних та теологічних міфів, декотрі з яких, коли б не завдані ним удари, могли б жити й досі; він викував зброю для війни проти ворогів розуму, яка багато в чому не задалася й сьогодні. Насамперед він збагнув центральне питання всякої філософії — розрізнення між словами (чи думками) про слова і словами (чи думками) про речі, і в такий спосіб допоміг закласти підвалини того, що є найкращим і найсвітлішим у сучасному емпіризмі; і, звісно, він лишив глибокий слід в історичному мисленні. Він вірив у застосування наукових, тобто натуралістичних канонів пояснення в усіх сферах: він не розумів, чому їх не можна застосовувати до взаємин людей так само, як до взаємин речей.

Така доктрина була неоригінальною і на його час дещо за давнина. Твори Віко були відкриті заново; Гердер трансформував концепції нації, суспільства й культури; Ранке та Мішле змінювали і мистецтво, і науку історії. Той погляд, що людську історію можна було обернути на природничу науку шляхом поширення на людей своєрідної соціологічної зоології, аналогічної вивченню бджіл та бобрів, яку Кондорсе аж надто палко захищав і самовпевнено пророкував — цей простий біхевіоризм викликав проти себе реакцію. В ньому вбачали викривлення фактів, заперечення свідчень безпосереднього дос-

віду, зумисне замовчування багато чого з того, що ми знали про себе, наші мотиви, цілі, вибори, до яких ми вдавалися, щоб так чи так досягти єдиного, унітарного методу в усьому знанні. Конт не вчинив такого паскудства, як такий собі Ламетрі чи такий собі Бюхнер. Він не сказав, що історія була, чи зводилася, до різновиду фізики; але його концепція соціології вказувала напрямки до однієї завершеної і всеосяжної піраміди наукового знання; до одного методу; однієї істини; одного масштабу раціональних, “наукових” оцінок. Це наївне жадання єдності й симетрії коштує досвіду й досі живе поміж нами.

II

Поняття, згідно з яким можна відкрити великі моделі чи закономірності у процесі історичних подій, є природно привабливим для тих, кого вразив успіх природничих наук у класифікації, кореляції і насамперед у передбаченні. Вони, отже, прагнули поширити історичне знання, щоб заповнити прогалини в минулому (і, часом, забудувати безмежну прогалину майбутнього) через застосування “наукового” методу, коли вони відштовхувалися б, маючи на озброєнні якусь метафізичну чи емпіричну систему, від таких островів певного, або по суті певного, знання фактів, на яке вони претендували. Безперечно, багато було зроблено, і буде зроблено, як в історичній, так і в інших галузях шляхом доведення невідомого від відомого, або від мало відомого ще менш відомого¹.

¹ Я не хочу тут заглиблюватися в питання про те, чим є така методика, наприклад, що мають на увазі, коли говорять про історію як про науку — чи те, що методи історичного відкриття індуктивні, або “дедуктивно-гіпотетичні”, сперті на аналогію, чи те, до якого ступеня вони є, або мають бути, подібними до методів природничих наук, і до якого з цих методів та якої з природничих наук; бо, зрозуміло, є значно більше методів та методик, ніж, як правило, наводиться в підручниках з логіки чи наукового методу. Може бути, що методи історичного дослідження, принаймні з деяких поглядів, унікальні, й окремі з них скоріше несхожі, ніж схожі на методи природничих наук, тоді як інші нагадують дану наукову методику, зокрема при наближенні до таких допоміжних досліджень, як археологія, палеографія чи фізична антропологія. Чи, знову ж таки, вони можуть залежати від різновиду історичного дослідження — і, певно, будуть різними в демографії і в історії, в політичній історії і в історії мистецтва, в історії техніки і в історії релігії. “Логіка” розмаїтих гуманітарних досліджень вивчалася недостатньо, а тому вкрай потрібні переконливі свідчення її різноманітності, підкріплені адекватним діапазоном конкретних прикладів, узятих із дійсної практики.

Проте хоч би якою була оцінка сприйняття моделей чи одноманітності у стимуляції чи перевірці конкретних гіпотез стосовно минулого чи майбутнього, вона відігравала й чимдалі активніше відіграє сумнівну роль у визначенні світобачення нашого часу.

Вона впливала не лише на способи спостереження та опису характерів і діяльності людей, а й на моральне, політичне та релігійне ставлення до них. Бо серед питань, що неминуче порушуються при будь-якому розгляді того, як і чому люди діють і живуть саме так, а не інакше, є питання людської мотивації та відповідальності. При описі людської поведінки завжди було штучно й надто просто обминати проблеми характеру, цілей та мотивів індивідів. А, розглядаючи їх, дослідник автоматично оцінює не лише ступінь чи різновид впливу того чи того мотиву або характеру на те, що відбувається, але ще й моральну якість цього мотиву чи характеру в термінах тієї шкали вартостей, яку цей дослідник свідомо чи напівсвідомо обирає для свого мислення чи дії. Як виникає та чи та ситуація? Хто чи що було чи є (чи буде, могло бути) відповідальним за війну, революцію, економічний крах, відродження образотворчого та писемного мистецтва, відкриття чи винаходу чи духовного переродження, що змінюють життя людей? Досі вже добре відомо, що є особистісна та безособистісна теорії історії. З одного боку, теорії, згідно з якими на життя цілих народів справляли вирішальний вплив виняткові особистості¹ — чи, альтернативно, доктрини, згідно з якими події відбуваються не внаслідок бажань чи намірів певних індивідів, а в результаті бажань та намірів багатьох неконкретних осіб, з тим застереженням, що такі колективні бажання та наміри визначаються не лише (і навіть не здебільшого) безособистісними чинниками, а отже, не цілковито чи навіть не здебільшого можуть виводитися зі знання

¹ Справді, саме вже поняття великої людини, хоч би як його обмежували, хоч би яке складне воно було, уособлює цю віру; бо це поняття, навіть у своїй найм'якшій формі, було б порожнім, якби не вважалося, що окремі люди відіграють вирішальнішу роль у перебігу історії, ніж інші. Поняття величі, на противагу до понять доброти, злостивості, таланту чи краси, є не лише характеристикою індивіда в більш чи менш приватному контексті — воно, як ми звичайно вживаємо його, безпосередньо пов'язане з соціальною ефективністю, здатністю індивідів радикально міняти щось у великому масштабі.

лише природних сил, таких як довколишнє середовище, клімат або психічні, фізіологічні чи психологічні процеси. З обох поглядів справою істориків стає дослідити, хто хотів чого, коли, де і в який спосіб; скільки людей уникали чи прагнули тієї чи тієї мети та з якою силою; а далі запитати, за яких обставин такі бажання чи побоювання справдилися, якою мірою і з якими наслідками.

Такій інтерпретації, в термінах цілей та характерів індивідів, протистоїть певна група поглядів (що здобули значний і дедалі міцніший престиж, завдяки прогресові природничих наук), відповідно до яких усі пояснення мовою людських намірів спираються на суміш марнославства та впертого неуцтва. Такі погляди ґрунтуються на припущенні, що віра у важливість мотивів є оманливою; що поведінку людей фактично роблять такою, як вона є, причини, що здебільшого перебувають поза контролем індивідів; приміром, вплив фізичних чинників, середовища чи звичаю; або “природне” зростання якоїсь більшої одиниці — раси, нації, класу біологічного виду; або (згідно з деякими авторами) певна реальність, що уявляється в навіть іще менш емпіричних термінах — “духовний організм”, релігія, цивілізація, гегельянський (чи буддистський) Світовий Дух; реальності, успіхи яких або прояви на землі є об’єктами як емпіричного, так і метафізичного досліджень — залежно від космологічних поглядів конкретних мислителів. Тих, хто схиляється до такого різновиду безособистісної інтерпретації історичних змін, через те, що вони вірять, наче така інтерпретація має велику наукову цінність (тобто дає їм можливість передбачати майбутнє або “позадбачити” минуле більш успішно чи точно) або через те, що вони вірять, наче вона уособлює певне вирішальне проникнення у природу Всесвіту, вона, така інтерпретація, змушує зводити остаточну відповідальність за те, що трапилося до вчинків чи поведінки безособистісних або “трансособистісних”, або “надособистісних” сутностей чи “сил”, еволюція яких ототожнюється з людською історією. Правда, що більш обережні й більш ясноголові з-поміж таких теоретиків намагаються відповісти на заперечення емпірично настрояних критиків через зауваження у виносці, чи післямові, що, хоч би якою була їхня термінологія, в жодному разі не слід гадати, наче вони вірять, що

буквально існують такі створіння, як цивілізації, раси, дуhi чи нації, які живуть пліч-о-пліч з індивідами, що складають їх; вони також додають, що цілковито усвідомлюють, що всі інститути “в кінцевому аналізі” складаються з окремих чоловіків та жінок, і є не особистостями, а лише зручними засобами — ідеалізованими моделями, типами, ярликами чи метафорами — різних способів класифікації, групування, пояснення чи передбачення властивостей або поведінки окремих людей у термінах їхніх істотніших (тобто історично ефективних) емпіричних характеристик. Проте ці урочисті заяви часто виявляються підтримкою лише на словах принципів, у які ті, хто проповідує їх, по-справжньому не вірять.

Такі автори рідко пишуть чи думають так, наче вони надто серйозно сприймають ці застереження; а щиріші чи наївніші з-поміж них навіть не вдають, що вони підписуються під цими принципами. Отож, нації, культури чи цивілізації для Шеллінга чи Гегеля (та Шпенглера; повагавшись, сюди, мабуть, можна додати й професора Арнольда Тойнбі) напевно не лише зручні збірні терміни для позначення індивідів, які мають певні спільні характеристики; вони виглядають “реальнішими” й “конкретнішими”, ніж індивіди, що утворюють їх. Індивіди залишаються абстрактними саме тому, що вони — просто “елементи” чи “аспекти”, “моменти”, штучно абстраговані для *ad hoc* цілей і буквально позбавлені дійсності (чи принаймні “історичного”, “філософського” або “реального” буття), будши відокремленими від цілого, частиною якого вони є, подібно до кольору речі, її форми чи її цінності, вони — “елементи”, “атрибути”, “види” чи “аспекти” конкретних об’єктів — виокремлених для зручності й нібито існуючих незалежно, і за своїми власними законами, лише завдяки слабкості чи замішанню інтелекту аналітика. Маркс і марксизм аж надто не однозначні. Ми не можемо бути цілковито певними, що робити з такою категорією, як соціальний “клас”, чия поява і боротьба, перемоги і поразки визначають життя індивідів, іноді проти, і найчастіше незалежно, від свідомих чи заявлених намірів таких індивідів. Класи ніколи не проголошуються буквально незалежними реаліями: їх утворюють індивіди у взаємодії (переважно економічній) між собою. А проте, прагнути пояснити, або дати мо-

ральну чи політичну оцінку діям індивідів через вивчення таких індивідів поодиноці, навіть у тому обмеженому масштабі, в якому можливе таке вивчення, вважається марксистами не лише нездійсненим та марнотратним (що, мабуть, і справді так), а й абсурдним у фундаментальнішому розумінні — бо “істинні” (чи “глибші”) причини людської поведінки полягають не в конкретних обставинах індивідуального життя чи в думках або бажаннях індивіда (як міг би описати їх психолог, біограф чи романіст), а в широкій взаємодії між великим розмаїттям таких життів з їхнім натуральним чи штучним середовищем. Люди чинять і думають саме так, а не інакше, переважно як “функція” неминучої еволюції класу як цілого — з чого випливає, що історію і розвиток класів можна досліджувати незалежно від біографій індивідів, з яких ці класи складаються. У кінцевому підсумку (каузально) важать саме і тільки “структура” та “еволюція” класу. Це, *mutatis mutandis*, аналогічне вірі в першорядне значення колективних моделей, обраних тими, хто приписує активні властивості расі чи культурі — вони можуть бути або доброзичливими інтернаціоналістами подібно до Гердера, який гадав, що різні народи можуть і повинні шанувати, любити одне одного й допомагати одне одному, як це буває між індивідами, бо народи є в певному розумінні індивідами (чи надіндивідами), або лютими поборниками національного самоутвердження та війни, подібними до Гобіно, Х'юстона Стюарта Чемберлена чи Гітлера.

І така сама нотка, часом м'яка й цивілізована, а часом хрипко агресивна, лунає в голосах усіх тих прихильників колективістської містики, які звертаються від індивідів до традиції, або до колективної свідомості (або “Несвідомого”) раси, нації чи культури, або, як Карлейль, відчувають, що абстрактні іменники заслуговують на великі літери і кажуть нам, що Традиція чи Історія (“минуле”, види чи “маси”) мудріша за нас, або що велике суспільство живих і мертвих, наших предків та покоління ще ненароджених, наділені вищими цілями, ніж поодинокі створіння, цілями, в яких наше життя є лише маленьким фрагментом, і що ми належимо до цього більшого організму нашою “найглибшою” і, можливо,

найменш свідомою частиною¹. Є багато варіантів такої віри, з різними пропорціями емпірицизму та містицизму, “лагідного” та “жорсткого” характеру, оптимізму та песимізму, колективізму та індивідуалізму; спільним у цих поглядів є фундаментальне розрізнення, на яке вони спираються, між, з одного боку, “реальними” та “об’єктивними” і, з другого, “суб’єктивними” чи “довільними” судженнями, спертими відповідно на прийняття чи заперечення цієї кінцець кінцем містичної дії самоототожнення з реальністю, що виходить за межі емпіричного досвіду.

Для Боссе, для Гегеля, для Маркса², для Шпенглера (і майже для всіх мислителів, для яких історія є чимось “більшим”, ніж минулі події, а саме — боговиправданням) ця реальність набирає вигляду об’єктивної “ходи історії”. Цей процес може розглядатись як такий, що відбувається в часі та просторі або поза ними; як циклічний, спіральний чи прямолінійний чи у вигляді особливого зигзагоподібного руху, що його часом називають діалектичним; як безперервний та одноманітний, чи нерівномірний, розірваний несподіваними стрибками на “нові рівні”; як такий, що залежить або від мінливих форм однієї єдиної “сили”, або від ворожих елементів,

¹ Далі нам кажуть, що ми належимо до таких цілих і є “органічно” одним з ними, незалежно від того, знаємо ми про це чи ні; і що ми маємо значення лише тією мірою, якою ми відчуваємо — або ототожнюємо себе з ними — це взаємини, що їх неможливо ані проаналізувати, ані обміркувати, ані як слід пояснити; бо лише доти, доки ми належимо до більшої сутності, ніж наші особистості, а отже, є носіями “ї” цінностей, знаряддями для досягнення “її” мети, страждаючи й помираючи за “її” багатшу самореалізацію, ми є чимось взагалі, чи варті чогось взагалі. Знайому лінію думки треба відрізнити від не менш знайомого але менш етично зарядженого припущення, що погляди й поведінка людей здебільшого зумовлюються звичками інших колишніх та теперішніх членів їхнього суспільства; що лабети забобонів і традиції надзвичайно міцні; що можуть бути успадковані як ментальні, так і фізичні характерні риси; і що за будь-якої спроби впливати на людей та судити про їхню поведінку слід брати до уваги такі нераціональні чинники. Бо тимчасом як попередній погляд є метафізичним і нормативним (Карл Поппер називає його “есенціалістським”), цей останній — емпіричний і дескрептивний; тимчасом як перший виявляють здебільшого як елемент різновиду етичного чи політичного антиіндивідуалізму, сповідуваного романтичними націоналістами, гегельянцями та іншими трансценденталістами, другий є соціологічною та психологічною гіпотезою, що, безсумнівно, має власний етичний та політичний підтекст, але спирає свої твердження на спостереження емпіричних фактів і може бути підтверджений, спростований або зроблений менш чи більш ясным за допомогою такого спостереження. У своїх крайніх формах ці погляди суперечать один одному; у більш м’яких і менш послідовних формах вони мають тенденцію частково збігатися і навіть з’єднуватися.

приречених (як у деяких стародавніх міфах) на вічну Піррову боротьбу; як історію одного божества, “сили” чи “принципу”, або кількох; як приречений на добрий чи поганий кінець; як такий, що обіцяє людям перспективу вічного блаженства чи вічного прокляття, або й того, й того по черзі, або ні того, ні того. Проте, хоч би який варіант розповіді обирався — а він ніколи не буває науковою теорією, тобто такою, яку можливо емпірично перевірити, вираженою в кількісних термінах, а ще менше буває описом того, що бачать наші очі та чують наші вуха¹, — мораль цього завжди одна й та сама: ми мусимо навчитися розрізняти “реальний” перебіг речей і мрії, фантазії та “раціоналістичні пояснення”, які ми підсвідомо творимо для того, щоб утішити чи розважити себе; бо вони можуть заспокоїти нас на якийсь час, але зрештою жорстоко зрадять. Є, так би мовити, природа речей, яка має певну модель у часі: “речі такі, як вони є”, сказав тверезий англійський філософ понад двісті років тому, “і їхні наслідки будуть такі, якими вони будуть; чому ж тоді ми хочемо, щоб нас обманювали?”

Що треба зробити, щоб уникнути обману? Щонайменше — якщо ми неспроможні досягнути поняття надособистісних “духів” чи “сил” — нам слід визнати, що всі події відбуваються за незмінними, одноманітними моделями, які можна виявити; бо, якби не було винятків, то хіба ми встановили б закони таких явищ? А при відсутності універсального порядку — системи істинних законів, — хіба була б історія “зрозумілою”? Хіба вона мала б “сенс” чи “значення”? Хіба вона не була б лише шахрайським описом низки випадкових епізодів, звичайнісіньким зібранням (як, схоже, саме з цієї причини, міркував Декарт) жіночих побрехеньок? Наші оцінки — те, що ми вважаємо добрим і поганим, важливим і банальним, правильним і помилковим, шляхетним і негідним — зумовлені тим місцем, яке ми посідаємо в моделі, на рухомих сходах. Ми вихваляємо чи

¹ Ніхто не продемонстрував цього зі спустошливішою ясністю, ніж професор Карл Поппер. Хоча, на мою думку, він дещо недооцінює різницю між методами природничих наук і методами історії чи здорового глузду (праця професора Ф. фон Хаека “Контрреволюція науки” мабуть, попри окремі перебільшення, є переконливішою в цьому питанні), він, у працях “Відкрите суспільство і його вороги” та “Убогість історизму”, викрив деякі помилки метафізичного “історизму” з такою силою і точністю, і так виразно — аж занадто — пояснив його несумісність з будь-яким науковим емпірицизмом, що нині вже нема виправдання сплутуванню цих двох методів.

ганимо, обожнюємо чи зневажаємо те, що збігається чи не збігається з інтересами, потребами й ідеалами, що їх ми прагнемо вдовольнити, — цілями, від гонитви за якими (бо така вже наша природа) ми не можемо відмовитися, — в міру наших здібностей, тобто, відповідно до сприйняття нашого становища, нашого місця у “Природі”. Такі установки вважаються “раціональними” та “об’єктивними” настільки, наскільки ми точно сприймаємо цю умову, тобто, розуміємо, де ми, в термінах великого світового плану, руху, закономірності якого ми розпізнаємо настільки, наскільки дозволяють наші історичні відчуття та знання. За кожної обставини, в кожного покоління є своє бачення минулого та майбутнього, залежно від того, куди воно прийшло, що залишилося позаду, й від того, чи воно й далі рухається; його оцінки залежать від усвідомлення саме цього. Засудження стародавніх греків, римлян, ассирійців чи ацтеків за якусь дурницю або ваду може означати лише те, що їхні дії, бажання чи думки суперечать нашому поглядові на життя, який може бути правильним або “об’єктивним” поглядом для етапу, якого ми досягли і який сприймається більш-менш ясно, відповідно до глибини та точності нашого розуміння того, чим є цей етап та в який спосіб він розвивається. Якщо римляни та ацтеки судили інакше, ніж ми, то вони, певно, судили не менш добре, правильно та “об’єктивно”, відповідно до тієї міри, до якої вони розуміли своє становище та свій зовсім інший ступінь розвитку. Засудження їхньої шкали вартостей достатньо обгрунтоване для наших обставин — єдиної системи координат, що в нас є. А якби вони знали нас, то, мабуть, засуджували б нас так само різко й не менш обгрунтовано, бо їхні обставини та вартості були тим, чим доконечно були.

Згідно з таким поглядом, нема нічого, жодної точки опори поза загальним рухом, на яку ми чи вони могли б стати, жодних непорушних абсолютних стандартів, у термінах яких можна дати остаточну оцінку речам та людям. Оскільки ті єдині установки, що були правильно схарактеризовані й правильно засуджені як відносні, суб’єктивні та ірраціональні, є виявами неспроможності співвіднести наші судження з нашими найщирішими інтересами, тобто з тим, що якнайповніше виявить нашу натуру — з усім тим, що обов’язково криється в наступному кроці нашого неминучого розвитку. Дехто з мислителів цієї школи співчуває суб’єктивним відхиленням від істини, вибачаючи їх як тимчасові установки, від яких надалі берегтиме людство

освіченість майбутнього. Інші тишком зловтішаються чи іронізують над неминучою долею тих, хто неправильно витлумачує неблаганний поступ подій, а отже, конфліктує з ним. Хоч би який співчутливий чи сардонічний був тон висловів, незалежно від того, засуджує хтось помилки недолугих особистостей або сліпого натовпу чи вітає їхнє неминуче знищення, така установка спирається на віру в те, що все на світі відбувається завдяки дії механізму самої історії — завдяки дії безособистісних сил класу, раси, культури, Історії, Розуму, Життєвої Сили, Прогресу, Духу Епохи. За такої організації нашого життя, яку ми не створювали і неспроможні змінити, вона, і лише вона, відповідальна за все. Засудження чи вихвалання індивіда чи групи індивідів за правильні чи помилкові дії, поки це передбачає засновок, що в певному розумінні вони по-справжньому вільні обирати між альтернативами, а отже, їх по праву й обгрунтовано можна звинувачувати чи хвалити за зроблений ними вибір, є грубою помилкою, поверненням до примітивного чи наївного розуміння людей як таких, що здатні певним чином уникнути цілковитого знищення їхнього життя з боку природних чи надприродних сил, є рецидивом дитячого анімізму, що його швидко розвіє вивчення релевантної наукової чи метафізичної системи. Адже якби такі альтернативи були реальними, то не було б визначеної світової структури, яка, з цього погляду, лише й уможливорює закінчене пояснення — наукове чи метафізичне. Такий засновок відкидається як неймовірний, “заперечуваний розумом”, такий, що вносить безлад, як оманливий, поверхневий, як приклад хлопчачої манії величч, донауковий, негідний цивілізованих людей.

Поняття, згідно з яким історія підпорядкована законам, природним чи надприродним, що кожна подія людського життя є елементом у доконечній моделі, має глибоке метафізичне коріння: цю струмину живить захоплення природничими науками, яке, втім, не єдине і по суті не принципове її джерело. Насамперед є телеологічний погляд, закорінений у витоках людського мислення. Він постає в багатьох варіантах, але спільна в них віра у те, що люди і всі живі створіння, а, можливо, й неживі речі, не лише такі, які вони є, а й мають функції, цілеспрямовані. Такі цілі або нав'язані їм Творцем, який зробив так, що кожна особа та кожна річ мають конкретне призначення, або не були нав'язані Творцем, а, так би мовити, притаманні своїм власникам, тож кожна

сутність має “природу” і переслідує конкретну мету, що є “природною” для неї, а міра її досконалості полягає у ступені, до якого ця сутність її здійснює. Зло, вади, недосконалість, усі розмаїті форми хаосу та помилок, і з цього погляду, є формами розладу, змарнованих зусиль у досягненні мети, невдачами як через лиху долю, що ставить перешкоди на шляху самоздійснення, так і через зусилля, неправильно спрямовані на виконання призначення, “неприродного” для сутності, що розглядається.

У такій космології світ людей (і, в деяких варіантах, цілий Всесвіт) — це одна всеосяжна ієрархія. Отож, щоб пояснити, чому кожна її складова є такою, там-то і тоді-то, й робить те, що робить, треба *eo ipso* сказати, яка в неї мета, наскільки успішно ця мета здійснюється і які панують взаємини сурядності та підрядності між цілями різних сутностей, що прагнуть певної мети, в гармонійній піраміді, яку вони разом утворюють. В разі правильності такої картини дійсності, історичне пояснення, подібно до будь-якої іншої форми пояснення, має насамперед полягати у відведенні індивідам, групам, націям, видам адекватного місця в універсальній моделі. Знання “космічного” місця речі чи особи дозволяє говорити про те, чим вона є і що робить, а також, чому вона має бути такою, а не інакшою й робити так, а не інакше. Отож, бути і мати вартість, існувати і мати функцію (здійснюючи її більш чи менш успішно) — одне й те саме. Лише модель спороджус буття й спричиняє зникнення, даючи мету, тобто вартість і значення, всьому сутньому. Розуміння означає сприйняття моделей. Пропонувати історичні пояснення — не лише описувати низку подій, а й робити їх зрозумілими, тобто розкривати основну модель — не одну з кількох можливих моделей, а той єдиний план, який, будучи таким, а не інакшим, здійснює лише одну конкретну мету і внаслідок цього розкривається як такий, що певним чином укладається в єдину “космічну” всеосяжну схему, яка є метою Всесвіту, метою, лише завдяки якій він узагалі є Всесвітом, а не хаосом роз’єднаних часток та речей. Що глибше розуміється характер цієї мети, а разом з ним моделей, до яких ця мета спричиняється в розмаїтих виявах людської діяльності, то більш пояснювальною чи висвітлювальною — “глибшою” — буде діяльність історика. Поки якась подія, характер індивіда чи діяльність тієї або тієї інституції, групи чи історичної постаті пояснюється як доконечний нас-

лідок того, яке місце посідається ними в моделі (і що більша, тобто, що вичерпніша схема, то ймовірніше, що вона істинна), неможливе жодне пояснення — а отже, жодна історична оцінка. Що невідворотнішими можна показати подію, дію чи характер, то краще вони розуміються, то глибша провидливість дослідника, то ближча одна всеосяжна, остаточна істина.

Таке ставлення глибоко антиемпіричне. Ми приписуємо призначення всім речам та особам не тому, що в нас є свідчення на підтримку такої гіпотези. Адже якби постала проблема свідчення на підтримку, то, у принципі, можливе й свідчення проти. А тоді може виявитися, що в деяких речей та осіб нема призначення, а отже, у вищезазначеному розумінні, що використовувалося вище, їх годі вкласти в модель, тобто взагалі пояснити. Однак таке неможливе й відкидається наперед, *a priori*. Ми явно маємо справу не з емпіричною теорією, а з метафізичним ставленням, спертим на аксіому, що пояснити річ — описати її такою, як вона є “насправді” — навіть визначити її не лише вербально, тобто поверхнево — означає відкрити її призначення. У принципі, все пояснюється, бо все має призначення, хоча наш розум може бути надто кволим чи надто божевільним, щоб розкрити призначення в кожному окремому разі. З такого погляду, казати про речі чи людей, що вони існують, означає казати, що вони переслідують мету; казати, що вони існують або реальні, але їм у буквальному розумінні бракує мети: нав’язаної ззовні або “властивої” чи “притаманної”, означає казати щось не неправильне, а таке, що буквально суперечить самому собі, а отже, безглузде. Телеологія — не теорія чи гіпотеза, а категорія чи система координат, у термінах яких усе мислиться й описується, або має мислитися чи описуватися. Вплив цього ставлення на писання історії, від епосу про Гільгамеша й аж до тих утішних пасьянсів, які професор Арнольд Тойнбі складає з минулого та майбутнього людства — він робить це з веселою майстерністю й уявою, — надто відомий, щоб наголошувати на ньому. Воно проникає, хоч і підсвідомо, в думки та мову тих, хто говорить про “піднесення” та “падіння” держав, рухів, класів чи індивідів так, наче вони корилися невідпорному ритму, піднесенню та падінню хвилі якоїсь космічної річки, впливу чи припливу у людських справах, підпорядкованим природним чи надприродним законам; так, наче індивідам чи “надіндивідам” Явна Доля нав’я-

зала правила, що піддаються перевірці, так, наче поняття життя як вистави було не лише яскравою метафорою¹. Для тих, хто використовує такий образ, історія є п'єсою — або низкою п'єс — комічною чи трагічною, лібрето, в якому герої та негідники, переможці та переможені виконують свої ролі й зазнають своєї долі відповідно до тексту, складеного в термінах їх, але не ними; адже у противному разі нічого неможливо по праву назвати трагічним чи комічним; нема моделі — нема правил — нема пояснення. Історики, журналісти, пересічні люди говорять у цих термінах; вони стали невід'ємною частиною звичайної мови. А втім, сприймати такі метафори й повороти фрази буквально, вірити, що такі моделі не винайдені, а інтуїтивно відкриті чи розпізнані, що вони не просто одні з багатьох можливих мелодій, в які можна скласти одні й ті самі звуки, щоб вдовольнити музичний слух, а в певному розумінні унікальні; вважати, що є одна модель, один основний ритм історії — щось, що водночас і створює, і виправдовує все сутнє — тобто сприймати гру надто серйозно, вбачати в ній ключ до дійсності, звичайно, це означає відданість тому погляду, що поняття індивідуальної відповідальності є, “зрештою”, оманю. Жодні спроби, хоч би які майстерні вони були, перетлумачити цей багатостраждальний вираз не відро-

¹ Я, звісно, не маю на увазі, що метафори та мовні образи можна знехтувати у звичайних висловлюваннях, а надто в науці; хочу лише сказати, що небезпека необґрунтованої “матеріалізації” — сплутування слів із речами, метафор із реаліями, у цій сфері навіть більша, ніж ми, як правило, гадаємо. Найбільш позірні випадки — це, звісно, Держава чи Нація, квазіособлення того, що слушно не давало спокою філософам і навіть простим людям і викликало в них обурення. Однак же багатьом інших слів та використань становлять таку саму небезпеку. Так колективні дії мають місце; суспільства виникають, розквітають, розпадаються, вмирають. Моделі, “атмосфери”, складні взаємини людей чи культур є тим, чим вони є, і їх годі проаналізувати, розклавши на атоми. Проте, сприймаючи такі вирази настільки буквально, що стає природним і нормальним приписувати їм каузальні властивості, активну силу, трансцендентальні властивості, вимоги людського офірування, людина фатально обманюється міфами. “Ритми” в історії мають місце, але визначення їх як “неблаганних” — це лиховісний симптом певного стану. Культури мають моделі, епохи — загальні тенденції, але пояснювати людські дії як “доконечні” наслідки чи вираження цих тенденцій, означає стати жертвою помилкового використання слів. Нема гарантованої формули успішної втечі як від Сцїлли населення світу уявними державами і домініонами, так і від Харібди зведення всього до поведінки певних чоловіків та жінок, яку можна перевірити, у точно означених місцях і часі. Годі зробити щось більше, ніж указати на існування цих небезпек; слід у міру своїх сил лавірувати між ними.

дять, у межах телеологічної системи, його нормального значення свободи вибору. Маріонетки можуть бути свідомими й залюбки ототожнювати себе з доконечним процесом, в якому вони виконують свої ролі; однак процес залишається доконечним, а вони залишаються маріонетками.

Телеологія, звісно, не єдина метафізика історії; поруч із нею не перестає існувати розрізнення позірності та дійсності — ще славетніше, але дещо іншого виду. Для телеологічного мислителя всякий видимий безлад, незрозуміла катастрофа, безпричинне страждання, незбагненний збіг випадкових подій закорінений не у природі речей, а в нашій неспроможності з'ясувати їхнє призначення. Все, що здається марним, негармонійним, низьким, потворним, злостивим, деформованим, потрібне для гармонії цілого, яке відоме лише Творцеві світу чи самому світові (якби він міг цілковито усвідомити себе та свою мету). Абсолютна невдача відкидається *a priori*, бо на “глибшому” рівні всі процеси завжди будуть бачитися успішними; а оскільки завжди існуватиме рівень, глибший, ніж рівень будь-якої даної інтуїції, то, у принципі, годі емпірично перевірити те, з чого складається “кінцевий” успіх чи невдача. Теологія — це форма віри, яку неможливо ані підтвердити, ані спростувати через досвід; поняття свідчення, доказу, ймовірності тощо, цілковито незастосовні до неї.

Проте є й другий, не менш освячений віками погляд, згідно з яким не більш чи менш ясно видимі цілі пояснюють і виправдовують те, що відбувається, а позачасова, постійна, трансцендентна реальність, “над”, “іззовні” чи “позаду”; що, як і завжди, перебуває в досконалій, доконечній, самопояснювальній гармонії. Кожен її елемент змушують бути тим, чим він є, його взаємини з іншими елементами та цілим. Якщо у світі нема зримих виявів цього, якщо ми не бачимо зв'язку між дійсними подіями та особами через взаємини логічної необхідності, завдяки якій годі уявити собі, як щось може бути інакше, ніж воно є, то причина тут виключно у неадекватності нашого власного бачення. Нас засліплює нетямущість, тупість, упередженість, а отже, завдання пояснення в науці чи в історії полягає в спробі показати хаос усього зримого як недосконале віддзеркалення досконалого ладу дійсності, таким чином, щоб усе ще раз стало на свої місця. Пояснення — це відкриття “основоположної” моделі. Ідеал тепер не далека перспектива, що манить усіх людей та всі речі до самореалізації, а послідовна, вічна, остаточна “структура дійсності”, співприсуття “по-

зачасово”, так би мовити, в сум’ятті світу відчуттів, що кидає спотворений образ чи слабку тінь, і ця структура є водночас і витоком, і причиною, і поясненням, і виправданням всього. Взаємини цієї дійсності зі зримим світом формують предмети дослідження всіх галузей істинної філософії — етики, естетики, логіки, філософії історії, права та політики, відповідно до “аспекту” основних відносин, обраних для розгляду. Але під усіма її розмаїтими іменами — форми і змісту, одного і багатьох, цілей і засобів, суб’єкта і об’єкта, ладу і хаосу, зміни і спокою, досконалого і недосконалого, природного і штучного, натури і свідомості — центральне питання, тобто питання Дійсності і Позірності, залишається незмінним. Правильне розуміння означає осягнення дійсності і лише її. Вона відіграє таку саму роль, яку поняття функції та призначення відіграє в телеології. Тільки вона все пояснює й виправдовує.

Кінець кінцем, є вплив природничих наук. На перший погляд це здається парадоксом: науковий метод, напевно, діаметрально протилежний метафізичному розмірковуванню. Але історично вони тісно переплелися, і, в галузі, про яку я веду мову, демонструють схожі властивості, а саме — поняття, згідно з яким усе сутнє доконечно є об’єктом у матеріальній природі, а отже, його можна пояснити через наукові закони. Якщо Ньютон міг, у принципі, пояснити будь-який рух будь-якого окремого складника фізичної природи в термінах небагатьох дуже загальних законів, то хіба не обгрунтоване припущення, що психологічні події, з яких складається свідоме та несвідоме життя індивідів, а також соціальні обставини — внутрішні взаємини, дії та “досвід” суспільств — можна пояснити за допомогою подібних методів? Це правда, що ми, здається, знаємо набагато менше про предмет дослідження психології та соціології, ніж про факти, що розглядаються фізикою чи хімією; але чи можна, у принципі, висунути хоч якесь заперечення проти погляду, згідно з яким достатньо ретельне й винахідливе дослідження людей, могло б колись відкрити закони, за допомогою яких можна робити передбачення так само переконливі й точні, як ті, що їх нині можна робити за допомогою природничих наук? Якщо психологія та соціологія колись досягнуть належного їм стану — а чом би й ні? — у нас з’являться закони, що дозволять нам, принаймні в теорії (бо на практиці це, мабуть, і далі буде важко), передбачати (чи реконструювати) кожену деталь у житті кожної окремої людини в майбутньому, сучасному й минулому. Якщо в

цьому полягає (а саме так воно і є) теоретичний ідеал таких наук, як психологія, соціологія та антропологія, історичні пояснення, в разі їхньої успішності, полягатимуть лише в застосуванні законів — доведених гіпотез — цих наук до конкретних окремих ситуацій. Напевно, існуватимуть “чисті” психологія, соціологія, історія, тобто самі принципи; й існуватиме їхнє “застосування”: виникнуть соціальна математика, соціальна фізика, соціальна інженерія, “фізіологія” всякого відчуття, ставлення чи нахилу, які будуть такими самими потужними, точними й корисними, як їхні оригінали в природничих науках. Власне, точнісінько таку фразеологію й ідеал мали такі раціоналісти вісімнадцятого століття, як Гольбах, Д’Аламбер та Кондорсе. Метафізики — жертви ілюзії; ніщо у природі не трансцендентне, ніщо не служить певній меті; все можна виміряти; день засвітиться тоді, коли, у відповідь на всі болісні проблеми, що нині не дають нам спокою, ми разом із Кондорсе зможемо сказати: “Підрахуймо” (“*Calculemus*”) і дати зрозумілу, точну й вичерпну відповідь.

Спільним у цих концепціях — і метафізичних, і наукових (попри ще більші розбіжності між ними) — є поняття, згідно з яким пояснення полягає у віднесенні до якоїсь категорії, відповідно до загальної формули, в поданні, як прикладів, законів, що охоплюють безліч випадків; отож, знаючи всі релевантні закони, а також достатню кількість релевантних фактів, можна буде сказати не лише, що станеться, а й чому; бо, якщо закони були правильно встановлені, то описувати щось, фактично означає твердити, що інакше й бути не могло. У питанні “чому?” для телеолога криється зміст: “у переслідуванні якої незмінної мети?”; для метафізичних “реалістів” нетелеологів воно означає “якою остаточною метою незмінно визначається?”, а для прихильників контіанських ідеалів соціальної статичності та динаміки воно означає “з яких причин впливає?” — зі справжніх причин, таких як вони є, незалежно від того, чи можуть вони бути інакшими. Доконечність історичних процесів, тенденцій, “піднесенень” та “падіннь” є лише *de facto* для тих, хто вважає, що Всесвіт підпорядкований тільки “законам природи”, які роблять його таким, як він є; існує також *de jure* — виправдання так само, як і пояснення — для тих, хто вважає таку одноманітність не просто даним, грубим фактом, чимось незмінним і незаперечним, а моделями, планами, призначеннями, ідеалами, думками в мозку якогось раціонального божества чи універсального розу-

му, цілями, естетичними цілями, що самоздійснюються, метафізичними логічними поясненнями, теологічними по- тойбічними виправданнями, боговиправданнями, які задовольняють палке бажання не просто збагнути, чому світ існує, а й чому він гідний існування, чому існує саме цей світ, а не якийсь інший, або не існує ніякий взагалі; пояснення подавалося в термінах оцінок, які або певним чином “вмуровуються” в самі факти, або “визначають” їх з якоїсь “трансцендентної” височини чи глибини. Усі ці теорії, в тому чи іншому розумінні, є формами детермінізму, незалежно від того, які вони — телеологічні, метафізичні, механістичні, релігійні, естетичні чи наукові. А спільною характерною ознакою таких поглядів є той підтекст, що свобода вибору індивіда (принаймні тут, унизу) — це зрештою омана, що поняття, згідно з яким люди могли б чинити інакше, ніж вони вчинили, як правило, спирається на нехтування фактів, тож не дивно, що будь-яке твердження, згідно з яким вони мали б чинити так чи так, могли б уникнути цього чи цього, і заслуговують на винагороду чи покарання, схвалення чи осуд, спирається на засновок, що певна сфера, принаймні їхніх життів, не цілковито визначається законами, байдуже метафізичними, теологічними чи такими, що виражають узагальнені ймовірності точних наук. А такий засновок, твердиться далі, абсолютно хибне. Поступ знання постійно виявляє нові галузі досвіду, підпорядковані законам, що уможливають систематичні висновки й передбачення. Отже, ми можемо, якщо хочемо бути раціональними, вихваляти та засуджувати, застерігати та захочувати, обстоювати справедливість чи корисливість, вибачати, забувати, ухвалювати рішення, віддавати накази, відчувати виправданій жаль лише настільки, наскільки ми залишаємося необізнаними зі справжньою природою світу. Що більше нам відомо, то вужчають кордони людської свободи, а отже, й відповідальності. Бо для всевідущої особистості, яка розуміє, чому ніщо не може бути інакшим, поняття відповідальності чи вини, правди і кривди доконечно порожні — вони лише міра незнання, ілюзії молодості; усвідомлення цього є першою ознакою морального та інтелектуального змужніння.

Ця доктрина знайшла кілька своїх виразів. Одні вірять, що моральні судження безпідставні, бо ми знаємо надто багато, а інші вважають їх невинуватими, оскільки ми знаємо надто мало. Далі, серед перших є такі, чий детермінізм оптимістичний та милосердий, і такі, чий де-

термінізм песимістичний, а на додаток ще й такі, що переконані у щасливому кінці, й водночас є обуреними чи сардонічними недоброзичливцями. Дехто звертається до історії по порятунок; інші — по справедливість, по помсту, по знищення. Серед оптимістів є переконані раціоналісти, зокрема герольди і пророки (від Бекона до сучасних соціальних теоретиків) природничих наук та матеріального поступу, які твердять, що вади і страждання, зрештою, завжди спороджуються незнанням. Їхня віра ґрунтується на переконанні, згідно з яким можливо знайти те, чого насправді прагнуть люди за всіх часів; а також те, на що люди спроможні, а що завжди залишатиметься поза їхньою владою; і в цьому світлі винайти, відкрити й пристосувати засоби для здійснення досяжних цілей. Безсилля і жалюгідність, безглуздя і зло, моральні та інтелектуальні вади виникають через погану пристосованість. Збагнувши природу речі, можна взнати, що тобі (та іншим, хто, якщо вони люди, будуть схожими на тебе) насправді потрібно і як його здобути. Все погане — це наслідок незнання цілей чи засобів; збагнути й ті, й ті — ось призначення та функція наук. Науки розвиватимуться; будуть розкриті справжні цілі, а також ефективні засоби; знання збільшуватиметься, люди знатимуть більше, а отже, будуть мудрішими, кращими, щасливішими. Кондорсе, чий *Esquisse*¹ є найпростішим і найзворушливішим ствердженням цієї віри, не сумнівався, що щастя, наукове знання, добродішність та свобода скуті “нерозривним ланцюгом”, тимчасом як дурість, зло, несправедливість та нещастя — вияви хвороби, яку назавжди знищить поступ науки, бо ми створені такими завдяки природним обставинам, і коли ми збагнемо ці обставини, вже лише цього буде досить, щоб привести нас до гармонії з “Природою”. Вихваляння та осуд — функції незнання; ми такі, які ми є, подібно до каміння та дерев, подібно до бджіл та бобрів, тож, якщо ірраціонально засуджувати чи вимагати справедливості від речей чи тварин, клімату, ґрунту чи диких звірів, коли ті завдають нам болю, то так само ірраціонально засуджувати так само детерміновані характери чи дії людей. Ми можемо шкодувати про — а також досліджувати

¹ Мається на увазі головна праця Кондорсе “Ескіз історичної картини прогресу людського розуму” (1794). — Прим. перекладача.

й викривати — глибину людської жорстокості, несправедливості та дурості, втішаючись переконаністю, що зі швидким поступом нашого нового емпіричного знання вони розвіються, як лихий сон. Бо поступ і освіта, якщо не доконечні, то принаймні дуже ймовірні. Віра в можливість (чи ймовірність) щастя, як продукту раціональної організації, об'єднує всіх доброзичливих мудреців нових часів, від метафізиків італійського Відродження до еволюціоністських мислителів німецького *Aufklärung*, від радикалів та утилітаристів дореволюційної Франції до мрійників дев'ятнадцятого та двадцятого сторіч, які обожають науку. Така віра — стрижень усіх утопій — від Бекона та Кампанелли до Лессінга та Кондорсе, Сен-Сімона та Кабе, Фур'є та Оуена, утопій, які сягнули вершини в бюрократичних фантазіях Огюста Конта, з його фанатично охайним світом, де люди залюбки виконують свої функції, кожен у своїй чітко окресленій галузі, в раціонально впорядкованій, цілковито незмінній ієрархії досконалого суспільства. Вони були доброзичливими гуманістичними пророками — і в нашу добу не бракувало таких: від Жюля Верна, Герберта Уеллса, Анатолія Франса та Бернарда Шоу до їхніх незліченних американських послідовників, — які бажали добра всьому людству, щиро прагнучи порятувати кожную живу істоту від тягара незнання, суму, злиднів, принизливої залежності від інших.

Другий варіант такого ставлення куди менш добродушний за тоном та відчуттям. Коли Гегель, а за ним Маркс, описують історичні процеси, вони також припускають, що люди та їхні суспільства є невід'ємною частиною ширшої природи, яку Гегель вважає духовною, а Маркс матеріальною за характером. Діють великі соціальні сили, що їх усвідомлюють лише найгостріші розумом та найобдарованіші індивіди. Звичайні люди різною мірою сліпі на те, що по-справжньому формує їхнє життя, вони обожають фетиші та створюють хлоп'ячі міфології і величають їх як погляди чи теорії, бажаючи пояснити світ, в якому вони живуть. Час від часу реальні сили — безособистісні й нездоланні, — які насправді правлять світом, розвиваються до тієї точки, де новий історичний поступ стає "неминучим". Тоді (загальновідомо, що так вважали і Гегель, і Маркс) досягаються вирішальні моменти переходу, які можуть прибрати форми шалених, катастрофічних стрибків, руйнівних революцій, що, часто

вогнем і мечем, запроваджують новий порядок на уламках старого. Неминуче дурні, задавлені, недалекоглядні, доморощені філософії мешканців колишнього істеблішменту ламаються й відкидаються разом з їхніми носіями. Для Гегеля і для багатьох інших, хоча в жодному разі не для всіх, філософів та поетів романтичного руху, історія — це нескінченна боротьба могутніх духовних сил, втілених або в інституціях — церквах, расах, цивілізаціях, імперіях, національних державах, — або в індивідах, вищих за звичайних людей — “світових історичних постатях”, наділених сміливим і безжальним генієм, що височіють над своїми кволими сучасниками і зневажають їх. Для Маркса боротьба полягала в битві соціально зумовлених, організованих груп — класів, сформованих у боротьбі за існування та виживання і, як наслідок, за владу. Є певна частка сардонізму (невідчутна лише для їхніх найщиріших і найвідданіших справі послідовників) у словах обох цих мислителів, коли вони міркують над поразкою і знищенням міщан, звичайних чоловіків та жінок, захоплених одним із вирішальних моментів історії. І Гегель, і Маркс викликають в уяві образ мирних і дурних людей, здебільшого несвідомих тієї ролі, яку вони відіграють в історії, будуючи свої домівки зі зворушливими надією та наївністю, на зелених схилах того, що здається їм мирним пагорбом, вірячи в незмінність саме свого способу життя, свого економічного, соціального та політичного ладу, вважаючи свої власні оцінки вічними стандартами, живучи, працюючи, змагаючись, без найменшого усвідомлення космічних процесів, у яких їхні життя є лише проміжними щаблями. Але пагорб — це не звичайний пагорб, це — вулкан, і коли (як філософи завжди це передбачали) відбувається виверження, їхні домівки та дбайливо доглянуті інституції, їхні ідеали, способи життя та оцінки знищуються в катаклізмі, який знаменує стрибок від “нижчої” до “вищої” стадії. Коли досягнуто цієї точки, два видатні пророки руйнування почуваються в своїй стихії, вони одержують права успадкування, досліджують величезну пожежу з зухвалою, майже байронівською іронією та гордовитістю. Бути мудрим означає розуміти напрямок, в якому невблаганно рухається світ, ототожнювати себе з тією дедалі могутнішою силою, що звістує початок нового світу. Маркс — почасти в цьому криється його привабливість для людей із подібним емоційним складом — тріумфально ототож-

нює себе, по-своєму не менш пристрасно, ніж Ніцше чи Бакунін, із тією великою силою, сама руйнівність якої — творча. Збентежено й зі страхом його вітають лише ті, чії оцінки безнадійно суб'єктивні, хто прислухається до своєї свідомості, своїх почуттів або до того, що кажуть їм їхні доглядальниці чи вчителі, не усвідомлюючи пишноти життя у світі, що рухається від вибуху до вибуху, щоб здійснити великий космічний задум. Коли історія мстить-ся — і кожний несамовитий пророк дев'ятнадцятого сторіччя звертається до неї, щоб помститися тим, кого ненавидить найдужче, — ниці, жалюгідні, сміховинні, задушливі людські мурашники будуть справедливо розпорошені; справедливо, бо справедливим й несправедливим, добре й погане визначаються метою, якої прагне все спороджене. Те, що стоїть на боці переможного розуму — справедливе й мудре, а супротивне — те, що належить світові, приреченому до зруйнування силами розуму — слушно зветься безглуздом, неосвіченим, суб'єктивним, довільним, сліпим, і, коли доходить до спроб учинити опір силам, яким доля визначила перемогти, тоді тих дурнів, шахраїв та пересічностей, що утворюють це супротивне — цілком правильно називають реакціонерами, нечестивцями, мракобісами, невинними ворогами найглибших інтересів людства.

Хоч би як різнився тон цих виявів детермінізму — чи то він буде науковим, гуманістичним та оптимістичним, чи то шаленим, апокаліптичним та тріумфальним — вони збігаються ось у чому: світ рухається в певному напрямку й керований законами, а отже, ці напрямки та закони можна певною мірою розкрити, скориставшись адекватними методами дослідження, крім того, дію цих законів спроможні осягнути лише ті, хто усвідомлює, що життя, характери та вчинки індивідів, фізичні та ментальні, визначаються більшими "цілими", до яких індивіди належать, і що саме незалежний розвиток таких "цілих" становить так звані сили, в термінах яких слід формулювати спрямування по-справжньому "наукової" (чи "філософської") історії. Щоб знайти пояснення, чому дані індивіди, чи групи індивідів, чинять, думають або відчують саме так, а не інакше, насамперед треба спробувати збагнути структуру, стан розвитку та напрямки руху таких "цілих", як-от соціальних, економічних, політичних, релігійних інституцій, до яких належать ці індивіди; щойно це стає відомим, поведінку індивідів (чи

найхарактерніших із них) можна буде майже логічно вивести, й вона не становитиме окремої проблеми. Різні теоретики уявляють собі тотожності цих великих сутностей чи сил, а також їхні функції, кожен по-своєму. Раса, колір, церква, нація, клас; клімат, іригація, технологія, геополітичне становище; цивілізація, соціальна структура, Людський Дух, Колективне Несвідоме, якщо брати деякі з цих понять навмання, всі вони, як актори на містках історії, зіграли свою роль у теологічно-історичних системах. Їх подають як реальні сили, що в них індивіди є інгредієнтами, істотними і найвиразнішими виявами тієї чи тієї фази цих сил. Ті, хто ясніше й глибше, ніж інші, розуміють ту роль, яку вони відіграють, байдуже, охоче чи ні, до цього моменту виконують її енергійно й ефективно; саме вони — вожді за природою. Інші, керовані своїми жалюгідними особистими клопатами, забувають або нехтують тим, що вони є частинами безперервного чи імпульсивного процесу змін, вони ошукуються, вважаючи, що (чи принаймні чинять так, начебто) вони та їхні близькі назавжди затрималися на якомусь сталому рівні.

Варіанти кожного з цих ставлень тягнуть за собою, як і всі форми справжнього детермінізму, знищення поняття особистої відповідальності. Це кінець кінцем досить характерне для людей, які, приміром, втрачають його з практичних міркувань, або ж тому, що вони схильні до роздумів, схильні запитувати, хто чи що відповідає за той чи той стан справ, який викликає в них вдоволення чи занепокоєння, ентузіазм чи жах. Якщо історію світу визначають дії збагнених сил — інші, ніж свобода людської волі чи свобода вибору (незалежно від того, наявні вони чи ні), які також не справляють впливу на ці сили, тоді правильне пояснення того, що відбувається, треба давати в термінах еволюції таких сил. Отож, існує тенденція казати, що відповідальні, зрештою, не індивіди, а ці більші сутності. Я живу в конкретний момент часу в духовних, соціальних та економічних обставинах, що в них мене кинуто: хіба я можу вибирати й робити інакше? Вартості, якими я керуюсь у своєму житті, — це вартості мого класу, раси, церкви чи цивілізації, або ж, невід'ємна частина моєї "станції" — мого положення в "соціальній структурі". Ніхто не заперечує, що і безглуздо, і жорстко засуджувати мене за мій зріст або вважати, що колір волосся, властивості інтелекту або душі я завдячую своєму вільному виборі; на ці атрибути не вплинула

моя постанова. Якщо я поширюватиму цю категорію безмежно, тоді все сутнє виявиться доконечним і неминучим. Таке безмежне поширення необхідності, з будь-якого погляду, схарактеризованого вище, стає властивим поясненню всього. Схвалення чи засудження, розгляд можливих альтернативних річищ дії, звинувачення чи захист історичних постатей за те, що вони діють або діяли так, а не інакше, стає абсурдним. Можна й далі захоплюватися тією чи тією особистістю або зневажати її, але це буде ближчим до естетичних суджень. Ми можемо оспівувати чи ганьбити, відчувати любов чи ненависть, втіху чи сором, але ми не можемо ані засуджувати, ані виправдовувати.

Александр, Цезар, Аттіла, Магомет, Кромвель, Гітлер — вони подібні до повеней та землетрусів, заходів сонця, океанів, гір; ми можемо захоплюватися ними чи боятися їх, вітати чи проклинати їх, але ганьбити чи вихваляти їхні вчинки — це (зрештою) має такий самий сенс, як і проповідувати дереву (як вказував із властивою йому ущипливістю Фрідріх Великий, критикуючи “Систему природи” Гольбаха)¹. Оцінка ступенів своєї відповідальності, приписування того чи того наслідку

¹ Звичайно ж, детермінізм не тотожний фаталізмові, який є лише одним, і то не найправдоподібнішим, різновидом з величезного детерміністського роду. Більшість детерміністів, схоже, твердять, що розрізнення, як-от, скажімо, між добровільною чи вимушеною поведінкою або між діями та механічними рухами або станами, чи тим, за що людина відповідальна і за що ні, а отже, саме поняття морального фактору, залежить від того, на що впливають або могли б вплинути індивідуальні вибір, зусилля чи рішення. Згідно з ними, я, як правило, схвалюю або засуджую людину лише якщо, й оскільки, на мою думку, те, що сталося, було (аб., принаймні, могло б почасти бути) спричинене її вибором або відсутністю такого, тож мені не слід схвалювати чи засуджувати цю людину, якщо її вибір, зусилля тощо були зримо неспроможні вплинути на результат, якому я аплодую або з приводу якого жалкую; і це сумісне з найсуворішим детермінізмом, оскільки вибір, зусилля тощо самі є каузально доконечними наслідками своїх просторово-часових попередників, яких можна розпізнати. Це (по суті класичне “розчинення” проблеми свободи волі британськими емпіриками — Гоббсом, Локком, Юмом та їхніми сучасними послідовниками Расселом, Шлікком, Аером, Новелом-Смітом, Гемпширом та іншими), на мою думку, не розв’язує проблеми, а лише відштовхує її на крок назад. Певно, для правових чи якихось інших цілей я можу визначити відповідальність, моральну відповідальність тощо саме в такому річищі. Та, якби я був переконаний, що дії вибору, характерні особливості і т.ін. хоч усе-таки й впливають на події, а проте й самі цілковито зумовлені факторами, що перебувають поза контролем індивіда (включаючи його власні мотиви та спонуки вчинків), то я напевне не вважав би його гідним морального схвалення чи осуду. За таких обставин поняття гідності та заслуги, в якому нині вживаються ці терміни, стає для мене порожнім.

своєму вільному рішенню, подання їх як взірців чи за-сторог, прагнення вивести уроки зі своїх життів — усе це стає безглуздом. Ми можемо соромитися своїх або чужих учинків чи думок, так само як горбань може соромитися свого горба, але ми неспроможні розкаюватися: бо тоді постає віра в те, що ми не лише могли б зробити інакше, а й без примусу. Ці люди були такими, а не іншими; так само, як і ми. Їхню поведінку можна пояснити в термінах будь-якої фундаментальної категорії, за допомогою якої історія зводиться до природничої науки або певної метафізичної чи теологічної схеми. Оце стільки ми можемо зробити для них і, трохи менше, для

Подібне заперечення, здається, висувають до сполученої доктрини про те, що свобода волі рівнозначна здатності зазнавати (каузально) впливу схвалення, засудження, переконання, освіти і т.ін. Залежно від того, які ці причини (що, як твердиться, цілковито визначають людські дії) — фізичні, психічні чи ще якісь, та від того, в якій послідовності чи пропорції вони мають відбуватися, якщо це істинні причини — тобто їхні наслідки вважаються так само незмінними, як, скажімо, вплив фізичних чи психологічних причин — вже лише це, як на мене, робить незастосовним поняття свободи вибору між альтернативами. З цього погляду вислів “Я міг би вчинити інакше” перетворюється на “Я міг би вчинити інакше, якби захотів”, тобто якби не було нездоланних перешкод, щоб завадити мені (з тією поправкою, що на мій вибір можуть впливати похвала, суспільний осуд тощо); але, якщо мій вибір і сам є зумовленим результатом, то я, в релевантному розумінні, не вільний. Свобода дії залежить не лише від відсутності того чи того набору фатальних завад дії — скажімо, фізичних чи біологічних — тимчасом як наявні інші перешкоди, наприклад, психологічні — характер, звички, “спонукальні” мотиви; для неї потрібна ситуація, коли загальна сума таких каузальних факторів цілковито визначає результат — коли залишається певний простір, хоч би який вузький, у межах якого вибір не цілковито зумовлений. Ось мінімальне значення слова “могти” в цьому контексті. Ось чому переконливий кантівський аргумент, згідно з яким там, де нема свободи, нема й зобов’язання, там, де нема незалежності причин — нема відповідальності, а отже, нема заслуги і, як наслідок, нема підстав для вихвалання чи докорів. Якщо я коректно скажу “Я не можу не вчинити отак чи отак”, тоді я не вільний. Слова про те, що серед факторів, які зумовлюють ситуацію, є мої характер, звички, рішення, дії вибору і т.ін. — що, звісно, цілком правильно — не міняють стану справ і не роблять мене вільним у єдиному релевантному розумінні. Погляди тих, хто визнавав свободу волі за справжню проблему і кого не обманули найостанніші спроби раз і назавжди витлумачити її, стають, як це часто буває з визначними проблемами, що мучили мислячих людей у кожному поколінні, переконливими в суперечці з філософами, озброєними всепереможним простим методом відкидання дошкульних питань, щоб їх і очі їхні не бачили. Д-р Джонсон, як і в інших питаннях, що торкаються поняття здорового глузду, тут також, схоже, керувався логічним лінгвістичним змістом. Звідси, звичайно, не впливає задовільність зробленого досі аналізу релевантних значень слів “могти”, “свобода”, “неспричинений” тощо. Розрубати вузол, як це зробив д-р Джонсон, не означає розв’язати його.

нас самих і наших сучасників. Оце й усе, що можна вдіяти.

Проте тверді детерміністи, як це не дивно, ім'ям наукового статусу предмету, закликають нас не бути упередженими; істориків регулярно просять утримуватися від винесення суджень, залишатися об'єктивними, не застосовувати сучасних вартостей до минулого, або західних до Сходу; не захоплюватися стародавніми римлянами і не засуджувати їх за те, що вони були схожі чи несхожі на сучасних американців; не ганьбити середньовіччя через те, що тоді не вдавалося практикувати толерантність, як її уявляв собі Вольтер, так само, як не аплодувати Граккові через те, що ми приголомшені соціальною несправедливістю нашого часу, і не критикувати Цицерона, спираючись на наш досвід спілкування з юристами, що займаються політикою. Що ж нам робити з такими пересторогами або настирливими благаннями скористатися своєю уявою чи здатністю співчувати або розуміти, для того, щоб уникнути несправедливості, яка коріниться в недостатньому осягненні цілей, кодексів та звичаїв культур, далеких від нас у просторі та часі? Яке значення має це, якщо погодитися з припущенням, що моральне схвалення чи осуд, прагнення бути справедливим, не цілковито ірраціональні, що людські істоти заслуговують на справедливість, а неживі предмети — ні, і що, отже, ми маємо прагнути бути чесними, а не вихваляти чи засуджувати навмання або помилково, через незнання, забобони чи брак фантазії? А втім, якщо ми перекладаємо відповідальність за те, що сталося, з плечей індивідів на каузальну чи телеологічну діяльність інституцій, культур або на психічні чи фізіологічні чинники, що ж тоді мається на увазі, коли закликають до нашого співчуття чи сенсу історії, або зітхаючи по ідеалу абсолютної безсторонності, якого насправді неможливо цілковито досягти, але до якого дехто підходить ближче за інших? Мало кого звинувачують в упередженості при повідомленні про геологічні зміни або в бракові інтуїтивного співчуття при описуванні впливу італійського клімату на землеробство стародавнього Риму. На це можна відповісти, що навіть якщо історія, подібно до природничих наук, вдовольнятиме цікавість щодо незмінних процесів — просто спотворених нав'язуванням моральних суджень, — у нас буде недостатньо адекватне сприйняття навіть голих фактів, поки ми не досягнемо певного ступеня образного про-

зріння, звертаючись до чужих, або маловідомих нам, способів життя. Це, безперечно, правильно; але така відповідь не проникає в серце заперечення, висунутого проти істориків, яких звинувачують в упередженості або надто сильному забарвленні їхніх повідомлень. Можливо (і так часто говориться), що Гіббону, Маколею, Трайчке чи померлому м-ру Беллоку не вдалося відтворити обставини такими, якими вони, на нашу думку, були. Говорючи так, ми, звісно, звинувачуємо авторів у неспроможності як істориків, але головна суть звинувачення не в цьому. Суть радше в тому, що їхні праці в певному розумінні не лише неточні, поверхові чи неповні, а й несправедливі; вони прагнуть забезпечити наше схвалення однієї сторони і, щоб досягти цього, несправедливо чорнять другу; маючи справу з однією стороною, вони наводять свідчення й користаються методами висновування чи викладу, в яких, з недобрими намірами, відмовляють другій; а мотиви такої їхньої поведінки виростають із переконаності в тому, якими люди мають бути і що вони мають робити, і часом, ця переконаність коріниться в надто вузьких (якщо судити в термінах звичайних норм та масштабів вартостей, що переважають в суспільствах, до яких належимо і ми, і вони) поглядах; вони або ірраціональні, або незастосовні до історичного періоду, що розглядається; і через це вони приховували або спотворювали справжні факти, як ці справжні факти розумілися освіченим суспільством їхньої, чи нашої, доби. Ми скаржимося, так би мовити, не лише на замовчування чи викривлення, а й на пропагандистські цілі, завдяки яким, на нашу думку, це може відбуватися. Коли ми говоримо про пропаганду взагалі, не кажучи вже про те, що вона може бути небезпечно ефективною, мається на увазі, що поняття несправедливості не втратило чинності, що ставляться, і можуть правильно ставитися, оцінки за поведінку; фактично, це те саме, що казати, що я повинен або намагатися не виголошувати схвалення чи осуду взагалі, або, якщо я не можу вчинити інакше, бо я людина і в моїх поглядах доконечно будуть присутні моральні оцінки, мені слід прагнути зробити це вкрай справедливо, неупереджено, спираючись на свідчення, не засуджуючи людей за те, що їм не вдалося зробити неможливого, але й не вихваляючи їх за це. Звідси, своєю чергою, випливає віра в особисту відповідальність — принаймні до певної міри. До якої міри — наскільки широкі

простори ймовірності — альтернатив, з яких можна вільно вибрати — залежатиме від індивідуального прочитання природи та історії; але завжди буде хоч якась міра. Й однак це те, гадається мені, що насправді заперечується істориками та соціологами, загрузлими в метафізичному детермінізмі, які вважають правильним казати, що в (як вони полюбляють це називати) “кінцевому аналізі” все — або аж стільки, що вже нема різниці — зводиться до впливу класу, раси, цивілізації чи соціальної структури. Такі мислителі, на мою думку, схильні вважати, що хоча ми, певно, не можемо накреслити точної кривої кожного окремого життя, спираючись на ті дані, що в нас є, та закони, що, як ми твердимо, були відкриті нами, однак, у принципі, якби ми були всевідущими, то зробили б саме так; і що, як наслідок, навіть мінімальний залишок оцінювальних суджень, якого годі цілковито уникнути, вдавшись до свідомої самодисципліни та самоцензури, і який забарвлює наш вибір історичного матеріалу і є складовою цього вибору, наш наголос, хоч би який пробний, на певних подіях та особах, як на важливіших, цікавіших чи незвичайніших, ніж інші, має бути або наслідком нашого “неминучого” загартування, або плодом нашого невиліковного порожнього гонору та невігластва. В кожному разі оцінок практично неможливо уникнути — це ціна нашого людського статусу, частина недосконалості людини, яку треба прийняти лише тому, що її годі заперечити, бо люди та їхні погляди є такими, а не іншими, і судять люди саме так, а не інакше, бо вони смертні і не наважуються визнати або забувають цю обставину. Цей суворий висновок, звичайно ж, по-справжньому не сприймається жодним працюючим істориком, чи будь-ким, у нетеоретичних моментах, навіть попри те, що, як не парадоксально, аргументи, які ведуть нас до таких необгрунтованих висновків через наголошування на куди тісніших кордонах людської свободи, а отже, й відповідальності, ніж вважали протягом сторіч наукового невігластва, дали нам багато чудових уроків стриманості та скромності. Проте твердження, що (оскільки люди “зумовлені”) історія, під якою я маю на увазі діяльність істориків, строго кажучи, може бути не справедливою чи несправедливою, а лише істинною чи помилковою, мудрою чи дурною, рівнозначне витлумаченню за допомогою шляхетного софізму — такого, на який спираються рідко, а то й не спираються ніколи. Бо теоретичне сприйняття

його, хоч і нерішуче, призвело до надзвичайно цивілізованих наслідків й обмежило багато традиційних виявів жорстокості та несправедливості.

III

Твердження, згідно з яким усе, що ми робимо і зносимо, є частиною усталеної моделі, що лапласівський спостерігач (за наявності адекватного знання фактів та законів) міг у будь-який момент історичного часу коректно схарактеризувати кожен минулу чи майбутню подію, включаючи події “внутрішнього” життя, тобто людські думки, почуття, вчинки тощо, — часто бралось до уваги, і з нього виводилися дуже різні підтексти; віра в його істинність бентежила одних і надихала інших. Але незалежно від істинності чи бодай зрозумілості детермінізму, мабуть, ясно, що сприйняття його, по суті, не забарвлює звичайного мислення більшості людей, включаючи істориків і навіть природознавців за межами їхніх лабораторій. Бо якби забарвлювало, то мова послідовників детермінізму віддзеркалювала б цю обставину й різнилася б від мови решти людей. Є клас виразів, що їх ми постійно використовуємо (і навряд чи можемо обійтися без них), як-от “вам не варто (чи не треба) було робити цього”, “хіба вам слід було робити цю жахливу помилку?”, “я міг би це зробити, але ліпше не буду”, “чому король Руританії зрікся трону? Бо, на відміну від короля Абіссинії, йому бракувало волі чинити опір”, “чому головнокомандувач мусить бути аж надто тупим?”. Вирази такого роду, зрозуміло, містять поняття ширше, ніж проста логічна ймовірність здійснення альтернатив, інших, ніж ті, що фактично були здійснені; а саме — розрізнення ситуацій, за яких індивідів можна вважати відповідальними за свої вчинки, і ситуацій, за яких вважати їх відповідальними неможливо. Бо ніхто не захоче заперечувати, що ми таки часто дискутуємо з приводу найкращого з можливих річиз дії, відкритих людству в сучасному, минулому та майбутньому, у фантазіях та мріях; що історики (детективи, судді, жюрі присяжних) намагаються встановити і встановлюють, у чому полягають ці можливості; що способи, в які ці лінії проводяться, позначають кордони між вірогідною й невірогідною історією; що те, що ми називаємо реалізмом (на противагу примхам, незнанню життя чи утопічним мріям),

полягає саме у вміщенні того, що сталося (або напевно сталося б), у контекст того, що фізично могло б статися (чи фізично сталося), та в розмежуванні цього та неможливого; що саме до цього (як, гадається, колись запропонував сер Льюїс Нам'є), зрештою, зводиться сенс історії; що історична (так само як юридична) справедливість залежить від цієї здатності; що лише вона дозволяє говорити про критику, або про схвалення та осуд, як про справедливу, заслужену, абсурдну чи нечесну; і що це єдина й очевидна причина, чому нещастя, *force majeure* — при можливості уникнути їх — обов'язково виносяться за межі категорії відповідальності і, як наслідок, за межі критики, висловлення, схвалення та осуду. Різниця між очікуваним і винятковим, важким і легким, нормальним і викривленим спирається на проведення цих самих ліній. Усе це виглядає надто самоочевидним, щоб викликати заперечення. Здається, зайве додавати, що всі ці дискусії істориків з приводу того, чи можна було завадити якійсь даній політиці, а отже, який слід обрати погляд на характери акторів, зрозумілі лише в разі допущення реальності людських альтернатив. Якби детермінізм був обгрунтованою теорією людської поведінки, ці розрізнення були б так само невідповідними, як приписування моральної відповідальності планетарній системі або тканинам живої клітини. Ці категорії проходять крізь усі наші думки та відчуття настільки всепроникно та універсально, що викинути їх із голови і збагнути, що і як ми мали б думати, відчувати й говорити без них або спираючись на їхні протилежності, психологічно вище нашої спроможності — це майже, якщо не цілковито, так само нездійсненно, як, скажімо, вдавати, що ми живемо у світі, де простір, час або число перестали існувати в нормальному розумінні. Ми й справді можемо завжди сперечатися щодо конкретних ситуацій стосовно того, чи дана подія найліпше пояснюється доконечним впливом попередніх подій, що перебувають поза людським контролем, або, навпаки, спричинені вільним вибором людей. Вільним не лише в тому розумінні, що все було б інакше, якби ми вибрали — спробували б діяти — інакше, а що ніщо не перешкоджало такому нашому виборі. Можливо також, що зростання науки та історичного знання, і справді, показує — робить імовірним — що багато з того, що досі приписувалося дії розкутої волі індивідів, можна задовільно пояснити лише

впливом інших, “природних”, безособистісних чинників; що ми, в нашому незнанні чи зарозумілості, надто далеко поширили царство людської свободи. Проте саме значення таких термінів, як “причина” та “неминуче” залежить від можливості зіставлення їх принаймні з їхніми уявними протилежностями. Ці альтернативи можуть бути неймовірними, але вони щонайменше мають бути такими, які можна уявити, бодай для того, щоб протиставити їх каузальним необхідностям та відповідним законам одностанітності; поки ми не надамо певного змісту поняттю вільних дій, тобто вчинків, які не цілком визначені попередніми подіями чи природою та “характерними особливостями” як людей, так і речей, важко збагнути, чому ми стали розрізняти дії, які супроводжуються відповідальністю, та звичайні ланки в фізичних, психічних чи психофізичних каузальних ланцюжках подій — таке розрізнення набуває значення (навіть якщо всі його окремі застосування помилкові) через групу виразів стосовно відкритих альтернатив та невимушеного вибору. Однак саме таке розрізнення лежить в основі нормального винесення нами оцінок, зокрема того поняття, що все-таки можна справедливо (а не лише корисно чи ефективно) вихвалити і засуджувати. Якби детерміністська гіпотеза була правильною й адекватно пояснювала дійсний світ, то був би ясний сенс, в якому, попри всю незвичайну казуїстику, що до неї вдавалися, аби уникнути цього висновку, поняття людської відповідальності, як його звичайно розуміють, застосовувалося б не до будь-якого дійсного, а лише до уявного чи вигаданого стану справ. Я тут хочу сказати не те, що детермінізм доконечно помилковий, а тільки, що ми не говоримо і не думаємо так, наче він правильний і що важко, а то й не наша влада, уявити собі, якою була б наша картина світу, коли б ми наповажне повірили в нього. Отож казати, як схильний робити дехто з теоретиків історії (та науковців з філософським нахилом), наче можна (в житті, а не лише в дослідженні) прийняти детерміністську гіпотезу, а тим часом і далі мислити й говорити як раніше, рівнозначне внесенню інтелектуальної плутанини. Якщо віра у свободу — яка спирається на той засновок, що люди час від часу роблять вибір і що їхні вибори годі цілковито пояснити через певне каузальне пояснення, прийняте, скажімо, у фізиці чи біології — якщо це неминуча ілюзія, то вона аж надто глибинна і

всепроникна, а отже, не відчувається як омана¹. Безсумнівно, ми можемо спробувати переконати себе, що нас систематично вводять в оману², але поки ми не спробуємо продумати застосування цієї можливості й змінити наші способи мислення та мовлення з тим, щоб відповідно врахувати її, ця гіпотеза залишається порожньою, тобто вона виявляється непридатною навіть для серйозного розгляду, якщо наша поведінка вважатиметься свідченням того, повірити в що ми можемо, і того, повірити в що ми не можемо, переконати себе чи припустити не лише в теорії, а й на практиці. Я ґрунтуюся на тому, що серйозні спроби пристосувати наші думки і слова до гіпотези детермінізму — це жакливе завдання, зважаючи на теперішній стан речей і на те, яким він був протягом писаної історії. Спричинені зміни є вкрай радикальними; наші моральні та психологічні категорії, зрештою, гнучкіші, ніж фізичні, проте не настільки, щоб це було аж занадто. Не набагато легше почати розбиратися в реальних термінах, з якими співвідносилися б наші поведінка та мова, що собою являтиме Всесвіт широго детермініста, ніж обмірковувати, з мінімумом необхідних конкретних подробиць (тобто, почати уявляти собі), яким було б існування в позбавленому часу світі або просторі, де є сімнадцять вимірів. Хай ті, хто сумніваються в цьому, спробують самі; символи, в яких вони мислять, навряд чи годяться для експерименту; вони, своєю чергою, надто глибоко закорінені в нашому нормальному світогляді, враховуючи кожну відмінність періоду, клімату та культури, аби бути спроможними до аж надто раптового зламу. Ми, звісно, здатні розробити логічне застосування будь-якого набору внутрішньо

¹ Що можна, а чого не можна зробити за допомогою окремих чинників за конкретних обставин — питання емпіричне, що правильно розв'язується, як і всі подібні питання, через звернення до досвіду. Якби всі дії були каузально зумовлені попередніми обставинами, які самі були подібно зумовлені, і так далі *ad infinitum*, такі дослідження спиралися б на ілюзію. Бувши раціональними істотами, ми мусили б, у такому разі, спробувати зруйнувати свої ілюзії — розвіяти чари позірності; але, напевне, нам це не вдалося б. Ця омана, якщо це омана, належить до порядку, що його Кант назвав "емпірично реальним" і "трансцендентно ідеальним". Намагання вийти за межі категорій, що керують нашим емпіричним ("реальним") досвідом, Кант вважав нерозбірливим планом дій. Така теза цілком обґрунтована й може бути постульована без атрибутів кантіанської системи.

² Ця відчайдушна спроба залишитися водночас у мрії, що поглинає тебе, й поза нею, сказати невимовне, непереборно притягальна для німецьких метафізиків певного типу, як-от Шопенгауера та Файхінґера.

послідовних передумов — логіка та математика виконають будь-яку роботу, що вимагатиметься від них — однак, це зовсім не те саме, що знати, яким буде результат “на практиці”, які є конкретні новації; а що історія не дедуктивна наука (і навіть соціологія стає дедалі менш зрозумілою, у міру того, як вона втрачає зв'язок зі своїм теоретичним підґрунтям), то такі гіпотези, будучи абстрактними моделями, чисті й непридатні до застосування, мало стануть у пригоді тим, хто вивчає людське життя. Отже, давня суперечність між свободою волі та детермінізмом, залишаючись істинною проблемою для теологів та філософів, не обов'язково бентежитиме думки тих, хто опікується емпіричними питаннями — дійсним життям людей у просторі та часі нормального досвіду. Для досвідченого історика детермінізм не є, і не повинен бути, серйозною проблемою.

Проте, попри свою незастосовність як теорії людської діяльності, специфічні форми детерміністської гіпотези зіграли гальмівну, щоправда, в обмеженому масштабі, роль у зміні наших поглядів на людську відповідальність. Іррелевантність загальної гіпотези з історичними дослідженнями не повинна закривати від нас її важливості як специфічного знешкоджувального засобу проти невігластва, забобонів, догматизму та фантазування тих, хто судить поведінку інших¹. Бо, зрозуміло, корисно, щоб соціологи нагадували нам, що простір людського вибору куди обмеженіший, ніж ми звикли думати; що наявне в нас свідчення показує, що багато дій, контрольованих на нашу думку, індивідом, насправді не є такими — що людина є об'єктом у (науково передбачуваний) природі більшою мірою, ніж часом припускалося, що люди найчастіше діють так, а не інакше, завдяки характерним особливостям спадковості, фізичного чи соціального оточення, освіти, біологічних чи фізичних характеристик, або взаємодії цих чинників між собою та з менш помітними чинниками під широкою назвою фізичних характеристик; і що звички в мисленні, відчутті та вираженні, які постають внаслідок такої взаємодії, є² так само придатними для класифікації та підпорядкування гіпотезам і систематичним законам, як і по-

¹ Див. ст. 68 та ст.ст. 70-71.

² Принаймні, в принципі.

ведінка матеріальних об'єктів. А це напевно змінює наші уявлення щодо кордонів свободи та відповідальності. Коли нам кажуть, що даний випадок крадіжки пояснюється kleptomaniєю, ми кажемо, що тут потрібне не покарання, а лікування хвороби. Так само, коли руйнівна дія чи злостивий характер мають під собою конкретну психологічну чи соціальну причину, то ми вирішуємо, якщо переконані в обґрунтованості такого пояснення, що людина не відповідальна за свої дії, а отже, потребує радше терапевтичних, аніж карних заходів. Корисно, коли тобі нагадують про обмеженість простору, де ми можемо претендувати на свободу; проте, дехто, мабуть, стане твердити, що таке знання продовжує зростати, а простір — звужуватися. Де має пролягати кордон між свободою та каузальними законами, є вирішальним і практичним питанням; знання цього кордону — потужний й доконечний засіб проти невігластва та ірраціональності, воно пропонує нам нові типи пояснення — історичне, психологічне, соціологічне, біологічне, — яких бракувало попереднім поколінням. Те, чого ми не можемо змінити, або не можемо змінити настільки, наскільки хотілося б, годі використати як свідчення на нашу користь чи проти нас у ролі вільних моральних чинників; воно може викликати в нас почуття гордості, сорому, жалю, цікавості, але не каєття; можна захоплюватися чи тішитися ним, заздрити йому, боятися чи оплакувати його, замислюватися над ним, але не (лише в певному квазіестетичному розумінні) схвалювати чи засуджувати його; нашу схильність до обурення приборкано, ми утримуємося від винесення суджень. “*Je ne propose rien, je ne suppose rien, je n'impose rien ... j'expose*”¹, гордо сказав французький автор, маючи на увазі під таким розкриттям розгляд усіх подій як каузальних чи статистичних явищ, як наукового матеріалу за винятком морального судження. Історики з такими переконаннями, бажаючи уникнути будь-яких особистісних і, насамперед, будь-яких моральних суджень, схильні наголошувати на величезному значенні безособистісних чинників у історії, фізичного середовища, де перебігає життя, сили географічних, психологічних, соціальних чинників, що не створювалися, в

¹ “Я не пропоную нічого, я не припускаю нічого, я не нав'язую нічого ... я розкриваю” (франц.).

усякому разі свідомо, і часто не контролювалися людьми. Все це має обмежити нашу самовпевненість, спонукати до скромності, примусивши нас визнати, що наші погляди та масштаби вартостей не приймаються ані беззастережно, ані універсально, що надто впевнені, надто благодушні, моральні класифікації істориків минулого та їхніх суспільств цілком очевидно виростають з конкретних історичних умов, конкретних форм невігластва чи пихи, або з окремих рис темпераменту історика (чи мораліста), чи з інших причин та обставин, які, з нашого вигідного становища, ми розуміємо як приналежні своєму місцю та часу і такі, що спричинилися до тлумачень, які згодом здаються ідіосинкратичними, самовдоволеними, плиткими, несправедливими, і часто гротесковими у світлі наших стандартів точності чи об'єктивності. Що ще важливіше, такий підхід ставить під сумнів усі спроби визначити остаточну межу між вільним вибором індивіда і його природними та соціальними потребами і робить це, кидаючи світло на кричущі промахи декого з тих, хто колись намагався розв'язати ту чи ту проблему і помилився в фактах, а тепер ці помилки надто очевидно пояснюються їхнім (незмінним) середовищем, характером чи інтересами. А отже, ми схилиємося до запитання, чи не справедливо це й стосовно нас та наших історичних суджень; отож, засновок, що кожне покоління “суб'єктивно” зумовлене його власними психологічними особливостями, веде нас до міркування, а чи не краще було б узагалі уникати моральних суджень, всякого приписування відповідальності, чи не безпечніше обмежитися безособистісними термінами, обминувши мовчанням те, про що неможливо сказати в таких термінах. Хіба ми нічого не навчилися з нетерпимого морального догматизму та механістичних класифікацій тих істориків та моралістів, чий погляд аж надто прив'язані до певного часу, надто задавлені й надто справедливо знеславлені? І справді, хто ми такі, щоб виставляти напоказ наші особисті судження, аж надто надавати значення тому, що є лише симптомами нашого власного ефемерного погляду? І яке в нас право, в будь-якому разі, судити про своїх сучасників, чий моральні кодекси вироблені конкретними історичними середовищами так само, як і наші? Хіба не ліпше проаналізувати, описати, викласти події, а тоді відсторонитися й дозволити їм “говорити самим за себе”, утримуючись від нестерпного бажання виставляти оцінки, від-

даючи належне, відокремлюючи овець від козлищ відповідно до наших власних критеріїв, так наче ці критерії існували одвіку, хоча фактично вони не більш і не менш обгрунтовані, ніж критерії інших людей з іншими інтересами, в інших обставинах?

Таку пораду (саму з себе досить корисну) зберігати певну частку скептицизму щодо нашої здатності виносити судження, надто ж бути обережними у приписуванні надмірного авторитету нашим власним моральним поглядам, ми одержуємо, як ви, мабуть, пригадуєте, від принаймні двох чвертей мислителів; від тих, хто думає, що ми знаємо забагато, й від тих, хто гадає, що ми знаємо замало. Тепер ми знаємо, кажуть перші, що ми такі, як є, і наші моральні та інтелектуальні критерії такі, а не інакші, завдяки розвиткові історичної ситуації. Дозвольте мені ще раз нагадати про різновиди тих критеріїв. Дехто з них, відчуваючи, що природничі науки, зрештою, лежать в основі всього, пояснює нашу поведінку в термінах природних причин. Інші, приймаючи більш метафізичне тлумачення світу, пояснюють її, говорячи про невидимі сили та суверенні права, раси, нації, культури; дух епохи, очевидна та окультна "дія" "класичного духу", "Відродження", "середньовічного розуму", "Французької революції", "двадцятого століття", що уявляються як безособистісні сутності, як водночас і моделі, і дійсності, в термінах "структури" чи "призначення" яких їхні елементи та вираження — люди та інституції — мають поводитися саме в такий спосіб. Проте є й такі, що міркують у термінах телеологічного поступу, чи ієрархії, тобто поступу, за якого кожна людина, країна, інституція, культура, епоха виконують свою роль у певній космічній драмі і є такими, а не інакшими, завдяки ролі, написаній для них, але не ними, ролі, написаній самим божественним драматургом. Звідси вже недалеко до поглядів тих, хто каже, що історія мудріша за нас, що її призначення ми неспроможні збагнути, що ми, чи дехто з нас, лише засоби, інструменти, вияви, гідні чи негідні, величезної всеосяжної схеми вічного людського прогресу, або Німецького духу, або Пролетаріату, або пост-Християнської цивілізації, або Фаустівської людини, або Очевидної Долі, або Американського сторіччя, чи ще якогось міфа, таємниці або абстракції. Знати все означає розуміти все; тобто знати, чому речі саме такі й повинні такими бути; отож, що більше ми знаємо, то абсурд-

нішими маємо вважати тих, хто гадає, наче речі могли б бути інакшими, а отже, зазнає ірраціональної спокуси схвалювати чи засуджувати. *Tout comprendre, c'est tout pardonner*¹ обертається на звичайнісінький трюїзм. Будь-який вияв моральної цензури — звинувачувальний перст історика, публіциста чи політика, а ще й муки совісті — прагнуть, наскільки це можливо, пояснити, як той чи той складний варіант примітивних табу, фізичного напруження чи конфліктів, що виявляються то у вигляді моральної свідомості, то якоїсь іншої санкції, і виростають із того незнання (і живляться ним), яке лише й спороджує помилкову віру в свободу волі та незумовлений вибір, приречену зникнути в дедалі яскравішому світлі наукової чи метафізичної істини. З другого боку, ми виявляємо, що прихильники соціологічної, історичної чи антропологічної метафізики прагнуть інтерпретувати зміст призначення та відданості, голос обов'язку, всі форми внутрішнього примусу цього кшталту як вияви у свідомому житті кожного індивіда “величезних безособистісних сил”, що контролюють це життя і промовляють “у нас”, “через нас”, “до нас”, із якимись своїми таємничими намірами. Отже, чути означає буквально користися (дозволити вести себе до справжньої мети нашого “реального” “я”, або погодитися з його “природним” чи “раціональним” розвитком) тому, до чого нас змушує належність до того чи того класу, нація, раса, церква, положення в суспільстві, традиція, вік чи характер. У певному розумінні, вага відповідальності за всі людські дії (іноді з погано прихованою полегкістю) перекладається на широкі спини цих величезних безособистісних сил — інституцій чи історичних тенденцій, — краще пристосованих для цієї ноші, ніж така квола мисляча комишинка, як людина — істота, яка, з манією величі, що мало пасує її фізичній та моральній нестійкості, заявляє, до того ж надто часто, про свою відповідальність за дії Природи чи Духу; і, переповнившись свідомістю своєї ваги, схвалює й засуджує, обожнює й катує, вбиває й робить безсмертними інших, таких самих істот за задуми, бажання чи вчинки, що за них ані вона, ані вони не можуть бути бодай трохи відповідальними. Так само мухи могли б поважно судити одна одну за спричинення

¹ Зрозуміти, означає вибачити (франц.).

сонячних циклів чи зміну пір року, які впливають на їхні життя. Однак ми наблизимося до адекватного розуміння “невблаганних” та “доконечних” ролей, що їх грають у космічному процесі всі живі та неживі об’єкти, не раніше, ніж звільнимся від почуття особистої відповідальності. Наше почуття вини та гріха, наші муки каяття та самоосуду, автоматично розчиняються; напруга, страх поразки та краху зникають, як тільки ми усвідомлюємо елементи більшого “органічного цілого” — нас по-різному означають як його кінцівки, члени, віддзеркалення, еманції чи остаточні вияви. Ми втрачаємо наше почуття свободи та незалежності, наша віра у сферу, хоч би яку обмежену, де ми можемо вирішувати діяти як нам заманеться. Натомість одержуємо почуття належності до впорядкованої системи, де кожному відведене лише одне непорушне місце. Ми солдати армії, і вже не страждаємо від мук і кар самотності; армія рухається, наші цілі визначені для нас, а не вибрані нами; сумніви погамовані авторитетом. Зростання знання тягне за собою зникнення морального тягаря, бо якщо діють сили, що стоять за чи над нами, то буде дикою самовпевненістю брати на себе відповідальність за їхню діяльність або засуджувати себе за вади цієї діяльності. Первісний гріх таким чином переводиться в безособистісну площину, і дії, що досі вважалися хибними чи невинуватими, розглядаються на більш “об’єктивний” манір — у ширшому контексті — як частина процесу історії, яка, будучи відповідальною за забезпечення нас масштабом вартостей, не повинна, отже, сама судитися в термінах цього масштабу; розглянуті в цьому новому світлі, вони, ці дії, виявляються вже не лихими, а правильними й добрими, бо зумовлені цілим. Така доктрина лежить у серці і наукових спроб пояснити моральні почуття як психологічні чи соціологічні “пережитки” та до них подібне, і метафізичного бачення, для якого все сутне — “істинно” сутне — добре. Зрозуміти все означає побачити: ніщо не могло бути інакшим, ніж є; всякий осуд, обурення, протест є лише оскарженням того, що виглядає дисгармонійним, елементів, які, схоже, не вкладаються у схему, браку моделі, що вдовольняла б інтелектуально чи духовно. Але це завжди лише свідчить про помилковість спостерігача, його сліпоту та нетямущість і не може бути об’єктивною оцінкою дійсності, бо в дійсності все обов’язково вкладається у схему, ніщо не буває зайвим, нічого не бракує, місце

кожного складника “виправдане” потребами трансцендентного цілого; а всяке почуття вини, несправедливості, потворності, всякий опір чи осуд — це лише доказ (іноді доконечний) браку бачення, хибного розуміння, суб’єктивного відхилення. Вада, біль, дурниця, погана пристосованість, все виростає з неспроможності збагнути, з неспроможності, за відомими словами м-ра Е.М.Форстера, “поєднати”. Таку проповідь читають нам видатні й шляхетні мислителі різних поглядів, Спіноза і Годвін, Толстой і Конт, містики і раціоналісти, теологи і наукові матеріалісти, метафізики та догматичні емпірики, американські соціологи, російські марксистки та німецькі істористи. Отож Годвін (а він говорить від імені багатьох гуманних та цивілізованих людей) каже нам: аби зрозуміти людські дії, нам слід завжди уникати застосовувати загальні принципи, а натомість досліджувати кожен випадок у всіх його окремих подробицях. Коли ми ретельно вивчимо фактуру та модель того чи того життя, то не будемо квапливо й сліпо прагнути засуджувати чи карати; бо побачимо, чому ту чи ту людину змусили чинити на той чи той манір нетямущість, злидні чи якась інша моральна, інтелектуальна або фізична вада, як це завжди (оптимістично припускає Годвін) спроможні бачити, якщо озброїмося достатніми терпінням, знанням та співчуттям; після чого засуджуватимемо таку людину не більше, ніж будь-який природний об’єкт; а оскільки є аксіоматичним, що не можна діяти згідно з нашим знанням і водночас шкодувати про наслідок, то ми можемо досягти і зрештою досягнемо успіху в перетворенні людини на добру, справедливу, щасливу і мудру. Тож, і Кондорсе, й Анрі Сен-Сімон, і їхній учень Огюст Конт, відштовхуючись від протилежного переконання, — а саме, що люди не унікальні і потребують, кожна людина, індивідуального підходу, але, так само, як і мешканці тваринного, рослинного та мінерального царства, належать до типів і коряться загальним законам, — не менш рішуче твердять, що відкриття (а отже, й застосування) цих законів вже саме собою призведе до універсального щастя. Це переконання відтоді повторювалося багатьма ідеалістично настроєними лібералами, раціоналістами, технократами, позитивістами та прихильниками наукової організації суспільства; і в зовсім іншому ключі теократами, неосередньовічними романтиками, авторитаристами та розмаїтими політичними містиками. Це також по

суті мораль, проповідувана, якщо не Марксом, то більшістю учнів Енгельса та Плеханова, пруськими націоналістичними істориками, Шпенглером та багатьма іншими мислителями, що вірять в існування моделі, яку вони бачать, а інші — ні, або принаймні бачать не так ясно, і в те, що завдяки такому баченню стає можливим урятувати людей. Знай, і ти не розгубишся. Що саме ми повинні знати, різні мислителі уявляють собі кожен по-своєму, так само, як різняться й погляди на природу світу. Знай закони Всесвіту, живого й неживого, або принципи зростання, розвитку, піднесення та загибелі цивілізацій, або цілі, яких прагнуть усі створіння, або етапи Ідеї, або щось іще менш реальне. Знай, у розумінні ототожнення себе з цим, усвідомлюючи свою єдність з цим, бо, хоч би що ти робив, тобі не втекти від законів, яким ти підвладний, байдуже, які ці закони: “механістичні”, “віталістичні”, каузальні, такі, що служать певній меті, нав’язані, трансцендентні, іманентні, або “міриади” тих ниточок, якими ти припнутий до минулого — до своєї землі та своїх предків, як проголошував Барре;—до середовища, раси та моменту, як твердив Тен; до Беркового великого суспільства мертвих і живих, які зробили тебе саме таким; отож, істина, в яку ти віриш, оцінки, в термінах яких ти судиш, від найґрунтовніших принципів до найбанальніших примх, є невід’ємною частиною історичного континууму, до якого ти належиш. Традиція, кров, клас, людська натура, прогрес чи гуманність; *Zeitgeist*¹, структура чи закони історії, або справжні цілі життя; знаючи їх — вірячи в них — станеш вільним. Від Зенона до Спінози, від гностиків до Лейбніца, від Томаса Гоббса до Леніна та Фройда, бойовий клич залишався по суті незмінним; об’єкт знання та методи відкриття часто протиставлялися, але те положення, що дійсність можна пізнати, що звільняє знання і лише знання, а абсолютне знання звільняє абсолютно, спільне для багатьох доктрин, які є надто істотною і вартісною частиною західної цивілізації. Розуміння рівнозначне поясненню, а пояснення — виправданню. Поняття особистої свободи — ілюзія. Що дальші ми від всеосягнення, то ширше наше розуміння нашої свободи, відповідальності та вини, результатів незнання та страху, що населяють невідоме

¹ Дух часу (нім.).

жахливими вигадками. Особиста свобода — це шляхетна омана, яка має свою соціальну користь; без неї суспільство розвалилося б; вона — необхідне знаряддя — один із “найхитріших” засобів Розуму, Історії чи будь-якої іншої космічної сили, яку ми захотіли б обожнювати. Та попри всю шляхетність ілюзії, попри всю її корисність, метафізичну виправданість, історичну доконечність, вона залишається оманною. Тож особиста відповідальність та сприйняття різниці між правильним та хибним вибором, між злом та недолею, що їх можна уникнути, є лише свідченнями марноти, нашої недосконалої пристосованості, людської неспроможності глянути правді в очі. Що більше ми знаємо, то більша полегкість від зникнення тягаря вибору; ми пробачаємо інших за те, що вони не можуть бути інакшими, і за тією самою ознакою ми пробачаємо себе. В епохи, коли альтернативи виглядають на диво болісними, коли неможливо замирити твердо обстоювані ідеали, коли неможливо відвернути зіткнення, такі доктрини виглядають на диво втішними. Ми уникаємо моральних дилем, заперечуючи їхню реальність; а, звертаючи свій погляд до більших величин, ми перекладаємо на них свою відповідальність. Ми втрачаємо лише ілюзію, а з нею болісні й зайві почуття вини та каяття. Свобода, як це добре відомо, тягне за собою відповідальність, і для багатьох душ вона є джерелом довгожданої можливості полегшити тягар обидвох, не через якусь ганебну дію капітуляції, а насмілившись спокійно обмірковувати речі такими, як вони мають бути; бо саме це насправді означає поводитися по-філософському. В такий спосіб ми зводимо історію до різновиду фізики; з однаковим успіхом можна засуджувати як галактику чи гамма-промені, так і Чингізхана чи Гітлера. “Знати все — пробачити все” обертається, у яскравому вислові професора Аера (вжитому в іншому контексті), лише на драматизовану тавтологію.

IV

Досі ми говорили про погляд, згідно з яким не можна засуджувати чи схвалювати, бо ми знаємо — чи можемо колись довідатися — або принаймні могли знати, надто багато. Завдяки дивному парадоксові, цієї ж позиції досягають ті, чий твердження на перший погляд здаються діаметрально протилежними, — що ми не можемо засу-

джувати чи схвалювати не тому, що знаємо забагато, а навпаки, — бо нам відомо надто мало. Історики, сповнені почуття скромності перед масштабом та складністю свого завдання, споглядаючи велич людських вимог та обмеженість людського знання і судження, суворо застерігають нас від запровадження вузьких оцінок як таких, що мають універсальну вартість, а також від застосування того, що, здебільшого, правильне лише щодо маленької частини людства протягом короткого відтинку часу в якомусь незначному куточку Всесвіту, — до всіх людей, скрізь і завжди. Тверезо мислячі реалісти під впливом марксизму та апологетів християнства істотно розходяться в поглядах, методі, висновках, але вони єдині в цьому. Марксизм¹ каже нам, що соціальні чи економічні принципи, що їх, наприклад, вікторіанський англієць вважав основними та вічними, віддзеркалювали лише інтереси однієї окремої острівної громади в конкретний момент її соціального та комерційного розвитку, а істини, що їх вони аж надто догматично додержувалися та накидали іншим й іменем яких виправдовували свої вчинки, були лише їхніми скороминущими економічними чи соціальними потребами і вимогами, прихованими під машкарою універсальних істин, що ставали дедалі пустішими для інших народів з інтересами чимдалі протилежнішими, в міру того, як вони чимраз частіше програвали у грі, де правила запроваджувала сильніша сторона. Потім настав день, коли ці народи самі так зміцніли, що розвернули столи й трансформували міжнародну мораль, хоч і несвідомо, на свій смак. Ніщо не абсолютне, моральні правила міняються відповідно до розподілу влади: панівна мораль — це завжди мораль переможця; ми не можемо вдавати, наче дотримуємося міри справедливості бодай між ними та їхніми жертвами, бо й самі ми належимо до тієї чи тієї сторони; *ex hypothesi* неможливо дивитися на світ водночас із кількох зручних позицій. Наполягаючи на судженні про інших людей у термінах наших скороминущих норм, нам не слід надто протестувати, якщо ці люди й собі судитимуть про нас у термінах своїх норм, що їх окремі святенники з-поміж нас квапляться відкинути тільки через те, що вони не наші. А

¹ Див., приміром, впливові праці професора Е.Г.Карра з історії нашого часу, що справляють глибоке враження.

дехто з їхніх християнських опонентів, відштовхуючись від зовсім іншого припущення, вбачає в людях кволі створіння, які навпомацки блукають у пільмі, маючи надто слабе уявлення про те, як постаї речі, або про те, що в історії доконечно спричиняється до чого, і як справи повернулися б, коли б не той чи той ледь помітний, такий, що його майже неможливо простежити, факт, не та чи та обставина. Люди, доводять вони, часто прагнуть зробити те, що правильне у світлі їхніх уявлень, але це світло тьмяне, а при такому непевному освітленні різним спостерігачам відкриваються різні аспекти життя. Отож англійці додержуються своїх традицій, німці борються за розвиток своїх; росіяни за те, щоб порвати зі своїми та традиціями інших націй; як наслідок, часто лється кров, ширяться страждання, руйнується те, що найвище поціновувалося розмаїтими культурами, втягненими в жорстокий конфлікт. Людина пропонує, але жорстоко й абсурдно покладати на неї — кволе створіння, народжене для смутку — відповідальність за більшість із тих нещасть, що трапляються. Бо нещастя спричиняються тим, що, один видатний християнський історик, професор Герберт Баттерфілд називає власне “людською скрутою” — там, де ми часто виглядаємо в своїх очах достатньо чеснотливи ми, але як істоти недосконалі й приречені залишатися такими через первісний гріх Людини, вони як істоти нетямущі, нерозсудливі, марнославні, егоїстичні збилися з пуття, творимо нерозумне зло, руйнуємо те, що прагнемо зберегти, й зміцнюємо те, що хочемо зруйнувати. Якби ми розуміли більше, то, певно, вчинили б краще, але наш інтелект обмежений. Для професора Баттерфілда, якщо я правильно зрозумів його, “людська скрута” — це продукт складної взаємодії незліченних чинників, серед яких багато таких, що навряд чи взагалі усвідомлюються, дуже маловідомих нам, ще менше таких, що їх можна контролювати. Отже, щонайменше ми можемо визнати свої обставини з належною скромністю й, оскільки ми блукаємо у спільній для всіх пільмі і лише нечисленні з нас дигають у ній цілеспрямованіше, ніж інші (принаймні в перспективі всієї людської історії), то нам слід практикувати розуміння й милосердя. Як історики ми щонайменше можемо, скрупульозно дотримуючись правила не казати більше, ніж ми на те вповноважені, утриматися від судження; не схвалювати і не засуджувати; бо свідчення завжди недостатні, а гадані

винуватці нагадують плавців, захоплених непідвладними їм зустрічними потоками та вирами.

Не надто відмінна філософська ідея, як мені здається, є і в творах Толстого та інших песимістів і квієтистів, як релігійних, так і позарелігійних. Для них, зокрема для найконсервативніших із них, життя — це потік, що рухається в заданому напрямку, а далі — безхвильне море, що час від часу збурюється вітрами. Чинників, що спричиняються до такого стану речей, дуже багато, але нам відомі лише деякі з них. Прагнення радикально змінити речі за допомогою нашого знання, отже, виявляється нереалістичним, а часто й абсурдним. Годі чинити опір центральним потокам, бо вони куди дужчі за нас, ми можемо лише міняти галси, підлаштовуватися під вітер, уникаючи зіткнень з великими усталеними інституціями нашого світу, його фізичними та біологічними законами й видатними людськими побудовами, що мають глибоке коріння в минулому — імперіями, церквами, усталеними віруваннями та звичаями людства. Бо якщо ми опиратимемося їм, наше суденце потоне й ми марно накладемо головами. Мудрість — уникати ситуацій, за яких наш човен може перекинутися, якомога майстерніше використовувати вітри, так, щоб протриматися принаймні відведений нам час і зберегти спадщину минулого, не кваплячись у майбутнє, яке не забариться настати і може виявитися ще темнішим, ніж похмуре сьогоднішнє. З цього погляду саме людська скрута — диспропорція між нашими грандіозними проектами та нікчемними засобами — відповідальна за більшу частину страждання та несправедливості у світі. Без допомоги, без Божої ласки, або тієї чи тієї форми божественного втручання ми, в будь-якому разі, не досягнемо успіху. Тож будьмо толерантними, милосердими й сповненими розуміння — і тоді уникнемо помилки звинувачення та контрзвинувачення, над якою глузуватимуть чи про яку шкодуватимуть прийдешні покоління. Давайте прагнути розрізняти те, що ми можемо — розпливчасті обриси моделі — в тінях минулого, бо навіть це запевне досить важка річ.

В одному істотному розумінні, звісно, тверді реалісти та християнські песимісти мають слухність. Нахил до осуду, взаємні звинувачення, моральна чи емоційна сліпота щодо способів життя, поглядів та складних обставин інших, щодо інтелектуального чи етичного фанатизму — всі ці вади властиві як писанню історії, так і життю. Безперечно, Гіббон та Мішле, Маколей та Карлейль, Тен та Троцький (якщо називати лише знаменитості, нині вже мертві) випробовува-

ли таки терпіння тих, хто не сприймав їхніх поглядів. Проте ця поправка до догматичної пристрасті, подібно до своєї протилежності, доктрини неминучого ухилу через перенесення відповідальності на людську кволість та нетямущість й ототожнення людської скрути з остаточним центральним чинником в історії людства, зрештою веде нас іншим шляхом до тієї самої позиції, що й доктрина, згідно з якою знати все означає пробачити все; лише останнє положення замінюється на формулу, що, чим менше ми знаємо, тим менше в нас підстав для справедливого засудження; адже знання спроможне тільки призвести до яснішого усвідомлення того, яку незначну роль відіграють бажання людей чи навіть їхні несвідомі прагнення в житті Всесвіту, і в такий спосіб розкриває абсурдність покладання будь-якої серйозної відповідальності на плечі індивідів чи, коли вже на те пішло, класів, держав або націй¹.

Дві окремі нитки мислення простежуються в сучасному проханні спрямовувати більше зусиль на розуміння та модних застереженнях проти критиканства, моралізування та сліпоти в історії. Є, насамперед, погляд, згідно з яким індивіди та групи завжди, чи принаймні досить часто, прагнуть того, що здається їм бажаним; але через нетямущість, слабкість чи складнощі світу, що його звичайне людське прозріння та досвід неспроможні адекватно розуміти чи контролювати, вони відчувають і діють у такий спосіб, що наслідки надто часто виявляються руйнівними як для них, так і для інших, захоплених спільною людською скрутою. Проте, здебільшого, за це слід винуватити не людські наміри, а лише людську скруту — людську недосконалість. По-друге, є ще одна теза про те, що, намагаючись пояснити історичні обставини та проаналізувати їх, розплутати їхні початки та простежити їхні наслідки, й, у ході цього встановити відповідальність за той чи той елемент ситуації, історик попри всю свою безсторонність, ясність мислення, скрупульозність, беземоційність, хоч би як майстерно він уявляв себе на місці іншої людини, все ж наражається на мережу

¹ Я, звісно, не хочу сказати, що видатні моралісти Заходу, наприклад, філософи середньовічної церкви (і зокрема Тома Аквінський) чи філософи Просвітництва, заперечували моральну відповідальність; так само я не маю на увазі, що Толстого не мучили проблеми, які поставали з моральною відповідальністю. Моя теза полягає в тому, що детермінізм поставив цих мислителів перед дилемою, яку дехто з них не помічав, але жоден не уник.

аж надто дрібних фактів, поєднаних між собою надто численними і складними, що його незнання завжди набагато переважатиме знання; як наслідок, його судження, зокрема ті, що містять оцінки, завжди ґрунтуватимуться на недостатніх даних; і якщо йому вдасться кинути бодай трохи світла на якийсь куточок величезного й заплутаного візерунка минулого, то він зробить те, на що тільки й може сподіватися будь-яка людина. Труднощі розплутування навіть крихітної частинки правди такі великі, що він мусить, якщо це чесний і поважний дослідник, невдовзі збагнути, що його позиція надто далека від тієї, з якої можна моралізувати; а отже, засуджувати та вихвалити, як часто з легкістю та жвавістю роблять історики й публіцисти, — не що інше, як самовпевненість, безглуздя, безвідповідальність і несправедливість. Ця на перший погляд дуже гуманістична й переконлива теза¹ містить, однак, двозначність: можна казати, що людина щось пропонує, але наслідки своєї пропозиції вона неспроможна ані контролювати, ані передбачати; оскільки людські спонуки надто рідко справляли вирішальний вплив на дійсний перебіг подій, то вони не повинні відігравати будь-якої істотної ролі у міркуваннях історика; оскільки справа історика полягає в розкритті та описі того, що, як і коли сталося, то якщо він дозволить своїм моральним судженням про характери та мотиви людей — себто, найменш ефективним з усіх історичних чинників — забарвлювати його інтерпретації, він тим самим перебільшить їхню важливість із чисто суб'єктивних чи психологічних причин. Бо розглядаючи те, що може бути морально значущим як *eo ipso* історично впливове, ми спотворюємо факти. Це одна абсолютно ясна позиція. Кардинально різниться від неї друга теза, а саме, що нашого знання ніколи не вистачить, аби виправдати нас за визначення справжнього місця відповідальності, якщо є хоч якась. Всевідуща істота (в разі існування логічного поняття) могла б це зробити, але ми не всевіди, а отже, наші визначення безглуздо самовпевнені; в усвідомленні цього та почутті відповідної скромності полягає початок історичної мудрості. Цілком можливо, що обидві ці тези правильні. Крім того, можливо, що обидві

¹ Котрої, якщо тільки я глибоко не помилився щодо його праць, дотримується професор Герберт Баттерфілд.

вони коріняться в одному й тому самому різновиді песимістичного переконання у слабкості, сліпоті та неефективності як мислення, так і дій людей. Проте ці меланхолійні погляди також двоякі: перший — це похідне від неефективності, а другий — від нетямущості. Кожен із них може бути і помилковим, і правильним. До того ж, схоже, що жоден із них не узгоджується з загальною вірою та загальною практикою як пересічних людей, так і пересічних істориків; кожен із них по-своєму здається і ймовірним, і неймовірним, кожен заслуговує на те, щоб його обстоювали або спростовували. Проте тут є принаймні один спільний момент: в обох цих доктринах індивідуальна відповідальність примусово знімається. Ми не можемо ані вітати, ані засуджувати індивідів чи групи через їхню неспроможність допомогти собі (і все знання виявляється щодалі більшим усвідомленням саме цього), чи, навпаки, через те, що нам відомо надто мало, щоб розуміти це або протилежне. Але тоді — такий висновок доконечний — годі висувати звинувачення в моралізмі чи упередженні проти тих істориків, що схильні хвалити та засуджувати, бо ми з ними в одному човні, — і про жодну норму не можна сказати, що вона об'єктивно вища за будь-яку іншу. Бо що, з такого погляду, означало б "об'єктивність"? Який стандарт застосувати, щоб виміряти її ступінь? Зрозуміло, що може існувати "надстандарт" для порівняння цілих масштабів вартостей, які самі не виростають з певного конкретного набору вірувань чи певної конкретної культури. Усі такі перевірки мають бути внутрішніми, як закони держави, що застосовуються лише до громадян цієї держави. Докази проти поняття історичної об'єктивності нагадують докази проти міжнародного закону чи міжнародної моралі: тобто, зводяться до того, що вона, історична об'єктивність, не існує. І навіть більше: що саме це поняття не має значення, оскільки остаточні стандарти — це те, за допомогою чого ми міряємо речі, а отже, ці стандарти неможливо виміряти в термінах чогось іншого.

Оце справді називається потрапити в яму, яку сам-таки й викопав. Бо всі стандарти проголошені відносними, засудження чи обстоювання упередження чи моралізму в історії самі обертаються на вираження ставлення, яке за браком надстандарту годі раціонально обстоювати чи засуджувати. Усі ставлення виявляються морально нейтральними; але навіть так не можна казати, бо супереч-

ливість цього положення годі заперечити. Отже, на цю тему взагалі нічого неможливо сказати. Це напевне є *reductio ad absurdum* всієї позиції. В аргументації антимо-ралістської школи десь має критися фатальна помилка¹.

Давайте розглянемо нормальні думки на цю тему пересічних людей. За звичайних обставин у нас немає відчуття, наче ми кажемо щось, зокрема, небезпечне чи сумнівне, коли намагаємося ствердити вартісність кром-велівського мистецтва керувати державою, коли характеризуємо Пастера, як добродійника всього людства, чи засуджуємо дії Гітлера. Нам так само не здається дивним, коли ми твердимо, що, скажімо, покійний м-р Беллок чи лорд Маколей, як видно, не застосовували тих самих стандартів об'єктивної істини або не застосовували їх так само безсторонньо як, припустімо, Ранке, єпископ Крейтон чи М. Еліе

Парадокс, що постає з загального скептицизму щодо історичної об'єктивності, мабуть, можна викласти інакше. Одна з головних причин незадоволення моралістичним ставленням того чи того історика полягає в тому, що вважають, наче його масштаб вартостей спотворює судження, примушує його викривлювати правду. Але, якщо ми будемо відштовхуватися від засновка, що історики, як усі люди, цілковито змушені думати саме так, а не інакше, завдяки конкретним матеріальним (чи нематеріальним) чинникам, хоч би які невираховні чи невідчутні ті були, тоді так зване їхнє упередження є, як і все інше, що стосується їхнього мислення, доконечним наслідком їхньої "скрути", так само, як і наші заперечення проти нього є нашими власними уявленнями про безсторонність, нашими власними стандартами об'єктивної істини, в термінах яких ми засуджуємо, скажімо, націоналістичних чи недолугих марксистських істориків, або інші вияви упередженості чи *parti pris*. Бо соус для суб'єктивно гуски так само годиться й для об'єктивного гусака; якщо розглядати цю проблему з вигідної позиції комуніста чи шовініста, то наше "об'єктивне" ставлення є таким самим порушенням їхніх стандартів, які в їхніх очах виглядають не менш самоочевидними, абсолютними, обґрунтованими тощо. В такому релятивістському погляді саме поняття абсолютного стандарту, що ґрунтується на відкиданні всіх конкретних вигідних позицій як таких, звісно, має бути абсурдним. Усі вияви невдоволення сторонністю чи упередженістю, стосовно моральної (чи політичної) пропаганди, здаються, з цього погляду, неістотними. Будь-що, що не узгоджується з нашими поглядами, ми називаємо облудним, але якщо цю ваду називати суб'єктивізмом, то таким самим слід вважати її засудження; неминуче впливає, що жоден погляд не вищий за будь-який інший, хіба що він походить від ширшого знання (за умови існування узвичаєного стандарту для виміру такої ширини). Ми такі, якими ми є, в певний час і в певному місці; і, бувши істориками, ми вибираємо й акцентуємо, трактуємо й оцінюємо, реконструюємо й подаємо факти так, як ми це робимо, кожен по-своєму. Кожна нація, культура й клас робить це по-різному — і з цього погляду, все, що ми робимо, коли відкидаємо того чи того історика як свідомого чи несвідомого пропагандиста, має лише означати нашу моральну, інтелектуальну чи історичну відстань до нього; і нічого більше: ми попросту підкреслюємо нашу особисту позицію. А це скидається на фатальну внутрішню суперечність у поглядах тих, хто вірить в історичну зумовленість істориків, а проте заперечує проти того, щоб історики моралізували, байдуже, зневажливо, як це робить м-р Карр, чи засмучено — як професор Баттерфілд.

Галеві. Що ми робимо, кажучи так? Може, ми просто висловлюємо своє особисте схвалення чи засудження характерів та діяльності Кромвеля, Пастера чи Гітлера? Може, ми просто кажемо, що погоджуємося з висновками Ранке чи загальним тоном М.Галеві, що вони нам більше до смаку і втішають нас ліпше (відповідно до наших поглядів та темпераменту), ніж тон та висновки Маколея чи м-ра Беллока? Проте, якщо в наших твердженнях безпомилково відчувається присмак невдоволення, скажімо, політикою Кромвеля чи тим, як м-р Беллок пояснює цю політику, хіба це попросту не свідчення того, що ми не схильні схвалювати когось із них, що наші моральні чи інтелектуальні ідеали різняться від тих, які ми приписуємо їм, і хіба тут є бодай натяк на те, що ми гадаємо, наче вони могли, ба навіть мали, діяти інакше? А якщо ми все-таки маємо на увазі, що їхня поведінка могла б, чи мала б, бути іншою, то хіба це всього-на-всього не ознака нашої психологічної неспроможності усвідомити, що вони не могли (бо ніхто не міг) поводитися інакше, чи надто глибокого незнання, яке не дозволяє нам твердити, як саме вони могли, не кажучи вже про те, як саме вони мали, діяти? А далі звідси випливає, що було б цивілізованіше не висловлювати таких речей, а пам'ятати, що ми всі можемо однаково, чи майже однаково, ошукуватися, а також пам'ятати, що моральна відповідальність — це донаукова фікція, що із зростанням знання та скрупульознішим і відповіднішим використанням мови, такі вирази, що несуть “заряд оцінки”, і хибні поняття людської свободи, на які ці вирази спираються, треба сподіватися, зрештою зникнуть зі словника просвічених людей, принаймні в їхніх публічних висловлюваннях? Це, на мою думку, випливає безпосередньо з доктрин, схарактеризованих вище. Здається, детермінізм, байдуже, доброзичливий чи злостивий, вказує на це не менше, ніж погляд, згідно з яким наші моральні судження стають абсурдними, або тому, що ми знаємо забагато, або тому, що знаємо замало. Цього погляду, в його розмаїтих виявах, дотримувалося багато цивілізованих та чутливих мислителів, надто в наші дні. Проте він спирається на постулати стосовно світу та людей, з якими дуже важко погодитися. Ці постулати неправдоподібні, оскільки завдяки їм втрачають слушність певні основні розрізнення, що їх ми всі проводимо — розрізнення, які неминуче віддзеркалюються в нашому повсякденному використанні слів. Якби такі постулати були правильними, надто багато з того, що ми приймаємо беззаперечно, вияви-

лося б сенсуально хибним. Однак ці парадокси накидаються нам, попри те, що не існує міцних фактичних свідчень чи логічних доказів, які примусили б нас сприйняти їх.

Частиною цієї самої тенденції є твердження, що, навіть якщо цілковитої свободи від моралізування не варто шукати в цьому світі (бо всі люди неминуче живуть і мислять відповідно до своїх розмаїтих моральних, естетичних чи релігійних норм), то все-таки в написанні історії слід прагнути погамувати такі тенденції. Як історики, ми зобов'язані лише описувати й пояснювати, а не виголошувати вердикти. Нам кажуть, що історик — не суддя, а детектив; він подає свідчення, а читач, позбавлений професійної відповідальності експерта, може сформулювати такі моральні висновки, які йому заманеться. Як загальне застереження від моралізування історії, воно, надто під час спалахів поборницьких емоцій, досить слушне. Але його не варто трактувати буквально. Бо це застереження залежить від хибної аналогії з деякими з точніших природничих наук. В них об'єктивність має конкретне значення. Тобто, що методи та критерії менш чи більш точно визначеного типу застосовуються зі скрупульозною обережністю; що свідчення, докази й висновки сформульовані у спеціальній термінології, яку винайшли чи застосовують для конкретної мети в кожній науці, і що немає втручання (чи майже немає) іррелевантних міркувань, понять чи категорій, себто тих, що, зокрема, відкидаються канонами даної науки. Я не певен, чи є взагалі якась користь від того, що історію називають наукою, але, безумовно, вона не є наукою в цьому розумінні. Бо в історії використовують дуже мало, якщо використовують хоч якісь, концепції чи категорії, характерні для неї. Спроби розробити спеціальний набір понять та особливих методів для історії¹ виявилися марними, бо ті, хто їх робив, або неправильно описували — надто схематизували — наш досвід, або ж відчувалося, що ці спроби не дають відповідей на наші запитання. Ми можемо звинувачувати істориків в упередженні, неточності, тупості чи нечесності так само, як ми звинувачуємо одне одного за ці вади в нашому повсякденному спілкуванні, або ж вихваляти їх за відповідні чесноти з таким самим ступенем справедливості та обґрунтованості. Проте, власне, як наша звичайна мова була б фан-

¹ На протипагу позитивному використанню інших дисциплін, як-от: соціології, економіки чи психології.

тастично спотворена свідомим намаганням вилучити з неї окремі основні інгредієнти — скажімо, все, що хоч трохи передає оцінювальні судження, наше нормальне, майже непомітне, моральне чи психологічне ставлення — і, власне, як таке спотворення не вважається доконечним для збереження того, що нам слід розглядати як нормальний мінімум об'єктивності, безсторонності та точності, так само, з тієї ж причини, жодні подібні радикальні засоби не потрібні для збереження розумного мінімуму цих якостей в написанні історії. Є розуміння, в якому фізик може, великою мірою, говорити по-різному як фізик і як людина. Хоча й тоді розмежування двох словників не буде ані чітким, ані абсолютним. Ймовірно, що певною мірою це розуміння може бути правильним стосовно економістів чи психологів, але воно стає щодалі менш правильним, якщо ми облишимо математичні методи, скажімо, в палеографії чи в історії науки або торгівлі вовняними виробами; і воно небезпечно наближається до абсурдності, коли така вимога висувається до соціальних чи політичних істориків, попри всю їхню майстерність у відповідних методах, попри їхній професіоналізм, попри точність. Історія не тотожна з художньою літературою, але вона напевно не позбавлена того, що у природничих науках слушно засуджувалося б як незаперечно суб'єктивне й навіть, в емпіричному значенні цього терміну, інтуїтивне. Якщо тільки не погоджуватися із засновком, що історія має розглядати людей суто як матеріальні об'єкти у просторі — коротко кажучи, має бути біхевіористичною — її методи навряд чи можна прирівняти до стандартів точної природничої науки¹. Заклик до істориків придусувати бодай мінімаль-

¹ Те, що історія в певному розумінні різниться від фізичного опису — це істина, яку дуже давно відкрив Віко і надзвичайно образно і яскраво продемонстрували Гердер та його послідовники, і попри перебільшення та нісенітницю, до яких вона привела деяких філософів історії дев'ятнадцятого сторіччя, ця істина залишається найвагомим внеском романтичного руху в наше знання. Далі було показано, хоч часто у спосіб, який спантеличував і ставив у безвихідь, що зведення історії до природничої науки означає зумисно не брати до уваги того, що, як нам відомо, правильне, офірувати великі частини нашого найпростішого інтроспективного знання на вівтар помилкової аналогії з науками та їхніми математичними і науковими дисциплінами. Настанови дослідникам людської природи практикувати скромність, вдаватися до обміркованого самотерзання, казати, що, подібно до Орігена, вони могли б уникнути всякої спокуси грішити (через усунення з "нейтральних" протоколів даних спостережень), рівнозначні тому, що написання історії (і, можна додати, соціології) робиться добровільно безплідним.

ний ступінь морального чи психологічного прозріння та оцінювання, який доконечно передбачається, коли людей розглядають як створіння, наділені цілями та мотивами (а не лише як каузальні чинники в перебігу подій), на мою думку, виростають зі сплутування цілей та методів гуманітарних досліджень з цілями та методами природничих наук. Суто дескрептивна, цілковито деперсоналізована історія залишається тим, чим вона завжди була — фікцією абстрактної теорії, надмірно гіперболізованою реакцією на лицемірство та марнославство попередніх поколінь.

V

Усі судження, безумовно, всі судження, що мають справу з фактами і спираються на — містять в собі — узагальнення факту або оцінки, або й того, й того, мали б глузд, лише в термінах таких узагальнень. Цей трюїзм, що сам собою не здається приголомшливим, одначе може призвести до величезних помилок. Отож, деякі зі спадкоємців Декарта, припускаючи, що все істинне має піддаватися (принаймні у принципі) вираженню у вигляді наукових узагальнень (тобто, щонайменше квазіматематично чи математично ясно), роблять висновок, подібно до Конта та його учнів, що узагальнення, яких годі уникнути в історичних судженнях, повинні, щоб мати хоч якусь вартість, піддаватися саме такому формулюванню, тобто формулюватись як соціологічні закони, які можна продемонструвати. Водночас оцінки, якщо їх неможливо висловити в таких термінах, слід здати на певне “суб’єктивне” звалище як “психологічні” рештки, вираження суто особистих ставлень, ненаукові надмірності, що їх, у принципі, можливо цілковито усунути, і надмірності, що мають тримати якомога далі від об’єктивного царства, де для них нема місця. Кожна наука (переконують нас) має рано чи пізно звільнитися від того, що в кращому разі є недоречностями, а в гіршому, серйозними завадами чіткому баченню. Такий погляд закорінений у добре зрозумілому захопленні морально “нейтральним” ставленням природознавців, а також у бажанні перевершити їх в інших галузях. Але він спирається на помилкову аналогію. Бо узагальнення істориків різняться від узагальнень науковців тим, що оцінки, які містяться в них, як-от моральні, політичні, естетичні чи (як історики часто допускають) суто історичні, є внутрішніми, а не,

як у точних науках, зовнішніми для предмета дослідження. Якби я був істориком і хотів пояснити причини Великої французької революції, то я природно припустив би чи взяв би на віру певні загальні положення. Отож, я припускаю, що застосовуються всі звичайно прийняті фізичні закони. Я також припускаю, що всі люди, чи більшість людей, потребують і свідомо прагнуть їжі, одягу, житла, певного ступеня захисту своїх особистостей і сприятливих умов, за яких вислухали б їхні скарги чи відшкодували образи. Можливо, я припустив би щось конкретніше, а саме, що осіб, які досягли певного ступеня багатства чи економічної потуги, не буде нескінченно вдовольняти брак політичних прав чи соціального статусу; або що людей мучать усілякі пристрасті — зажерливість, заздрість, жадоба влади; або що дехто амбіційніший, безжальніший, хитріший чи фанатичніший за інших і т.ін. Це припущення, сперті на спільний досвід. Мабуть, деякі з них помилкові, деякі гіперболізовані, деякі плутані або незастосовні до даних обставин. Лише небагато з них можна сформулювати у вигляді гіпотез природничих наук; ще менше можна перевірити за допомогою критичного досліді, оскільки ці гіпотези рідко достатньо ясні, чіткі чи точно визначені, аби їх можна було організувати в формальну структуру, що дозволяє систематичні взаємні обмеження чи винятки, і, як наслідок, строго логічний чи математичний підхід. Ба навіть більше: якщо виявиться, що їх неможливо сформулювати в такий спосіб, то вони стануть менш придатними; ідеалізовані моделі економіки (не кажучи вже про фізику чи фізіологію) матимуть обмежене застосування в історичних дослідженнях чи описах. Ці неточні дисципліни залежать від певної міри конкретності, розпливчастості, невизначеності, багатозначності, образності тощо, притаманної мові здорового глузду, літератури та гуманітарних наук. Ступені та види точності, безперечно, залежні від контексту, галузі, предмета дослідження, а правила та методи алгебри призводять до дурниць, якщо їх застосувати до мистецтва, скажімо, роману, яке має свої украй суворі стандарти. Точні дисципліни Расіна чи Пруста вимагають певного ступеня геніальності й так само роблять честь інтелектові (а також уяві) людської раси, як і дисципліни Ньютона, Дарвіна чи Гілберта, але ці різновиди методу (теоретично їхня кількість необмежена) не взаємозамінні. Вони можуть запозичувати ма-

ло чи багато одне в одного; Стендаль міг дечого навчитися в сенсуалістів вісімнадцятого сторіччя, або із сучасного йому *Ideologues*, чи з “Кодексу Наполеона” (*Code Napoleon*). Проте, коли Золя серйозно розглядав можливість буквально “експериментального роману”, безпосередньо спертого на результати наукових методів та висновків і керованого ними, ця ідея залишилася здебільшого мертвонародженою, як мертвонародженим і досі застається, з подібних причин, колективний роман ранніх російських комуністичних теоретиків. І це не тому, що ми (досі) не знаємо достатньої кількості фактів (чи законів), а тому, що поняття, властиві світові, що його описують романісти (чи історики) — це не штучно рафіновані поняття наукових моделей — ідеалізовані сутності, в термінах яких формулюються природні закони, — а куди багатші змістовно й не такі логічно прості чи обтічні за структурою. Звичайно, є певна взаємодія між даною науковою “картиною світу” та світоглядом у нормальному розумінні цього слова; перша може дати потужний поштовх другому. Такі письменники, як Г.Дж.Уеллс чи Олдос Хакслі, не описували б (чи надто неправильно розуміли) соціальне та особисте життя у властивій їм манері, якби вони не зазнавали надмірного впливу сучасних їм природничих наук. Але навіть такі письменники, як вони, насправді нічого не виводили з наукових узагальнень, не використовували у своїх творах чогось подібного до по-справжньому наукових методів, оскільки це неможливо поза властивою їм сферою без доведення до цілковитої абсурдності. Взаємини наук із написанням історії складні й тісні: але напевне тут немає тотожності чи навіть подібності. Науковий метод обов’язковий у, скажімо, таких галузях знання, як палеографія, епіграфіка, археологія, економіка чи інші пропедевтичні до історії дисципліни, які постачають її свідченнями й допомагають розв’язувати конкретні проблеми. Одначе, того, що вони встановлюють, завжди буде недостатньо для створення історичної оповіді. Ми вибираємо певні події чи осіб, оскільки вважаємо, що вони мали особливий ступінь “впливу”, “влади” чи “важливості”. Ці атрибути, як правило, неможливо виміряти кількісно чи символізувати в термінології точної чи бодай напівточної науки. Втім, їх так само неможливо відняти чи відібрати в фактів — подій чи осіб, — як фізичні чи хронологічні характеристики. Вони проникають навіть у найсухіші,

найстисліші хроніки; тож, говорити так — це трюїзм. Хіба не аж надто ясно, що більшість вочевидь моральних категорій, поняття добра і зла, правильного і помилкового, що досі увійшли в наші оцінки суспільств, індивідів, характерів, політичних дій та настроїв, у принципі доречно різняться від таких доконечних “неморальних” категорій оцінки, як “важливість”, “банальність”, “істотність” тощо? Мабуть, можна твердити, що в поглядах на узвичаєно “важливіше” — завоювання Александра Македонського або Чингізхана, падіння Римської імперії, Французьку революцію або піднесення та крах Гітлера — містяться відносно стабільніші оцінки, порівняно з очевиднішими “етичними” поцінуваннями або що була б загальніша згода стосовно того факту, що Французька чи Російська революції — це “важливі” події (в тому розумінні, в якому мелодія, що я її мугикав учора по обіді, не є такою), ніж стосовно того, був Робесп'єр добрим чи поганим, або стосовно того, правильно чи помилково було страчувати вождів націонал-соціалістичного режиму в Німеччині. І безперечно, окремі поняття та категорії в цьому розумінні універсальніші чи стабільніші за інші¹. Але вони не “об'єктивні” в абсолютно ясному розумінні, в якому не об'єктивні етичні поняття. Бо наша історична мова, слова й думки, за допомогою яких ми намагаємося обмірковувати чи описувати події або осіб минулого, містять у собі моральні поняття

¹ Така “стабільність” — питання міри. Всі наші категорії, теоретично, можуть мінятися. Фізичні категорії — тобто три виміри та безмежність перцепційного простору, незворотність часових процесів, численність і зліченність матеріальних об'єктів, — певно, найсталіші. Проте, у принципі, можна уявити собі зсув у цих найзагальніших характеристиках. За ними йдуть порядки та взаємини якостей, що сприймаються органами чуття — кольори, форми, смаки тощо; далі — одноманітності, на яких засновуються науки — їх зовсім легко придумати в чарівних казках та науково-фантастичних романах. Категорії вартості більш плинні порівняно з ними, і всередині них смаки міняються більше, ніж правила етикету, а ті своєю чергою більше, ніж моральні норми. Всередині кожної категорії певні поняття, схоже, більш схильні до змін, ніж інші. Коли такі різниці міри стають надто помітними і переростають у те, що ми називаємо видовими відмінностями, то ми прагнемо вважати ширші чи стабільніші розбіжності “об'єктивними”, а вужчі та менш стабільні — протилежними до “об'єктивних”. Однак немає різкого зламу, нема кордону. Поняття утворюють безперервну низку від “постійних” стандартів до скороминущих моментальних реакцій, від “об'єктивних” істин та правил до “суб'єктивних” ставлень, а вони перетинаються між собою в різних напрямках, часом під несподіваними кутами. Уміння розпізнати їх, вірізнити й описати може бути ознакою генія.

та категорії — і постійні, і тимчасові стандарти — так само глибоко, як інші поняття вартості. Наші уявлення про Наполеона чи Робесп'єра як про історично важливих осіб, вартих нашої уваги в тому розумінні, в якому їхні другорядні послідовники не заслуговують на неї (так само, як, власне, і значення термінів, подібних до слів “важливий” і “другорядний”), виростають з того факту, що участь перших у сприянні або заважанні інтересам чи ідеалам переважної більшості їхніх сучасників (з якими пов'язані наші власні) була дуже істотною; але тоді такими самими є й наші “моральні” судження про них. Де провести лінію — де вилучати судження як надто суб'єктивні, а отже такі, що їх не можна допускати в повідомлення, які ми бажаємо зробити якомога “об'єктивнішими”, тобто, щоб їх настільки підтримували факти, які можна публічно розкрити, перевірити, порівняти, наскільки нам це вдасться зробити — це питання для звичайного судження, так би мовити, для того, що видається за таке в нашому суспільстві, в нашому часі та просторі, серед людей, до яких ми звертаємося, — з усіма засновками, що беруться на віру, більш чи менш, у нормальному спілкуванні. Відсутність точно встановленої лінії між “суб'єктивним” та “об'єктивним” не означає, що лінії немає взагалі; а оскільки судження щодо “важливості”, що, як правило, вважаються “об'єктивними”, різняться в окремих аспектах від моральних суджень, які надто часто підозрюють в “суб'єктивності”: тобто, що існують якісь таємничі властивості, завдяки яким ті квазіестетичні чи політичні судження, які розмежовують істотне і неістотне, або вирішальне і банальне, певним чином властиві нашому історичному мисленню чи описуванню. Звідси не випливає, що етичний підтекст, стосовно відповідальності та моральної вартості, можна якось відкинути, удавши, наче він — зовнішня другорядна обставина, набір суб'єктивних емоційних ставлень до ядра узвичаєних, “твердих”, фактів, що їх можливо публічно розглянути; ніби ці “факти” самі не просякли такими оцінками, начебто історики чи будь-хто інший можуть провести точно встановлену межу між справжнім фактажем та поцінуванням фактів, у тому розумінні, в якому таке поцінування насправді було б недоречним втручанням, якого можна уникнути, в такій, скажімо, галузі знання, як фізика чи хімія (і, сумнівно, в економіці чи соціології), де “факти”

можна і слід, відповідно до правил цих наук, описувати, наскільки це можливо, без морального забарвлення.

VI

Коли все було сказано на підтримку приписування відповідальності за характер та дії природним чи інституційним причинам; коли все можливе було зроблено для виправлення сліпих чи надто простих тлумачень поведінки, які покладали надто велику відповідальність на індивідів за їхні добровільні вчинки; коли фактично є, сильне свідчення на користь того, що людям важко, а то й неможливо, чинити інакше, ніж вони вчинили, за даного матеріального оточення, виховання чи впливу на них різноманітних “соціальних пресів”; коли всі релевантні психологічні та соціологічні міркування було взято до уваги, кожен безособистісний чинник було належно зважено; після того, як “гегемоністські”, націоналістські та інші історичні ереси було викрито й відкинуто; після того, як було зроблено все можливе, щоб спонукати історію прагнути, не роблячи відвертих дурниць, чистих, *wertfrei*, умов науки; після всіх цих суворих заходів ми й далі вихваляємо та засуджуємо. Ми засуджуємо інших так само, як і себе; що більше ми знаємо, то більше, мабуть, ми схильні засуджувати. Напевне нас здивує, якщо нам скажуть, що чим краще ми розуміємо свої власні дії — свої власні мотиви та обставини, супутні їм — тим вільнішими від самоосуду ми неминуче почуватимемося. Якраз часто слушне протилежне. Що глибше ми досліджуємо свою власну поведінку, що дужче наша поведінка здаватиметься нам вартою осуду, то більше ми будемо схильні каятися; і якщо це положення годиться для нас, то нерозумно очікувати, що ми доконечно, в усіх випадках, відмовлятимемо в ньому іншим. Наші обставини можуть різнитися від їхніх, але не завжди такою мірою, що всяке порівняння стає неправильним. Нас також можна несправедливо засудити, а отже, ми починаємо гостро відчувати небезпеку несправедливого осуду інших. Одначе те, що осуд може бути несправедливим, а спокуса висловити його надто сильною, не означає, що він ніколи не буває справедливим; а з того, що судження можуть ґрунтуватися на незнанні, виростати з неправильних, перекручених, дурних, плитких чи несправедливих понять, не випливає, що, протилежні цим якості

не існують взагалі; й що ми в таємничий спосіб приречені до певного ступеня релятивізму та суб'єктивізму в історії, від якого ми не менш таємниче позбавлені, чи принаймні вільніші, у своєму нормальному повсякденному мисленні та взаєминах з іншими людьми. Справді, найбільша помилка такої позиції нині має бути надто очевидною, щоб указувати на неї зайвий раз. Нам кажуть, що ми створені природою чи навколишнім середовищем або ж історією, і це забарвлює наш темперамент, наші судження, наші принципи. Кожне судження — відносне, кожна оцінка — суб'єктивна: їх зробила такими взаємодія індивідуальних чи колективних чинників, властивих певному часові та місцю. Але відносне що до чого? Якій уявній позачасовій незалежності таких спотворювальних чинників супротивна ця оцінка чи судження, що має узгоджуватися з певною ефемерною моделлю? Відносні терміни (надто принизливі) потребують корелятивів, бо інакше вони стають позбавленими змісту, обертаються на звичайнісіньке глузування, пропагандистські фрази, призначені для того, щоб дискредитувати, а не описати чи проаналізувати. Ми знаємо, чого хочемо досягти, коли зневажливо характеризуємо певне судження (чи метод), як суб'єктивне чи упереджене, маючи на увазі, що правильні методи зважування доказів були знехтувані; або що прогледіли, замовчали чи перекрутили те, що звичайно називається фактами; або що свідчення, які нормально вважаються достатніми для пояснення дій одного індивіда чи суспільства з недобрими намірами, знехтували в якомусь іншому випадку, подібному з усіх релевантних поглядів; або що канони витлумачення довільно змінюються в кожному випадку, тобто без жодної послідовності чи принципу; або що в нас є підстави думати, наче даний історик хотів зробити певні висновки з міркувань, відмінних від тих, що впливали зі свідчення відповідно до канонів обґрунтованого висновування, узвичаєних за його чи наших часів, і що це зробило його сліпим до критеріїв та методів, за допомогою яких у його галузі нормально перевіряють факти та обґрунтовують висновки; або все це, чи будь-що, разом; або інші міркування, подібні до цих. В такий спосіб поверховість на практиці різниться від глибини, упередження від об'єктивності, перекручення фактів від чесності, дурість від проникливості, небезсторонність та плутанина від безсторонності та ясності викладу. І якщо ми правиль-

но розуміємо ці правила, то ми цілком виправдано засуджимо їхнє порушення будь-ким; а чом би й ні? Утім, можна заперечити: що означають ці слова, що ми їх так вільно вживали трохи вище — “обгрунтований”, “нормальний”, “правильний”, “релевантний”, “перекручений”, “замовчування фактів”, витлумачення? Може, значення та використання цих вирішальних термінів аж надто усталене й недвозначне? Хіба те, що вважається релевантним чи переконливим для одного покоління, не може стати іррелевантним для наступного? Те, що одному історикові здається незаперечними фактами, досить часто, в очах другого виглядає лише підозрілим теоретизуванням колеги. І це справді так. Правила зважування свідчень міняються. Узвичаєні дані однієї епохи здаються її далеким нащадкам пронизаними метафізичними передсудами настільки дивними, що їх майже неможливо зрозуміти. Всяка об’єктивність, скажуть нам ще раз, суб’єктивна, вона доречна щодо властивого їй часу та місця; всяка вірогідність, надійність, усі ці прозоріння та обдарування інтелектуально плідного періоду є такими лише щодо свого власного “клімату думки”; ніщо не вічне, все тече. Проте, хоч би як часто повторювали істину такого кшталту, хоч би якою правдоподібною вона здавалася, в цьому контексті вона лишається риторичною. Ми й справді відрізняємо факти, не стільки від оцінок, що проникають у саму їхню тканину, скільки від трактування їх; межа може бути розмитою, але, коли я кажу, що Сталін мертвий, а генерал Франко й досі живе, то моє твердження може бути точним або помилковим, але ніхто при здоровому глузді не вважатиме, спираючись на використання слів, що я висуваю теорію чи тлумачення. Та, коли я скажу, що Сталін знищив безліч землевласників, бо в дитинстві його сповивала нянька, від чого той став агресивним, тимчасом як генерал Франко не вчинив так, бо з ним цього не робили, то ніхто, крім аж надто наївного соціолога, не вважав би це твердженням факту, незалежно від того, скільки разів я починатиму речення словами: “Доведено, що...”. І я не повірю вам на слово, якщо ви скажете мені, що для Фукідіда (чи навіть для окремих шумерійських записувачів) не було фундаментальної різниці між відносно “твердими” фактами та відносно “сумнівними” тлумаченнями. Межа між ними, безперечно, завжди була широка й неясна; можливо, ця межа була рухлива; на неї

впливає рівень загальності тверджень, що випливають із цих фактів; але поки ми не знаємо де, в яких кордонах вона пролягає, нам не вдасться зрозуміти дескриптивної мови загалом. Способи мислення культур, далеких від нашої, зрозумілі нам лише тією мірою, до якої ми поділяємо деякі, принаймні, з її основних категорій. Серед них і розрізнення між фактом і теорією. Я можу сперечатися щодо глибини чи поверховості певного історика, об'єктивного та безстороннього у своїх судженнях чи підхопленого на крила якоїсь нав'язливої гіпотези або всежерущого почуття: однак те, що я маю на увазі під цими протилежними термінами, не надто різнитиметься для тих, хто не погоджується зі мною, інакше не було б суперечки; і не буде, якщо я зможу заявити, що розшифрую тексти загалом правильно, надто глибокої різниці між різними культурами, епохами та країнами, через яку всяке спілкування систематично збиває зі шляху й уводить в оману. "Об'єктивний", "істинний", "справедливий" — слова ширшого змісту, вони багатозначні, їхні краї часто розмиті. Двозначності та плутанина завжди можливі й часто небезпечні. Проте такі терміни все-таки мають значення, які можуть, правда, бути мінливими, але залишатимуться в межах, що визнаються нормальним використанням і належать до стандартів, узвичасних тими, хто працює в релевантних галузях; і не лише для якогось одного покоління чи суспільства — ба вони пронизують великі шари часу та простору. Просто заявляючи, що міняється значення чи застосування цих критичних термінів, цих понять, категорій чи стандартів, ми припускаємо, що ці зміни можна певною мірою простежити за допомогою методів, яких не вважають, *pro tanto*, не схильними до таких змін, які можливо простежити. Бо якщо вони, своєю чергою, міняються, то, *ex hypotesi*, роблять це у спосіб, який нам годі розкрити¹. А якщо його неможливо розкрити, неможливо не брати до уваги, втім, отже, непридатний для ролі кийка, яким нас слід побити за нашу гадану суб'єктивність чи відносність, за

¹ Поки ми, справді, не станемо на екстравагантний шлях формулювання та перевірки надійності таких методів через методи методів (часом його називають дослідженням методології), а їх своєю чергою — методами методів методів; нам однаково доведеться десь спинитися, щоб не втратити ліку того, що ми робимо: і, хоч-не-хоч, визнати цю стадію абсолютною, вмістимем "постійних стандартів".

наші ілюзії стосовно величі та постійності, за абсолютність наших стандартів у світі, що безупинно міняється. Такі зміни скидаються на припущення, які часом ненароком висувуються, що життя — це сон. Ми заперечуємо, що “все” не може бути сном, адже якщо не буде чого протиставляти снам, то поняття “сон” втрачає всяке конкретне співвідношення. Нам можуть сказати, що ми прокинемося — тобто, здобудемо досвід, стосовно якого спогад про наші теперішні життя скидатиметься на те, як ми нині згадуємо свої сни, порівнюючи їх зі своїм нормальним досвідом неспанья. Може, це й правда; проте, за наявного стану речей, в нас мало, а то й зовсім нема емпіричного досвіду на підтримку чи проти цієї гіпотези. Нам пропонують аналогію, одна відправна точка якої схована від нашого погляду; і якщо нас запрошують, у силу цієї аналогії, відкинути реальність нашого нормального життя, коли ми не спимо, з погляду іншої форми досвіду, що його буквально неможливо описати чи висловити за допомогою нашого щоденного досвіду та нормальної мови — досвіду, про критерії якого для розрізнення реальності та снів ми в принципі не можемо навіть здогадуватися, — то ми можемо обгрунтовано відповісти, що не розуміємо, чого від нас вимагають; що така пропозиція цілком безглузда. Справді, ми можемо висунути хоч і стару, а проте логічну, банальність, що неможливо піддавати сумніву все водночас, адже тоді ніщо не буде більш сумнівним, ніж інше, а отже, не буде стандартів для порівняння і ніщо не мінятиметься. Отож, так само, і з тих самих міркувань, ми, мабуть, відкинемо, як порожні, ці загальні застереження, які вимагають від нас пам'ятати, що всі норми та критерії: фактичні, логічні, етичні, політичні, естетичні — безнадійно заражені історичним, соціальним чи ще якимсь зумовленням; що всі вони лише тимчасові паліативи, жоден із них не є стабільним чи надійним; бо час і мінлива доля заберуть їх усіх геть. Та якщо всі судження таким чином заражені, то нема засобів, за допомогою яких ми спроможні розпізнати різні ступені зараження, і якщо все відносне, суб'єктивне, випадкове, упереджене, то ніщо не може вважатися таким більшою мірою, ніж будь-що інше. Якщо слова “суб'єктивний” та “відносний”, “упереджений” чи “небезсторонній” не є термінами порівняння чи протиставлення — не припускають можливості існування протилежних їм понять “об'єктивного” (або принаймні

“менш суб’єктивного”) чи “неупередженого” (або принаймні “менш упередженого”), то яке значення вони мають для нас? Використання їх для того, щоб говорити про все на світі, вживання їх як абсолютних термінів, а не корелятивів, — це риторичне перекручення нормального змісту цих слів, своєрідне загальне *temento mori*, заклик до всіх нас пам’ятати, що ми аж надто кволі, нетямущі та банальні, суворий і доброчесний принцип і, може бути, уславлена, але не серйозна доктрина стосовно проблеми приписування відповідальності в історії, релевантна до будь-якої окремої групи моралістів, державних діячів чи людей.

Тут, мабуть, корисно буде нагадати ще раз про те, що підштовхнуло поважних мислителів до таких поглядів. Якщо, обурюючись несумлінністю та нерозбірливістю тих “ідеологічних” шкіл історії, які, нехтуючи все те, що ми знаємо про людей, змальовують індивідів, класи чи суспільства героями чи негідниками, цілковито білими чи неймовірно чорними, інші, чутливіші та чесніші історики чи філософи історії заперечують проти цього, застерігаючи нас щодо небезпек моралізування, застосування догматичних стандартів, то ми аплодуємо, підтримуємо цей протест, а проте нам слід бути обережними як би не занадто протестувати і, під приводом обмеження крайнощів не вживати значень, що поширюють захворювання, замість того, щоб, як планувалося, лікувати його. Осуд завжди рівнозначний неспроможності зрозуміти, кажуть захисники толерантності; слова про людську відповідальність, вину, злочин, злостивість — це лише спосіб не завдавати собі клопоту довгою, копіткою, непомітною чи стомливою працею розплутування павутини людських справ. Нам кажуть, що ми завжди можемо, за допомогою перевтілення, поставити себе на місце індивіда чи суспільства; якщо тільки ми візьмемо на себе клопіт “відтворити” умови, інтелектуальний, соціальний та релігійний “клімат” іншої доби чи країни, ми в такий спосіб здобуваємо розуміння мотивів та відносин, чи принаймні невиразне уявлення про них, у термінах яких дія, що її ми судимо, вже не здається ані безпричинною, ані безглуздою, ані злостивою, ані, насамперед, незбагненою. Це правильні почуття. Звідси випливає, що нам слід, якщо ми хочемо судити справедливо, мати перед собою адекватні докази; володіти достатньою уявою, достатнім розумінням розвитку інституцій, вчинків та мис-

лення людей, щоб мати змогу досягти розуміння часів, країн, характерів та скрутних обставин, що надто різняться від наших власних; не дати передсудам та пристрасті засліпити себе; зробити все можливе, щоб створити для тих, кого ми засуджуємо, обставини кращі, за словами Ектона, ніж ті, що вони створили чи могли б створити для себе; не дивитися на минуле лише очима переможців; не схилитися надто до переможених, так начебто монополією на істину та справедливість володіли мученики та меншини; і прагнути залишатися справедливими навіть до великих армій. Усе це годі заперечити — воно правильне, справедливе, доречне, але, мабуть, навряд чи несподіване. І як висновок можна додати: інші часи, інші стандарти; ніщо не є абсолютним чи незмінним; час і нагода змінюють усе на світі; і це також було б набором трюїзмів. Напевно, не варто драматизувати ці прості істини, що досі, якщо вже на те пішло, стали аж надто відомими, щоб пам'ятати, що намірів, кінцевих цілей, яких прагне людина, багато навіть у межах однієї культури чи покоління; що деякі з них заходять у суперечність і призводять до зіткнень між суспільствами, партіями, індивідами і не в останню чергу до конфлікту всередині самих індивідів; а далі, що всі цілі однієї епохи та країни різняться від цілей, властивих іншому часові та іншим поглядам. І якщо ми зрозуміємо, як конфлікти між цілями однаково остаточними та священними, але несумісними у серці навіть однієї-однісінької людини, або між різними людьми чи групами, можуть призвести до трагічних і неминучих колізій, то ми не спотворюватимемо моральних фактів штучним вишикуванням їх за допомогою якогось одного абсолютного критерію, визнавши, що (*pace* моралістів вісімнадцятого сторіччя) не всі добрі речі доконечно сумісні між собою, прагнутимемо збагнути мінливі ідеї культур, народів, класів та окремих людей, не питаючи, хто з них має слухність, а хто винуватий, принаймні не за допомогою якоїсь простої доморощеної догми. Ми не будемо засуджувати середні віки через те, що в них бракувало морального чи інтелектуального рівня *revolte* паризької інтелігенції вісімнадцятого сторіччя, чи будемо ганьбити цю останню, бо вона своєю чергою заслужила несхвалення моральних фанатиків дев'ятнадцятого сторіччя в Англії та двадцятого — в Америці. Чи, якщо ми все-таки засуджуємо суспільства чи індивідів, робимо це лише після того, як

візьмемо до уваги соціальні та матеріальні обставини, прагнення, кодекси вартостей, ступінь прогресу та реакції, виміряні в термінах обставин та поглядів, властивих цим суспільствам та індивідам; і судимо їх, коли судимо (а чом би нам і не судити?), так само, як і будь-кого іншого: мовою почасти того, що нам подобається, що ми схвалюємо, у що віримо і що ми самі вважаємо правильним, а почасти з погляду тих суспільств та індивідів, про яких ідеться, а також виходячи з того, що ми думаємо про такі погляди і наскільки природною чи бажаною ми, такі як ми є, вважаємо розмаїтість поглядів, та з того, що ми думаємо про важливість мотивів, протиставляючи їх важливості наслідків або з оцінки наслідків, протиставляючи їх якості-мотивів і так далі. Ми судимо так, як нам властиво, ми ризикуємо, погоджуємося з виправленнями там, де вони здаються обґрунтованими, ми заходимо надто далеко і відступаємо під тиском. Ми робимо квапливі узагальнення, помиляємося, і, якщо ми чесні, визнаємо свої помилки. Ми прагнемо бути сповненими розуміння та справедливими, або хочемо виснувати практичні уроки, або розважитися, і залишаємося незахищеними перед вихваланням, осудом, критикою, виправленнями та неправильним розумінням. Але допоки ми заявляємо, що прагнемо зрозуміти норми інших людей, незалежно від того, чи вони члени нашого суспільства, чи належать до віддалених часів та країн, збагнути те, що ми чуємо від представників різних традицій та позицій, зрозуміти, чому вони думають і говорять саме так, а не інакше, — доти, якщо ці заяви не є абсурдними, “релятивізм” та “суб’єктивізм” інших цивілізацій не заважають нам поділяти спільні засновки, достатні для спілкування з ними, для певного ступеня того, як розуміємо ми й розуміють нас. Цей спільний ґрунт є тим, що правильно називається об’єктивним — тим, що дозволяє нам ототожнити інших людей та інші цивілізації з людством та цивілізацією взагалі. Коли такий спільний ґрунт зникає, ми перестаємо розуміти і, *ex hypothesi*, помиляємося в судженні; та, оскільки за тією самою гіпотезою, ми не можемо бути певними щодо того, якою мірою урвалося спілкування, якою мірою нас обманули історичні міражі, ми неспроможні завжди запобігати цьому або нехтувати наслідки цього. Ми прагнемо зрозуміти, складаючи разом, наскільки це можливо, фрагменти минулого, знаходити найкращі, найвірогідніші по-

яснення діям осіб та епох, віддалених від нас або таких, яким ми не симпатизуємо, або з якихось причин неприступних нам; ми робимо все можливе, щоб розсунути кордони знання та уяви; про те, що відбувається за всіма можливими кордонами, годі щось сказати, а отже, воно нас не цікавить; бо для нас це — ніщо. Те, що ми спроможні розпізнати, ми прагнемо схарактеризувати якомога точніше та повніше; а щодо тієї пільми, яка оточує поле нашого зору, то вона для нас непроникна, щодо неї наші судження ані суб'єктивні, ані об'єктивні; те, що за обрієм бачення не може похитнути нас у тому, що ми можемо бачити чи прагнемо знати; те, про що ми ніколи не дізнаємося, не примусить нас сумніватися чи заперечити те, що ми робимо. Деякі з наших суджень безперечно відносні та суб'єктивні, адже якби вони не були такими, якби об'єктивне було у принципі неможливо уявити собі, то терміни суб'єктивне та об'єктивне, вже не супротивні, втратили б своє значення; бо всі корелятиви постають і розвалюються разом. Отож, годі про світську аргументацію, згідно з якою ми не повинні судити, якщо не хочемо, щоб — за відносності всіх стандартів — про нас не судили, з так само помилковим висновком, що жодного індивіда в історії не можна по праву проголосити невинним чи винуватим, бо оцінки, за допомогою яких його так характеризують, є суб'єктивними, закорінені в егоїзмі, класових інтересах, скороминущій фазі культури чи в якійсь іншій причині; а отже, вердикт не має "об'єктивного" статусу та справжньої влади.

Що ж до другого аргументу — максими *tout comprendre*? Вона закликає до світового ладу. Якщо світ дотримується усталеної моделі, кожен елемент якої визначається всіма іншими, тоді осягнення факту, особи, цивілізації рівнозначне розумінню їх взаємин із космічною моделлю, в якій вони відіграють тільки їм властиву роль; а збагнути їхню роль означає збагнути, як ми переконалися вище, також їхню вартість, їхнє виправдання. Розуміння космічної симфонії загалом — це розуміння доконечності кожної її ноти; протестувати, звинувачувати, скаржитися означає показати неспроможність зрозуміти. У своїй метафізичній формі ця теорія претендує на сприйняття "справжньої" моделі, отож, зовнішній безлад є лише спотвореним віддзеркаленням універсального ладу — водночас і основи, і мети всього

сутнього — “всередині”, “позаду” чи “внизу”. Це — *philosophia perennis* платоніків та послідовників Арістотеля, схоластів та гегельянців, східних філософів та сучасних метафізиків, які розмежовують гармонійну невидиму дійсність і наочний хаос зримого. Зрозуміти, виправдати і пояснити — все це тотожні процеси. Емпіричні варіанти такого погляду прибирають форми віри в певну універсальну соціологічну причинність. Деякі з них оптимістичні, подібно до теорій Тюрго та Конта, крайніх еволюціоністів, наукових утопістів та інших переконаних прихильників доконечного підвищення якості та розмаїття виявів людського щастя. Альтернативно, як у випадку Шопенгауера, вони можуть бути песимістичними, дотримуючись перспективи постійного страждання, що його всі людські зусилля, спрямовані на те, аби запобігти йому, лише посилюватимуть. Або ж вони можуть обирати нейтральну позицію і прагнути лише встановити, що є невблаганна послідовність причини та наслідку; що все, і ментальне, і фізичне, підвладне законам, які можливо знайти; що зрозуміння цих законів не обов’язково означає їхнє схвалення, але тоді принаймні стає безглуздим засуджувати людей за те, що вони не поводитися краще; адже не було іншої альтернативи, яку ці люди могли б — могли б каузально — вибрати; отож, їхнє історичне алібі непохитне. Ми, звісно, можемо й далі скаржитися на чисто естетичний манір. Ми можемо скаржитися на потворність, хоч і знаємо, що її годі змінити; і в такий самий спосіб можемо скаржитися на дурість, жорстокість, боягузтво, несправедливість, а також на почуття злості, сорому чи розпачу, не забуваючи про те, що ми неспроможні покласти край об’єктам цих почуттів; і в процесі переконування себе в тім, що ми безсилі змінити поведінку, ми, кінець кінцем, говоримо вже не про жорстокість чи несправедливість, а про болісні чи неприємні події; а щоб уникнути їх, нам слід перевчитися (припускаючи, досить непослідовно, як і багато давньогрецьких мудреців та радикалів вісімнадцятого сторіччя, що ми вільні в питаннях освіти, хоча жорстко зумовлені майже з кожного іншого погляду), аби пристосуватися до одноманітності Всесвіту; і розмежовуючи відносно постійне та тимчасове, ми робимо це для того, щоб сформувати свої смаки, погляди та діяльність відповідно до візерунка моделі. Адже якщо ми нещасливі через те, що не можемо мати щось, чого нам хочеться, ми мусимо

прагнути щастя, навчаючись бажати лише того, чого нам і так у будь-якому разі не уникнути. Це урок стоїків, а також, що менш очевидно, декого з сучасних соціологів. Вважається, що детермінізм “демонструється” через наукове спостереження; відповідальність — це омана; хвала та осуд — суб’єктивні ставлення, що їх примушує тікати поступ знання. Пояснення рівнозначне виправданню; годі скаржитися на те, що не могло бути інакше; а природна моральність — життя розуму — це моральність і життя, де вартості ототожнюються зі справжнім перебігом подій, незалежно від того, виводяться вони метафізично з якогось інтуїтивного прозріння в природу дійсності та його кінцевої мети чи встановлюються за допомогою наукових методів. Та невже хоч якась людина, хоч один справжній історик, повірить бодай слову з цієї дивної казки?

VII

Дві могутні доктрини, поширені в сучасній думці — релятивізм та детермінізм. Перша з них, попри все те, що подається як протитрута до надмірної самовпевненості, зарозумілого догматизму чи морального самовдоволення, все-таки ґрунтується на помилковому тлумаченні досвіду; друга, попри те, що її ланцюги убрано в квіти і попри виставляння напоказ її шляхетного стоїцизму та блиску й широти її космічної моделі, все-таки репрезентує Всесвіт як в’язницю. Релятивізм протиставить індивідуальному протестові та вірі в моральні принципи відмову чи іронію тих, хто бачив загибель багатьох світів, бачив, як багато ідеалів оберталися на сухозлітку чи ставали смішними з плином часу. Детермінізм заявляє, що наводить нас на розум, показуючи, де слід шукати справжнього, безособистісного та незмінного механізму життя та мислення. Перша, коли перестає бути максимом чи попросту цілющим нагадуванням про нашу обмеженість або про складність проблеми і проголошує нашу увагу серйозним *Weltanschauung*, спирається на хибне використання слів, на сплутування ідей та схильність до логічних помилок. Друга, коли йде далі за вказування на конкретні завади вільному виборі там, де можна навести свідчення, що піддаються перевірці, як виявляється, спирається або на міфологію, або на метафізичну догму. Обом часом вдавалося переконати чи залякати людей

відступитися від їхніх найгуманніших моральних чи політичних переконань в ім'я глибшого й руйнівнішого прозріння у природу речей. Однак це, либонь, усього-навсього ознака неврзу та збентеження: адже жоден з цих поглядів, схоже, не здобув підтримки в людському досвіді. Чому ж тоді ці доктрини (і зокрема детермінізм) аж надто зачаровували стількох, з інших поглядів ясних і чесних мислителів?

VIII

Одне з найглибших людських бажань полягає в знайденні унітарної моделі, в якій симетрично розташоване ціле досвіду, минулого, сучасного і майбутнього, та дійсне, можливе і нездійсненне. Воно, це бажання, часто знаходить свій вираз у словах, що колись давно існувала гармонійна єдність — “безпосереднє ціле відчуття й думки”, “єдність того, хто знає, і відомого”, “внутрішнього та зовнішнього”, суб'єкта та об'єкта, форми та змісту, сутнього та несутнього; що ця єдність якимось чином була зруйнована; і що ціле людського досвіду складається з нескінченних намагань зібрати заново уламки, поновити єдність і в такий спосіб уникнути або “вийти за межі” категорій — способів мислення, — що розколюють, ізолюють та “вбивають” живу дійсність, “віднаджують” нас від неї. Нам кажуть про нескінченні пошуки відповіді на загадку, про повернення до абсолютного цілого, до раю, з якого нас вигнали, або про рай, для успадкування якого ми зробили надто мало. Ця центральна концепція, хоч би якими були її витoki чи вартість, безперечно, є стрижневою для багатьох метафізичних розмірковувань, для багатьох намагань уніфікувати науку і великою мірою для естетичного, логічного, соціального та історичного мислення. Та незалежно від того, дає чи не дає відкриття єдиної моделі досвіду таке задоволення нашого розуму, якого прагнули багато метафізиків і в ім'я якого вони відкидали емпіричну науку, як звичайнісіньке *de facto* розміщення “голих” фактів — описів подій, осіб чи речей, не сполучених тими “раціональними” ланками, що їх нібито лише й може сприйняти розум, незалежно від того, чи лежить воно в основі багатьох метафізик та релігій, це відкриття не змінює ладу дійсних видимостей — емпіричної сцени, — що їх лише історія й має право розглядати. Від доби Боссе до епохи Гегеля й ще

активніше після них, робилися заяви, дуже різні за ступенем загальності та переконаності, про можливість простежити структуру історії (робилися, як правило, *a priori*, у відповідь на всі заперечення стосовно протилежного), розкрити одну і єдину справжню модель, лише в якій узгодяться всі факти. Але це твердження не сприймається, і не може сприйматися серйозними істориками, які бажають встановити істину, щоб її розуміли найкращі критики їхньої доби, працюючи за нормами, що вважаються реалістичними більшістю з їхніх найбільш прискіпливих та просвічених колег. Адже історик не сприймає одну-єдину схему як істину — єдині реальні координати, в яких лише й можуть правильно розташовуватися факти; він не розрізняє справжньої, космічної моделі та помилкової, хоча, безперечно, прагне розмежувати дійсні факти та фікцію. Ті самі факти можна розташувати не лише за однією моделлю, бачити з різних поглядів, показувати в різному світлі. Всі ці моделі будуть обгрунтованими, хоча деякі виявляться продуктивнішими чи пліднішими в одній галузі, аніж в іншій, або ж вони об'єднуюватимуть багато галузей на якийсь висвітлювальний манір чи, навпаки, вноситимуть невідповідності й розкривають провалля. Деякі з цих моделей будуть ближчими, ніж інші, до метафізичного чи релігійного світогляду того чи того історика чи філософа історії. Проте, пропущені крізь цю модель, усі факти лишатимуться відносно "твердими". Відносно, звісно, а не абсолютно. І коли захоплення даною моделлю змушує даного автора тлумачити факти надто штучно, заповнювати прогалини у своєму знанні надто гладенько, без достатньої поваги до історичних свідчень, інший історик інстинктивно відчує, що над фактами вчинено якесь насильство, що відношення між свідченням та тлумаченням є в певний спосіб аномальними; і причина тут не в сумнівності фактів, а в захопленні якоюсь моделлю¹. Свобода від такої *idees fixes* — ступінь такої свободи — різнить справжню історію від міфології даного періоду; адже не існує історичного мислення, власне кажучи, за тим винятком, коли факти можна відрізнити не тільки від фікції, а й від теорії та тлумачення, бодай, не абсо-

¹ Критерії факту чи того, що становить собою емпіричне свідчення, рідко серйозно обговорюються всередині даної культури чи фаху.

лютно, то до певного ступеня. Нам нагадають, що нема різкого розриву між історією та міфологією, або історією та метафізикою, і що в тому самому розумінні нема чіткої межі між “фактами” та теоріями: що у принципі неможливо створити абсолютного критерію; і це досить правильно, але звідси не випливає нічого страшного. Існування такої різниці обговорювалося лише метафізиками. А втім, історія як незалежна дисципліна все-таки постала, отож це рівнозначно словам про те, що кордон між фактами та космічними моделями, емпіричними, метафізичними чи теологічними, попри всю свою можливу нечіткість та рухливість, є справжнім поняттям для всіх тих, хто серйозно ставиться до проблем історії. Допоки ми залишаємося істориками, слід розрізнити два рівні. Отож, спроба перекласти відповідальність, яка, на емпіричному рівні, начебто спирається на ту чи ту історичну постать, суспільство, набір суджень або пропагується ними, на якийсь метафізичний механізм, що завдяки своїй безособистісності виключає саму ідею моральної відповідальності, завжди буде необгрунтованою; а прагнення зробити так однаковою мірою можна приписати і не приписати бажанню втекти від неохайності, жорстокості і, насамперед, від, здавалося б, безцільного світу, в царство, де все гармонійне, ясне, зрозуміле, просте до певної досконалої найвищої точки, що вдовольняє вимоги “розуму”, естетичного відчуття, метафізичного імпульсу чи релігійного жадання; насамперед там, де ніщо не може бути об’єктом критики, скарг, осуду чи розпачу.

Серйозніша проблема виникає, коли емпіричні аргументи висуваються на підтримку історичного детермінізму, який відкидає поняття особистої відповідальності. Тут ми вже не маємо справи з метафізикою історії — скажімо, з боговиправданням Шеллінга чи Тойнбі — як очевидним сурогатом теології. Перед нами великі соціологічні теорії історії — матеріалістичні та наукові інтерпретації, що їм поклали початок Монтеск’є та *philosophes*, і які привели до видатних шкіл дев’ятнадцятого сторіччя, від послідовників Сен-Сімона та Гегеля до прихильників Конта, Маркса, Дарвіна та ліберальних економістів; від Фройда, Парето, Сореля до ідеологів фашизму. З усіх них марксизм найсміливіший та найрозумніший, але його практики, попри все зроблене ними для нашого розуміння, не мали успіху в своїх величких

та могутніх спробах обернути історію на науку. Внаслідок цього видатного руху надзвичайно поширилися антропологічні та соціологічні дослідження цивілізованих суспільств, з властивою їм тенденцією простежувати всі характери та поведінку до такого самого різновиду ірраціональних та несвідомих причин, як і ті, що начебто аж надто успішно пояснювали поведінку примітивних суспільств. Ми стали свідками нового народження поняття “соціології знання”, згідно з яким не лише наші методи, а й наші висновки та наші міркування на їхню користь у всій царині знання можуть бути показані як цілковито чи переважно залежні від ступеня, досягнутого в розвитку нашого класу, групи, нації, культури чи якоїсь іншої одиниці на наш вибір. Далі, в належний час, відбувається злиття цих іноді переконливих, але, як правило, щонайменше квазінаукових, доктрин з такими не-емпіричними домислами — часом лише уособленими силами і добра, і зла, — як “колективний дух”, “міф двадцятого сторіччя”, “теперішній крах вартостей” (іноді його називають “кризою віри”), “сучасна людина” чи “остання стадія капіталізму”. Усі ці способи мовлення населили атмосферу надприродними сутностями, наділеними великою владою, духами неоплатонізму та гностицизму, янголами та демонами, що граються з нами як їм заманеться, або, в будь-якому разі, висувають до нас вимоги, що їх, кажуть нам, ми нехтуємо на власний ризик. У наш новий час постала псевдосоціологічна міфологія, яка під машкарою наукових концепцій розвинулася в новий анімізм — безперечно, примітивнішу та наївнішу релігію, порівняно з традиційними європейськими віруваннями, що їх всна прагне замінити¹. Новий культ примушує збентежену люду ставити такі запитання, як “Чи доконечна війна?”, або “Чи має колективізм перемогти?”, або “Чи приречена цивілізація?” Такі запитання та тон, яким вони виголошуються, а також спосіб, у який їх обговорюють, мають на увазі віру в окультну присутність величезних безособистісних сутностей — воєн, колективізму, долі — уста-

¹ Навряд чи варто додавати, що відповідальність (якщо я й далі наважусь вживати цього слова) за це годі звалити на видатних мислителів, які заснували сучасну соціологію — Маркса, Дюркгейма, Вебера, або тих раціональних та скрупульозних послідовників і критиків, чії праці вони надихали.

нов та сил, поширених у світі, для контролю чи відвернення яких нам бракує сили. Часом кажуть, що їх “уособлюють у собі” видатні люди, титанічні постаті, котрі, завдяки єдності зі своєю добою, досягають надлюдських наслідків — Наполеон, Бісмарк, Ленін; іноді вони втілюються в діях класів — великі капіталістичні об’єднання, що працюють заради мети навряд чи зрозумілої самим членам цих об’єднань, мети, до якої їхнє економічне та соціальне становище “неминуче” їх веде. Подеколи вони постають із зачаткових сутностей, що називаються “масами”, які виконують роботу історії, мало знаючи про ті могутні сили, “творчими локомотивами” яких вони є. Війни, революції, диктатури, військові та економічні перетворення можна уявити собі як духів якоїсь східної демонології, джинів, які, звільнившись із глеків, де вони були ув’язнені протягом сторіч, стають некерованими й примхливо грають життями людей та народів. Мабуть, маючи таку аж надто пишну парость паралелей та метафор, не варто дивуватися тому, що багато протаків сьогодні схильні вірити, ніби їхнє життя визначаються не лише відносно стабільними, легко ототожнюваними, матеріальними чинниками — фізичною природою та законами, що розглядаються природничими науками, а й ще могутнішими, зловіснішими й менш зрозумілими чинниками (безособистісною боротьбою класів, якої члени цих класів можуть і не бажати) — зіткненням соціальних сил, впливом депресій та пожвалень, що подібно до припливів та врожаїв, навряд чи можуть контролюватися тими, чиї життя залежать від них, а над усе — невблаганними “соціетальними” чи “біхевіористичними” моделями, цитуючи лише кілька священних слів із варварського словника нових міфологій. Залякані й упокорені обладунком нових божеств, люди прагнуть, і завзято шукають, знання і заспокоєння у священних книжках та нових порядках духовництва, що начебто повідомляють про атрибути та звички їхніх нових хазяїв. А в книжках та промовах тих, хто їх пояснює, таки містяться втішні слова: вимога створює пропозицію. Їхнє послання просте і дуже давнє. У світі, де стикаються такі почвари, окремі індивіди можуть нести лише незначну відповідальність за свої вчинки; відкриття нових, жажливих, безособистісних сил може зробити життя набагато небезпечнішим, проте, якщо в них немає жодної іншої мети, то вони, принаймні,

звільняють свої жертви від усякої відповідальності — від усіх тих моральних тягарів, що їх люди за менш просвічених часів носили на превелику силу і з величезними муками. Отож, щось ми втрачаємо, а щось здобуваємо: якщо ми втрачаємо свободу вибору, то принаймні ми можемо вже не винуватити себе, або годі комусь винуватити нас, за світ, що здебільшого перебуває поза нашою владою. Термінологія вихвалання та осуду виявляється *eo ipso* нецивілізованою та обскурантистською. Записування подій та їхніх причин у безособистісних хроніках, як це робили безсторонні та старанні ченці за давніх часів насильства та борні, подається як найпочесніше та найповажніше, як таке, що ліпше узгоджується зі шляхетною скромністю та цілісністю вченого, який у годину сумніву та кризи принаймні збереже свою душу, якщо не піде по зручній стежині потурання моральним почуттям. У нас відбирають болісні сумніви стосовно поведінки індивідів, захоплених історичними кризами, та почуття надії та розпачу, вини, гордості та жалю, що супроводжують такі розмірковування. Наче солдати армії, якою рухають сили надто могутні, щоб чинити їм опір, ми позбуваємося тих неврозів, що коріняться у страхові необхідності вибору з альтернатив. Там, де нема вибору, нема хвилювання, а є щасливе звільнення од відповідальності. Деякі люди завжди віддавали перевагу миру ув'язнення, ситій безпеці, відчуттю свого нарешті знайденого місця в космосі, перед болісними конфліктами та складнощами світу за стінами.

Однак це дивно. Адже підвалини, на яких побудовано цей різновид детермінізму, виявляються, коли їх досліджують, надто невірогідними. Які ж це сили та невблаганні історичні закони? Який історіограф, який соціолог може на сьогодні сказати, що йому вдалося зробити емпіричне узагальнення, яке можна порівняти з великими одноманітностями природничих наук? Банально казати, що соціологія й досі чекає на свого Ньютона, але й така заява була б надто сміливою. Ще слід відшукати свого Евкліда та свого Архімеда, перш ніж мріяти про Коперніка. З одного боку, ретельне й корисне накопичення фактів та аналізів, систематика, корисні порівняльні дослідження, обережні й обмежені гіпотези, яким і далі підтинає крила надто велике число винятків, аби мати

бодай якусь помітну силу передбачення¹; з другого, надання, часом винахідливе, теоретичних побудов, прихованих за пишними метафорами та сміливою міфологією, що часом стимулює працівників у інших галузях; а між ними глибоке провалля, якого не було в історичні часи між теоріями та фактичними свідченнями природничих наук. Для соціології марно заявляти про те, що вона ще молода й попереду в неї блискуче майбутнє. Головний герой, на пам'ять якого виголошуються ці слова шани, Огюст Конт, заснував соціологію цілих сто років тому, і її великі законодавчі здобутки ще попереду². Вона справляла плідніший вплив на інші дисципліни, зокрема на історію, до яких додала ще один вимір³; але їй досі вдалося відкрити лише кілька законів чи широких узагальнень, підтриманих адекватним свідченням, тож прохання розглядати її як природничу науку навряд чи можна вдовольнити. До того ж ці кілька жалюгідних законів недостатньо революційні, аби перевірка їхньої істинності стала нагальною проблемою. У великій та плідній сфері соціології (на відміну від її більш умоглядної, але куди ефективнішої молодшої сестри — психології) розпливчасті узагальнення історичного мислення досі іноді здаються пліднішими за їхні “наукові” еквіваленти.

Соціальний детермінізм принаймні історично тісно пов'язаний із “законодавчими” ідеалами соціології. І він, справді, може бути істинною доктриною. Але якщо він істинний і якщо ми починаємо сприймати його серйозно, тоді, далєбі, зміни загалом нашої мови, нашої моральної термінології, нашого ставлення до інших людей, наших поглядів на історію, суспільство, на все інше будуть надто глибокі, щоб їх бодай окреслити. Поняття вихвалання та осуду, невинності та вини, особистої відповідальності, з яких ми розпочинали, є лише крихітним складником структури, що розвалилася б чи зникла. Якби соціальний та психологічний детермінізм установився як визнана

¹ А також зібрання окремих прозрінь та *aperçus*, подібних до сумнівних “всяка влада або псує, або п'янить”, “людина — це політична тварина”, або ж “*Der Mensch ist was er isst*” (тобто “скажи мені, що ти їси, і я скажу тобі, хто ти”).

² Я не тверджу, що інші “науки” — приміром, “політологія” чи соціальна антропологія — домоглися більшого у встановленні законів; але їхні претензії скромніші.

³ А також нові методи перевірки обгрунтованості старих висновків.

істина, наш світ зазнав би перетворень радикальніших, ніж ті, що відбулися в телеологічному світі класичних та середніх віків завдяки перемозі механістичних принципів чи принципів природного добору. Наші слова — наші способи мовлення та мислення — були б трансформовані у способи, які буквально годі собі уявити; поняття вибору, відповідальності, свободи аж надто глибоко вкорінилися в наші погляди, згідно з якими наше нове життя як творинь у світі, де по-справжньому бракує цих понять, можна, насмілюся твердити, уявити собі лише з неймовірними труднощами¹. Але поки що немає потреби надмірно тривожитися. Бо йдеться лише про псевдонаукові ідеали; реальності не видно. Свідчення безкомпромісного детермінізму важко здобути в разі існування стійкої тенденції вірити в нього на теоретичний манір, що, безперечно, зумовлене куди більшою мірою спокусою “наукового” чи метафізичного ідеалу або схильністю тих, хто бажає змінити суспільство, вірити, що зірки, рухаючись, змагаються за них. Або, це можна пояснити радше бажанням скинути моральний тягар чи зменшити особисту відповідальність і перекласти її на безособистісні сили, які можна звинуватити в усіх наших негараздах, аніж будь-яким збільшенням нашої здатності критично міркувати чи поліпшенням наших наукових методів. Віра в історичний детермінізм такого типу, звісно, дуже поширена, зокрема в тому, що я назвав би його “історіософською” формою, під чим я розумію метафізично-теологічні теорії історії, що приваблюють багатьох з тих, хто втратив віру в давніші релігійні ортодоксії. Проте, схоже, це ставлення, що ще недавно панувало, зникає; і сьогодні вже можна розрізнити протилежну тенденцію. Наші найкращі історики застосовують емпіричні перевірки під час ретельного розгляду фактів, проводять скрупульозне вивчення свідчень, не висновують жодних моделей і не виявляють хибного страху, приписуючи відповідальність індивідам. Їхні конкретні характеристики та аналізи можуть бути помилковими, але як вони самі, так і їхні читачі правильно відкидали б поняття, згідно з яким їхню діяльність було б заміщено й зведено нанівець поступом соціології або ще якимсь метафізичним прозрінням, подібно до того, як

¹ Див. Вступ, ст. 4.

на зміну спостереженням східних астрологів прийшли відкриття учнів Кеплера. У властивий їм дивний спосіб, окремі сучасні екзистенціалісти також проголошують критичне значення дій вибору. Засудження деким з-поміж них усіх філософських систем як однаково порожніх та всякої моралі, як і інших доктрин, лише тому, що це системи та доктрини, може бути необґрунтованим; але найсерйозніші з них не менше за Канта наполягають на реальності людської самостійності, тобто на реальності вільного вибору дії чи форми життя через те, що ця форма є такою сама по собі. Дає чи не дає розпізнавання свободи в цьому останньому розумінні комусь право логічно повчати інших або судити про минуле, то вже інша річ. У будь-якому разі, воно показує похвальну силу інтелекту, спроможного прозріти крізь претензійність тих здатних усе пояснити і все виправдати теодіцеєю, що обіцяли об'єднати гуманітарні науки з природничими в гонитві за уніфікованою схемою всього сутнього. Для такого розпізнавання потрібне щось більше, ніж захоплення програмою, аби покласти край деяким найглибше закоріненим звичкам людей, байдуже, водопровідників чи істориків. Нам кажуть, що безглуздо судити Карла Великого, Наполеона, Чингізхана, Гітлера чи Сталіна за вчинені ними різанини, що це переважно негативно характеризує нас, а не "факти". Так само нам кажуть, що не слід таким чином характеризувати і тих добродійників людства, яких аж надто щиро прославляли послідовники Конта; або принаймні, що не в цьому полягає завдання історика: адже наші категорії як істориків нейтральні й відрізняються від категорій пересічних людей так само незаперечно, як і категорії хіміків. Нам також кажуть, що наше завдання як істориків полягає в описові, скажімо, великих революцій нашого часу, навіть не натякаючи, що окремі індивіди, причетні до них, не лише спричинили величезні нещастя та руйнування, а й були відповідальні за них — вживаючи ці слова відповідно до норм не лише двадцятого сторіччя, що невдовзі скінчиться, а й людської раси за всіх часів, хоч би де вона себе виявляла. Далі твердять, що ми маємо вдатися до таких суворих обмежень з поваги до якогось уявного канону, який дуже різко розрізняє факти та оцінки, так різко, що вповноважує нас розглядати перші як об'єктивні, "неблаганні", а отже, самовиправдальні, а останні лише як суб'єктивні коментарі стосовно подій —

що визначаються моментом, середовищем, індивідуальним темпераментом, — а отже, не гідні серйозного академічного підходу. На це ми можемо тільки відповісти, що вибір цієї доктрини рівнозначний насильству над основними поняттями нашої моралі, викривленню нашого відчуття минулого, нехтуванню деякими з найзагальніших концепцій та категорій нормального мислення. Ті, кого цікавлять людські справи, мусять використовувати моральні категорії та поняття, що містяться в нормальній мові й виражаються через неї. Хіміки, філологи, логіки, навіть соціологи з сильним ухилом у бік статистики, можуть уникнути цього, вживаючи морально нейтральних технічних термінів. Та історикам навряд чи вдасться зробити це. Їм не треба — вони напевне не зобов'язані — моралізувати: але їм також годі уникнути використання нормальної мови, з усіма притаманними їй асоціаціями та “внутрішніми” моральними категоріями. Прагнення уникнути цього означає вибір іншої моральної позиції, а не відсутність такої позиції взагалі. Настане час, коли люди дивуватимуться, як взагалі цей аж надто дивний погляд на речі, що поєднує неправильне розуміння взаємин оцінки та факту з цинізмом, прихованим під маскою суворой безсторонності, міг досягти такої видатної слави, впливовості та респектабельності. Адже він не є науковим; він також не завдячує свою репутацію цілковито похвальному остраху надмірної самовпевненості, міщанства або надто лагідного та некритичного накидання наших власним догм та стереотипів іншим людям. Почасті у цьому завинило шире нерозуміння філософського змісту природничих наук, великий престиж яких, за час, що минув після найперших тріумфів, був розтриньканий багатьма дурнями та шахраями. Але переважно, на мою думку, цей підхід постає з бажання скласти з нас відповідальність не судити, за умови, що нас також не судитимуть, і, передусім, що ми не муситимемо судити самих себе — з бажання знайти захисток у величезному неморальному, безособистісному, монолітному цілому природи, історії¹, класу, раси, “суворих реалій нашого часу” чи невідпорному

¹ “Історія вхопила нас за горло”, — нібито вигукнув Муссоліні, коли довідався про висадку союзницьких військ на Сіцилію. З людьми ще можна було б боротися, але оскільки сама “Історія” береться до зброї проти когось, то даремно опиратися.

розвитку соціальної структури¹, яка поглине й прийме нас у свою безмежну, індиферентну, нейтральну тканину, що її марно оцінювати чи критикувати, й проти якої всяка боротьба приречена на поразку. Це образ, що часто з'являвся в історії людства, завжди в моменти збентеження та внутрішньої слабкості. До нього, як до одного з найбільших алібі, зверталися ті, хто не може чи не хоче визнавати факт людської відповідальності, існування обмеженої, а проте реальної сфери людської свободи — або тому, що вони були надто глибоко вражені чи налякані, щоб бажати повернутися в річище нормального життя, або тому, що їх сповнювало моральне обурення проти фальшивих цінностей і відразливих для них моральних кодексів їхнього власного суспільства, класу чи фаху, й вони піднімали зброю проти всіх етичних кодексів як таких, роблячи її гідним засобом скинення моралі, що для них, мабуть, виправдано є відразливою. Проте такі погляди, хоч вони й можуть виростати з природної реакції проти надмірної моральної риторики, є відчайдушним засобом; ті, хто дотримуються їх, використовують історію як метод утечі зі світу, що з якоїсь причини став для них огидним, у фантазію, де безособистісні сутності мстяться за своє невдоволення і дають усьому лад, більшою чи меншою мірою бентежачи своїх переслідувачів, справжніх та уявних. І в ході такої втечі вони характеризують нормальне людське життя мовою, що неспроможна позначити найістотніші відомі нам психологічні та моральні характерні особливості. Вони роблять це, служачи якійсь уявній науці, і, подібно до астрологів та знахарів, яким прийшли на зміну, звертають свої погляди до хмар і говорять за допомогою громіздких, необґрунтованих образів та порівнянь, глибоко оманливих метафор та алегорій, й використовують гіпнотичні формули, мало звертаючись до досвіду, раціональної аргументації чи надійних методів перевірки. У такий спосіб вони запорошують собі очі так само, як і нам, заважаючи нашому баченню реального світу, а далі бентежать уже достатньо приголомшену громадськість думками стосовно взаємин моралі та політики, а також стосовно характеру та методів як природничих наук, так і історичних досліджень.

¹ “Невідпорне, — кажуть, зауважив м-р Джастіс Брандейс, — це часто лише те, чому не опираються”.

ДВІ КОНЦЕПЦІЇ СВОБОДИ¹

Якби люди ніколи не мали розбіжностей щодо мети життя, якби наші предки й далі безтурботно жили в Едемському саду, то годі було б собі уявити ті дослідження, що їх провадять на Чічелівській кафедрі соціальної та політичної теорії. Адже ці дослідження виростають і поширюються саме на ґрунті незгоди. Дехто може поставити це положення під сумнів на тій підставі, що навіть у суспільстві безгрішних анархістів, де неможливі жодні конфлікти з приводу кінцевої мети, можуть мати місце політичні проблеми, приріром, конституційні чи законодавчі. Але це заперечення спирається на помилку. Там, де цілі узгоджуються, залишаються тільки питання засобів, і то не політичних, а технічних, себто таких, що їх можуть запропонувати фахівці чи механізми, як, скажімо, інженери чи лікарі. Ось чому ті, хто вкладає свою віру в якісь величезні, світоперетворювальні явища, подібні до остаточного тріумфу розуму чи пролетарської революції, мають вірити, що всі політичні та моральні проблеми можна в такий спосіб обернути на технологічні. Саме таке значення має знаменита фраза Сен-Сімона про “заміну врядування осіб на адміністрування речей”, і марксистські пророцтва щодо відмирання держави та початку справжньої історії людства. Такий погляд називають утопічним ті, для кого міркування про ці умови досконалої соціальної гармонії є грою порожньої фантазії. Проте відвідувачеві, що прилетів з Марса до будь-якого британського — чи американського — університету, мабуть, можна пробачити, якщо в нього складеться враження, що члени цього університету живуть у чомусь вельми подібному до цього безгрішного та ідилічного стану, попри всю серйозну увагу, що приділяється фундаментальним політичним проблемам професійними філософами.

Проте це водночас і дивно, й небезпечно. Дивно, бо, мабуть, у новій історії не було такої доби, коли в аж надто багатьох людей як на Сході, так і на Заході дуже глибоко помінялися, а в окремих випадках різко перевернулися, їхні поняття, і либонь самі життя, через фанатичне дотри-

¹ Цю інаугураційну лекцію було виголошено в Оксфордському університеті 31 жовтня 1958 року й опубліковано того самого року у видавництві “Кларендон Пресс”.

мання соціальних та політичних доктрин. Небезпечно, бо, коли ідеї нехтують ті, хто мав би опікуватися ними — тобто, ті, кого привчили критично ставитися до ідей, — то вони іноді набувають нестримної інерції та нездоланної влади над масами людей, і ця влада стає надто сильною, аби на неї могла вплинути раціональна критика. Понад сто років тому німецький поет Гейне застерігав французів від недооцінки влади ідей: філософські концепції, виплекані в тиші професорського кабінету, спроможні зруйнувати цивілізацію. Він говорив про Кантову “Критику чистого розуму”, як про меч, за допомогою якого європейському деїзмові стягли голову, і характеризував праці Руссо як закривавлену зброю, що в руках Робесп’єра зруйнувала старий режим; він провіщав, що романтична віра Фіхте і Шеллінга колись буде повернута з жаскими наслідками, їхніми фанатичними німецькими послідовниками проти ліберальної культури Заходу. Факти не суперечили цілковито цьому передбаченню; однак, якби професори справді володіли цією фатальною владою, то хіба не інші професори, чи принаймні мислителі (а не уряди чи комітети Конгресу) тільки й спроможні обеззброїти їх?

Наші філософи, схоже, на диво не усвідомлюють цих руйнівних впливів своєї діяльності. Можливо, сп’янілі від своїх величних досягнень в абстрактніших царинах, найкращі з них зневажливо поглядають на галузь, де радикальні відкриття менш імовірні, а талант ретельного аналізу навряд чи буде винагороджений. Проте попри всі намагання розмежувати їх з боку сліпої схоластичної педантичності політичкa залишається непорушно зв’язаною з усіма іншими формами політичних досліджень. Нехтування сфери політичної думки через нестабільність її предмета, думки з її розмитими краями, не рівнозначне захопленню усталеними поняттями, абстрактними моделями та точними інструментами, що годяться для логічного чи лінгвістичного аналізу — вимога єдності методу в філософії та відкидання всього, що годі пояснити за допомогою методу — це попросту потурання своєму бажанню залишитися під владою примітивних і некритикованих політичних поглядів. Тільки вкрай вульгарний історичний матеріалізм заперечує владу ідей, і тільки згідно з ним ідеали є лише замасковані матеріальні інтереси. Буває й без тиску соціальних сил, що політичні ідеї мертвонароджені: певне те, що ці сили, поки вони не вбираються в ідеї, залишаються сліпими та некерованими.

Ця істина не пройшла повз увагу кожного оксфордського викладача, навіть у наш час. Саме тому, що цей викладач

збагнув важливість політичних ідей у теорії та на практиці і присвятив своє життя їхньому аналізу та пропаганді, перший завідувач цієї кафедри справив аж надто істотний вплив на світ, де він жив. Ім'я Дугласа Коула відоме там, де люди беруть близько до серця політичні чи соціальні проблеми. Його слава поширюється далеко за межами цього університету та цієї країни. Абсолютно незалежний, чесний і сміливий мислитель, надзвичайно прозорий і красномовний письменник і промовець, поет і романіст, дуже обдарований викладач і *animateur des idées*, він, насамперед, віддав своє життя безстрашній підтримці засад, що не завжди були популярними, а також обстоюванню і палкому захистові справедливості й істини, часто в украй скрутних і бентежних обставинах. Саме завдяки цим якостям цей дуже плідний та обдарований багату уявою англійський соціаліст здобув світове визнання. Не менш дивовижний, і, мабуть, найхарактерніший факт стосовно нього полягає в тому, що Коул досяг такої почесної громадської позиції, не жертвуючи своїм природним гуманізмом, спонтанністю свого почуття, своєю невичерпною особистою добротою, і над усе глибокою і педантичною відданістю — відданістю, посиленою різнобічною освіченістю та казковою пам'яттю — своєму покликанню вчителя будь-кого, хто бажає вчитися. Я вбачаю для себе джерело глибокої втіхи та гордості у спробі викласти мої почуття та почуття багатьох інших людей стосовно цієї видатної оксфордської постаті, чий моральний та інтелектуальний образ робить честь його країні й справі боротьби за справедливість і рівність людей у всьому світі.

Саме від нього, принаймні не менше, ніж з його творів, багато моїх сучасників в Оксфорді довідалися, що політична теорія є відгалуженням моральної філософії, чий виток у відкритті, чи застосуванні, моральних понять у сфері політичних взаємин. Я не маю на увазі, як певно вважають деякі філософи-ідеалісти, що всі історичні рухи чи конфлікти між людьми можна звести до рухів чи конфліктів ідей чи духовних сил, і навіть не те, що вони є їхніми наслідками (чи аспектами). Я маю на увазі (і, на мою думку, професор Коул погодився б зі мною), що розуміння таких рухів та конфліктів рівнозначне, насамперед, розумінню ідей чи ставлень до життя, відбитих у них, завдяки яким такі рухи лише й стають частиною людської історії, а не просто подіями природи. Політичні слова, поняття та дії годі зрозуміти поза контекстом проблем, які розділяють людей, що застосовують їх. Як наслідок, наші власні ставлення та діяль-

ність десь найпевніш залишаться затемненими для нас, поки ми не зрозуміємо головних проблем нашого власного світу. Найбільша з них — це відкрита війна, що точиться між двома системами ідей, які дають різні й суперечливі відповіді на те, що довго було центральним питанням політики — питання послуху та примусу. “Чому я (чи будь-хто) мушу коритися кому-небудь?”, “Чому я маю жити не так, як мені подобається?”, “Чи мушу я коритися?”, “Якщо я ослухаюся, то чи застосують до мене примус? Хто, якою мірою, іменем чого і заради чого примушуватиме мене?”

Щодо відповіді на питання про допустиму межу примусу нині у світі дотримуються супротивних поглядів, кожен з яких претендує на підтримку дуже багатьох людей. Отож, на мою думку, будь-який аспект цієї проблеми вартий вивчення.

I

Примушувати людей означає позбавляти їх свободи — свободи від чого? Майже кожен мораліст в історії людства вихваляв свободу. Подібно до розуміння щастя і доброти, природи і дійсності, значення цього терміну є аж надто пористим і до нього можна застосувати майже будь-яку інтерпретацію. Я не пропоную обговорювати ані історії, ані понад двісті значень цього мінливого слова, записаних істориками ідей. Я пропоную розглянути лише два з цих значень — але ці значення центральні, за ними стоїть довга історія людства, і, наважуся сказати, в них іще велика перспектива. Перше з цих політичних значень свободи чи волі (я вживатиму обох слів, щоб позначати те саме поняття), яке (наслідуючи прецедент) я назву “негативним” значенням, міститься у відповіді на запитання “В яких межах суб’єкта — особи чи групі осіб — дозволено чи слід дозволити робити те, що він може робити і бути тим, чим він може бути, без втручання інших осіб?” Друге, яке я назву “позитивним” значенням, міститься у відповіді на запитання “Що, чи хто, є джерелом контролю чи втручання, за допомогою якого можна переконати когось робити саме так чи бути саме таким?” Зрозуміло, що ці два питання різні, хоча відповіді на них можуть подекуди збігатися.

Поняття “негативної” свободи

Я вважаюся вільним настільки, наскільки жодна людина чи група людей не втручаються в мою діяльність. Політична свобода в цьому розумінні є лише простором, у

межах якого людина може діяти без завад із боку інших людей. Якщо мені перешкоджають робити те, що я хотів би зробити, то я не вільний саме цією мірою; а якщо цей простір стискається іншими людьми до розмірів, менших за певний мінімум, то можна сказати, що мене примушують, а то й поневолюють. Термін примус, однак, не вичерпує всіх проявів неспроможності. Якщо я кажу, що не можу стрибнути далі, ніж на три метри, не можу читати, бо сліпий, або ж не візьму в тямую незрозумілих сторінок із творів Гегеля, то було б дивакуватим твердити, що мене такою мірою поневолили чи примусили. Під примусом розуміється зумисне втручання з боку інших людей у простір моєї діяльності. Вам бракує політичної свободи чи волі лише тоді, коли люди перешкоджають вам досягти мети¹. Звичайна нездатність досягти мети не означає браку політичної свободи². Це виявляється через вживання таких теперішніх виразів, як “економічна свобода” та супротивне їй “економічне рабство”. Доводять, дуже правдоподібно, що якщо людина надто бідна, аби дозволити собі щось, не заборонене законом — буханець хліба, навколосвітню подорож чи звернення до суду, — то в неї так само мало свободи, як і в разі заборони цього законом. Якби моя бідність була своєрідною хворобою, що не дозволяла б мені купити хліба, оплатити навколосвітньої подорожі чи звернутися з позовом до суду, подібно до того, як кульгавість перешкоджає мені бігати, то така нездатність, природно, не характеризувалася б як брак свободи, а надто політичної. Лише тому, що я вірю, ніби моя неспроможність одержати певну річ зумовлюється тією обставиною, що інші люди влаштували так, що мені перешкоджають (а іншим ні) мати досить грошей, аби заплатити за цю річ, а отже, вважаю себе жертвою примусу чи рабства. Інакше кажучи, це використання терміну залежить від конкретної соціально-економічної теорії щодо причин моєї бідності чи слабкості. Якщо відсутність у мене матеріальних засобів зумовлена моєю ментальною чи фізичною неспроможністю, тоді я починаю говорити про позбавлення свободи (а не тільки про бідність) лише, якщо

¹ Я, звісно, не маю на увазі, що звідси випливає зворотне положення.

² Гельвецій виклав це положення дуже ясно: “Вільна людина — це людина не закута в залізо, не ув’язнена в тюрмі, не залякана, подібно до раба, загрозою покарання ... те, що людина не літає, як орел, чи не плаває, як кит, не означає браку свободи”.

я погоджуюся з цією теорією¹. Якщо, на додаток, я вважаю, що мої бажання обмежує конкретна домовленість, яка, на мою думку, несправедлива чи нечесна, то я говорю про економічне рабство чи утиски. “Нас дратує не природа речей, а лише хвороба”, — сказав Руссо. Критерій деспотизму — це та роль, вважаю я, що її відіграють інші люди, безпосередньо чи непрямо, наміряючись чи не наміряючись чинити так, у руйнуванні моїх бажань. Під свободою в цьому значенні я розумію невтручання з боку інших. Що ширший простір, де нема втручання, то ширша моя свобода.

Саме це класики англійської політичної філософії мали на оці, вживаючи це слово². Вони розходилися щодо того, наскільки широким цей простір міг би чи мав би бути. Вони припускали, що він не може бути, за такого стану речей, необмеженим, оскільки, в такому разі, він зумовлював би становище, за якого всі люди могли б необмежено втручатись у справи інших людей. А такий різновид “природної” свободи призвів би до соціального безладу, в якому не вдовольнялися б мінімальні людські потреби. Або ж свободи слабкого утискувалися б сильним. Оскільки вони погоджувалися, що цілі та діяльність людей автоматично не гармонізуються між собою, й оскільки (хоч би якими були їхні офіційні доктрини) вони високо поцінювали інші цілі, як от справедливість, щастя, культура, безпека чи різні ступені рівності, то вони були готові обмежити свободу в інтересах інших вартостей і, власне, в інтересах самої свободи. Бо без цього було неможливо створити той різновид об’єднання, що його вважали бажаним. Як наслідок, ці мислителі припускали, що простір вільної діяльності людей слід обмежити законом. Але так само припускалося, зокрема такими поборниками демократичних свобод, як Локк та Мілль в Англії і Констан та Токвіль у Франції, що має існувати певний мінімальний простір особистої свободи, якого у жодному разі не можна порушувати. Адже якщо переступити його межу, то індивід виявить,

¹ Марксистська концепція соціальних законів є, звичайно, найвідомішим варіантом цієї теорії, але вона є істотним складником деяких християнських і утилітарних, а також усіх соціалістичних доктрин.

² “Вільна людина, — сказав Гоббс, — та ... якій не заважають робити те, що вона хоче робити”. Закон — це завжди “кайдани”, навіть якщо він захищає вас від кайданів, важчих за кайдани закону, скажімо, від більш деспотичного закону чи звичаю, або диктаторського деспотизму чи хаосу. Бентам каже майже те саме.

що цей простір завузкий навіть для того мінімального розвитку його природних здібностей, завдяки якому лише й можливо переслідувати, ба навіть уявити собі, розмаїті цілі, що їх люди вважають добрими, правильними чи святими. Звідси випливає, що слід провести кордон між простором приватного життя та простором, на який поширюється державна влада. Де проводити цей кордон, є предметом суперечки, а насправді торгівлі. Люди здебільшого взаємозалежні, і жодна людська діяльність не є аж такою приватною, щоб ніколи хоч у якийсь спосіб не заходити в суперечність із життям інших людей. “Свобода шуки — це смерть пічкурів”, свобода одних має залежати від стримування інших. “Розуміння свободи оксфордським доном, — як ще іноді кажуть, — дуже різниться від розуміння свободи єгипетським селянином”.

Це твердження черпає силу з того, що водночас є і правильним і важливим, але сам вислів залишається зразком політичної тріскучої фрази. Правильно, що пропонувати політичні права чи безпеку проти втручання з боку держави, напівголим, неписьменним, напівголодним і хворим людям рівнозначне глузуванню над їхніми обставинами, адже їм потрібна медична допомога чи освіта, перш ніж вони можуть зрозуміти збільшення своєї свободи чи скористатися нею. Що таке свобода для тих, хто не може скористатися нею? Чого варта свобода без адекватних умов для її використання? Насамперед головне: бувають обставини, як заявляв російський радикальний автор дев'ятнадцятого сторіччя, коли чоботи мають вищу вартість, ніж твори Шекспіра. Особиста свобода — не першочергова потреба кожного. Адже свобода — це не лише відсутність розчарування будь-якого виду; це роздувало б зміст слова, аж поки воно не означало б надто багато чи надто мало. Єгипетський селянин потребував одягу чи ліків раніше, і більше, ніж особистої свободи, але мінімальна свобода, потрібна йому нині, й більший ступінь свободи, що, можливо, потрібен буде йому завтра, це буде не свобода, властива лише йому — вона буде тотожна свободі професорів, митців та мільйонерів.

На мою думку, совість західних лібералів бентежить не віра в те, що свобода, якої прагнуть люди, різниться відповідно до їхніх соціальних чи економічних обставин, а те, що меншість, яка володіє нею, здобула свободу, експлуатуючи ту переважну більшість, що її не має, або, принаймні, не звертаючи на неї уваги. Вони вважають, обгрунтовано, що якщо особиста свобода — це кінцева мета люд-

ства, то ніхто не повинен відбирати її в інших. І менш за все хтось має користуватися свободою коштом інших. Рівність свободи; не ставитись до людей так, як я не хочу, щоб вони ставилися до мене; сплата боргу тим, завдяки кому тільки й стала можливою моя свобода, процвітання чи освіта; справедливість у її найпростішому й найуніверсальнішому розумінні — ось підвалини ліберальної моралі. Свобода — не єдина мета людей. Я можу, подібно до російського критика Белінського, сказати, що якщо інші мають бути позбавлені її — якщо мої брати мусять залишитись у злиднях, убозстві й кайданах, — тоді я не хочу її для себе, я відкидаю її обома руками і віддаю незмірну перевагу їхній долі. Однак, змішуючи терміни, нічого не досягнеш. Щоб уникнути різкої нерівності чи широкого убозства, я готовий пожертвувати деякими, чи всіма, моїми свободами: я можу зробити це добровільно й охоче: але я відмовляюся від свободи заради рівності, справедливості чи любові моїх співвітчизників. Я мусив би каратися, і правильно, якби, за певних обставин, не був готовий скласти такої жертви. Але жертва не збільшує того, чим жертвують, а саме свободи, попри величезну моральну потребу в жертві за неї чи у відшкодуванні її недостатності. Усе є тим, чим воно є: свобода — це свобода, а не рівність, чесність, справедливість, культура, людське щастя чи спокійна совість. Якщо свобода — моя, мого класу чи нації — залежить від злигоднів інших людей, то система, що створює такі умови, несправедлива й аморальна. Проте, якщо я обмежу чи втрачу свою свободу для того, щоб якось зменшити сором такої нерівності, але в такий спосіб матеріально не збільшу особистої свободи інших, то відбувається абсолютна втрата свободи. Можливе відшкодування у вигляді зростання справедливості, щастя чи миру, але втрата залишається, і буде сплутуванням вартостей казати, що хоча мою “ліберальну”, особисту свободу можна викинути за борт, свобода іншого типу — “соціальна” чи “економічна” — збільшиться. Втім не заперчується й те, що свободу одних слід обмежувати, щоб забезпечити свободу інших. Згідно з яким принципом треба це робити? Якщо свобода — священна, недоторканна вартість, то такого принципу нема. Тим чи тим із цих суперечливих правил або принципів доводиться, принаймні на практиці, поступатися: не завжди з міркувань, що їх можна ясно постулювати чи — про це шкода й мови — узгалянити у вигляді правил або універсальних максим. Однак практичний компроміс має бути знайдений.

Філософи з оптимістичними поглядами на людську природу та вірою в можливість гармонізації людських інтересів, такі як Локк чи Адам Сміт, а часом і Мілль, вважали, що соціальна гармонія та прогрес були сумісні з відведенням великого простору для особистого життя, в яке не мають права втручатися ані держава, ані будь-яка інша влада. Гоббс та ті, хто погоджувався з ним, надто консервативні чи реакційні мислителі, заперечували, що, мовляв, якщо слід завадити людям знищувати одне одного, аби зрештою перетворити соціальне життя на джунглі чи дикі нетрі, то мають бути запроваджені дійовіші запобіжні засоби, аби втримати їх на своїх місцях; відповідно він хотів збільшити терен централізованого контролю, а сферу особисту звузити. Але обидві сторони погоджуються, що якась частка людського існування має залишатися незалежною від сфери соціального контролю. Вторгнення в те, що залишилося, хоч би яке воно було маленьке, стало б деспотизмом. Найкрасномовніший з усіх поборників свободи та самостійності, Бенжамен Констан, який не забув про якобінську диктатуру, заявляв, що принаймні слід гарантувати від довільного втручання свободу релігії, суджень, висловлювань і майна. Джеферсон, Берк, Пейн, Мілль склали різні переліки особистих свобод, але аргументація на користь утримання влади на певній відстані по суті завжди була тою самою. Ми мусимо зберегти мінімальний простір особистої свободи, якщо не хочемо “принизити чи заперечити свою природу”. Ми не можемо лишатися абсолютно вільними, й мусимо відмовитися від якоїсь частини своєї свободи, аби зберегти решту її. Але цілковите самозречення рівнозначне зведенню самого себе нанівець. Яким же, в такому разі, має бути цей мінімум? Той, від якого людина може відмовитися, лише пішовши супроти сутності своєї людської природи. У чому ж полягає ця сутність? Які норми впливають з неї? Це було і, мабуть, завжди буде предметом нескінченних дебатів. Та, хоч би який був принцип, у термінах якого окреслять сферу невтручання: принцип природного закону, природних прав, користі, висловлення категоричного імперативу, святості соціального контракту чи будь-які інші поняття, за допомогою яких люди прагнуть пояснити й виправдати свої переконання, свобода в цьому розумінні означає свободу від; що не можна переступати межі, яка весь час зсувається, але яку завжди можна розпізнати. “Єдина свобода, що заслуговує на це ім’я, полягає в гонитві за власним інтересом у свій спосіб”, — сказав найушлавніший з її поборників.

Якщо це так, то чи виправданий примус? Мілль не сумнівався в тому, що він виправданий. Оскільки справедливість вимагає, щоб усі індивіди мали право на мінімум свободи, то всіх інших індивідів, з необхідності, слід стримувати, якщо треба силоміць, від того, щоб вони позбавляли свободи будь-кого. Справді, функція закону полягала в перешкоджанні саме таким зіткненням: держава була зведена до того, що Лассаль зневажливо характеризував як функції нічного сторожа чи дорожнього поліцая.

Чому ж захист особистої свободи був аж надто священним для Мілля? У своєму славетному есе він проголошує, що, поки людям дозволяють жити як їм заманеться “у спосіб, що турбує лише їх самих”, поступ цивілізації неможливий; істини, через брак вільного ринку ідей, не буде знайдено; не буде місця для спонтанності, оригінальності, генія, для ментальної енергії, для моральної хоробрості. Суспільство обвалиться під вагою “колективної пересічності”. Все багате та розмаїте буде роздавлене вагою звичаю, постійним потягом людей до одноманітності, що вирощує лише “зів’ялі здібності”, “обмежених і зашкарублених”, “вузьколобих і зі скобоченою свідомістю” людей. “Поганське самоутвердження має таку саму вартість, як і християнське самозречення”. “Всі помилки, що їх може вчинити якась людина, глуха до порад та застережень, набагато переважаються злом від дозволу іншим обмежувати її дії тим, що на їхню думку є добрим”. Захист свободи полягає в “негативній” меті — відверненні втручання. Загрожувати комусь покаранням тільки за те, що ця людина не підкоряється життю, де вона не звертається до альтернатив своїм цілям, зачиняти перед нею всі двері, крім одних, незалежно від того, які величні перспективи відкриваються за ними, керуючись при цьому найблагороднішими мотивами, означає погрішити проти тієї істини, що вона — людина, істота, що живе своїм власним життям. Саме так уявляли собі свободу ліберали нових часів, починаючи від доби Еразма Роттердамського (дехто скаже Оккама¹) й закінчуючи сьогоднішнім. Кожна вимога громадянських свобод та особистих прав, кожний протест проти експлуатації та приниження, проти втручання державної влади, масового гіпнозу звичаю чи організованої пропаганди, виростає з індивідуалістичної і широкообговорюваної концепції людини.

¹ Оккам Вільям (бл. 1285-1349) — середньовічний англійський теолог і філософ-схоласт, видатний представник номіналізму.

У зв'язку з таким поглядом можна відзначити три факти. Насамперед Мілль сплутує два різні поняття. Одне з них, це те, що всякий примус, оскільки він утискує людські бажання, поганий як такий, хоча його, певно, й слід застосовувати, щоб завадити іншому, більшому злу; а невтручання, супротивне примусу, є добром як таке, хоча воно і не єдине добро. Така "негативна" концепція свободи у своєму класичному вигляді. Інша полягає в тому, що людина має прагнути розкрити істину або розвинути певний тип характеру, що його схвалював Мілль — критичний, оригінальний, з багатою уявою, незалежний, неконформістський аж до ексцентричності тощо, — і що істину можна знайти, а такий характер — виховати лише в умовах свободи. І той, і той погляди — ліберальні, але вони не тотожні, і зв'язок між ними, в кращому разі, емпіричний. Ніхто не заперечуватиме, що істина чи свобода самовиразу може розквітнути там, де догма придушує всяку думку. Але свідчення історії, як правило, показують (це саме доводив і Джеймс Стівен, грізно нападаючи на Мілля у своїй праці "Свобода, рівність, братерство" (James Stephen. *Liberty, Equality, Fraternity*)), що цілісність, любов до правди і гарячий індивідуалізм розвиваються так само часто і в суворо регламентованих громадах, приміром, серед пуритан-кальвіністів Шотландії або Нової Англії чи в умовах армійської дисципліни, і в толерантніших та індиферентніших суспільствах. Якщо це так, то доказ Мілля щодо необхідної умови розвою людського генія розвалюється. Якби дві його мети виявилися несумісними, то перед Міллем постала б жорстока дилема, окрім інших труднощів, створених непослідовністю його доктрин і прямим утилітаризмом, навіть у Міллевому гуманному варіанті його¹.

По-друге, ця доктрина порівняно нова. Особиста свобода, схоже, майже не обговорювалася як свідомий політичний ідеал (тобто як щось супротивне її дійсному існуванню) в античному світі. Кондорсе вже зауважував, що поняття

¹ Це лише ще одна ілюстрація природної схильності всіх, за винятком дуже небагатьох, мислителів припускати, що всі речі, які, на їхню думку, є добрими, мають бути глибоко поєднані, чи, щонайменше, сумісні між собою. Історія думки, як і історія понять, рясніє прикладами несумісних, або принаймні невідповідних елементів, штучно об'єднаних ярмом деспотичної системи, або утримуваних разом загрозою якогось спільного ворога. В належний час небезпека минає, і виявляються суперечності між спільниками, внаслідок чого система часто розпадається, іноді на велике благо людства.

особистих прав не було у правових концепціях стародавніх римлян та греків; мабуть, це стосується також іудеїв, китайців та всіх інших стародавніх цивілізацій, відкритих відтоді¹. Панування цього ідеалу було радше винятком, ніж правилом, навіть у недавній історії Заходу. Так само й воля в цьому розумінні не часто надихала до об'єднання великі маси людей. Небажання зазнавати утисків з будь-якого боку, потяг до самостійності — то були ознаки високої цивілізованості як особистостей, так і громад. Розуміння власне усамітнення, сфери особистих взаємин як чогось священного самого по собі, впливає з концепції свободи, яка, попри все своє релігійне коріння, навряд чи давніша, у своєму розвиненому вигляді, за Відродження чи Реформацію². Проте його загибель знаменувала б смерть цивілізації, цілого морального погляду.

Третя характерна особливість цього поняття свободи набагато важливіша. А саме — свобода в цьому розумінні несумісна з певними різновидами автократії, або, принаймні, з відсутністю самоврядування. Свобода в цьому розумінні опікується переважно сферою контролю, а не його джерелом. Як демократія може по суті позбавляти окремого громадянина дуже багатьох свобод, що їх він міг би мати за якоїсь іншої форми організації суспільства, так цілком можна уявити собі, що ліберально настроєний деспот дозволив би своїм підданам великий ступінь особистої свободи. Деспот, який залишає своїм підданам широкий простір свободи, може бути несправедливим або ж може заохочувати найдикішу нерівність, мало дбаючи про порядок, добродетель чи знання. Але за умови, що він не обмежує їхньої свободи або принаймні обмежує її менше, ніж багато інших режимів, він відповідає визначенню Мілля³. Свобода в цьому розумінні, в усякому разі логічно, не пов'язана з демократією

¹ Див. корисне обговорення цього питання Мішелем Вілле (Michel Villey. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*), який знаходить зародок поняття суб'єктивних прав ще в Оккама.

² Християнська (а також іудейська чи мусульманська) віра в абсолютну владу божественних чи природних законів, або в рівність усіх людей в очах Бога, дуже відрізняється від віри в свободу жити, відповідно до власних уподобань.

³ Справді, можна заперечувати, що в Пруссії часів Фрідріха Великого чи в Австрії за урядування Йосифа II, люди, обдаровані уявою, оригінальні чи творчі натури, розмаїті меншини переслідувалися менше й зазнавали менших утисків з боку як інституцій, так і звичаю, ніж у багатьох попередніх чи пізніших демократіях.

чи самоврядуванням. Самоврядування може загалом забезпечувати кращу гарантію збереження громадянських свобод, ніж інші режими, й обстоювалося як таке захисниками демократичних свобод. Однак немає доконечного зв'язку між особистою свободою та демократичним правилом. Відповідь на запитання "Хто править мною?" логічно різниться від запитання "Якою мірою уряд втручається в мої справи?" Саме в цій різниці, зрештою, полягає великий контраст між двома концепціями свободи — негативною і позитивною¹. Бо позитивне значення свободи виявляється, коли ми намагаємося відповісти не на запитання "Що мені вільно робити або ким вільно бути?", а на запитання "Хто мною править?" чи "Хто визначає, що я маю робити або ким я маю бути?" Зв'язок між демок-

¹"Негативна свобода" є чимось, розмір чого, в даному разі, важко оцінити. На перший погляд може видатися, що вона залежить від здатності вибирати між щонайменше двома альтернативами. Однак, не кожен вибір однаково вільний, або вільний взагалі. Якщо в тоталітарному суспільстві я зраджую мого друга під загрозою тортуру, чи хай навіть мої дії просто пояснюються страхом утратити роботу, я обгрунтовано можу сказати, що я не чинив вільно. Проте я все-таки зробив вибір і міг, принаймні теоретично, вибрати смерть, тортури чи ув'язнення. Самого існування альтернатив, отож, недостатньо, щоб зробити мої дії вільними (хоча вони можуть бути добровільними) в нормальному розумінні цього слова. Розмір мого свободи, схоже, залежить від того (а) скільки можливостей відкрито для мене (хоча метод їхнього підрахунку міг би бути всього-на-всього імпресіоністичним. Альтернативи дії — це не окремісні сутності, як, приміром, яблука, що їх можна вичерпно перелічити); (б) наскільки важко чи легко здійснити кожну з цих альтернатив; (с) наскільки важливі в моєму плані життя, за даних обставин та мого характеру, ці альтернативи, при порівнянні їх між собою; (д) наскільки вони відкриваються чи закриваються завдяки зумисним діям людей; (е) яку оцінку, не лише діяч, а й загальне почуття суспільства, в якому він живе, дають розмаїтим імовірностям. Усі ці величини мають бути "інтегровані", і висновок, який робиться з цього процесу, в жодному разі не буде точним чи незаперечним. Цілком можливо, що є багато не вимірних різновидів та ступенів свободи, і до них годі застосовувати якийсь єдиний масштаб величин. Окрім того, у випадку суспільств перед нами постають такі (логічно абсурдні) запитання, як "Чи збільшать умови X свободу пана А, порівняно з сумою свобод панів В, С та D за тих самих умов?" Ті самі труднощі виникають при застосуванні утилітарного критерію. Однак, за умови, що ми не вимагаємо точного вимірювання, можна навести обгрунтовані причини для твердження, згідно з яким пересічний підданий короля Швеції сьогодні, загалом, набагато вільніший, ніж пересічний громадянин Іспанії чи Албанії. Загальні моделі життя слід порівнювати безпосередньо як цілі одиниці, хоча метод, за допомогою якого ми провадимо таке порівняння, та істинність висновків, важко чи неможливо продемонструвати. Але розпливчастість концепцій, а також складність критерію, що мається на увазі, є властивістю самого предмета дослідження, а не наших недосконалих методів виміру чи нездатності до точного мислення.

ратією та особистою свободою набагато тонший, ніж уявлявся багатьом поборникам тієї й тієї. Бажання самому керувати собою, чи принаймні брати участь у процесі, за допомогою якого контролюється моє життя, може бути таким самим глибоким, як бажання ширшого простору дії, а історично, мабуть, іще давнішим. Але це не бажання одного й того ж. Вони, фактично, аж надто різняться, а це зрештою призводить до грандіозних зіткнень ідеологій, що панують у нашому світі. Адже саме її — “позитивну” концепцію свободи: не свободи “від”, а свободи дотримуватися — дотримуватися однієї приписаної форми життя, — прихильники “негативного” значення подають як часом нічим не кращу від лицемірної маски брутальної тиранії.

II

Поняття позитивної свободи

“Позитивне” значення слова “свобода” виростає з бажання індивіда бути самому собі паном. Я хочу, щоб мої життя та ухвали залежали від мене, а не від будь-яких зовнішніх сил. Я хочу бути знаряддям у своїх власних руках, а не в руках інших людей. Я хочу бути суб’єктом, а не об’єктом; хочу, щоб мною рухали міркування, усвідомлювана мета, що є тільки моїми, а не причини, що впливають на мене, так би мовити, ззовні. Я хочу бути кимось, а не ніким; хочу бути діячем — ухвалювати, а не виконувати постанови, ухвалені за мене, самокеруватися, а не бути керованим зовнішньою природою або іншими людьми, так, наче я річ, тварина чи раб, неспроможний виконувати роль людини, тобто, складати собі власні мету та лінію поведінки і дотримуватися їх. Це принаймні та роль, яку я мав на увазі, кажучи, що я розумний і що саме мій розум вирізняє мене як людину з решти світу. Я хочу, насамперед, усвідомлювати себе як мислячу, активну істоту, наділену бажаннями, відповідальну за зроблені мною вибори і спроможну пояснити ці вибори через посилення на мої власні ідеї та міркування. Я почуваюся вільним настільки, наскільки я вважаю це правильним, і невільним настільки, наскільки мене примушують усвідомлювати, що це не так.

Свобода, що полягає в пануванні над самим собою, і свобода, що полягає в неперешкоджанні мені з боку інших людей робити той вибір, який мені хочеться, можуть, на перший погляд, здаватися логічно достатньо близькими концепціями — подібно до позитивного та негативного способу висловити майже те саме. А втім “позитивне” й “негатив-

не” поняття свободи історично розвивалися в різних напрямках, не завжди логічно виваженими кроками, поки, нарешті, не зайшли у прямий конфлікт між собою.

Пояснити це можна за допомогою незалежної інерції, що її набирає, спочатку цілком нешкідливо, метафора самокерування. “Я сам собі пан”; “Я нікому не раб”; проте, може, я не (як схильні твердити платоністи та гегельянці) раб завдяки своїй природі? Або завдяки своїм “невгамовним” пристрастям? Хіба не аж надто багато видів у одному й тому самому роді “раба” — одні політичні чи правові, інші — моральні чи духовні? Хіба в людей немає досвіду звільнення з морального рабства, чи з рабства природи, і хіба в ході цього звільнення вони не усвідомлювали, з одного боку, того “я”, що панує, а з другого, чогось у собі, що змушене підкоритися? Це панівне “я” далі по-різному ототожнюється з розумом, моєю “вищою натурою”, з тим “я”, яке розраховує і націлюється на те, що виправдає себе в перспективі, з моїм “справжнім”, “ідеальним” чи “автономним” “я”, або з моїм “я” “в найкращому розумінні”; що далі протиставляється ірраціональному імпульсові, неконтрольованим бажанням, моїй “нижчій” натурі, гонитві за негайними втіхами, моему “емпіричному” чи “такому, що розвивається специфічно” “я”, що захоплюється кожним вибухом бажання та пристрасті й потребує суворої дисципліни, якщо ми хочемо, щоб воно виросло на всю висоту своєї “справжньої” природи. Тепер ці дві сутності можна подати як розділені ще глибшою прірвою: справжнє “я” можна уявити собі як щось ширше, ніж індивід (як звичайно розуміють цей термін), як соціальне “ціле”, якого індивід є лише елементом чи аспектом: плем’я, раса, церква, держава, велике суспільство мертвих, живих і ще ненароджених. Ця сутність далі ототожнюється зі “справжнім” “я”, що, накидаючи колективну, чи “органічну”, єдину волю своїм непокірливим “членам”, досягає своєї, а отже і їхньої, “вищої” свободи. Часто наголошували на небезпеці вживання органічних метафор для виправдання примусу з боку одних людей щодо інших з метою підняття їх до “вищого” рівня свободи. Але таку правдоподібність цьому різновидові мови дає те, що ми вважаємо можливим, а іноді гідним виправдання, примушувати людей в ім’я певної мети (скажімо, справедливості чи громадського здоров’я), яку вони самі переслідували б, якби були просвіченішими, але не роблять цього через свою сліпоту, нетямущість чи зіпсутість. Ось чому мені легко уявити, як я примушую інших заради їхнього ж добра,

в їхніх, а не в моїх, інтересах. Далі я заявляю, що мені насправді краще, ніж їм самим, відомо, що їм треба. Найбільше, що звідси випливає, це те, що вони не опиралися б мені, якби були розумними і такими самими мудрими, як я, і розуміли свої інтереси так само, як я. Проте я можу претендувати на куди більше. Я можу проголошувати, що вони насправді прагнуть того, чому вони у своєму темному стані свідомо опираються, оскільки всередині їх існує окультна сутність — їхня прихована раціональна воля, чи їхня “справжня” мета — і що ця сутність, хоча в її основі лежить усе те, що вони очевидно відчувають, роблять і кажуть, є їхнім “справжнім” “я”, про яке бідне емпіричне “я” у просторі й часі може нічого не знати або знати мало; і що то внутрішній дух є тим єдиним “я”, що заслуговує на те, аби його бажання брали до уваги¹. Щойно я схилиюся до цього погляду, як стаю на позицію нехтування справжніх бажань людей чи суспільств, позицію залякування, утисків та катування їх в ім'я і від імені їхніх “дійсних” сутностей, твердо знаючи, що, хоч би якою була справжня мета людини (щастя, виконання обов'язку, мудрість, справедливе суспільство, реалізація своїх можливостей), вона має бути тотожною її свободі — вільному вибору її “справжнього”, хоч і часто прихованого й німого, “я”.

Цей парадокс часто розкривали. Одна річ казати, що я знаю, що добре для X, тимчасом як він не знає цього (і навіть нехтувати його бажання заради цього добра і самого X), і зовсім інша, казати, що він *eo ipso* вирішив робити (насправді не свідомо) не так, як він це робить у повсякденному житті, а в ролі раціональної сутності, про яку його емпірична сутність може й не знати — “реального” “я”, що розпізнає добро і не може не вибрати його, після того, як розкриє. Це величезне спотворення, що полягає у прирівнянні того, що X вибрав би, якби він був тим, чим він не є, чи принаймні поки що не є, до того, що X насправді шукає й

¹ “Ідеал справжньої свободи полягає в максимальній можливості для всіх членів людського суспільства без винятку найкраще виявити себе”, — казав Т.Х.Грін у 1881 році. Окрім сплутування свободи з рівністю, з цього випливає, що, якщо людина схилиється до негайної насолоди — яка (з чийого погляду?) не дозволить їй виявити себе (якого себе?) найкраще, — то те, чим він користувався, не було “справжньою” свободою: і якщо її позбавити свободи, то вона не втратить нічого істотного. Грін був справжнім лібералом: але багато тиранів могли б скористатися цією формулою для виправдання своїх найгірших деспотичних вчинків.

обирає, — є суттю всіх політичних теорій розвитку своїх здібностей. Одна річ казати, що мене можна примушувати заради мого ж добра, яке я неспроможний бачити: іноді це може бути мені на користь; по суті, розмір моєї свободи, мабуть, збільшився б. Але зовсім інша річ казати, що якщо це моє благо, тоді мене не примушували, бо я прагнув його, незалежно від того, знав я про це чи ні, і я вільний (чи “посправжньому” вільний) навіть попри те, що моє бідолашне земне тіло та дурний розум рішуче відкидають те благо і якнайвідчайдушніше борються проти тих, хто прагне, хоч би з якими добрими намірами, накинути нам його.

Магічне перетворення, чи помах рукою (за що Вільям Джеймс аж надто часто висміював гегельянців), безперечно, так само легко здійснити за допомогою “негативної” концепції свободи, де “я”, що в його межі не слід втручатися, вже не індивід з його дійсними бажаннями та потребами, як їх звичайно уявляють собі, а “реальна” внутрішня людина, що ототожнюється з переслідуванням якоїсь ідеальної мети, про яку й не гадалося її емпіричній сутності. І, власне, як і в випадку “позитивно” вільного “я”, ця сутність може переростати у надособистісну сутність — державу, клас, націю чи поступ самої історії, що розглядаються як “реальніші”, ніж емпіричне “я”, суб’єкти атрибутів. Проте “позитивна” концепція свободи як панування над самим собою (з властивим їй засновком стосовно людини, розділеної всупереч самій собі) по суті як питання історії, теорії та практики куди легше погоджується з цим розділом особистості надвоє: на трансцендентного, домінантного контролера та емпіричний клумак бажань і пристрастей, які слід погамувати й підкорити. Саме цей історичний факт справляв істотний вплив. Це показує (якщо є потреба демонструвати таку аж надто очевидну істину), що концепції свободи безпосередньо виростають з уявлень про те, що становить сутність, особу, людину. За достатніх маніпуляцій з визначенням людини у свободу можна вкласти таке значення, яке заманеться маніпуляторів. Недавня історія надто виразно засвідчила, що це питання не суто академічне.

Наслідки розмежування двох сутностей стають ще зрозумілішими, якщо проаналізувати дві основні форми, що їх історично приборало бажання самокерування, або керування своїм “справжнім” “я”: перша сутність — самозречення з метою здобуття незалежності; друга — реалізація своїх здібностей чи абсолютне самоототожнення з конкретним принципом чи ідеалом для досягнення тієї самої мети.

Відступ до внутрішньої фортеці

Я наділений розумом та волею; я уявляю собі цілі й бажаю переслідувати їх; але якщо мені заважають досягти їх, то я перестаю бути господарем становища. Мені можуть заважати закони природи, нещасливі збіги обставин, діяльність людей чи вплив, часто незапланований, людських інституцій. Ці сили можуть бути завеликими для мене. Що ж я маю робити, щоб вони не розчавили мене? Мені слід звільнитися від бажань, яких я напевно не здійсною. Я хочу бути паном у своєму королівстві, але мої кордони вже не безпечні, а отже, я звужую їх, аби зменшити чи усунути вразливу ділянку. Я розпочинаю з прагнення щастя, влади чи знання, або із здобуття якогось конкретного предмету. Але все це вислизає з моїх рук. Я вирішую уникнути поразки й марнування сил, а отже, ухвалюю не прагнути нічого, що я напевно не спроможний одержати. Я вирішую для себе не бажати недосяжного. Тиран загрожує мені руйнуванням мого майна, ув'язненням, вигнанням чи смертю тих, кого я люблю. Але якщо я вже не відчуваю себе прив'язаним до власності, якщо мені байдуже моє ув'язнення, якщо я вбив у собі свої природні почуття прихильності, тоді йому не вдасться підкорити мене своїй волі, адже все, що в мене лишилося, вже не підвладне емпіричним страхам чи бажанням. Це нагадає стратегічний відступ до внутрішньої фортеці — мого розуму, моєї душі, моєї “ноуменальної” сутності, — якої не зачеплять, хоч би що вони робили, ані зовнішня сліпа сила, ані людська злостивість. Я відступив у себе; там, і лише там, я в безпеці. Це однаково, що сказати: “Я поранив собі ногу. Є два способи позбутися болю. Один — вилікувати рану. Але якщо лікування надто важке чи непевне, то є другий спосіб. Я можу позбутися рани, відтявши собі ногу. Якщо я привчуся не хотіти нічого, що годі одержати без ноги, то я не помічу її відсутності”. Це традиційне самозвільнення від контролю, самозвільнення естетів та квієтистів, стоїків чи буддійських мудреців, людей різних релігій чи атеїстів, які втекли від світу, уникнувши ярма суспільства чи громадської думки, здійснюване шляхом довільного самоперетворення, завдяки якому їх перестають цікавити будь-які оцінки суспільства, аби залишитися, ізольованими і незалежними,

на його межі, невразливими для його зброї¹. Усякий політичний ізоляціонізм, всяка економічна автаркія, кожна форма автономії містить у собі елемент цього ставлення. Я усуваю перешкоди на своєму шляху, відмовляючись від даної стежки; я відступаю у свою власну секту, мною плановану економіку, на свою зумисно ізольовану територію, де не треба прислуховуватися до жодних голосів іззовні, і де безпорадні будь-які зовнішні сили. Це форма пошуку безпеки; але її також називають пошуком особистої чи національної свободи або незалежності.

Від цієї доктрини, як вона застосовується до індивідів, не надто далеко до концепцій тих, хто як Кант, ототожнюють свободу насправді не з придушенням бажань, а з опором їм і контролем над ними. Я ототожнюю себе з контролером і уникаю рабства контролюваного. Я вільний, і то такою мірою, наскільки я автономний. Я корюся законам, але я накинув їх своєму несилуваному “я”, чи знайшов їх у ньому. Свобода — це слухняність, але “слухняність до закону, який ми призначаємо собі”, а ніхто неспроможний поневолити сам себе. Гетерономія — це залежність від зовнішніх чинників, можливість стати іграшкою зовнішнього світу, що його я неспроможний цілковито контролювати, і який *pro tanto* контролює й “поневолює” мене. Я вільний лише тією мірою, якою моя особа не “закута” у щось, що кориться силам, над якими я не маю влади; я не можу контролювати закони природи; моя вільна діяльність має, отже, *ex hypothesi*, підноситися над емпіричним світом причинності. Тут не місце обговорювати обґрунтованість цієї давньої й уславленої доктрини; я тільки хочу зауважити, що споріднені поняття свободи, як опору нездійсненним бажанням (або уникнення їх), та як незалежності від сфери причинності, відіграло головну роль у політиці так само, як і в етиці.

Адже, якщо суть людей у тому, що вони є незалежними істотами — авторами оцінок, цілями самими по собі, кінцевий авторитет яких полягає саме в тій обставині, що вони коряться добровільно, — нема нічого гіршого, ніж ставитися до них не як до автономних, а як до природних об'єктів, що ними грають каузальні впливи, як до створінь, що зале-

¹ “Мудра людина, навіть якщо вона раб, вільна, а звідси впливає, що якщо править дурень, то він у рабстві”, — сказав Св.Амброзій. Ці слова могли так само належати Епікетові чи Кантові.

жать від зовнішніх спонук, чийм вибором можна маніпулювати або загрозою застосування сили, або обіцянкою винагороди. Трактувати людей у такий спосіб означає відмовляти їм у самовизначенні. “Нікому не вдасться примусити мене бути щасливим у його спосіб”, — зауважив Кант. “Патерналізм — це найгірший деспотизм, який можна собі уявити”. Це так, бо означає ставлення до людей не як до вільних, а як до людського матеріалу, що його я, доброзичливий реформатор, ліплю відповідно до моєї, а не їхньої, вільно обраної мети. Це, звісно, точнісінько та сама політика, що її рекомендували ранні утилітаристи. Гельвецій (і Бентам) вірили не в подолання, а у використання людської схильності бути рабами своїх пристрастей; вони хотіли б показувати людям нагороди та покарання — найгостріша можлива форма гетерономії, — якби за допомогою цього засобу “раби” стали щасливішими¹. Проте маніпулювати людьми, штовхати їх до мети, яку ви — соціальний реформатор — бачите, а вони, мабуть, ні, означає заперечувати їхню людську суть, трактувати їх як об’єкти, позбавлені власної волі, а отже, принижувати їх. Отож, брехати людям, або обманювати їх, тобто використовувати їх як засіб для досягнення незалежно запланованої мною, а не ними, мети, навіть, якщо це робиться заради їхнього добра, означає, по суті, ставитися до них, як до нижчої раси, поводитися так, наче їхні цілі менш кінцеві й священні, проти моїх. Чим можна виправдати те, що я силував людей робити щось, чого вони не хотіли, або не погоджувалися робити? Лише вартістю, що стоїть вище за них. Однак якщо, згідно з Кантом, всі вартості є такими завдяки вільним діям людей і називаються вартостями лише допоки вони є ними, то нема вартості вищої за індивіда. Отож, чинити так означає силувати людей в ім’я чогось менш остаточного, ніж вони самі — підкоряти їх моїй волі або ще чиемусь окремому жаданню (свого) щастя, доцільності, безпеки чи зручності. Я простую до чогось бажаного (байдуже, з яких міркувань, хай навіть із найшляхетніших) мені чи моїй групі, для чого я використовую інших людей як засоби. Але тут криється суперечність: адже люди,

¹ “Пролетарський примус, в усіх його виявах, від страт до примусової праці, є, як не парадоксально, методом формування комуністичної людяності з людського матеріалу капіталістичного періоду”. Ці рядки більшовицького лідера Миколи Бухаріна із праці, опублікованої 1920 року, зокрема термін “людський матеріал”, яскраво передають це ставлення.

як мені відомо, є цілями самими по собі. Всяке втручання у справи людей, розуміння їх, формування їх проти їхньої волі відповідно до вашої власної моделі, всякий контроль над думками й керування¹ є, отже, запереченням у людях того, що робить їх людьми, а їхні вартості остаточними.

Кантів вільний індивід є трансцендентною істотою, що існує поза царством природної каузальності. Однак у своїй емпіричній формі — в якій поняття людини є поняттям повсякденного життя — ця доктрина була серцем ліберального гуманізму як морального, так і політичного, на який у вісімнадцятому сторіччі справили глибокий вплив і Кант, і Руссо. У своєму *a priori* варіанті — це форма світського протестантського індивідуалізму, де місце Бога посіла концепція раціонального життя, а місце індивідуальної душі, що прагне об'єднатися з Ним, — концепція індивіда, наділеного розумом, що прагне керуватися розумом і тільки розумом, і не залежати від чогось, що може звести його з пуття або обманути його, звертаючись до його ірраціональної натури. Автономія, а не гетерономія: діяти, а не зазнавати впливу дій. Поняття рабської залежності від пристрастей — це не просто метафора для тих, хто мислить у цих термінах. Позбутися страху, любові чи бажання пристосовуватися означає звільнитися від деспотизму чогось, що його я неспроможний контролювати. Софокл, який, за словами Платона, казав, що лише старі літа звільнили його від пристрасті кохання — ярма жорстокого пана, — повідомляє про відчуття такі самі реальні, як і звільнення від живого тирана чи рабовласника. Психологічний досвід спостереження за тим, як я піддаюся якомусь “нижчому” імпульсові, діючи з міркувань, які мені не подобаються і, на згадку про які я згодом кажу, що “я був не в собі” або “не контролював себе”, коли робив це, належить до вищезгаданого способу мислення. Я ототожнюю себе зі своїми критичними думками та раціональними вчинками. Наслідки моїх дій неважливі, адже вони поза моїм контролем; важать лише мої мотиви. Це кредо самотнього мислителя, що зрікся світу і звільнився від кайданів людей та ре-

¹ Кантова психологія, а також психологія стоїків та християн, ґрунтувалася на тому, що певні елементи в людині — “внутрішня стійкість її розуму” — можна зробити несприйнятливими до керування. Розвиток методів гіпнозу, “промивання мозку”, підсвідоме навіювання і тому подібне зробили це *a priori* припущення, принаймні як емпіричну гіпотезу, менш імовірним.

чей. У такому вигляді ця доктрина може насамперед здаватися моральним кредо, і навряд чи кредо політичним; проте, його політичний підтекст ясний і проникає в традицію ліберального індивідуалізму принаймні так само глибоко, як і “негативна” концепція свободи.

Мабуть, варто зауважити, що у своїй індивідуалістичній формі концепція раціонального мудреця, що втік у внутрішню фортецю своєї істинної сутності, здається, виникає, коли зовнішній світ виявляється надзвичайно безплідним, жорстоким чи несправедливим. “По-справжньому вільний той, — каже Руссо, — хто бажає лише того, що він може здійснити, і здійснює те, чого він бажає”. У світі, де людина, яка прагне щастя, справедливості чи свободи (у будь-якому розумінні), може мало що зробити, оскільки виявляється, що багато шляхів дії закриті для неї, спокуса заглибитися в себе може стати непереборною. Так могло бути і в Стародавній Греції, де ідеали стоїків не могли бути цілковито відрубними від падіння незалежних демократій напередодні запровадження централізованої македонської автократії. Так само було і в Римі після кінця Республіки¹. Ця сама концепція постає в Німеччині в сімнадцятому сторіччі, під час періоду найглибшої національної деградації німецьких держав після Тридцятирічної війни, коли характер державного життя, зокрема у дрібних князівствах, примушував тих, хто цінував гідність людського життя, не вперше і не востаннє, до своєї внутрішньої еміграції. Доктрина, згідно з якою я повинен привчитися не хотіти того, чого не можу мати, згідно з якою, погамоване бажання або бажання, якому успішно опираються, нічим не гірше від задоволеного бажання, є високою, але, як на мене, безсумнівною формою доктрини кислого винограду: годі по-справжньому хотіти того, в чому я не певен.

Отже, стає зрозумілим, чому визначення негативної свободи як можливості робити те, чого бажаєш — що, фактично, є визначенням, прийнятим Міллем, — не годиться. Якщо виявиться, що я не можу нічого, або можу надто мало з того, чого бажаю, то мені слід зменшити або погамувати мої бажання, і я стану вільним. Якщо тиранові (чи “неви-

¹ Можливо, буде далекою припущенням те, що квієтизм східних мудреців був так само реакцією на деспотизм великих автократій і розквітав у періоди, коли індивіда могли принижувати, або принаймні нехтувати чи безжально правити ним ті, хто мав у своєму розпорядженні знаряддя фізичного примусу.

димому умовлювачеві”) вдається змусити своїх підлеглих (чи клієнтів) втратити свої первісні бажання і вибрати (“увнутрішнити”) форму життя, яку він винайшов для них, то йому, за цим визначенням, вдалося звільнити їх. Він, безперечно, примусить їх відчувати себе вільними — так само, як Епиктет відчуває себе вільнішим за свого пана (а в прислів’ї про добру людину кажуть, що вона відчуває себе щасливою й на дибі). Але створене таким тираном є власне антитезою політичної свободи.

Аскетичне самозречення може бути джерелом цілісності чи спокою і духовної сили, але незрозуміло, як його можна називати збільшенням свободи. Якщо я рятуюся від ворога, відступаючи за стіни й замикаючи всі входи та виходи, то я, мабуть, залишаюся вільнішим, ніж якби мене схопив ворог, але чи вільніший я порівняно з тим, якби мені вдалося перемогти чи захопити його? Якщо я зайду надто далеко, замкну себе у дуже вузькому просторі, то задихнуся й помру. Логічне завершення процесу руйнування всього, що може завдати мені болю — це самогубство. Поки я існую у світі природи, я ніколи не буду в цілковитій безпеці. Цілковите звільнення в цьому розумінні (як правильно збагнув Шопенгауер) дає лише смерть¹.

Я опинився у світі, де зустрівся з перешкодами моєї волі. Тих, хто побрався з “негативною” концепцією свободи, певно, можна пробачити, якщо вони вважають, що самозречення не єдиний спосіб подолання перешкод; що їх також можна й усунути: у випадку неживих предметів, — фізичною дією; у випадку людського опору, — силою переконання, так само, як тоді, коли я переконую когось звільнити для мене місце в його екіпажі або завойовую країну, що загрожує моїм інтересам. Такі дії можуть бути несправедливими, вони можуть означати насильство, жорстокість і поневолення інших, але навряд чи можна заперечувати, що в такий спосіб діяч спроможний у найбуквальнішому

¹ Варто зауважити, що ті, хто вимагав свободи — й боровся за неї — для індивіда чи народу у Франції протягом періоду німецького квієтизму, не стали на цю позицію. Можливо, це не так саме через те, що попри деспотизм французької монархії та пихатість і деспотичну поведінку привілейованих груп французької держави Франція була гордою й могутньою державою, де реальність політичної влади не була поза розумінням обдарованих людей, відступ з поля битви в тихе небо над ним, звідки самодостатній філософ може його спокійно споглядати, був не єдиним виходом? Те саме стосується Англії дев’ятнадцятого сторіччя й пізнішого періоду, а також теперішніх Сполучених Штатів.

розумінні збільшити свою власну свободу. Іронія історії в тому, що ця істина відкидається тими, хто застосовує її найефективніше, людьми, які, навіть здобувши владу й свободу дії, заперечують “негативне” значення свободи на користь її “негативного” двійника. Їхній погляд панує над половиною світу; отож погляньмо на метафізичні підвалини, на які він спирається.

IV

Розвиток своїх здібностей

Єдиний істинний метод досягнути свободи, як нам кажуть, полягає у використанні критичного розуму, осягненні того, що доконечне, і того, що випадкове. Якщо я школяр, то всі істини, окрім найпростіших математичних, накладаються мені як перешкоди для вільного функціонування моєї свідомості, як теореми, необхідність яких я не розумію; їхня істинність проголошується зовнішнім авторитетом, і вони здаються мені чужородними тілами, що їх я маю механічно вписати у свою систему. Проте, коли я збагну функції символів, аксіом, правил творення і перетворення — логіку, за допомогою якої робляться висновки — і зрозумію, що ці речі не можуть бути інакшими, оскільки виявляється, що вони випливають із законів, які керують моїми розумовими процесами¹, тоді математичні істини вже здаються не зовнішніми сутностями, які накладаються мені силоміць і які я маю приймати незалежно від того, хочу я цього чи ні, а чимось, що я тепер вільно робитиму в ході природного функціонування своєї раціональної діяльності. Для математика доведення цих теорем є частиною вільного здійснення його природних розумових здібностей. Для музиканта, після того як він засвоїв партитуру, написану для нього композитором, і цілі композитора стали для нього своїми, виконання музичного твору не є підкоренням зовнішнім законам, примусом і завадою свободі — воно вільне і безперешкодне. Виконавець не прив’язаний до партитури, як віл до плуга, чи заводський робітник до свого верстата. Він увів партитуру до своєї системи і, зрозумівши її, ототожнив із собою, перетворив із перешкоди вільній діяльності на складову самої цієї діяльності. Те,

¹ Або, як твердить дехто із сучасних теоретиків, не можуть бути інакшими, бо я винайшов чи міг би винайти їх для себе, адже правила створюються людьми.

що застосовується до музики чи математики, має, кажуть нам, у принципі застосовуватися до всіх інших завад, що виявляються як розмаїті скупчення зовнішнього матеріалу на шляху вільного саморозвитку. Така програма просвіченого раціоналізму від Спінози до останніх (іноді підсвідомих) послідовників Гегеля. *Sapere aude*¹. Якщо ви знаєте і розумієте необхідність чогось — раціональну необхідність — ви не можете, залишаючись раціональним, бажати, щоб воно було інакшим. Адже бажання, щоб щось було інакшим, ніж воно має бути, виявляється, коли прийняти як даність, що світом править необхідність, — *pro tanto* або ірраціональним, безглуздим. Пристрасті, забобони, страхи, неврози закорінені в незнанні й прибирають форми міфів та ілюзій. Керуватися міфами, незалежно від того, виростають вони зі жвавої уяви нерозбірливих у засобах дурисвітів, які обманюють, бажаючи експлуатувати нас, а чи з психологічних або соціологічних причин, означає певну форму гетерономії, домінування зовнішніх чинників у напрямку, не обов'язково бажаному для діяча. Наукові детерміністи вісімнадцятого сторіччя гадали, що дослідження наук про природу і створення за тією самою моделлю наук про суспільство зробили б діяльність таких причин прозорою, а отже, дозволили б індивідам збагнути свою роль у процесах раціонального світу, що буває руйнівною лише в разі помилкового розуміння. Знання визволяє, як вважав Епікур задовго до нас, автоматично усуваючи ірраціональні страхи та бажання.

Гердер, Гегель і Маркс запропонували свої власні віталістичні моделі суспільного життя замість старих механічних, але так само, як і їхні опоненти, вони вважали, що людина звільняється, збагнувши світ. Різниця між ними і злягала лише в наголосі на ролі, яку відіграють зміни та якісне зростання в тому, що робить людей людьми. Суспільне життя годі зрозуміти через аналогію з математикою чи фізикою. Слід також зрозуміти історію, тобто особливі закони безперервного зростання, або через "діалектичний" конфлікт, або, інакше, через те, що править індивідами та групами в їхній взаємодії між собою та природою. Нерозуміння цього, згідно з цими мислителями, означає помилку особливого роду, а саме віру в те, що людська природа

¹ Наважуйся бути мудрим! (Гораций, "Листи", 1, 2, 40.) — Прим. перекладача.

статична, що її істотні властивості однакові скрізь і завжди, що нею керують незмінні природні закони, незалежно від того, виражені вони теологічною чи матеріалістичною мовою, воно, таке непорозуміння, тягне за собою помилковий висновок, що мудрий законодавець може, у принципі, коли завгодно створити цілковито гармонійне суспільство шляхом відповідної освіти та законодавства, оскільки раціональні люди, в усі віки та в усіх країнах, мають завжди потребувати однакового, незмінного вдоволення однакових, незмінних основних потреб. Гегель вважав, що його сучасники (і фактично всі його попередники) неправильно розуміли природу інститутів, оскільки вони не розуміли законів — раціонально ясних законів, виплоду діяльності розуму, — що створюють і змінюють інститути, а також трансформують людський характер та людську діяльність. Маркс і його послідовники твердили, що шлях людям заступали не лише природні сили чи недосконалість їхнього власного характеру, — ще більшою мірою, його заступила діяльність їхніх соціальних інститутів, які вони створювали (не завжди свідомо) з певною метою, але завжди хибно трактували їхні функції¹, через що ті стали перешкодами для поступу своїх творців. Він запропонував соціальні та економічні гіпотези для пояснення доконечності такого помилкового розуміння і, зокрема, ілюзії, що такі створені людьми умовності були незалежними силами, що їх так само неможливо уникнути, як і законів природи. Наводячи приклади таких псевдооб'єктивних сил, він вказував на закони пропозиції та попиту, інституту власності, одвічного поділу суспільства на багатих і бідних, або власників і робітників, і ще на багато інших незмінних людських категорій. Доки не досягнуто ступеня, на якому чари цих ілюзій можна розвіяти, тобто поки достатня кількість людей не досягне соціального стану, який тільки й робить їх спроможними зрозуміти, що ці закони та інститути самі були створені роботою людського мислення та рук, історично потрібною за того часу, а пізніше сплутаною з неблаганними, об'єктивними силами, доти старий світ годі зруйнувати й запропонувати адекватніші визвольні соціальні механізми.

Нас поневолили деспоти — інститути, вірування чи неврози, — яких можна позбутися, лише проаналізувавши їх

¹ На практиці навіть більше, ніж у теорії.

і гаразд зрозумівши. Нас ув'язнили злі духи, що їх ми самі — хоч і несвідомо — створили, духи, вигнати яких ми можемо, лише ставши свідомими й діючи відповідно: справді, для Маркса розуміння рівнозначне відповідній дії. Я вільний, якщо, і лише в тому разі якщо, я планую своє життя згідно зі своєю власною волею; плани тягнуть за собою правила; правило не гнобить і не приневолює мене, якщо я застосовую його до себе свідомо або сприймаю його без примусу, зрозумівши його, незалежно від того, хто вигадав це правило — я чи хтось інший, за умови, що воно раціональне, тобто узгоджується з доконечністю речей. Зрозуміти, чому речі мають бути такими, якими вони мають бути, означає бажати, щоб вони були такими. Знання визволяє не через пропонування нам більшої кількості відкритих імовірностей, серед яких ми можемо вибирати, а через вбереження нас від краху прагнення неможливого. Хотіти, щоб доконечні закони були інакшими, ніж вони є, означає стати жертвою ірраціонального бажання — бажання, згідно з яким те, що має бути Х, водночас має не бути Х. Піти далі, повірити в те, що ці закони інші, ніж вони доконечно є, означає безумство. Оце і є метафізичне серце раціоналізму. Поняття свободи, що міститься в ньому, — це не “негативна” концепція поля без завад (в ідеалі), порожнечі, де ніщо не перешкоджає мені, а поняття самокерування чи самоконтролю. Я можу робити те, що сам хочу. Я раціональна істота; усе те, що я можу визнати як доконечне, як таке, що не може бути інакшим у раціональному суспільстві — тобто в суспільстві, що його раціональні мислителі спрямовують до мети, якої має прагнути будь-яка раціональна істота — безглуздо бажати, будучи раціональним, усунути зі свого шляху. Я вписую це у свою реальність, як роблю це з законами логіки, математики, фізики, — правила мистецтва, принципи, що керують усім, раціональну мету, яку я розумію, а отже, якої і прагну, яка ніколи не розчарує мене, адже я не можу хотіти, щоб вона була інакшою.

Це — позитивна доктрина визволення через розум. Соціалізовані форми її, у край розмаїті й часом діаметрально протилежні, лежать в основі багатьох націоналістичних, комуністичних, авторитарних і тоталітарних вірувань нашої доби. Можливо, в ході своєї еволюції, ця доктрина значно віддалилася від свого раціоналістського якоря. Проте, з приводу саме цієї свободи, і за демократій, і за диктатур, точаться суперечки, саме за неї сьогодні зма-

гаються в багатьох куточках Землі. Не намагаючись простежити, як ця ідея розвивалася історично, я хотів би прокоментувати деякі з її виявів.

V

Храм Сарастро

Ті, хто вірить у свободу як у раціональне самокерування, мусили рано чи пізно розглянути, як воно, те самокерування, мало застосовуватися не лише до внутрішнього життя людини, а й до її взаємин з іншими членами суспільства. Навіть найбільші індивідуалісти з-поміж них, — а Руссо, Кант і Фіхте безперечно розпочинали як індивідуалісти, — мусили на певному етапі запитати себе, чи можливе раціональне життя не лише для індивіда, а й для суспільства, а якщо так, то як його досягти. Я хочу, щоб мені було вільно жити так, як велить моя раціональна воля (моє “справжнє ”я”), але те саме має стосуватися й інших людей. Як же мені уникнути зіткнення з їхніми волями? Де пролягає кордон, що розділяє мої (раціонально визначені) права й тотожні права інших? Адже якщо я раціональний, то не можу заперечувати, що все правильне для мене має з тих самих міркувань бути правильним і для інших, так само раціональних. Раціональна (чи вільна) держава була б державою, керованою такими законами, що їх усі раціональні люди прийняли б без примусу; тобто, такими законами, що їх вони самі схвалили б, якби їх запитали, що їм, як раціональним істотам, потрібно; отже, кордони були б такими, що їх усі раціональні люди вважали б адекватними кордонами для раціональних істот. Але хто власне мав визначати, якими мусять бути ці кордони? Мислителі цього типу доводили, що якщо моральні та політичні проблеми істинні — якими напевне вони й були, — то в принципі вони повинні мати розв’язання; тобто, має існувати одне й лише одне істинне розв’язання будь-якої проблеми. Усі істини міг би в принципі розкрити перший-ліпший мислитель, який продемонстрував би їх так чітко, що всі інші раціональні люди не могли б не сприйняти їх; справді, здебільшого так воно й було у випадку нових природничих наук. Якщо йти від цього засновку, проблема політичної свободи розв’язується встановленням справедливого ладу, що дав би кожній людині всю ту свободу, на яку має право раціональна істота. Мої претензії на розкату свободу можуть на перший погляд часом не узгоджуватися з вашими

так само необґрунтованими претензіями; але раціональне розв'язання однієї проблеми не може заходити в суперечність із так само істинним розв'язанням іншої, бо дві істини не можуть логічно бути несумісними; отже, справедливий лад, у принципі, мусить піддаватися віднайденню — лад, правила якого уможливають правильне розв'язання всіх ймовірних проблем, що можуть виникнути в ньому. Ідеал, гармонійний стан справ іноді уявлявся Едемським садом до гріхопадіння людини, з якого нас вигнали, але туги за яким ми досі сповнені; або золотою добою, що ще чекає на нас, в якій люди, ставши раціональними, не будуть “керованими іншими” і не будуть “відчужувати” чи розчаровувати одне одного. В існуючих суспільствах справедливість і рівність — це ідеали, які все ще потребують певного ступеня примусу, оскільки передчасне зняття соціального контролю може призвести до гноблення слабкого і менш кмітливого дужчим, меткішим чи більш енергійним і нерозбірливим у засобах. Але лише ірраціональність людей (згідно з цією доктриною) веде їх до бажання гнобити, визискувати чи принижувати один одного. Раціональні люди поважатимуть принцип розуму в інших людях, і в них взагалі буде відсутнє бажання боротися чи панувати над іншими. Прагнення домінувати саме собою є ознака ірраціональності, і його можна пояснити й вилікувати за допомогою раціональних методів. Спіноза пропонує один різновид пояснення та ліків, Гегель — інший, а Маркс — ще інший. Деякі з цих теорій, мабуть, певною мірою доповнюють одна одну, інші — несумісні. Але в усіх них припускається, що в суспільстві абсолютно раціональних істот жадоба домінувати над людьми буде або відсутня, або неефективна. Наявність чи палке бажання утисків буде першим симптомом того, що істинного розв'язання проблем суспільного життя не досягнуто.

Це можна викласти в інший спосіб. Свобода — це самопанування, усунення завад своїй волі, хоч би які були ці завади — опір природи, моїх некерованих пристрастей, ірраціональних інститутів, супротивних воль чи поведінки інших людей. Природу завжди можна, принаймні в принципі, сформуванати за допомогою технічних засобів, підігнати під свою волю. Але як мені ставитися до впертих людей? Мені слід було б, якби я зміг, накинути свою волю їм також, “сформуванати” їх за своєю моделлю, створити для них ролі у своїй п'єсі. Але хіба це не означатиме, що вільний лише я, а інші — раби? Вони й будуть рабами, як-

що в моїх планах не знайдеться місця для їхніх бажань та оцінок, якщо я керуватимуся лише своїми власними. Одначе, якщо мій план цілковито раціональний, то він сприятиме повному розвитку їхніх “справжніх” натур, реалізації їхніх здібностей для раціональних рішень “щодо найкращого розкриття себе” — як частини реалізації мого власного “справжнього” я. Всі істинні розв’язання всіх справжніх проблем мають бути сумісні: ба навіть більше, вони мають складатися в єдине ціле: бо саме це мається на увазі, коли ми називаємо їх цілковито раціональними, а Всесвіт — гармонійним. Кожна людина має конкретні характер, здібності, сподівання, цілі. Якщо я збагну і цілі, і натуру, а також те, як вони співвідносяться між собою, то я можу, принаймні в принципі, якщо матиму знання і насагу, вдовольнити їх усіх, допоки та природа й ті цілі, що розглядаються, будуть раціональними. Раціональність — це розуміння речей і людей такими, як вони є: я не повинен виготовляти скрипки з каміння, так само не слід природжених скрипалів примушувати грати на флейті. Якщо Всесвітом править розум, тоді не буде потреби в примусі; правильно сплановане життя для всіх збігатиметься з цілковитою свободою — свободою раціонального самокерування — для всіх. Так буде, якщо, і тільки якщо, цей план — справжній план — одна неповторна модель, яка лише й відповідає вимогам розуму. Її закони будуть правилами, що їх приписує розум: вони здаватимуться надокучливими лише тим, чий розум спить, тим, хто не розуміє справжніх “потреб” своїх власних “дійсних” сутностей. Доки кожен виконавець усвідомлює й грає роль, диктовану йому розумом — здібністю, що розуміє його справжню натуру й бачить його справжні цілі — доти конфлікт неможливий. Кожна людина буде вільним, самокерованим актором у космічній драмі. Отож Спіноза каже нам, що “діти, попри те, що вони зазнають примусу, не є рабами”, адже “вони коряться наказам, що їх віддають у їхніх власних інтересах”, і що “суб’єкт справжньої держави — не раб, оскільки спільні інтереси мають охоплювати і його власні”. Подібно до нього, Локк каже: “Де немає свободи, там немає свободи”, бо раціональні закони є вказівками на “справжні інтереси” чи “загальне добро” людини; і додає, що оскільки такі закони — це те, що “відгороджує нас від трясовиння та безодні”, то вони “не заслуговують на те, щоб називатися обмеженнями”, і провадить далі про бажання уникнути таких законів як ірраціональних, форм “дозво-

лу” як “грубих” і т.ін. Монтеск’є, забуваючи про свої ліберальні погляди, відгукується про політичну свободу, не як про дозвіл робити те, що нам хочеться, чи бодай те, що не заборонене законом, а лише як про “можливість робити те, що ми маємо бажати”, що фактично повторює й Кант. Берк проголошує доконечну потребу обмежувати “право” індивіда в його ж інтересах, бо “гадана згода кожного раціонального створіння перебуває у злагоді з імовірним порядком речей”. Спільним у цих мислителів (а також у багатьох схоластів до них і якобінців та комуністів після них) є засновки, згідно з яким раціональні цілі наших “справжніх” натур мають збігатися, або їх слід звести силоміць, хоч би як воляли проти цього процесу наші бідолашні, нетямущі, одержимі бажаннями, пристрасні, емпіричні сутності. Свобода — це не свобода чинити щось безглузде, ірраціональне чи хибне. Примушувати емпіричні сутності додержуватися правильної моделі означає не тиранію, а визволення¹. Руссо каже, що якщо я добровільно підпорядкую все своє життя суспільству, то створю сутність, яка, оскільки вона можлива лише за умови однакових жертв усіх його членів, не може бажати того, щоб завдати шкоди будь-кому з них; у такому суспільстві, повідомляють нас, нічий інтереси не зашкодять нікому. “Відаючи себе всім, я не відаю себе нікому”, і одержую стільки ж, скільки втрачаю, маючи достатньо сили, щоб зберегти свої нові здобутки. Кант каже нам, що коли “індивід цілковито відкидає свою дику, беззаконну свободу, щоб віднайти її знову, неушкодженою, у стаї залежності, відповідно до закону”, тільки тоді він здобуває справжню свободу, “адже така залежність створена моєю власною волею, що виступала в ролі законодавця”. Свобода, досі цілковито несумісна з авторитетом, стає фактично тотожна йому. Саме така думка й мова всіх декларацій про права людини у вісімнадцятому сторіччі, а також усіх тих, хто розглядає суспільство як модель, створену відповідно до раціональних законів мудрого законодавця, природи,

¹ З цього приводу останнє слово, як мені здається, сказав Бентам: “Хіба свобода чинити зло — це не свобода? А якщо ні, то що вона таке? Хіба ми не кажемо, що слід відібрати свободу в ідіотів та лиходіїв, оскільки вони зловживають нею?” Порівняйте з цим типове твердження якобінського клубу того самого періоду: “Жодна людина не вільна, чинячи зло. Перешкоджати їй, означає звільнити її”. Ця думка повторюється майже в тих самих виразах британськими ідеалістами наприкінці наступного сторіччя.

історії чи Вищої істоти. Бентам, майже ніким не підтриманий, і дали вперто повторював, що справа закону не звільнювати, а стримувати: “Кожен закон є порушенням свободи” — навіть якщо таке “порушення” веде до збільшення обсягу свободи.

Якби основоположні припущення були правильні — якби метод розв’язання соціальних проблем був схожий на спосіб, у який розв’язують проблеми природничих наук, і якби розум був тим, чим він є на думку раціоналістів, тоді, либонь, усе це мало б місце. В ідеальному випадку, свобода збігається з законом: автономія з авторитетом. Закон, який забороняє мені робити те, чого я не міг би, будучи при здоровому розумі, навіть теоретично захотіти вчинити, не означає обмеження моєї свободи. В ідеальному суспільстві, яке складається з цілковито відповідальних істот, правила, оскільки я майже не усвідомлюватиму їхньої наявності, поступово зникатимуть. Лише один соціальний рух був достатньо сміливий, аби зробити це припущення цілком ясним і прийняти його наслідки — рух анархістів. Але всі вияви лібералізму, що ґрунтуються на раціоналістичній метафізиці, є більш чи менш ослабленими варіантами цього кредо.

Відповідно, перед тими мислителями, які скерували свою енергію на розв’язання проблеми, виходячи з такої позиції, постало питання того, як практично зробити людей щасливими в такий спосіб. Зрозуміло, їх треба просвітити. Бо неосвічені є ірраціональними, анормальними, а отже, до них слід застосовувати примус, якщо тільки життя має бути стерпним для раціональних, якщо вони мають жити в тому самому суспільстві, а не в пустелі чи на якомусь Олімпі. Однак від неосвічених людей не варто чекати розуміння чи сприяння намірам їхніх вихователів. Виховання, за словами Фіхте, має доконечно діяти в такий спосіб, щоб “ви згодом збагнули підстави моїх теперішніх дій”. Від дітей годі чекати розуміння того, чому їх примушують ходити до школи, так само як від нетямущих — тобто, на той час, більшості людства — чому вони мають коритися законам, що згодом зроблять їх раціональними. “Примус — це також різновид виховання”. Ви вчитеся великої чесноти слухняності вищим особам. Якщо ви не можете збагнути своїх власних інтересів як раціональної істоти, то годі чекати, що я консультуватиму вас чи виконуватиму ваші бажання, роблячи вас раціональним. Я маю, зрештою, примусити вас бути захищеним від віспи, навіть попри ваше можливе небажання. Навіть Мілль готовий ска-

зати, що я можу силоміць утримати людину від переходу мосту, якщо в мене немає часу застерегти її, що міст ось-ось обвалиться, бо я знаю, чи справедливо вважаю, що він не може хотіти впасти у воду. Фіхте знає про те, ким сучасний йому неосвічений німець бажає бути чи що робити, краще, ніж той сам. Мудрець знає вас краще, ніж ви самі знаєте себе, бо ви жертва своїх пристрастей, раб, що веде аномальне життя, недалекозорий, неспроможний зрозуміти свого справжнього призначення. Ви хочете бути людиною. Мета держави — вдовольнити ваше бажання. “Примус виправдовується освітою для майбутнього прозріння”. Розум усередині мене, якщо він має перемогти, мусить знищити й приборкати мої “ниці” інстинкти, мої пристрасті й бажання, що роблять мене рабом; подібно до цього (фатальний перехід від індивідуальних до соціальних понять майже невловний) вищі елементи суспільства — краще освічені, раціональніші, ті, хто “найкраще розуміє свою добу і свій народ” — можуть застосовувати примус для раціоналізації ірраціональної частини суспільства. Адже, — як часто переконували нас Гегель, Бредлі, Бозанкет, — слухаючись раціональної людини, ми слухаємося самих себе: насправді не таких, якими ми є, загрузлих у своїй нетямущості та пристрастях слабких створінь, вражених хворобами, які потребують цілителя, душевнохворих, яким потрібен опікун, а таких, якими ми могли б бути, якби були раціональними; якими ми могли б стати навіть тепер, якби тільки дослухалися до раціонального елемента, який, *ex hypothesi*, живе всередині кожної людини, що заслуговує на таке ім'я.

Філософи “об’єктивного розуму”, від міцної, жорстко централізованої, “органічної” держави Фіхте, до м’якого й гуманного лібералізму Т.Х.Гріна, напевне вважали, що вони вдовольняють раціональні потреби (а не чинять їм перешкоди), які, хоч би в якому зародковому стані вони були, мають жити у грудях кожної істоти, що відчуває. Однак я заперечив би такий демократичний оптимізм і, переходячи від телеологічного детермінізму гегельянців до дещо більш волонтаристської філософії, сформулював би ідею накидання моему суспільству — для його поліпшення — мого плану, який я розробив, застосовуючи свою раціональну мудрість; і який, поки я діятиму на власний розсуд, можливо всупереч постійним бажанням переважної більшості моїх співвітчизників, може взагалі ніколи не дати плодів. Або, цілковито відкинувши концепцію розуму, я можу

увявити себе натхненим митцем, що формус людей відповідно до моделі у світлі свого унікального бачення, як маляр змішує фарби, а композитор сполучає звуки; людство — це сировина, до якої я прикладаю свою творчу волю; навіть попри те, що люди страждають і гинуть у цьому процесі, він підносить їх до висоти, якої вони ніколи не досягли б без примусового — але творчого — порушення їхнього життя. Цей аргумент використовували всі диктатори, інквізитори та насильники, які прагнули морального, ба навіть естетичного виправдання своєї поведінки. Я маю зробити для людей (чи разом з ними) те, що вони неспроможні зробити для себе самі, і я не можу питати їхнього дозволу чи згоди, адже їхній стан не дозволяє їм збагнути, що для них найкраще; справді, те, що вони дозволять та схвалять, може означати життя нікчемної пересічності, чи, можливо, навіть їхній крах і самогубство. Дозвольте мені ще раз процитувати Фіхте, справжнього прабатька георґічної доктрини: “Ніхто не має... прав проти розуму”. “Людина боїться підпорядкувати свою суб’єктивність законам розуму. Вона віддає перевагу традиції та довільності”. Проте вона мусить коритися¹. Фіхте висуває на перше місце твердження того, що він називає розумом; Наполеон, Карлейль чи романтичні авторитаристи можуть поклонитися іншим вартостям і вбачати в запровадженні їх силоміць єдиний шлях до “істинної” свободи.

Таке саме ставлення гостро виразив Оґюст Конт, який запитав: “Якщо ми не дозволяємо вільного мислення в хімії чи біології, то чому маємо дозволяти його в моралі чи політиці?” Справді, чому? Якщо є сенс у словах про політичні істини — утвердження соціальних цілей, з якими всі люди, оскільки вони є людьми, повинні, як тільки такі цілі розкрито, погоджуватися; і, якщо, як вважав Конт, науковий метод свого часу розкриє їх, тоді чи існує свобода судження чи дії — принаймні, як мети самої по собі, а не лише як сприятливого інтелектуального клімату і для індивідів, і для груп? Чому слід терпіти будь-яку поведінку, що не схвалюється відповідними експертами? Конт прямо виклав те, що крилося в підтексті раціоналістської теорії політики від її давньогрецьких початків. У принципі можливий

¹ “Примушувати людей обрати правильну форму врядування, силоміць накинути їм Правильне, є не лише належним, а й священним обов’язком кожної людини, яка наділена і розумінням, і силою чинити так”.

тільки один правильний спосіб життя; мудрі ведуть його не-вимушено, саме тому їх і називають мудрими. Немудрих слід тягти до цього способу за допомогою всіх соціальних засобів, що їх мають у своєму розпорядженні мудрі; адже чому помилка, яку можливо виявити, має тривати й поширюватися? Незрілих та ненавчених треба примушувати казати собі: “Лише істина звільняє, а єдиний спосіб, у який я можу пізнати істину — це сліпо виконувати сьогодні те, що ви, хто знає її, наказуєте мені, або до чого змушуєте мене при певному усвідомленні, що лише так я досягну ясного бачення і стану вільним, як ви”.

Ми справді відійшли від своїх ліберальних початків. Цей аргумент, використаний Фіхте у його останній фразі, а після нього іншими поборниками авторитету, від вікторіанських схоластів і колоніальних адміністраторів до найостаннішого націоналістичного чи комуністичного диктатора, є саме тим, проти чого стоїчна і кантіанська мораль найрішучіше протестує в ім'я розуму вільного індивіда, що керується своїм власним внутрішнім світом. У такий спосіб раціоналістичний аргумент, із властивим йому припущенням єдиного істинного розв'язання, вів кроками, які, навіть будучи логічно необґрунтованими, історично й психологічно зрозумілі, від етичної доктрини особистої відповідальності та особистого самовдосконалення до авторитарної держави, що кориться вказівкам еліти платонівських охоронців.

Що ж могло призвести до такого дивного повороту — перетворення Кантового суворого індивідуалізму на щось близьке чисто тоталітарній доктрині — з боку мислителів, дехто з яких претендував на звання його учнів? Це питання цікаве не лише з історичного погляду, адже чимало теперішніх лібералів пройшли таку саму характерну еволюцію. Кант, слідом за Руссо, слушно наполягав, що здатністю раціонального самокерування наділені всі люди; що не може бути знавців у моральних питаннях, оскільки мораль була предметом не спеціалізованого знання (як твердили утилітаристи та *філософи*), а правильного використання універсальної людської здібності; і, як наслідок, вільними зробили людей не дії у певному річизі самовдосконалення, до яких їх можна примусити, а розуміння того, чому вони мають так робити, робити те, чого ніхто не може зробити замість, чи від імені, когось. Але навіть Кант, коли йому довелося розглядати політичні питання, погодився, що жоден закон, якщо він такий, що я мав би, якби

мене запитали, схвалити його як раціональна істота, ма-
буть, не позбавив би мене якоїсь частки моєї раціональної
свободи. В такому разі двері були б широко відкриті для
правління експертів. Я не можу постійно консультиувати
всіх людей стосовно всіх приписів. Урядування не може бу-
ти безперервним племісцитом. Окрім того, дехто не так до-
бре налаштований на голос свого власного розуму, як інші:
дехто здається абсолютно глухим до нього. Якщо я законо-
давець чи державець, то маю припустити, що якщо закон,
що його я накидаю, раціональний (а я можу лише зверта-
тися по пораду до свого власного розуму), то він автоматич-
но схвалюватиметься всіма членами мого суспільства,
оскільки вони раціональні істоти. Адже якщо вони не схва-
люють, то мусять, *pro tanto*, бути ірраціональними; отож
потребуватимуть утисків з боку розуму: байдуже, мого чи
їхнього, оскільки вияви розуму мають бути однакові у
свідомості кожного. Я віддаю накази і, якщо ви вчиняєте
опір, беруся придушити в вас ті ірраціональні елементи, що
протистоять розуму. Моє завдання було б легшим, якби ви
самі придушували їх у собі; я намагаюся навчити вас роби-
ти саме так. Але я відповідальний за державний добробут і
не можу чекати, поки всі люди стануть цілковито раціо-
нальними. Кант заперечив би, що суть свободи суб'єкта
полягає в тому, що він, і ніхто крім нього, велить собі слу-
хатися. Одначе це чудова, але нездійсненна порада. Якщо
вам не вдасться упокорити себе, то я мушу зробити це
замість вас; а ви, мабуть, поскаржитесь на брак свободи,
бо та обставина, що Кантів раціональний суддя запрото-
рив вас до в'язниці, є свідченням того, що ви не прислу-
халися до свого внутрішнього розуму, що, як дитина,
дикун, ідіот, ви не готові до самокерування чи постійно
неспроможні до нього¹.

¹ Кант підійшов ближче до утвердження "негативного" ідеалу свободи, коли (в одному зі своїх політичних трактатів) проголосив, що "найбільша проблема людської раси, на розв'язання якої вона приречена самою природою, — це встановлення громадянського суспільства, яке універсально розподіляє право, відповідно до закону. Лише в суспільстві, яке має найбільшу свободу ... — з ... найточнішим визначенням і гарантією кордонів свободи [кожного індивіда] для того, щоб вона могла співіснувати зі свободою інших людей — щоб найвищої мети природи, яка полягає в розвитку всіх її здібностей, можна було досягти у випадку людства." Окрім телеологічного підтексту, це формулювання на перший погляд не надто відрізняється від ортодоксального лібералізму. Критична точка, проте, полягає в тому, як визначити критерій для "точного визначення і гарантії кордонів" особистої свободи. Більшість сучасних лібералів якнайпослідовніше прагнуть

Якщо це веде до деспотизму, нехай з боку найкращих чи наймудріших — до храму Сарастро з “Магічної флейти”, — та все-таки деспотизму, який обертається тотожним свободі, то може, чогось бракує в передумовах аргументу? Можливо, в основних припущеннях десь криється помилка? Дозвольте мені констатувати ще раз: по-перше, всі люди мають одну істинну мету, і тільки одну, а саме — раціональне самокерування; по-друге, цілі раціональних істот мають з необхідності вкладатися в одну універсальну, гармонійну модель, яку дехто може розрізнати ясніше за інших; по-третє, всі конфлікти, і як наслідок, усі трагедії, відбуваються лише через зіткнення розуму з ірраціональними чи недостатньо раціональними — незрілими й нерозвинутими елементами в житті — індивідуальними чи суспільними, і таких зіткнень, у принципі, можна уникнути, що неможливо для цілковито раціональних істот; нарешті, коли всі люди стануть раціональними, вони коритимуться раціональним законам своєї власної натури, яка є однаковою в них усіх, а отже, будуть водночас і законслухняними, і цілком вільними. Чи можливе те, що Сократ і творці центральної західної традиції в етиці та політиці, які пішли за ним слідом, помилялися протягом понад двох тисячоріч, що чеснота — це не знання, а свобода не тотожна ні чесноті, ні знанню? Що попри ту обставину, що вона править життям більшої кількості людей, ніж будь-коли протягом своєї довгої історії, жоден з головних засновків цього славетного погляду годі продемонструвати, чи, може, жоден з них не є правильним?

VI

Пошук статусу

Є ще один історично важливий підхід до цієї теми, який, сплутуючи свободу зі спорідненими їй рівністю та братерством, веде до подібних неліберальних висновків. Відтоді як ця проблема постала наприкінці вісімнадцятого сторіччя, питання того, що мається на увазі під “індивідом”, порушувалося дедалі частіше і з дедалі більшим ефектом. Допоки я живу в суспільстві, все, що я роблю, доконечно впливає на вчинки інших людей і зазнає впливу з боку того, що робиться цими людьми. Навіть енергійні зусилля Мілля позначити різницю між сферами приватного та соціального життя не витримують аналізу.

Фактично, Міллева критика показувала, що все, що я роблю, може зрештою завдавати шкоди іншим людям. Опріч того, я соціальна істота у глибокому розумінні, ніж взаємодія з іншими людьми. Бо хіба я не такий, як є, почасті завдяки тому, що інші думають про мене і яким сприймають мене? Коли я запитую себе, хто ж я такий, і відповідаю: англієць, китаєць, купець, пересічна людина, мільйонер, каторжанин — я спираюся на аналіз, згідно з яким ці ознаки розпізнаються іншими особами в моєму суспільстві як належність до конкретної групи чи класу, і таке розпізнавання є частиною значення більшості термінів, які позначають деякі з моїх найбільш особистих та постійних характерних рис. Я не безтілесний розум. І не Робінзон Крузо, що живе сам на своєму острові. Причина тут не в тому лише, що моє матеріальне життя залежить від взаємодії з іншими людьми, чи що я є тим, чим я є внаслідок дії соціальних сил, а в тому, що деякі, можливо всі, мої уявлення про себе, зокрема моє відчуття своєї власної моральної та соціальної сутності, зрозумілі лише в термінах соціальної мережі, в якій я (цю метафору не слід надто накидати) є елементом. Брак свободи, на який скаржаться окремі індивіди чи групи, досить часто зводиться до браку належного розпізнавання. Я можу прагнути не того, що мав би прагнути на думку Мілля, а саме безпеки від

ситуації, де якомога більше індивідів можуть збагнути якомога більше своїх цілей, без утвердження вартостей цих цілей як таких, за винятком того випадку, коли вони можуть зруйнувати наміри інших людей. Вони хочуть, щоб кордони між індивідами і групами людей проводилися лише з огляду на перешкодження зіткненням людських намірів, які всі мають вважатися однаково доконечними, незаперечними цілями самими по собі. Кант, і раціоналісти його типу, не розглядають усі цілі як такі, що мають однакову вартість. Для них межа свободи визначається застосуванням правил "розуму", який є набагато більшим, ніж звичайнісінька загальність правил як таких, і є здатністю, що створює чи розкриває мету, яка тотожна в усіх, і для всіх, людей. В ім'я розуму можна ганьбити все, що не є раціональним, щоб розмаїті особисті цілі, яких гальбей змушують домагатися їхні індивідуальні уява та ідіосинкразії — наприклад, естетичні чи інші нераціональні вияви самореалізації — можна було, принаймні в теорії, безжально придушити, аби звільнити шлях для вимог розуму. Авторитет розуму й обов'язки, які він накладає на людей, ототожнюються з індивідуальною свободою, ґрунтуючись на тому, що лише раціональні цілі можуть бути "істинними" об'єктами "дійсної" природи "вільної людини.

Я ніколи, мушу визнати, не розумів, що означає "розум" у цьому контексті; і тут лише хочу наголосити, що *a priori* засновки цієї філософської психології несумісні з емпірицизмом: тобто, з будь-якою доктриною, спертою на знання, виведене з досвіду того, чим люди є і чого вони прагнуть.

примусу, сваволі, тиранії, втрати певних альтернатив дії чи простору, в якому я маю цілковите право ні перед ким не звітувати за свої дії. Так само, я можу не прагнути раціонального плану соціального життя чи самовдосконалення безстороннього мудреця. Насправді я не хотів би, щоб мене нехтували, опікували, зневажали чи сприймали надто аксіоматично — коротко кажучи, щоб до мене ставилися не як до індивіда, щоб мою неповторність недостатньо розпізнавали, щоб мене класифікували як члена певного аморфного сплаву, статистичну одиницю без специфічно людських рис, які можна ототожнити, і з властивими мені цілями. Я борюся саме проти такого приниження — не проти рівності законних прав чи свободи чинити, як мені заманеться (хоча я можу захотіти цього також), а за становище, за якого я можу відчувати, що я є, оскільки мене таким вважають, відповідальним діячем, чия воля береться до уваги, оскільки я вповноважений до цього, навіть якщо мене критикують і переслідують за те, що я саме такий і чиню саме так. Це жадання статусу і визнання: “Найбідніший той, хто в Англії як найславетніший має жити”. Я хочу, щоб мене розуміли й визнавали, навіть якщо це означає бути непопулярним і викликати нелюбов. А ті єдині люди, які можуть мене так упізнавати і в такий спосіб давати мені відчуття того, що я є кимось, — це члени суспільства, до якого я відчуваю історичну, моральну, економічну і, можливо, етнічну належність¹. Я не можу відокремити свою індивідуальну сутність від взаємин з іншими людьми, або від тих атрибутів мене, які полягають у їхньому ставленні до мене. Як наслідок, коли я вимагаю

¹ Тут є очевидна подібність до Кантової доктрини людської свободи; однак це її соціалізований та емпіричний варіант, а отже, майже протилежний їй. Кантівська вільна людина не потребує публічного визнання своєї внутрішньої свободи. Якщо до неї ставляться, як до засобу досягнення якоїсь зовнішньої мети, то це хибна дія тих, хто її визискує, а її власний “монументальний” статус залишається недоторканим, і вона є цілковито вільною і цілковито людиною, хоч би як до неї ставилися. Потреба, про яку тут ідеться, цілком пов’язана з моїми взаєминами з іншими людьми; я ніщо, якщо мене не розпізнали. Годі нехтувати ставленням інших, виявляючи байронівську зневагу, цілковито усвідомлюючи свої перехідні вартість та професію, або втекти у своє внутрішнє життя, адже я вважаю себе таким, яким інші бачать мене. Я ототожнюю себе з поглядом мого оточення: я відчуваю себе кимось або ніким у термінах мого становища та функції в соціальному цілому; це найбільш “анормальна” умова, яку можна собі уявити.

звільнитися, скажімо, від стану політичної чи соціальної залежності, то я вимагаю зміни ставлення до мене з боку тих, чий судження й поведінка допомагають визначити мій власний образ мене. А те, що правильно стосовно індивіда, правильно й стосовно груп — соціальних, політичних, економічних, релігійних, тобто, людей, які усвідомлюють потреби й наміри, властиві їм як членам таких груп. Як правило, пригноблені класи чи нації не вимагають ані просто необмеженої свободи дій для її членів, ані передусім рівності соціальної чи політичної можливості, а ще менше вони хочуть, щоб їм визначали місце в позбавленій тертя, органічній державі, створеній раціональним законодавцем. Найчастіше вони бажають лише визнання (свого класу чи нації, кольору чи раси) як незалежного джерела людської діяльності, як сутності, що має власну волю і що схильна діяти згідно з нею (незалежно від того, добра або обгрунтована вона, чи ні), — а не того, щоб ними правили, щоб їх виховували, скеровували, хоч би якою легкою рукою, так наче вони не зовсім люди, а отже, не зовсім вільні. Це дає куди ширше, ніж суто раціоналістське, розуміння кантівського “патерналізм є найбільшим деспотизмом, який можна собі уявити”. Патерналізм деспотичний не тому, що він утискує сильніше, ніж неприхована, брутальна, не-просвічена тиранія, і не тому, що він нехтує трансцендентальним розумом, втіленим у мені, а тому, що він ображає моє уявлення про себе, як про розумну істоту, що вирішила вести своє життя відповідно до своїх власних (не обов’язково раціональних чи добрих) намірів, і передусім, що має право на визнання себе такою з боку інших людей. Адже якщо мене не визнають такою людиною, то й мені може не вдатися розпізнати (я можу засумніватися) свої власні претензії на статус цілковито незалежної людини. Бо те, чим я є, здебільшого, визначається моїми відчуттями та думками; а мої відчуття та думки визначаються тими відчуттями та думками, що панують в суспільстві, до якого я належу, якого я, в Берковому розумінні, не окремий ізольований атом, а інгредієнт (використовуючи небезпечну, але доконечну метафору) соціальної моделі. Я можу почуватися невольним у тому розумінні, що мене не визнають за самокеровану індивідуальну розумну істоту; але я так само відчував би себе невольним, будучи членом невизнаної чи недостатньо шанованої групи: в такому разі я

прагнув би визволення всього свого класу, громади, нації, раси чи професії. Хоч би як я бажав цього, я можу, прагнучи здобути статус, віддати перевагу тому, щоб мною неправильно керували й попихали деякі представники моєї раси чи соціального класу, які, попри все, визнають мене людиною і суперником — тобто рівним собі — а не власним гараздом та толерантному ставленню з боку представників вищої і віддаленішої групи, які не визнають мене за того, ким я хотів би почуватися. Ось душа розпачливого зойку про визнання з боку як індивідів, так і груп, а в наш час професій і класів, націй і рас. Хоча, мені, мабуть, не вдасться одержати “негативної” свободи з рук членів мого суспільства, одначе, вони належать до моєї групи; вони розуміють мене, а я розумію їх; і це розуміння створює в мені відчуття того, що я є кимось у цьому світі. Саме це бажання взаємного визнання призводить до того, що найавторитарнішим демократіям часом їхні члени свідомо віддають перевагу перед найпросвіченішими олігархіями, чи іноді спонукає представника щойно визволеної азійської або африканської держави менше скаржитися нині, коли до нього грубо ставляться члени його власної раси чи нації, ніж тоді, коли ним правив обережний, справедливий, лагідний, доброзичливий адміністратор іззовні. Поки це явище не збагнули, ідеали й поведінка цілих народів, які, в Міллевому розумінні цього слова, потерпають від того, що їх позбавили елементарних людських прав і які, з усією можливою щирістю, говорять про те, що вони користуються більшою свободою, ніж тоді, коли володіли більшою мірою цих прав, стають незбагненим парадоксом.

Проте це прагнення статусу й визнання важче отождентити з особистою свободою як у “негативному”, так і в “позитивному” значенні цього слова. Вона не менш потрібна людям і за неї не менш палко змагалися — вона споріднена зі свободою, але не є нею; хоча з неї й випливає негативна свобода для всієї групи, вона ближча до солідарності, братерства, взаєморозуміння, потреби об’єднання на рівних умовах, усього того, що загал іноді — помилково — називає соціальною свободою. Соціальні та політичні терміни доконечно розпливчасті. Спроба зробити словник політики надто точним може позбавити його сенсу. Одначе для істини буде поганою послугою, якщо використання слів розширювати більше, ніж потрібно. Суть поняття свободи, і в “позитивному” значенні цього слова, є не менш важливою, ніж у “негативному”.

тивному”, і в “негативному” розумінні, полягає у стримуванні чогось чи когось — тих, хто вдирається в мої володіння або утверджує свою владу наді мною, або ж причепливих ідей, острахів, неврозів, ірраціональних сил — набридливих людей і деспотів того чи того штибу. Бажання бути визнаним — це бажання чогось іншого: спілки, ближчого розуміння, збігу інтересів, життя, де є спільна залежність і спільне жертвування. Це всього-на-всього сплутування бажання свободи з тим глибоким універсальним прагненням статусу й розуміння, що далі поглиблюється ототожненням з поняттям соціального самокерування, де сутність, яка має звільнитися, вже не індивідуальне, а “соціальне ціле”, а отже, люди можуть, підкоряючись владі олігархів чи диктаторів, водночас заявляти, що це в певному розумінні визволяє їх.

Багато було написано з приводу помилковості розгляду соціальних груп як букввальних осіб чи сутностей, контроль над якими і дисципліна членів яких є лише самодисципліною, добровільним самоконтролем, що дозволяє індивідуальному діячеві бути вільним. Але навіть з “органічного” погляду, хіба не природно чи не бажано назвати потребу визнання і статусу потребою свободи в якомусь третьому розумінні? Правда те, що група, визнання з боку якої бажане, сама мусить мати достатній ступінь “негативної” свободи — свободи від контролювання будь-якою зовнішньою владою — інакше її визнання не дасть позивачеві того статусу, якого він прагне. Але чи слід називати боротьбу за вище становище, бажання уникнути стану підлеглості, боротьбою за свободу? Хіба не буде звичайнісіньким педантизмом зведення цього слова до тих основних змістів, що обговорювалися вище (або, може, ми, як я підозрюю, небезпечно називаємо будь-яке поліпшення соціального становища, що вітається людиною, збільшенням її свободи), і хіба це не робить цей термін аж надто розпливчастим і роздутим, фактично позбавляючи його змісту? А проте можна попросту відкинути цей випадок, як звичайнісіньке сплутування поняття свободи з поняттями статусу, солідарності, братерства, рівності чи будь-якої комбінації цих понять. Адже прагнення статусу, в певних аспектах, дуже близьке до бажання бути незалежним діячем.

Ми можемо відмовляти цій меті у назві свободи; проте був би неглибоким той погляд, згідно з яким аналогії

між індивідами та групами, органічні метафори або кілька значень слова “свобода” — це всього-на-всього помилки, чи то через утвердження подібності між сутностями у площинах, в яких вони не схожі, чи через звичайнісіньку семантичну плутанину. Насправді ж ті, хто готовий обміняти свою власну й чужу свободу індивідуальної дії на статус своєї групи і свій власний статус всередині групи, хочуть не просто поступитися свободою заради безпеки чи якогось певного місця в гармонійній ієрархії, де всі люди й усі класи знають своє місце й готові обміняти болісний привілей вибору — “тягар свободи” — на мир, затишок і відносну безтурботність авторитарної чи тоталітарної структури. Безперечно, є такі люди і такі бажання, і, без сумніву, такі явища, коли поступаються особистою свободою, можуть траплятися, і, справді, часто трапляються. Проте розуміння характеру нашої доби було б глибоко помилковим, якби ми припустили, що саме це робить націоналізм чи марксизм привабливим для народів, якими правила чужі пани, або для класів, життя яких визначалося іншими класами за напівфеодального чи іншого ієрархічно організованого режиму. Те, чого вони прагнуть, ближче до того, що Мілль назвав “поганським самоутвердженням”, однак у колективній, соціалізованій формі. Справді, багато чого з того, що він каже про свої власні міркування стосовно прагнення свободи — вага, якої він надає сміливості й нонконформізму, утвердженню індивідом своїх вартостей перед лицем панівного судження, в сильні й незалежні особистості, вільні від напямних ниточок офіціальних законодавців та вчителів суспільства — мало пов’язане з його концепцією свободи як невтручання, а пов’язане переважно з бажанням людей, аби їхні особистості не поціновувалися надто низько, наче вони неспроможні до самостійної, оригінальної, “автентичної” поведінки, навіть якщо така поведінка наражається на обурений опір, соціальні обмеження чи перешкоди з боку законодавства. Бажання утвердити “особистість” мого класу, групи чи нації пов’язане як з відповіддю на запитання “Яка має бути сфера авторитету?” (бо у справі групи не повинні втручатися сторонні хазяї), так і, навіть тісніше, з відповіддю на запитання “Хто має нами правити?” — правити добре чи погано, ліберально чи деспотично — але насамперед “хто?” І такі відповіді як: “представники, обрані шляхом мого та

інших людей необмеженого волевияву”, “усі ми, під час регулярних зібрань на асамблеї”, “найкращі”, “наймудріші”, “нація, яку уособлюють ті чи ті особи або інститути” або “божественний провідник” — це відповіді, логічно, а часом також політично й соціально, незалежні від того розміру “негативної” свободи, якого я вимагаю як для власної діяльності, так і для діяльності своєї групи. За умови, що відповідь на запитання “Хто правитиме мною?” розкриє когось або щось, що я можу подати як “моє власне”, як те, що належить мені, або ж до кого я належу, — можна, вживаючи слова, які передають поняття братерства та солідарності, так само як почасти додаткове значення “позитивного” змісту слова свобода (яке важко визначити точніше), охарактеризувати цю відповідь як гібридну форму свободи; у будь-якому разі як ідеал, можливо, помітніший за всі інші ідеали теперішнього світу, а проте такий, що для точного визначення його не годяться жодні існуючі терміни. Ті, хто купує її ціною своєї “негативної”, мілліанської свободи, напевне претендують на “визволення” цими засобами, у цьому плутаному значенні, яке проте палко сприймається. Вислів “Чия служба є досконалою свободою” можна в такий спосіб секуляризувати, а державу, націю, расу, збори, диктатора, мою родину чи мене самого замінити на Божество, аж ніяк не позбавляючи таким чином слово “свобода” сенсу¹.

Безперечно, всяке трактування слова свобода, навіть якнайнезвичайніше, мусить включати в себе мінімум того, що я назвав “негативною” свободою. Мусить існувати простір, де мої наміри не руйнуються. Жодне суспільство не утискує буквально всі свободи своїх членів; істота, якій

¹ Цей аргумент слід відрізнити від традиційного підходу декого з прослідовників Берка чи Гегеля, які кажуть, що оскільки мене, таким як я є, зробило суспільство або історія, то уникнути цього неможливо, а намагатися уникнути — ірраціонально. Безперечно, я не можу вискочити зі своєї шкіри або існувати поза властивим мені елементом; звичайнісінька тавтологія казати, що я такий, бо такий уже я є, і не можу хотіти, щоб мене позбавили моїх істотних характеристик, декотрі з яких соціальні. Але звідси не випливає, що всі мої атрибути доконечні й невід’ємні, і що я не можу прагнути зміни свого статусу в межах “соціальної мережі” чи “космічного павутиння”, що визначають мою натуру; якби річ була в цьому, то такі слова, як “вибір”, “рішення” чи “діяльність” не мали б жодного значення. Якби вони мали щось означати, то спроби захистити себе від авторитету чи навіть уникнути свого “становища й обов’язків”, годі було б відкинути як автоматично ірраціональні чи самогубні цькі.

інші люди перешкоджають робити будь-що на власний розсуд, взагалі не є моральним діячем, і її годі розглядати, з правового чи морального погляду, як людину, навіть якщо фізіолог, біолог чи психолог схильний класифікувати її як людину. Одначе батьки лібералізму — Мілль і Констан — хочуть більшого, ніж цей мінімум: вони вимагають максимального ступеня невтручання, сумісного з мінімальними вимогами соціального життя. Малоімовірно, щоб таку крайню вимогу свободи хоч коли-небудь висував хтось, окрім невеликого числа високоцивілізованих і самосвідомих людей. Маса людства іноді напевне була готова пожертвувати цим в ім'я інших цілей: безпеки, статусу, процвітання, влади, чесноти, винагороди в “потойбічному світі” або ж справедливості, рівності, братерства і багатьох інших вартостей, які здаються цілковито, чи почасти, несумісними з досягненням найбільшого ступеня особистої свободи і, певно, не потребують цього як передумови для своєї реалізації. Це не вимога *Lebensraum* для кожного індивіда, яка стимулювала повстання і війни за визволення, в ім'я якого люди були готові вмерти колись, чи, зрештою, й тепер. Люди, що боролися за свободу, спільно змагалися за право самим, або в особі своїх представників керувати собою, — суворо керувати, якщо виникне потреба, подібно до спартанців, з мінімальною особистою свободою, але в спосіб, що дозволяв би їм брати участь, чи принаймні вважати, що вони беруть участь, у законотворчості та адмініструванні свого колективного життя. А люди, що робили революції, найчастіше розуміють під свободою лише здобуття влади й авторитету певною сектою прихильників якоїсь доктрини, класом чи якоюсь іншою соціальною групою, старою чи новою. Їхні перемоги певно руйнували плани тих, кого вони виганяли, й іноді утискували, поневолювали чи знищували величезні маси людей. Одначе такі революціонери, як правило, відчували потребу доводити, що, попри це, вони представляють партію свободи, чи “істинної” свободи, претендуючи на універсальність свого ідеалу, якого “справжні сутності” навіть тих, хто опирався їм, мали б прагнути, хоча вважалося, що вони втратили шлях до мети, або помилилися стосовно самої мети через моральну чи духовну сліпоту. Усе це мало пов'язане з Міллевим розумінням свободи як такої, обмеженої лише небезпекою заподіяти шкоду іншим. Це невизнання того психологічного і політичного факту (що бовваніє позаду видимої двозначності терміну “свободи”), який, либонь,

засліпив декому з сьогоднішніх лібералів очі на світ, у якому вони живуть. Їхня мета ясна, їхня справа справедлива. Але вони не припускають розмаїття основних людських потреб. Утім, як і винахідливості, з якою люди спроможні довести для власного вдоволення, що шлях до одного ідеалу веде також і до його протилежності.

VII

Свобода й суверенітет

Французька революція, подібно до всіх великих революцій, була, принаймні у своїй якобінській формі, саме таким вибухом бажання “позитивної” свободи колективного самокерування з боку більшості французів, які почувалися звільненими як нація, навіть попри те, що наслідок був, для багатьох із них, суворим обмеженням особистих свобод. Руссо урочисто говорив про те, що закони свободи можуть виявитися суворішими, ніж ярмо тиранії. Тиранія — то служба людям-володарям. Закон не може бути тираном. Під свободою Руссо мав на увазі не “негативну” свободу індивіда від втручання в окреслений простір, а те, що геть усі, а не лише деякі, повноправні члени суспільства володіють часткою державної влади, яка дає повноваження втручатися в кожний аспект життя кожного громадянина. Ліберали першої половини дев’ятнадцятого сторіччя правильно передбачали, що свобода в цьому “позитивному” розумінні легко зруйнувала б багато тих “негативних” свобод, що вважалися священними. Вони вказували, що суверенітет народу міг би легко знищити суверенітет індивідів. Мілль пояснював, терпляче й не сподіваючись на відповідь, що врядування народу не обов’язково, в його розумінні, було свободою взагалі. Бо ті, хто править, не доконечно є тим самим “народом”, яким правлять, а демократичне самоврядування — це не врядування “кожного над самим собою”, а, в кращому разі, “всіх над кожним”. Мілль та його послідовники говорили про тиранію більшості та про тиранію “панівного відчуття та судження”, і не вбачали істотної різниці між цим і будь-яким іншим виявом тиранії, що втручається в людську діяльність за святими кордонами приватного життя.

Ніхто не розумів суперечності між двома типами свободи краще, і не пояснював її ясніше, ніж Бенжамен Констан. Він наголошував на тому, що перехід, шляхом успішного повстання, необмеженого авторитету, що, як правило, на-

зивається суверенітетом, з одних рук в інші, не збільшувє свободи, а лише пересуває тягар рабства. Він обгрунтовано запитувє, чи є для людини глибока різниця в тому, що її гнобить народний уряд, монарх, а чи навіть кодекс деспотичних законів. Він розумів, що головна проблема для тих, хто прагнув “негативної”, особистої свободи, не в тому, хто володіє цією владою, а в тому, скільки влади має бути зосереджено в одних руках. Адже необмежена влада, хоч би хто нею володів, неминуче, на його думку, рано чи пізно, когось знищить. Він твердив, що, як правило, люди повставали проти тих чи тих урядовців, як проти деспотів, коли справжня причина гноблення крилася у простому факті зосередження самої влади, хоч би де воно відбувалося, оскільки свободі загрожувало, власне, існування абсолютного авторитету як такого. “Несправедлива не рука, — писав він, — а зброя, що занадто важка — деякі тягарі завважкі для людської руки”. Демократія може обеззброїти дану олігархію, даного привілейованого індивіда чи коло індивідів, але вона й далі може утискувати індивідів так само безжално, як і попередній керманіч. В есе, де порівнюється свобода людей нової ери й стародавніх, він казав, що рівне право утискувати — чи втручатися — не тотожне свободі. Так само не слід думати, що загальна згода втратити свободу зберігає її якимсь дивом лише тому, що вона загальна, чи тому, що є згодою. Якщо я згоден, щоб мене утискували, або мовчки мирюся у своєму становищі з відчуженням чи іронією, хіба мене менше утискують? Якщо я продав себе в рабство, хіба я менше раб? Якщо я наклав на себе руки, хіба я менше мертвий через те, що добровільно позбавив себе життя? “Популярний уряд — це спазматична тиранія, монархія — ефективніше централізований деспотизм”. Констан бачив у Руссо найнебезпечнішого ворога особистої свободи, бо той проголосив, що “віддаючи себе всім, я не віддаю себе нікому”. Констан не міг збагнути, чому, навіть якщо суверен є “будь-ким”, не можна утискувати одного з “членів” своєї неподільної сутності, коли ухвалено таке рішення. Я можу, звісно, віддати перевагу тому, аби мене позбавили моїх свобод збори, родина чи клас, де я в меншості. Колись мені може випасти нагода переконати інших зробити для мене те, на що, як мені здається, я маю право. Але бути позбавленим свободи руками своєї родини, друзів чи співвітчизників означає бути позбавленим її так само ефективно. Гоббс у будь-якому разі був відвертіший: він не вдавав, наче суверен не поне-

волює: він виправдовував таке рабство, але принаймні йому забракло зухвальства назвати його свободою.

Протягом усього дев'ятнадцятого сторіччя ліберальні мислителі твердили, що, якщо під свободою розуміється обмеження влади будь-якої людини силувати мене робити те, чого я не хотів, чи не хотів би, робити, тоді хоч би який був ідеал, в ім'я якого мене примушували, я не був вільний; що доктрина абсолютного суверенітету сама собою була деспотичною доктриною. Якщо я бажаю зберегти свою свободу, то мало сказати, що її не слід порушувати, поки хтось — абсолютний правитель, народні збори, король у парламенті, судді, будь-яке поєднання авторитетів чи самі закони — бо закони можуть бути деспотичними — санкціонує її порушення. Я мушу встановити суспільство, де мають бути певні кордони свободи, яких нікому не дозволено перетинати. Правила, що визначають ці кордони, можуть мати різні назви чи характери: їх можна назвати природженими правами, словом Божим, Законом природи, вимогами практичності чи “постійними інтересами людини”; я можу вважати їх обґрунтованими *a priori* або стверджувати, що вони є моєю кінцевою метою чи метою мого суспільства або культури. Ці правила, чи заповіді, матимуть спільним те, що їх сприймають аж надто широко, і вони дуже глибоко вкорінилися в дійсну людську природу, розвиваючись протягом історії аж дотепер, коли стали істотною частиною того, що ми вкладаємо в поняття нормальної людини. Справжня віра в непорушність мінімального обсягу особистої свободи тягне за собою таку абсолютну позицію. Адже ясно, що не варто надто покладатися на урядування більшості; демократія як така логічно не пов'язана зі свободою, й історично їй іноді не вдавалося захистити свободу, водночас залишаючись відданою своїм власним принципам. Помічено, що лише небагатьом урядам було важко викликати у своїх підвладних наміри, бажані для уряду. “Тріумф деспотизму — у примушуванні рабів проголошувати себе вільними”. Можливо, примус і не потрібен; раби можуть проголошувати свою свободу цілком щиро: а проте вони залишаються рабами. Мабуть, для лібералів головна цінність політичних — “позитивних” — прав, участь в уряді, є засобом захисту того, що вони вважають остаточною вартістю, а саме особистої — “негативної” — свободи.

Однак, якщо демократії можуть, не перестаючи бути демократичними, утискувати свободу, принаймні в тому розумінні, в якому ліберали вживають цього слова, що ж у та-

кому разі зробило б суспільство по-справжньому вільним? Для Констана, Мілля, Токвіля та ліберальної традиції, до якої вони належать, жодне суспільство не є вільним, поки ним не керують щонайменше два взаємопов'язані принципи: по-перше, не владу, а лише права можна вважати абсолютними, а отже, всі люди, хоч би яка влада керувала ними, мають абсолютне право відмовитися поводитись не по-людському; по-друге, є кордони, не штучні, в межах яких людину не можна примушувати, ці кордони визначаються в термінах правил, яких настільки довго й широко дотримуються, що їхнє виконання увійшло в саме поняття того, що це таке — бути нормальною людиною, а отже, й того, що означає чинити не по-людському чи так, як чинить божевільний; правила, про які безглуздо говорити, що їх, приміром, можна б скасувати шляхом формальної процедури з боку суду чи владної структури. Коли я кажу про людину, що вона нормальна, я почасти маю на увазі, що вона неспроможна легко, без докорів сумління порушити ці правила. Саме такі правила порушуються, коли людину оголошують винною без суду, або карають згідно з законом, що має зворотну силу; коли дітям наказують зректися своїх батьків, друзям зраджувати одне одного, солдатам застосовувати варварські методи; коли людей катують чи мордують або вирізають меншини, бо вони дратують більшість чи тирана. Такі дії, навіть якщо їх узаконила найвища влада, викликають жах і нині, і виростає він із визнання моральної обґрунтованості — незалежно від законів — певних абсолютних бар'єрів накиданню волі однієї людини іншим¹. Свобода суспільства, класу чи групи в цьому розумінні свободи вимірюється міццю цих бар'єрів, а також кількістю і важливістю шляхів, які вони залишають відкритими для своїх членів — якщо не для всіх, то принаймні для багатьох².

Такий погляд перебуває майже на протилежному полюсі від мети тих, хто вірить у свободу в “позитивному” — самокерівному — розумінні. Перші хочуть обмежити владу як таку. Другі бажають запопасти її у свої руки. У цьому й

¹ Проте див. “Вступ”, ст.10.

² У Великобританії таку законну владу, звісно конституційно, надано абсолютному суверенові — королю в парламенті. А порівняно вільною цю країну робить та обставина, що цій теоретично всевладній постаті не дозволяють поводитися як такий звичай чи судження. Зрозуміло, що важить не форма цих обмежень влади — незалежно від того, будуть вони правовими, моральними чи конституційними, — а їхня ефективність.

полягає кардинальна проблема. Це не дві різні інтерпретації однієї концепції, а два глибоко різних і непримиримих ставлення до цілей життя. Варто усвідомлювати це, навіть якщо на практиці часто треба шукати компромісу між ними. Бо кожен із них висуває абсолютні претензії. Ці претензії неможливо цілковито вдовольнити. Однак було б глибокою вадою соціального і морального розуміння не визнавати, що вдоволення, якого прагне кожне ставлення, є остаточною вартістю, яка і морально, і історично має право на місце серед найглибших інтересів людства.

VIII

Один і Багато

Одна віра більше за інші відповідальна за заклання індивідів на вівтарі великих історичних ідеалів — справедливості, прогресу, щастя майбутніх поколінь, священної місії чи визволення нації, раси або класу, чи й самої свободи, яка вимагає офірувати індивідами заради свободи суспільства. Ця віра полягає в тому, що десь, у минулому чи в майбутньому, в божественному одкровенні чи в думках окремого мислителя, в прозріннях історії чи науки або у простій душі незіпсованої доброї людини, живе остаточно розв'язання. Ця стародавня віра спирається на те переконання, що всі позитивні вартості, в які вірили люди, мають зрештою бути сумісні й, певно, зумовлюють одна одну. “Природа пов’язує разом істину, щастя й добродієність наче нерозривним ланцюгом”, — сказав один із найкращих людей, що жили будь-коли на світі, говорячи подібною мовою про свободу, рівність і справедливість¹. Але хіба це правда? Загально визнано, що ані політична рівність, ані ефективна організація, ані соціальна справедливість несумісні з чимось більшим, ніж обмаль особистої свободи, і, напевно, з необмеженим *laissez-faire*; що справедливість і великодушність,

¹ Кондорсе, з “Ескізів” якого цитуються ці слова, проголошує, що завдання соціальної науки показати, “якими узами Природа пов’язала прогрес просвічення з прогресом свободи, добродієності й поваги до природжених прав людини; як ці ідеали, які тільки і є по-справжньому добрими, а проте надто часто роз’єднуються і їх навіть вважають несумісними, мають, навпаки, стати нерозривними, щойно просвічення досягне певного рівня одночасно в багатьох народів”. Далі він провадить: “Люди зберігають помилки свого дитинства, своєї країни й своєї доби ще довго після того, як з’ясовують усі істини, доконечні для їхнього знищення”. Іронія долі в тому, що його віра в необхідність і можливість об’єднати все добре цілком може бути саме такою помилкою, яку він аж надто добре схарактеризував.

публічна й приватна відданість, вимоги генія й заяви суспільства можуть люто боротися між собою. Звідси зовсім недалеко до узагальнення, що не всі добрі речі сумісні, а ще менше сумісні всі ідеали людства. Але десь, скажуть нам, і в певний спосіб, для всіх цих вартостей має існувати можливість співжиття, адже поки це не так, Всесвіт не є космосом, гармонією; поки це не так, суперечності між вартостями можуть бути внутрішнім, незамінним елементом в людському житті. Визнати, що здійснення деяких із наших ідеалів може у принципі зробити інші нездійсненими, означає казати, що поняття тотального здійснення людських можливостей є формальною суперечністю, метафізичною химерою. Для кожного раціоналістичного метафізика, від Платона до останнього послідовника Гегеля чи Маркса, ця відмова від поняття остаточної гармонії, коли розв'язано всі загадки й усі суперечності замирено, є часткою грубого емпірицизму, відступ перед жорстокими фактами, нестерпне банкрутство розуму перед речами, такими як вони є, неспроможність пояснити й виправдати, звести все в систему, яку "розум" обурено відкидає. Та якщо ми не озброєні *a priori* гарантією того твердження, що десь-таки знайдеться загальна гармонія справжніх вартостей — можливо, в якомусь ідеальному царстві, характерні особливості якого нам, у своєму обмеженому стані, годі уявити собі — то ми неминуче спираємося на звичайні можливості емпіричного спостереження та повсякденного людського знання. А вони напевне уповноважують нас припускати (чи навіть зрозуміти, що малося б на увазі, коли кажуть), що всі добрі речі, або, по суті, всі погані речі сумісні між собою. У світі, з яким ми стикаємось у своєму повсякденному досвіді, перед нами постають альтернативи вибору між однаково остаточно цільними й однаково абсолютними заявами, причому здійснення одних неминуче призводить до жертвування другими. Справді, саме тому, що таке їхнє становище, люди надають такого величезного значення свободі вибору; адже вони переконані, що за якогось досконалого стану, якого люди можуть досягти на землі, жодні цілі, які вони переслідуватимуть, не будуть суперечними, необхідність і муки вибору зникнуть, а разом з ними зникне й стрижнева важливість свободи вибору. Будь-який метод наближення цього кінцевого стану здавався б цілком виправданим, незалежно від того, якою кількістю свободи офірували заради того, щоб прискорити його прихід. Я не сумніваюся, що саме така догматична певність несе відповідальність за глибо-

ке, ясне, непохитне переконання декого з найбезжальніших тиранів та гонителів в історії, згідно з яким те, що вони чинили, було цілком виправдане метою. Я не тверджу, що ідеал самовдосконалення — індивідів, націй, церков чи класів — слід засудити як такий, або що мова, яку застосовують для його захисту, в усіх випадках була наслідком сплутування, шахрайської гри словами або моральної чи інтелектуальної порочності. Справді, я намагався показати, що саме поняття свободи в її “позитивному” розумінні лежить в основі вимог національного чи соціального самокерування, які надихають більшість потужних і морально справедливих громадських рухів нашої доби, і що не визнавати цього означає помилятися щодо найістотніших фактів та ідеалів нашої доби. Але мені так само здається, що віра, згідно з якою у принципі можна знайти якусь одну формулу й гармонійно здійснити всі розмаїті цілі людей, є явно хибною. Якщо, як я вважаю, в людини багато цілей і не всі вони у принципі сумісні між собою, тоді ймовірність конфлікту — і трагедії — годі цілковито вилучити з людського життя як особистого, так і суспільного. Необхідність вибору між абсолютними заявами є в такому разі доконечною характеристикою людських обставин. Це створює вартість свободи, як Ектон уявляв її собі — як мету саму по собі, а не як тимчасову потребу, що постає з наших сплутаних понять й ірраціональних та безладних життів, зі скрутного становища, яке одного дня можна виправити за допомогою панацеї.

Я не хочу сказати, що особиста свобода є, навіть у найліберальніших суспільствах, єдиним, ба навіть панівним, критерієм соціальної дії. Ми примушуємо дітей здобувати освіту і забороняємо публічні страти. Оце напевне обмежує свободу. Ми виправдовуємо свої дії на тій підставі, що незнання, варварське виховання чи жорстокі розваги та збудження для нас гірші, ніж та міра обмежень, що потрібна для їхнього придушення. Це твердження своєю чергою залежить від того, як ми визначаємо добро і зло, тобто від наших моральних, релігійних, інтелектуальних, економічних та естетичних оцінок; а вони, своєю чергою, пов'язані з нашою концепцією людини й основних потреб її натури. Іншими словами, наше розв'язання таких проблем ґрунтується на нашому баченні, яке свідомо чи підсвідомо нами керує, того, з чого складається здійснене людське життя, на противагу Міллевим “покорченим та пожолобленим”, “скривдженим та виснаженим” натурам. Заперечення проти законів, що керують цензурою чи особистою

мораллю, як нестерпних порушень особистої свободи, містить в собі віру, що дії, заборонені такими законами, є фундаментальними потребами людей як людей у добродійному (чи, фактично, в будь-якому) суспільстві. Защищати такі закони означає твердити, що ці потреби не істотні, або що їх годі вдовольнити без жертвування іншими цінностями, які стають вищими — вдовольняють глибші потреби, — ніж особиста свобода, визначена певним стандартом, не просто суб'єктивним, а стандартом, який претендує на об'єктивний статус — емпіричний чи *a priori*.

Розмір свободи людини чи народу обирати життя таке, якого їм хочеться, має зважуватися супроти вимог багатьох інших цінностей, з яких, мабуть, найочевиднішими прикладами є рівність, справедливість, щастя, безпека чи державний лад. З цієї причини її неможливо обмежити. Р.Г. Тоуні правильно нагадує нам, що свободу сильного, незалежно від того, яка в нього міць — фізична чи економічна — слід обмежувати. Ця максима викликає повагу, не як висновок з певного *a priori* правила, тимчасом як шанування свободи однієї людини тягне за собою повагу до свободи інших, подібних до неї, людей, а лише тому, що шанування принципів справедливості, або сором від величезної різниці у ставленні, так само властиві людині, як і прагнення свободи. Те, що ми не можемо мати всього — це доконечна, а не випадкова, істина. Берків аргумент на захист постійної потреби компенсувати, узгоджувати, врівноважувати, а також обстоювання Міллем новітніх “експериментів у житті”, в яких міститься постійна можливість помилки, розуміння того, що не лише на практиці, а й у принципі неможливо здобути ясні й певні відповіді, навіть в ідеальному світі цілковито добрих і раціональних людей та цілковито ясних ідей — може звести з розуму тих, хто прагне остаточного розв'язання та єдиних, всеосяжних систем, які гарантовано будуть вічними. І все ж таки, цього висновку не можуть уникнути ті, хто, разом із Кантом, пізнали ту істину, що з покрученого стовбура людства не було зроблено жодної прямої речі.

Майже немає потреби наголошувати на тій обставині, що монізм і віра в єдиний критерій завжди виявлялися джерелом глибокого вдоволення як інтелекту, так і почуттів. Незалежно від того, виростає стандарт судження з бачення майбутньої досконалості, як-от у розумах *філософів* вісімнадцятого сторіччя та їхніх технократичних наступників нашої доби, чи корениться в минулому — *la terre et les morts* — як твердили німецькі історики, французькі

теократи чи неоконсерватори в англомовних країнах, він має, за умови своєї достатньої гнучкості, стикатися з непередбаченим і неможливим для передбачення людським розвитком, для якого цей стандарт не годиться. А потім його використовують для виправдання *a priori* Прокрустової нелюдяності — вівісекції справді людських суспільств, згідно з жорсткою моделлю, що її підказує наше хибне розуміння переважно гаданого минулого чи цілковито гаданого майбутнього. Збереження наших абсолютних категорій чи ідеалів коштом людських життів однаково ображає принципи і науки, й історії. Це ставлення однаково властиве нині і “правим”, і “лівим” і не узгоджується з принципами, що ними керуються ті, хто шанує факти.

Плюралізм, із тією мірою “негативної” свободи, яку він тягне за собою, як на мене, є правдивішим і гуманнішим ідеалом, ніж цілі тих, хто шукає у великих, дисциплінованих, авторитарних структурах ідеалу “позитивного” самопанування класів, народів чи всього людства. Він правдивіший, бо, принаймні, визнає той факт; що в людини багато цілей, не завжди сумірних, які постійно змагаються між собою. Припущення, що всі вартості можна виміряти за одним масштабом, тобто, що для визначення найвищої досить самого лише огляду, на мою думку, фальсифікує наше знання, згідно з яким люди — це вільні діячі, подає моральні ухвали як дію, що її, у принципі, можна виконати за допомогою логарифмічної лінійки. Твердити, що в кінцевому, всеузгоджувальному, і попри можливість цього останнього, здійсненому синтезі, обов’язок є інтересом, або, що особиста свобода є чистою демократією чи авторитарною державою, означає прикривати метафізичною ковдрою або самообман, або зумисне лицемірство. Він гуманніший, оскільки не позбавляє (на відміну від деяких будівничих) людей, в ім’я якогось далекого чи непослідовного ідеалу, більшості з того, що вони вважають доконечним для свого життя, непередбачуваних розумних істот, які самі себе перетворюють¹. Зрештою люди вибира-

¹ На мою думку, з цього приводу вдало висловився Бентам: “Особисті інтереси — це єдині справжні інтереси... якщо можна уявити собі, що є люди аж надто безглузді, аби... віддавати перевагу тому, хто для них не існує; мучити живих, вдаючи піклування про щастя тих, хто ще не народився, а може, й не народиться?” Це один із тих небагатьох випадків, коли Берк погоджується з Бентамом; адже цей уривок розкриває душу емпіричного, на противагу метафізичному, погляду на політику.

ють між остаточними вартостями; вони вибирають саме так, бо вважають, що їхні життя визначаються фундаментальними моральними категоріями та поняттями, які, принаймні на великих проміжках часу й простору, є частиною їхнього буття, мислення та змісту їхньої власної сутності; частиною того, що робить їх людьми.

Можливо, що ідеал свободи — вибрати цілі, не претендуючи на їхню вічну вартість, а також, що плюралізм оцінок, пов'язаний із цим, є лише запізнлим плодом нашої підупалої капіталістичної цивілізації: ідеал, що його не визнавали давні епохи й примітивні суспільства, і який прийдешні покоління розглядатимуть з цікавістю, навіть співчуттям, але майже не розуміючи. Може, й так, але з цього не варт робити надто скептичних висновків. Принципи не стають менш священними через те, що їхню тривалість годі гарантувати. Дійсно, саме вже бажання заперук вічності й надійності наших вартостей в якомусь об'єктивному раю є, мабуть, лише прагненням певності дитинства чи абсолютних вартостей нашого примітивного минулого. “Усвідомлювати відносну обгрунтованість своїх переконань, — сказав один чудовий сучасний автор, — і все-таки непохитно обстоювати їх — ось що різнить цивілізовану людину від варвара”. Вимога більшого означає, мабуть, глибоку й невиліковну метафізичну потребу; але якщо така потреба визначає дії людини, то це — симптом не менш глибокої, але небезпечнішої моральної та політичної незрілості.

ДЖОН СТЮАРТ МІЛЛЬ І МЕТА ЖИТТЯ¹

“... важливість, для людини і суспільства ... надання повної свободи людській натурі для її поширення в незліченних і суперечливих напрямках”.

Дж. Ст. Мілль. “Автобіографія”

Я хочу насамперед подякувати за честь, якої мене удостоїли, запросивши звернутися до вас із проблеми, якій присвячено читання на пам'ять про Роберта Вейлі Коена — толерантності. У світі, де людських прав ніколи не розтопували, а люди не переслідували одне одного за те, у що вони вірили або чим були, у цієї Ради не було б підстав для існування. Одначе йдеться не про наш світ. Ми набагато віддаленіші від цього бажаного стану, ніж дехто з наших цивілізованіших попередників, і, в цьому плані, як на те, надто добре вкладаємося в загальний малюнок людського досвіду. Періодів і суспільств, де шанували громадянські свободи, а також толерантно ставилися до розмаїття суджень та вірувань, було дуже мало і їх розділяла чимала відстань — оази в пустелі людської одноманітності, нетолерантності й деспотизму. Серед видатних вікторіанських проповідників Карлейль та Маркс виявилися кращими пророками, ніж Маколей та віги, але з цього не обов'язково випливає, що вони були кращими друзями людства; вони скептично ставилися, якщо вибирати найм'якший термін, до принципів, поширення яких ця Рада поставила собі за мету. Найвидатнішим поборником цих принципів, людиною, яка сформулювала їх найвиразніше, заснувавши в такий спосіб сучасний лібералізм, був, як відомо кожному, автор “Есе про свободу” — Джон Стюарт Мілль. Ця книжка — ця велика книжечка, як справедливо назвав її у своїй лекції сер Річард Лівінгстон — побачила світ сто років тому. 1859 рік став роком смерті двох найвідоміших поборників особистої свободи в Європі, Маколей і Токвіля. Того самого року відзначали сторіччя від дня народження Фрідріха

¹ Цю лекцію на засіданні, присвяченому пам'яті Роберта Вейлі Коена, було прочитано в лондонському Конференц-холі, Каунті-хол, 2 грудня 1959 року, а вперше опубліковано Радою християн та євреїв у Лондоні того ж таки року.

Шіллера, проголошеного поетом вільної і творчої особистості, що бореться проти великої нерівності. Одні вбачали в індивіді жертву нових і переможних сил націоналізму та індустріалізму, які посилювали могутність і славу великих дисциплінованих людських мас, що перетворювали світ на заводи, бойовища чи політичні зібрання, другі — постать, яка здобувала велич у лоні цих сил. Скрута протистояння індивіда державі, нації, промисловій організації або соціальній чи політичній групі ставала гострою особистою і державною проблемою. Того самого року з'явилася праця Ч.Дарвіна "Про походження видів", мабуть, найвпливовіша наукова праця свого сторіччя, яка зразу чимало зробила для зруйнування стародавнього нагромадження догм та забобонів і, хибно застосована до психології, етики й політики, використовувалася для виправдання жорстокого імперіалізму й голої конкуренції. Майже водночас із нею було опубліковано есе, написане нічим не уславленим економістом, де пропаговано доктрину, яка справила вирішальний вплив на людство. Цим автором був Карл Маркс, а книжкою — "Критика політичної економії", де в передмові містився найясніший виклад матеріалістичного тлумачення історії — душі всього того, що нині мається на увазі під словом марксизм. Однак вплив, який справив на політичну думку трактат Мілля, був безпосередніший і, мабуть, не менш тривкий. Він замінив попередні формулювання поняття індивідуалізму й толерантності, від Мільтона та Локка до Монтеск'є та Вольтера, і цей трактат, попри свою за давнену психологію та брак логічної послідовності, досі залишається класичним викладом фактів на користь особистої свободи. Іноді нам кажуть, що поведінка людини правдивіше виражає її погляди, ніж слова. У випадку Мілля немає суперечності. Його життя було здійсненням його поглядів. Його щира відданість справі толерантності та розуму була унікальною навіть серед палких натур дев'ятнадцятого сторіччя. Отож, не можна дозволити обминути мовчанкою перед цією Радою сторічний ювілей проголошення ним своєї віри.

I

Усі знають історію надзвичайної освіти Джона Стюарта Мілля. Його батько, Джеймс Мілля, був останнім з великих резонерів вісімнадцятого сторіччя, і на нього зовсім не вплинули нові романтичні течії доби, в яку він жив.

Подібно до свого вчителя Бентама й французьких філософських матеріалістів, він розглядав людину як матеріальний об'єкт і вважав, що систематичне вивчення людських видів — відповідно до того, як це робиться в зоології, ботаніці чи фізиці — могло б і мало б спиратися на міцні емпіричні підвалини. Він вірив, що йому вдалося досягнути принципи нової науки про людину, і був твердо переконаний, що будь-яка людина освічена в такому світлі, вихована як раціональна істота іншими раціональними істотами, вбереглася б у такий спосіб від нетямущості та слабкості, двох великих джерел безрозсудності в мисленні та діях, які лише і несуть відповідальність за нікчемність і пороки людства. Він виховав свого сина, Джона Стюарта, окремо від інших — менш раціонально вихованих — дітей; його єдиною компанією фактично були його власні брати та сестри. У віці п'яти років хлопчик уже знав грецьку, а в дев'ять опанував алгебру та латину. Джона тримали на ретельно дистильованій інтелектуальній дієті, що її готував його батько із природничих наук та класичних літератур. Ніякої релігії, ніякої метафізики, мінімум поезії — нічого з того, що Бентам затаврував як зосередження людської глупоти й помилок — у вихованні хлопчика. Музика, мабуть тому, що вважалося, наче в ній досить важко спотворити реальний світ, була єдиним видом мистецтва, у який він міг вільно заглиблюватися. У певному розумінні експеримент виявився відразливо успішним. Джон Мілль, на той час, коли йому виповнилося дванадцять років, освітою міг позмагатися з надзвичайно ерудованою тридцятирічною людиною. У своїй тверезій, чіткій, педантичній, до болю чесній розповіді про себе він каже, що його почуття голодували, тимчасом як розум було по-насилньницькому занадто розвинено. Його батько не сумнівався в оцінці експерименту. Йому вдалося створити чудово інформовану й досконало раціональну істоту. Слушність Бентамових поглядів на виховання знайшло ґрунтовне підтвердження.

Наслідки такого ставлення нікого не здивують у наших психологічно менш наївні часи. Ще юнаком Джон Мілль пережив першу болісну кризу. Він страждав від браку мети, паралічу волі та жажливого розпачу. Маючи добре засвоєну, і по суті, невикорінну навичку зводити емоційне невдоволення до ясно сформульованої проблеми, він ставив собі просте запитання: припустімо, шляхетний бентамівський ідеал універсального щастя, в який його привчили вірити і в який він вірив наскільки міг, реалізовано — тоді

чи й справді здійсняться всі його бажання? Він із жахом визнавав перед собою, що цього не станеться. Яка ж тоді справжня мета життя? Він не бачив сенсу в існуванні: усе в цьому світі тепер здавалося сухим і безрадісним. Джон Мілль намагався проаналізувати свій стан. Може, він був цілковито позбавлений почуттів — може, він був почвара, в якій атрофована істотна частина людської натури? Він відчував, що в нього немає мотивів жити далі й прагнув смерті. Якось, читаючи патетичну історію в мемуарах тепер уже майже забутого французького письменника Мармонтеля, він несподівано зворушився до сліз. Це переконало Мілля у своїй здатності до емоцій, а відтак розпочалося його одужання. Воно прибрало форми бунту, повільного, прихованого, млявого, але глибокого й непереможного, проти погляду на життя, прищепленого його батьком та послідовниками Бентама. Він читав поезії Вордсворта, читав і зустрічався з Кулріджем; його погляд на природу людини, її історію та долю змінився. За своїм темпераментом Джон Мілль не був бунтар. Він любив свого батька, глибоко захоплювався ним і був переконаний в обгрунтованості його головних філософських засад. Він виступав разом з Бентамом проти догматизму, трансценденталізму, обскурантизму, всього того, що заважало поступові розуму, аналізу й емпіричній науці. Цієї віри він твердо дотримувався протягом всього свого життя. Однак його концепція людини, а отже, й ще багато чого, істотно змінилася. Він став не стільки відвертим еретиком стосовно первісного утилітаристського руху, скільки учнем, який тихо пішов з пастви, зберігши те, що він вважав істинним або вартісним, але не відчуваючи себе зв'язаним жодним із правил чи принципів цього руху. Він і далі проповідував, що щастя — єдина мета людського існування, але його розуміння того, що сприяє щастю, змінилося і стало зовсім іншим, ніж у його напутників, адже він став найбільше цінувати не раціональність і не вдовolenня, а розмаїття, різноманітність, насиченість життя — незбагнений стрибок індивідуального генія, непередбачуваність і унікальність людини, групи, цивілізації. А ненавидів і боявся він вузькості, одноманітності, дії переслідування, ламання індивідів під вагою авторитету, звичаю чи громадської думки, що калічили душу; він повстав проти обожнення порядку чи охайності, ба навіть миру, якщо вони купувалися ціною стирання розмаїття й барв неприборканих розумних істот, яким властиві невситимі пристрасті й нестримна уява. Мабуть, це

було достатньо природним відшкодуванням за його власні, сповнені муштри, емоційно збіднені, понівечені дитинство та юність.

На той час, коли йому виповнилося сімнадцять, його розум цілком сформувався. Інтелектуальне спорядження Джона Мілля, мабуть, було унікальним для тієї чи будь-якої іншої доби. Він мав ясне мислення, був чесний, висловлювався чітко, украй серйозно, без сліду страху, марнославства чи гумору. Протягом наступних десяти років він писав статті та рецензії, відчуваючи на своїх плечах тягар офіційного спадкоємця мало не всього утилітаристського руху; і хоча ці статті зробили його ім'я відомим, а сам він став значним публіцистом і джерелом гордоців для своїх напутників та спільників, однак дух його творів не був їхнім. Він вихваляв те саме, що вихваляв і його батько — раціональність, емпіричний метод, демократію, рівність, і критикував те, що критикували утилітаристи — релігію, віру в інтуїтивні істини, що їх годі продемонструвати, а також їхні догматичні наслідки, які, на їхню думку і на його так само, вели до занедбання розуму, ієрархічних суспільств, закріплених законом інтересів, нетолерантності до вільної критики, вели до забобонів, реакції, несправедливості, деспотизму, злиднів. А проте наголос у його працях змінився. Джеймс Мілля та Бентам у буквальному розумінні не бажали нічого, крім утіхи, здобутої будь-якими засобами, аби лиш вони були найефективнішими. Якби хтось запропонував їм ліки, які, науково обгрунтовано, вводили тих, хто їх зажив, у стан постійного вдовolenня, то їхні засади змусили б їх схвалити ці ліки як панацею від усього, що вони вважали злом. За умови, що якомога більше людей здобувають тривале щастя чи навіть звільняються від болю, не варт надавати значення тому, в який спосіб цього досягнуто. Бентам і Мілля вважали освіту й законодавство шляхами до щастя. Але якби відкрили коротший шлях, у вигляді пігулок, які можна ковтати, методів підсвідомого навіювання чи інших засобів кондиціонування людей, використання яких у нашому сторіччі зробило великі успіхи, тоді, будши фанатично послідовними людьми, вони могли б певно вибрати його як ліпшу, оскільки вона ефективніша й, мабуть, дешевша, альтернативу, ніж ті засоби, які вони обстоювали. Джон Стюарт Мілля, як він дав зрозуміти своїм життям і своїми працями, обома руками заперечував би проти будь-якого такого розв'язання проблеми. Він засудив би його як щось принизливе для природи

людини. Він вважав, що людина різниться від тварин на-самперед не як носій розуму чи винахідник знарядь та методів, а як істота, спроможна робити вибір, яка найбільше виявляє себе, коли вибирає вона, а не коли вибирають її; вершник, а не кінь; шукач мети, а не просто засобів, мети, якої кожен прагне по-своєму: з тим висновком, що чим роз-маїтіші ці способи, тим багатшим стає життя людей; що ширше поле взаємодії між індивідами, то ймовірніша поява нового й несподіваного; що чисельніші можливості для зміни свого власного характеру в новому чи не-дослідженому напрямку, то більше шляхів відкривається перед кожним індивідом і то ширшою буде свобода його дій та думок. У кінцевому підсумку, всупереч усім видимим ознакам, саме це, на мою думку, найбільше хвилювало Мілля. Він офіційно присвятив своє життя гонитві за щас-тям. Він глибоко вірив у справедливість, але його голос лу-нає найпереконливіше, коли він описує велич особистої свободи чи засуджує тих, хто прагне обмежити або знищи-ти її. Бентам також, на відміну від своїх французьких попе-редників, які довіряли знавцям моралі та науки, постулю-вав, що кожна людина є найкращим суддею свого щастя. Однак цей принцип не втратив би для Бентама своєї сили навіть після того, як кожна людина проковтнула б пігулку щастя й суспільство в такий спосіб піднеслося чи опустило-ся до стану незруйновного й одноманітного блаженства. Для Бентама індивідуалізм — це психологічна відправна точка; для Мілля вона — ідеал. Міллеві подобаються незго-да, незалежність, самотні мислителі, ті, хто відкидають іс-теблїшмент. У статті, написаній, коли йому було сім-надцять (де він вимагає толерантності до нині майже забу-того атеїста Карлейля), бринить нота, що потім раз у раз повторюється в його працях протягом решти його життя: “Християни, чії реформатори загинули в темницях чи на колоді як еретики, відступники, блюзніри — християни, чия релігія дихає милосердям, свободою й любов’ю до ближнього в кожному рядку... те, що вони, здобувши владу, жертвами якої вони були, мали використовувати її в той самий спосіб... пе-реслідуючи з метою помсти... ось що найстрашніше¹”. Він за-лишався оборонцем еретиків, відступників та блюзнірства, свободи й милосердя все своє життя.

¹ З подяки Джеймса Бейна Джону Стюарту Міллю, що цитується у повній і цікавій праці *Michael St. John Packe. Life of John Stuart Mill*, p. 54.

Його дії перебували в гармонії з тим, що він проповідував. Державну політику, з якою пов'язували ім'я Мілля як журналіста, реформатора, політика, рідко поєднували з типово утилітаристськими проектами, які обстоював Бентам і які були успішно реалізовані багатьма з його послідовників: великі індустріальні, фінансові, освітні задуми, реформи публічної охорони здоров'я чи організація праці або відпочинку. Проблеми, що ними опікувався Мілля як у своїх політичних поглядах, так і у вчинках, були присвячені дечому іншому: збільшенню особистої свободи, надто свободи слова: рідко коли чомусь іще. Коли Мілля проголошував, що війна краща, ніж деспотизм, що революція, де загинуть усі люди, річний прибуток яких перевищує 500 фунтів стерлінгів, може набагато поліпшити стан справ або, що імператор Наполеон III був наймерзеннішим з усіх живих людей; коли він висловлював утіху від провалу Палмерстонового законопроекту, згідно з яким змова проти чужоземного деспота ставала в Англії кримінальним злочином; коли він засуджував Південні штати в американській громадянській війні або накликав на себе страшенну непопулярність, промовляючи в палаті общин на захист феніанських убивць (і в такий спосіб, можливо, рятуючи їхні життя), чи виступаючи за права жінок, робітників, населення колоній, стаючи в такий спосіб найпалкішим і найвідомішим в Англії поборником скривджених та гноблених, важко припускати, що ним насамперед рухали не свобода та справедливість (будь-яким коштом), а утилітаристські міркування (які підраховують ціну). Його статті та його політична підтримка врятували Дургема і його Доповідь, коли і той, і той наражалися на небезпеку поразки з боку своїх об'єднаних правих і лівих ворогів, і в такий спосіб чимало зробив для забезпечення самоврядування у Британському співтоваристві. Він допоміг зруйнувати репутацію губернатора Ейра, який чинив жорстокості на Ямайці. Він врятував право громадянських зібрань та безперешкодних промов у Гайд-парку, всупереч урядові, який хотів заборонити їх. Він писав і виступав на захист пропорційного представництва, оскільки лише воно, на його думку, дозволило б голосам меншин (не доконечно доброчесних чи раціональних) бути почутими. Коли, на подив радикалів, він заперечував проти розпуску Ост-Індської компанії, в якій він, подібно до свого батька до нього, аж надто віддано працював, то робив це, боячись мертвої хватки уряду більше, ніж патерналістського й не негуманного

правління урядовців компанії. З другого боку, він не протистояв державному втручанням як такому; він вітав його в освіті чи трудовому законодавстві, бо вважав, що без нього найслабші були б поневолені й розчавлені; і тому, що воно збільшило б ряд альтернатив для переважної більшості людей, навіть якби декого обмежили. Спільне у всьому цьому не прямий зв'язок, який воно мало б із принципом “більшого щастя”, а те, що автор порушує питання людських прав — тобто, свободи толерантності.

Я, звісно, не маю наміру припустити, наче в думках самого Мілля не було такого поєднання. Часто здавалося, ніби він захищав свободу на тій підставі, що без неї годі відкрити істину — неможливо здійснити ці експерименти подумки чи “в житті”, які тільки й розкривають нам нові, неможливі досі шляхи максимізації задоволення та мінімізації болю — єдине остаточне джерело оцінки. Свобода, отже, має цінність як засіб, а не як мета. Але, коли ми запитаємо, що ж мав на увазі Мілля, говорячи про втіху чи щастя, то відповідь буде аж надто не однозначною. Хоч би яким було щастя, воно, згідно з Міллем, було не тим, чим його вважав Бентам: адже Бентамова концепція людської природи проголошується надто вузькою і загалом неадекватною; йому бракувало уяви, щоб досягнути історію, суспільство чи індивідуальну психологію; він не розуміє ані того, що утримує, чи мало б утримувати, суспільство як ціле — спільні ідеали, лояльність, національний характер; він не усвідомлює честі, гідності, самокультури або ж любові до прекрасного, порядку, влади, дії; він розуміє лише “ділові” аспекти життя. Чи такі цілі, які Мілля справедливо вважав центральними, були аж надто істотними для єдиної універсальної мети — щастя? Чи вони були різновидами щастя? Мілля чітко про це не каже. Він твердить, що щастя — чи користь — годі використати як критерій поведінки — одним ударом руйнуючи найбільший постулат, власне центральну доктрину, системи Бентама. “Ми вважаємо, — писав він у своєму есе про Бентама (опублікованому лише по смерті батька Джона Мілля), — користь чи щастя надто складною чи невизначеною метою, аби прагнути її інакше, ніж за допомогою різноманітних другорядних цілей, щодо яких могла б існувати, й існує, домовленість між особами, що різняться за остаточним стандартом”. У Бентама це просто і достатньо визначено; але Мілля заперечує його формулу, оскільки вона спирається на хибне уявлення про людську природу. Щастя “складне й невизначене” в Мілля, бо він

вкладає у нього багато розмаїтих (і, мабуть, не завжди сумісних) цілей, які фактично переслідують люди заради власного добробуту і які Бентам або нехтував, або неправильно зараховував до загального класу задоволення: любов, ненависть, прагнення справедливості, дії, свободи, влади, краси, знання, самопожертви. У працях Дж.Ст.Мілля щастя означає щось украй подібне до “здійснення бажань”, хоч би якими були ці бажання. Отже, значення цього терміну поширюється до межі, де втрачає сенс. Буква лишається, але дух — давній, твердолобий бентамівський погляд, згідно з яким щастя, якщо немає чіткого й конкретного критерію дії, було нічим, так само безвартісним, як і “трансцендентальна” маячня інтуїціоніста, яку він мав замінити — справжній утилітаристський дух — вивіявся. Мілль і справді додає, що “коли два чи більше другорядних принципи заходять у суперечність, то виникає потреба звернутися до першорядного принципу”; цей принцип — користь; але він не натякає, як слід застосовувати це поняття, позбавлене свого старого, матеріалістичного, але зрозумілого змісту. Саме ця тенденція Мілля ховатися в тому, що Бентам називав “розпливчатою невизначеністю”, що зрештою змушує запитати себе, яким же, фактично, був справжній Міллів масштаб вартостей, віддзеркалений у його працях та вчинках. Якщо його життя і справа, за яку він боровся, є бодай якимось свідченням, то, мабуть, ясно, що у громадському житті він найвище поціновував — байдуже, що називав їх “другорядними цілями” — саме особисту свободу, розмаїтість і справедливість. Якби йому заперечили щодо різноманітності, то Мілль захищав би її на тій підставі, що без її достатнього ступеня багато, нині цілком непередбачених, форм людського щастя (задоволення, здійснення бажань чи вищі рівні життя — хоч би які їхні ступені визначалися й порівнювалися) залишилися б невідомими, невипробуваними, нереалізованими; в тому числі й такі щасливі життя, яких ще не було. Це теза Мілля, і він вирішує називати її утилітаризмом. Але якби хтось заперечив, що даний, дійсний чи досяжний, соціальний лад дає достатньо щастя — що за умови фактично нездоланих обмежень людської природи та середовища (наприклад надзвичайна неймовірність того, що людина стане невмирущою або високою, як гора Еверест) ліпше було б зосередитися на тому найкращому, що в нас є, оскільки зміни призвели б, емпірично цілком ймовірно, до зменшення загального щастя, а отже, їх слід уникати, — то можна бути певним, що Мілль геть відкинув

би такий аргумент. Він віддавав перевагу тій відповіді, що годі сказати (поки ми не спробували), де ховається більша істина чи щастя (або будь-яка інша форма досвіду). Отож остаточність у принципі неможлива: всі пояснення доконежно будуть пробними чи тимчасовими. Це говорить учень як Сен-Сімона, так і Констана чи Гумбольдта. Його слова заходять у суперечність з традиційним — тобто, вісімнадцятого сторіччя — утилітаризмом, спертим на той погляд, що немає незмінної природи речей, а розв'язання соціальних та інших проблем можна, принаймні у принципі, раз і назавжди знайти науковим шляхом. Мабуть, саме це, попри страх перед нетямуючою, нераціональною демократією і, як наслідок, прагнення того, щоб урядування здійснювали просвічені й знаючі люди (і наполягання, на початку та наприкінці його життя, на важливості об'єктів спільного, навіть некритичного, поклоніння) обмежили його сен-сімонізм, обернули його проти Конта і вберегли від елітарної тенденції його фабіанських послідовників.

Був спонтанний і непередбачуваний ідеалізм у його думках і діях, цілковито чужий неупередженій та гострій іронії Бентама або марнославному та впертому раціоналізмові Джеймса Мілля. Він каже нам, що освітні методи його батька перетворили його на висушену лічильну машину, не надто далеко від популярного образу нелюдського утилітаристського філософа; вже саме усвідомлення ним цього примушує замислюватися, чи було так насправді. Всупереч поважній лисій голові, чорному вбранню, похмурому виразові обличчя, виваженим фразам, абсолютному бракові гумору, Міллеве життя становить собою безупинний бунт проти поглядів та ідеалів його батька, тим більший, що він прихований і невизнаний.

У Мілля навряд чи був бодай якийсь пророчий дар. На відміну від своїх сучасників: Маркса, Буркгардта, Токвіля, він не уявляв собі, що може принести двадцяте сторіччя — ані наслідків індустріалізації, ані відкриття сили ірраціональних та підсвідомих чинників у людській поведінці, ані жахних методів, до яких спричинилося і спричиняється це знання. Перетворення суспільства, що призвело до розквіту панівних секуляристських ідеологій та до боротьби між ними, до пробудження Африки та Азії, до характерного поєднання націоналізму та соціалізму в наш час — усе це ховалося від Мілля за обрієм. Однак, якщо він не відчував обрисів майбутнього, то гостро сприймав руйнівні чинники, які діяли в його світі. Він ненавидів і боявся стандартизації.

Він розумів, що в ім'я філантропії, демократії та рівності створено таке суспільство, де цілі штучно звузили й зменшили, а більшість людей обернули, використовуючи фразу його видатного друга Токвіля, на звичайнісіньких “працьовитих овець”, де, за його власними словами, “колективна посередність” поступово душила оригінальність та індивідуальні таланти. Він був проти того, що називали “організованими людьми”, класу осіб, проти якого Бентам у принципі не міг мати жодного раціонального заперечення. Він розумів, боявся й ненавидів полохливість, м'якість, природну відповідність, брак інтересу до людських проблем. Це було спільним у нього та його друга, підозріливого та невірною друга, Томаса Карлейля. Насамперед він остерігався тих, хто, заради того, аби йому дозволили спокійно поратись у своєму садочку, був готовий продати своє фундаментальне людське право на самоврядування в громадських сферах життя; ці характерні риси нашого теперішнього життя він упізнав би з жахом. Мілль вважав людську солідарність аксіоматичною, мабуть, взагалі надто аксіоматичною. Він не боявся ізоляції індивідів чи груп, чинників, які спричинялися до відчуження й розпаду індивідів та суспільств. Він найбільше клопотався протилежним злом соціалізації та одноманітності¹. Він жадав розмаїття людського життя та характеру. Мілль розумів, що цього годі досягти, не захистивши індивідів одного від одного, і, насамперед, від жахливого тягаря соціального тиску; це примушувало його постійно й наполегливо вимагати толерантності.

Толерантність, як сказав нам професор Баттерфілд у своїй лекції, прочитаній у цьому циклі, містить у собі певну неповагу. Я терплю ваші абсурдні погляди і ваші безглузді дії, хоча й розумію їхні абсурдність та безглуздість. Мілль, гадаю, погодився б із цим. Він вважав, що міцно триматися якогось судження означає вкласти в нього свої почуття. Якимось він проголосив², що якщо ми глибоко захоплюємося

¹ Він, схоже, не вважав соціалізм, який обстоював у своїй “Політичній економії” під впливом місис Тейлор, небезпекою особистій свободі, такою, як, приміром, може бути демократія. Тут не місце досліджувати украй специфічні взаємини соціалістичних та індивідуалістичних переконань Мілля. Попри свої соціалістичні пророкування, жоден соціалістичний лідер його доби — ані Луї Блан, ані Прудон, ані Лассаль, ані Герцен — не кажучи вже про Маркса — певно, не вважали його своїм соратником. Для них він був уособленням помірною ліберала-реформатора чи буржуазного радикала. Лише фабіанці проголосили його своїм попередником.

² *Autobiography*, pp.42-43 (World's Classics edition).

чимось, то маємо не любити тих, хто дотримується протилежних поглядів. Він віддавав перевагу таким взаєминам перед холодними темпераментами і судженнями. Він просив нас не обов'язково поважати погляди інших — зовсім ні, — а лише намагатися зрозуміти й толерантно поставитися до них; лише терпіти; не схвалювати, бути про них поганої думки, якщо потрібно висміювати чи зневажати, але терпіти; адже без певності, без почуття антипатії, на його думку, не буває глибокого переконання; а без глибокого переконання не було б мети життя, і перед нами розверзлася б жахлива безодня, на краю якої він сам колись стояв. Однак без толерантності руйнуються умови для раціональної критики, раціонального осуду. Отож Мілль вимагає розуму й толерантності за будь-яку ціну. Зрозуміти не обов'язково означає пробачити. Ми можемо сперечатися, нападати, відкидати, засуджувати, виявляючи при цьому пристрась і ненависть. Але нам не дозволено утискувати чи душити: бо зруйнувалося б і добре, і погане, що рівносильно колективному моральному й інтелектуальному самовбивству. Скептична повага до суджень наших опонентів, на його думку, була ліпшою, ніж байдужість чи цинізм. Але навіть такі установки менше шкідливі, ніж нетолерантність або нав'язування ортодоксальності, яка вбиває раціональне обговорення. Так вважав Мілль. Його віра знайшла свій класичний вираз у трактаті про свободу, який він розпочав писати 1855 року у співпраці зі своєю дружиною, яка, після його батька, була найпомітнішою постаттю в житті Мілля. До свого останнього дня він вірив, що її геній набагато перевищує його власний. Мілль опублікував есе по її смерті в 1859 році без тих поправок, що їх, на його думку, зробила б ця унікально талановита жінка. Саме цю подію я наважуся запросити вас відзначити сьогодні.

II

Я не надживатиму вашим терпінням, цитуючи уривок з доказів Мілля. Мені хотілося б лише нагадати про ті цілющі ідеї, яким Мілль надавав якнайбільшого значення — погляди, що їх критикували його опоненти протягом його життя, і ще завзятіше критикують нині. Ці твердження зовсім не самоочевидні; час не обернув їх на абеткові істини; вони навіть тепер не являють собою безумовних засновків цивілізованого погляду. Дозвольте мені спробувати коротко проаналізувати їх.

Люди хочуть обмежити свободи інших людей (а) тому, що вони бажають накинути іншим свою владу; (б) тому, що вони бажають узгодженості — вони не хочуть мислити інакше, ніж інші, чи щоб інші мислили інакше, ніж вони; або, нарешті, (в) оскільки вважають, що на запитання про те, як слід жити, можлива (як у випадку будь-якого істинного запитання) лише одна істинна відповідь; таку відповідь можна знайти за допомогою засобів розуму, інтуїції, безпосереднього одкровення, форми життя чи “єдності теорії та практики”; її авторитет ототожнюється з цими шляхами до остаточного знання; всяке відхилення від неї є помилкою, яка загрожує врятуванню людей; це виправдовує законодавство, спрямоване проти, чи навіть на знищення, тих, хто відхиляється від істини, незалежно від характеру їхніх намірів. Мілль відкидає перші два мотиви як ірраціональні, оскільки вони не висувають жодного інтелектуально підкріпленого твердження, а отже, на них годі відповісти за допомогою раціонального аргументу. Єдиний мотив, який він готовий розглядати серйозно — це останній, а саме, що якщо справжні цілі життя можна відкрити, то ті, хто протистоїть цим істинам, поширюють шкідливі помилки, а отже, їх слід утискувати. На це він відказує, що люди не непогрішні; що гадано шкідливий погляд може зрештою виявитися істинним; що ті, хто вбив Сократа і Христа, щиро вважали їх поширювачами злісної брехні, а самі були людьми так само гідними поваги, як і будь-хто сьогодні; що Марк Аврелій, “найлагідніший і найприязніший із правителів”, відомий як найпросвіченіший представник свого часу і один із найшляхетніших, однак санкціонував переслідування християнства як морально й соціально небезпечного, і що жоден доказ, який коли-небудь використовував будь-яким іншим гонителем, не був однаково зрозумілим для Мілля. Не можна думати, що переслідування не вбиває правди. “Звичайнісінькою марною сентиментальністю, — зауважує Мілль, — є те, що правда, просто як правда, має бодай якусь природну силу, якій відмовлено в помилці, перемагати темницю та смерть на вогнищі”¹. Переслідування з історичного погляду є надто ефективним. “Скажемо лише про релігійні судження: реформація мала місце принаймні двадцять разів до Лютера, — і придушувалася. Примусили замовкнути Арнольда з Брешії. Примусили замовкнути

¹ *On Liberty*, p.37 (World's Classics edition).

брата Дольчіно. Примусили замовкнути Саванаролу. Придушили альбігойців. Придушили водейців. Придушили лордів. Придушили гуситів... В Іспанії, Італії, Фландрії, Австрійській імперії протестантизм було викорчувано; і так, мабуть, найімовірніше сталося б і в Англії, якби жила королева Марія або вмерла королева Єлизавета... Жодна розсудлива людина не сумнівається в тому, що християнство могло б бути придушене в Римській імперії”¹. І якщо на це заперечити, що лише тому, що ми помилялися в минулому, буде звичайнісіньким боягузством утримуватися від знищення зла, коли ми зустрічаємося з ним тепер, на тій підставі, що можемо помилитися знову; або, іншими словами, що, навіть якщо ми непогрішні, та все-таки, хочемо жити взагалі, то мусимо ухвалювати рішення й діяти і при цьому маємо керуватися лише ймовірністю, в міру своїх здібностей, повсякчас ризикуючи помилитися; адже всяке життя містить у собі ризик і яку альтернативу цьому можна запропонувати? Мілль відповідає, що “є велика різниця між припущенням істинності якоїсь думки, оскільки при кожній можливості заперечити її вона не відкидалася, і тим припущенням істинності, що має на меті не допустити її спростування”². Справді, можна не дозволити “лиходіям завдавати шкоди суспільству, поширюючи помилкові чи згубні погляди”³, але тільки тоді, коли людині дати свободу не погоджуватися, що назване вами злим, згубним, викривленим чи хибним є таким; у противному разі ваше переконання ґрунтується лише на догмі і не є раціональним, його годі проаналізувати чи змінити в світлі нових фактів та ідей. Якщо немає непогрішності, то хіба істина може народитися десь іще, крім суперечки? До неї нема *a priori* шляху; новий досвід, новий доказ можуть, у принципі, завжди змінити наші погляди, незалежно від того, як міцно ми їх дотримуємося. Зачиняти двері означає добровільно відгородитися від істини, прирікати себе до невиправної помилки.

Мілль мав сильний, гострий розум і його аргументів ніколи не можна було нехтувати. Проте в цьому разі зрозуміло, що його висновок впливає з передумов, які він чітко не висловлює. Мілль був емпіриком; тобто, він вважав, що жодні істини не встановлюються — чи не можуть

¹ Op.cit.

² Op.cit.

³ Op.cit.

встановлюватися — раціонально, якщо вони не ґрунтуються на спостереженні. Нові спостереження могли у принципі завжди руйнувати висновок, спертий на попередні. Він вважав це правило слухним для законів фізики, чи навіть для законів логіки та математики; отож, в “ідеологічних” галузях, де немає ніякої наукової певності — в етиці, політиці, релігії, історії, в усій сфері людської діяльності, де править лише ймовірність, тут, поки не дозволено цілковитої свободи судження й суперечки, раціонально годі щось установити. Але ті, хто не погоджуються з ним і вірять в інтуїтивне осягнення істин, що у принципі не коригуються досвідом, знехтують цей аргумент. Мілль може поставити на них хрест, як на обскурантах, догматиках, ірраціоналістах. Одначе потрібне щось більше, ніж просто зневажливе відкидання, якщо треба раціонально проаналізувати їхні погляди, які сьогодні, мабуть, навіть могутніші, ніж у сторіччя, коли жив Мілль. З другого боку, цілком імовірно, що без повної свободи обговорення істина не може народитися. Проте це може виявитися лише необхідною, але не достатньою, умовою її розкриття; правда може, попри всі наші зусилля, залишатися на дні колодезя, а тим часом перемогу здобули б гірші мотиви, завдавши великої шкоди людству. Хіба так уже ясно, що ми не повинні забороняти судження, які, скажімо, обстоюють право вільно проголошувати расову ненависть, адже ще Мільтон сказав, що “хоча всіх демонів доктрини на землю спущено... чи бачив хтось, щоб правду подолали у вільній і відкритій суперечці?”, бо “правда має завжди брати гору у чесній боротьбі з облудою”? Це сміливі й оптимістичні думки, але наскільки вони підкріплені теперішнім емпіричним свідченням? Хіба демагогів та брехунів, негідників та сліпих фанатиків, в ліберальних суспільствах, завжди вчасно спиняли або зрештою спростовували? Наскільки висока ціна, яку слід було б заплатити за велике благо вільної дискусії? Безперечно, дуже висока; але чи безмежна? А якщо не безмежна, то хто скаже, яка жертва буде чи не буде занадто великою? Далі Мілль каже, що думка, яку вважають хибною, може все-таки бути почасти правильною; адже немає абсолютної істини, а є лише різні шляхи до неї; придушення гаданої облуди може погубити й те, що є в ній істинного, збіднивши людство. Цей аргумент, із другого боку, не зрозуміють ті, хто вірить у можливість раз і назавжди розкрити абсолютну правду за допомогою метафізичного або теологічного доказу, безпосереднього осяг-

нення, ведення певного способу життя, або, як вважали напутники самого Мілля, наукових чи емпіричних методів.

Його аргумент вірогідний лише за припущення, яке, свідомо чи несвідомо, Мілля зробив аж надто очевидним, що людське знання ніколи, у принципі, не було повним, і в ньому завжди могли критися помилки; що не було єдиної, видимої всім, істини; що кожна людина, кожна нація, кожна цивілізація могла обрати власний шлях до своєї власної мети, яка не доконечно гармоніювала з цілями інших; що люди змінюються, і так само змінюються істини, в які вони вірили, через новий досвід та їхні власні дії — те, що він називає “експериментами в житті”; що, як наслідок, помилкове переконання, спільне для Арістотеля й дуже багатьох як християнських схоластів, так і атеїстичних матеріалістів, згідно з яким є пізнавана людська натура, однакова завжди, скрізь, в усіх людей — статична, незмінна сутність під змінною личиною, якій властиві постійні потреби, що диктуються єдиною пізнаваною метою, або набором цілей, однаковим для всього людства; і те саме стосується пов’язаного з нею поняття єдиного істинного вчення, що несе порятунок усім людям, хоч би де вони були, і міститься у природному законі, одкровенні священної книги, прозорінні людського генія, природженій мудрості простих людей або в розрахунках, зроблених елітою утилітаристських учених, яким доручено керувати людством.

Мілля — сміливо, як на явного утилітариста — зауважує, що людські (тобто соціальні) науки надто заплутані й непевні, аби їх по праву називати науками взагалі — в них нема ніяких обгрунтованих узагальнень, ніяких законів, а отже, з них неможливо вивести жодних передбачень чи правил дії. Він шанував пам’ять свого батька, вся філософія якого ґрунтувалася на протилежному засновку; він поважав Огюста Конта, допомагав Гербертові Спенсеру, які обидва заклали засади саме для такої науки про суспільства. Проте його власне напіврозбірливе припущення суперечить цьому. Мілля вважає, що людину годі передбачити, що вона має свободу вибору, що вона сама формує свій характер, що наслідок взаємодії людей із природою та іншими людьми повсякчас постає щось нове, і це нове і є найхарактернішим та найгуманнішим у людях. Оскільки виявляється, що весь Міллів погляд на людську природу спирається не на поняття повторення ідентичної моделі, а на його сприйняття людських життів, як підвладних постійній незавершеності, самотрансформації й новизні, то

його слова й тепер живі й актуальні для наших проблем; тимчасом як праці Джеймса Мілля, Бокля, Конта і Спенсера лишаються напівзабутими неповороткими кораблями на річці думки дев'ятнадцятого сторіччя. Він не вимагає і не передбачає ідеальних умов для остаточного розв'язання людських проблем або для одержання універсального узгодження всіх критичних питань. Він вважає, що остаточність неможлива, маючи на увазі також і її небажаність. Мілля не показує цього. Серед його звершень відсутня невблаганність доказів. Проте саме ця віра, яка підриває підвалини, що на них Гельвецій, Бентам і Джеймс Мілля будували свої доктрини — системи, яку він так формально і не спростував, — робить його справу і гуманною, і такою, що викликає довіру.

Решта його аргументів ще слабші. Він каже, що якщо правду не оспорювати, то вона, либонь, виродиться в догму чи забобон; люди вже не сприйматимуть її як живу істину; протистояння потрібне, щоб підтримувати в ній життя. “І вчителі, і учні засинають на своєму посту, якщо в полі немає ворога”, здолані “глибоким сном категоричного судження”¹. Мілля аж надто глибоко вірив у це, проголошуючи, що якби не було справжніх бунтарів, то ми були б зобов'язані винайти аргументи проти себе, щоб підтримувати в собі стан інтелектуальної бадьорості. Найбільше це нагадує Гегелів аргумент на користь війни, яка вберігає людське суспільство від стагнації. Одначе, якби правду стосовно людських справ можна було у принципі показати, як, скажімо, це робиться в арифметиці, то вироблення хибного положення для того, щоб спростувати його, навряд чи потрібне було б для збереження нашого розуміння цього положення. Насправді ж Мілля, схоже, прагне розмаїття думок заради самого розмаїття. Він говорить про необхідність “чесної гри для всіх боків правди”² — фраза, навряд чи можлива у вустах людини, яка вірить у прості, довершені істини, подібно до ранніх утилітаристів; він використовує непереконаливі аргументи для того, щоб приховати цей скептицизм, певно, навіть від самого себе. “У недосконалому стані людського розуму, — каже він, —

¹ *Liberty*, p.53.

² *Liberty*, p.50.

інтереси істини вимагають розмаїття думок”¹. Або ще: “Чи й справді ми сприймаємо логіку гонителів [і кажемо], що можна переслідувати інших, оскільки ми маємо слушність, а вони не можуть переслідувати нас, оскільки помиляються?”² Католики, протестанти, іудеї, мусульмани — всі вони свого часу виправдовували переслідування за допомогою цього аргументу; і в їхніх засновках може не критися ніякої логічної непослідовності. Саме ці засновки Мілль заперечує, і заперечує; на мою думку, не як результат низки міркувань, а тому, що він вірить — навіть, наскільки мені відомо, жодного разу не визнаючи цього відкрито, — що немає остаточних істин, які не коригувалися б досвідом, принаймні в тому, що нині називається ідеологічною сферою — тобто оцінювальних суджень, загального світогляду та ставлення до життя. Все ж таки, в межах цієї системи ідей та оцінок, попри весь наголос на вартості “експериментів у житті” й того, що вони можуть відкрити, Мілль готовий багато чим поручитися за правдивість своїх переконань стосовно того, що він вважає найглибшими і найпостійнішими інтересами людей. Хоча його міркування взято з досвіду, а не *a priori* знання, самі його твердження дуже схожі на ті, що їх боронили на метафізичних засадах традиційні послідовники доктрини природжених прав. Мілль вірить у свободу, тобто, в суворе обмеження права примушувати, бо він певен, що люди неспроможні розвиватися, розквітати й ставати цілком людяними, поки вони не будуть позбавлені втручання з боку інших людей у певному мінімальному просторі своїх життів, який він вважає — чи хоче зробити — непорушним. Саме таке його бачення людей, а отже, і їхніх основних моральних та інтелектуальних потреб, і далі він формулює свої висновки в уславлених максимах, згідно з якими “індивід не підзвітний перед суспільством за свої дії, допоки вони не зачіпають нічийі інтересів, окрім його власних”³, і що “Єдине міркування, згідно з яким силу можна справедливо застосувати до будь-якого члена цивілізованої громади проти його волі, полягає в запобіганні заподіяння шкоди іншим. Його власне добро як фізичне, так і моральне,

¹ *Liberty*, p.63.

² *Liberty*, p.106.

³ *Liberty*, p.115.

не є достатньою гарантією. Його неможливо законно примушувати робити чи утримуватися... оскільки на думку інших такі дії не будуть ні мудрими, ні навіть слухними”¹. Оце і є Міллове проголошення віри й кінцева основа політичного лібералізму, а отже, правильної мети для критики — як на психологічному, так і на моральному (та соціальному) ґрунті — з боку його опонентів за життя Мілля та після його смерті. Карлейль відреагував на це характерним вибухом люті у листі до свого брата Александра: “Так, наче грішно в будь-який спосіб контролювати чи примушувати людську свиноту до кращої системи... *Ach Gott in Himmell!*”²

Помірніші й раціональніші критики не забули вказати, що важко розмежувати приватну й громадську сфери, що будь-які дії людини могли б, у принципі, зруйнувати дії інших; що ніхто не є островом; що людські соціальні та індивідуальні аспекти часто неможливо на практиці розплутати. Міллеві казали, що коли люди розглядають форми поклоніння, що їх практикують інші люди, не лише як “огидні” самі собою, а як образу їх та їхнього Бога, то вони можуть бути ірраціональними та фанатичними, але не обов’язково облудними; і що, коли він риторично запитує, чому мусульманам не заборонити їсти свинину всім, оскільки вони відчувають справжню відразу до неї, то відповідь, сперта на утилітаристські засади, буде аж ніяк не самоочевидною. Можна заперечити, що нема *a priori* підстав вважати, що більшість людей не були б щасливішими — якщо в цьому полягає мета — в цілковито соціалізованому світі, де приватне життя та особиста свобода зводяться майже до точки сходження паралелей, ніж за індивідуалістичного ладу Мілля; і що так це чи ні — слід перевіряти експериментальним шляхом. Мілль постійно заперечує проти того, що соціальні та правові правила надто часто визначаються лише “вподобаннями чи нелюбов’ю суспільства”, і слушно зауважує, що вони надто часто виявляються ірраціональними і спертими на незнання. Але якщо його найбільше турбує (як він проголошує) шкода іншим, тоді те, що їхній опір тій чи тій вірі є інстинктивним, інтуїтивним чи спертим на раціональні

¹ *Liberty*, p.15.

² *New Letters of Thomas Carlyle* (ed.A.Carlyle), vol.ii, p.196.

підвалини, не робить його менш болючим і таким шкідливим для них. Чому раціональні люди повинні мати більше право вдовольняти свої потреби, ніж ірраціональні? Чому не ірраціональні, якщо єдиною виправданою метою дії є найбільше щастя переважної більшості людей (а переважна більшість рідко буває раціональною)? Лише компетентний соціальний психолог може сказати, що зробить суспільство найщасливішим. Якщо щастя — це єдиний критерій, тоді людські жертви чи спалювання відьом у ті часи, коли така практика спиралася на сильні публічні почуття, безперечно, у свою добу збільшували щастя більшості. Якщо немає жодного іншого морального критерію, тоді питання, що дає більше щастя — вбивство невинної старої жінки (разом з нетямущістю та забобонами, що уможливили його) чи поступ знання та раціональності (що поклали край такій бридоті, але забрали в людей утішні ілюзії), — розв'язується шляхом простого статистичного обрахунку. Мілль не звертає уваги на такі міркування: ніщо не могло бути противнішим усім його відчуттям та переконанням. У центрі Міллевої думки та відчуття лежить ані його утилітаризм, ані клопотання просвіченням чи розмежуванням приватної та громадської сфер — адже він сам іноді погоджується, що держава може вторгтись у приватну сферу з метою сприяння освіті, гігієні, соціальної безпеці чи справедливості, — а його палка віра в те, що людей робить людьми їхня здатність вибирати — вибирати як зло, так і добро. Погрішність, право на помилку як наслідок здатності до самовдосконалення; несприйняття симетрії та остаточності як ворогів свободи — ось принципи, що від них Мілль ніколи не відмовлявся. Він гостро відчуває багатогранність правди й непереборної складності життя, які виключають саму ймовірність будь-якого простого розв'язання або ідею остаточного пояснення будь-якої конкретної проблеми. Дуже сміливо, не озираючись назад на суворе інтелектуальне пуританство, в душі якого його виховали, Мілль проповідує необхідність розуміння й здобуття просвітлення з доктрин, які несумісні між собою — скажімо, Кулріджа й Бентама; у своїй автобіографії він пояснив доконечність збагнути і ту, і ту, засвоївши урок з обидвох¹.

¹ А також у своїх есе про Кулріджа та Бентама.

Кант якось зауважив, що “з покрученого стовбура людства не було виготовлено нічого прямого”. Мілль глибоко вірив у це твердження. Це, а також його майже гегельянське несприйняття простих моделей і готових формул для пояснення складних, суперечливих і мінливих ситуацій, зробили його вкрай ненадійним і непевним прихильником організованих партій і програм. Попри захист його батька, попри палку віру місіс Тейлор в остаточне знищення всіх соціальних лих шляхом великої інституційної зміни (у її випадку, шляхом соціалізму), він не міг утішитися поняттям чітко видимої кінцевої мети, оскільки розумів, що люди різнилися й еволюціонували не лише внаслідок природних причин, а й завдяки тому, що вони самі робили, іноді мимовільно, аби змінити свої власні характери. Вже лише це робить їхню поведінку непередбачуваною, а закони чи теорії, незалежно від того, навіяні вони аналогіями з механікою чи біологією, виявляються все-таки неспроможними охопити складність і якісні особливості навіть індивідуального характеру, не кажучи вже про групу людей. Отож, накладання будь-якої подібної конструкції на живе суспільство неминуче призведе, за його улюбленими словами застереження, до припинення росту, понівечення, звуження, висушення людських здібностей.

Його найбільший розрив із батьком спричинений саме цим переконанням: його вірою (яку він ніколи відкрито не визнавав), що кожна конкретна категорія вимагає свого конкретного трактування; що застосування правильного судження у зціленні соціальної недуги важило принаймні стільки, як і знання законів анатомії чи фармакології. Він був британським емпіриком, а не французьким раціоналістом чи німецьким метафізиком, чутливим до повсякденної гри обставин, відмінностей “клімату”, а також до індивідуального характеру кожного випадку, на відміну від Гельвеція, Сен-Сімона чи Фіхте, заклопотаних *grand lignes* — великими лініями — розвитку. Отже, його безперервне прагнення, так само сильне як у Токвіля й сильніше, ніж у Монтеск’є, зберегти різноманітність, тримати двері відкритими для змін, опиратися небезпекам соціального тиску і над усе його ненависть до людської зграї, яка скажено нападає на жертву, його бажання захистити інакомислячих і сретиків як таких. Увесь тягар його звинувачення проти “прогресивних діячів” (він має на

увазі утилітаристів і, мабуть, соціалістів) полягає в тому, що, як правило, вони лише намагаються змінити соціальну думку для того, щоб зробити її сприятливішою до того чи того проекту або реформи, замість того, щоб нападати на сам потворний принцип, згідно з яким суспільна думка “має бути законом для індивідів”¹.

Міллевє всежеруще прагнення розмаїття й індивідуальності заради них самих прибирає багато форм. Він зауважує, що “Людство здобуває більше, дозволяючи кожному жити як йому заманеться, ніж примушуючи кожного жити так, як вважає за краще решта”² — трюїзм, який проголошує він, “протистоїть загальній тенденції існуючої думки та практики”. Подеколи він вживає гостріших слів. Мілль зауважує, що “в наш час привчилися нічого сильно не бажати. Ідеальний характер нашої доби — відсутність виразного характеру; звужувати, шляхом стиснення, як ніжку китаянки, кожную частку людської натури, яка надто випинається, і, певно, зробить дану особу помітно несхожою на тлі банальної людяності”³. І ще, “Велич Англії нині абсолютно колективна; маленькі поодинці, ми, схоже, можемо здолати щось велике, лише об’єднавшись; і цим цілком вдовольняються наші моральні та релігійні філантрати. Але зробили Англію такою, яка вона є, люди іншого кшталту; і люди іншого кшталту будуть потрібні, щоб запобігти її занепаду”⁴. Тон цього твердження, якщо не зміст, шокував би Бентама; так само, як і це гірке відлуння Токвіля: “Відносно кажучи, вони тепер читають одне й те саме, слухають те саме, ходять у ті самі місця, їхні сподівання й страхи спрямовані на ті самі об’єкти, в них однакові права й свободи, а також однакові засоби їх досягнення... Всі політичні зміни доби сприяють цьому, адже всі вони спрямовані на підвищення низьких і пониження високих. Всяке поширення освіти сприяє цьому, оскільки освіта підкоряла людей спільному впливу. Вдосконалення засобів зв’язку сприяє цьому... Зростання торгівлі та виробництва сприяє цьому... Панування громадської думки... формує величезний вплив настільки ворожий індивідуальності [що]

¹ *Liberty*, p.13.

² *Liberty*, p.18.

³ *Liberty*, p.86.

⁴ *Liberty*, p.90-91.

в цю добу простий приклад нонконформізму, проста відмова стати на коліна перед звичаєм, корисні самі по собі”¹. Ми прийшли до такої ситуації, що тепер уже достатньо просто розбіжностей, опору заради опору, протесту як такого. Відповідність, і нетолерантність, за допомогою якої вона наступає й обороняється, завжди викликають у Мілля огиду і є особливо жахливими в добу, яка вважає себе просвіченою; в якій, проте, людину за атеїзм можна запроторити до в’язниці на двадцять один місяць; присяжних відхиляють, а іноземцям відмовляють у правосудді тому, що вони не дотримуються жодних визнаних релігійних вірувань; громадські кошти не виділяються на потреби індуїстських чи мусульманських шкіл, оскільки якийсь помічник міністра “виявив недоумкуватість”², заявивши, що толерантність бажана лише серед християн, а не стосовно невірних. Нітрохи не краще, коли робітники звертаються до “поліції моралі”³, щоб завадити окремим членам своєї профспілки одержувати вищу платню, зароблену завдяки вищій кваліфікації або працьовитості, ніж та, що виплачується тим, кому бракує цих якостей. Така поведінка ще мерзенніша, коли втручається у приватні взаємини між індивідами. Він заявляє: “те, що будь-хто добровільно зробив би щодо сексуальних взаємин” слід визнати неістотним і суто приватною справою, яка не стосується нікого, крім них самих; і що примушувати будь-кого бути відповідальними перед іншими людьми і перед світом лише за факт статевого зв’язку (залишаючи осторонь такі його наслідки, як народження дітей, що зрозуміло створюють обов’язки, до виконання яких треба соціально примушувати), одного дня почне вважатися забобою і варварством дитинства людської раси. Те саме, на його думку, стосується й насадження стриманості або шанування неділі, чи будь-якого іншого питання, щодо якого “набридливо благочестивим членам суспільства треба сказати, щоб вони не встрявали в чужі справи”⁴. Безперечно, плітки, які ходили про Мілля протягом його взаємин з місіс Тейлор до того, як він одружився з нею — взаємин, що їх Карлейль висміював як платонічні — зробили його особли-

¹ *Liberty*, p. 83.

² *Liberty*, p. 40.

³ *Liberty*, p. 108.

⁴ *Liberty*, p. 107.

во чутливим до цього вияву соціального переслідування. Але це не розходиться з його найглибшими й най-постійнішими переконаннями.

Міллева недовіра до демократії як до єдиної справедливої, однак потенційно найдеспотичнішої форми врядування, виростає з того ж таки коріння. Йому не давало спокою питання, чи не завершаться централізація влади й неминучі залежність кожного від усіх та “нагляд всіх за кожним” перемеленням всього на “нудну одноманітність думок, поведінки та дій”, появою “автомата в людській подобі” та “знищенням свободи”. Токвіль песимістично написав про моральний та інтелектуальний вплив демократії в Америці. Мілль погодився. Він казав, що навіть якби така влада не знищувала, то вона перешкождала б існуванню; вона б утискувала, знесилювала, нищила й притупляла розум народу; й обернула б людей на стадо “боязких і працьовитих тварин, яких випасає уряд”. Проте єдиний засіб проти цього, за твердженням самого Токвіля (можливо, не зовсім щирого), — збільшення демократії¹, яка лише й може навчити достатню кількість індивідів незалежності, опору й силі. Схильність людей накидати свої погляди іншим настільки сильна, що, на думку Мілля, її обмежує лише бажання влади; ця влада зростає; отже, вона зростатиме, поки не побудують нових бар’єрів, сприяючи поширенню “пристосуванців, конформістів, лицемірів, народжених думкою, що примушує мовчати”², і врешті призведе до суспільства, де полохливість уб’є незалежну думку, а люди обмежаться безпечними предметами. Проте, якщо ми зробимо бар’єри надто високими і не будемо взагалі втручатися в судження, чи не завершиться це, як застерігали Берк та гегельянці, розпадом соціальної тканини, атомізацією суспільства — анархією? На це Мілль відказує, що “незручність внаслідок поведінки, яка ані порушує конкретного обов’язку перед державою, ані шкодить жодному, приписуваному індивідові, є тією незручністю, що її держава може дозволити собі терпіти заради сприяння людській свободі”³. Це рівнозначне словам

¹ У будь-якому разі він вважав її доконечною і, можливо, на погляд ширший, ніж його власний, обмежений часом, зрештою справедливою й великодушною.

² Packer, op.cit., p.203.

³ Liberty, p.101.

про те, що якби суспільство, попри потребу соціального зчеплення, зазнало поразки у вихованні своїх громадян цивілізованими людьми, то воно не мало б права карати їх за те, що вони дратують інших, або за їхню непристосованість, чи за те, що вони не підпадають під певний стандарт, прийнятий більшістю. Мабуть, вдалося б створити гладесеньке й гармонійне суспільство, принаймні на якийсь час, але за це довелось б заплатити зависоку ціну. Платон мав слушність, коли казав, що для створення суспільства, позбавленого тертя, слід вигнати поетів; тих, хто повстає проти такої політики, лякає не стільки вигнання поетів-фантазерів як таких, скільки приховане бажання покласти край розмаїттю, рухові, індивідуальності будь-якого роду; прагнення усталеної моделі життя та мислення, позачасової, незмінної й одноманітної. Без права на протест, і без здібності протестувати, для Мілля нема справедливості, нема мети, яку варто переслідувати. “Якби все людство, за винятком когось одного, додержувалося однієї думки, і лише хтось один мав би інше судження, то людство мало б не більше права примушувати мовчати цього одного, ніж він, будучи при владі, — людство”¹.

У своїй лекції з цього циклу, на яку я вже посилався, сер Річард Лівінгстон, симпатії якого до Мілля безсумнівні, звинувачує його в приписуванні людям перебільшеної раціональності: ідеал необмеженої свободи може мати слушність стосовно тих, хто вже досяг зрілості своїх здібностей, але стосовно скількох людей це правильно нині, чи в більшість інших часів? Хіба Мілля не вимагає занадто багато і не є занадто оптимістичним? В одному істотному моменті сер Річард, напевне, має слушність: Мілля не був пророком. Багато соціальних подій викликали в нього жаль, але він жодного разу не натякав на зміцнення ірраціональних сил, що сформували історію двадцятого сторіччя. Буркгардт і Маркс, Парето і Фройд були чутливішими до глибших течій своєї доби і куди глибше розуміли коріння індивідуальної й соціальної поведінки. Але мені не відоме жодне свідчення того, що Мілля переоцінював просвіченість своєї доби або, що він вважав, наче більшість його сучасників були зрілими або раціональними, чи може, невдовзі стануть такими. Насправді він бачив перед собою людей, цивілізованих за всіма нор-

¹ *Liberty*, p.23.

мами, яких утискали, ставили в гірші умови або переслідували за допомогою забобону, тупості, “колективної пересічності”; він бачив, як таких людей позбавляють того, що він вважав їхніми найістотнішими правами, і він протестував. Він вірив, що весь прогрес людства, вся людська велич, а також добродієність і свобода, залежали переважно від збереження таких людей і розчищення шляхів перед ними. Але він не¹ хоче, щоб ними опікувалися певні платонівські охоронці. Він гадав, що таких, як вони, можна виховати, а виховавши, дати право робити вибір, і що цей вибір не повинен, у певних межах, блокуватися чи скеровуватися іншими людьми. Він не просто обстоював освіту й забував про свободу, на яку вона давала б право освіченим (яку мають комуністи), або наполягав на цілковитій свободі вибору, забуваючи, що без адекватного виховання вона призвела б до хаосу і, як реакції на нього, до нового рабства (як зробили анархісти). Він вимагав і того, й того. Але він не думав, що цей процес був би швидким, легким чи універсальним; він був загалом песимістом і як наслідок водночас і не вірив у демократію, і захищав її, за що його слушно критикували і гостро критикують досі. Сер Річард зауважив, що Мілль гостро усвідомлював обставини свого часу і не бачив далі цього. На мою думку, це слушне зауваження. Вікторіанська Англія хворіла на клаустрофобію — було відчуття задухи, а найкращі й найталановитіші люди цього періоду, Мілль і Карлейль, Ніцше й Ібсен, як “праві”, так і “ліві” — вимагали більше повітря й світла. Масовим неврозом нашої доби стала агорафобія²; людей лякає дезинтеграція й недостатнє керівництво: вони просять, подібно до Гоббсової нічийної людини у стані природи, мурів, які захистили б їх від буремного океану, порядку, безпеки, організації, ясної й пізваної влади, і їх тривожить перспектива надто широкої свободи, за якої вони блукатимуть у безмежній, ворожій порожнечі, пустелі без стежок, дороговказів чи цілей. Наша ситуація різниться від ситуації дев’ятнадцятого сторіччя так само, як і наші проблеми: сфера ірраціональності, схоже, ширша й складніша, ніж та, що її міг уявити собі Мілль. Його психологія задав-

¹ Саме ця лінія різнить його від Сен-Сімона і Конта, а також від Г.Дж.Уеллса й технократів.

² Агорафобія — патологічний страх перед просторінню. — *Прим. перекладача.*

нилася й задавнюється з кожним новим відкриттям. Його слушно критикують за надто велику увагу до суто духовних перешкод плідного використання свободи — браку морального та інтелектуального світла; і замалу (хоча й не настільки, як твердили наклепники) до злиднів, хвороб і їхніх причин, а також до спільного джерела й взаємодії тих і тих, а ще за надто вузьку зосередженість на свободі думки й слова. Все це правда. Проте яке розв'язання можемо запропонувати ми, з усім нашим сучасним технологічним і психологічним знанням й новітніми потугами, крім стародавнього рецепту, що його обстоювали батьки гуманізму — Еразм і Спіноза, Локк і Монтеск'є, Лессінг і Дідро — розсудливості, освіти, самопізнання, відповідальності — над усе, самопізнання? Чи є ще якась надія в людей, і чи була колись узагалі?

IV

Міллів ідеал неоригінальний. Він полягає у спробі поєднати раціоналізм з романтизмом: мета, що її ставили перед собою Гете та Вільгельм Гумбольдт; яскравий, стихійний, багатогранний, безстрашний, вільний, і все ж таки раціональний, самокерівний характер. Мілль зауважує, що європейці багато що завдячують “множинності шляхів”. З простих розбіжностей та незгод вирости толерантність, розмаїття, гуманізм. У несподіваному спалаху антиєгалітаристського почуття він вихваляє середні віки, оскільки тоді люди були індивідуальнішими й відповідальнішими: люди гинули за ідеї, а жінки були рівні чоловікам. “Бідолашне середньовіччя, його папство, його лицарство, його феодалізм, від якої руки вони загинули? Від руки законника, шахрая банкрута, фальшувальника”¹. Це слова не філософа-радикала, а Берка, Карлейля чи Честертона. Палко захоплюючись барвами й фактурою життя, Мілль забуває про свій перелік мучеників, забуває про науку свого батька, про Бентама чи Кондорсе. Він пам'ятає лише про Кулріджа, лише про страхіття зрівнювального суспільства середнього класу — сіре, конформістське братство, що поклоняється порочному принципіві, згідно з яким “кожен індивід має абсолютне соціальне право вимагати, щоб усякий інший індивід діяв з усіх поглядів точно

¹ Packe, op.cit., pp.294-5.

так, як слід”, або ще гірше¹, “що обов’язок кожного, аби інший був релігійним”, адже “Бог не лише відчуває огиду до вчинків єретика, а й не вважатиме нас невинними, якщо ми дамо йому спокій”². Це — гасла вікторіанської Англії, і якщо такі її уявлення про соціальну справедливість, то ліпше їй бути мертвою. У схожому, більш ранньому нападі гострого обурення фарисейським захистом експлуатації бідних, Мілль висловив свій захват революцією й масовою різаниною, оскільки справедливість дорожчіша, ніж життя. Йому було двадцять п’ять років, коли він писав це. Через чверть сторіччя Мілль заявив, що цивілізації, яка не має внутрішньої сили опиратися варварству, краще загинути³. Можливо, це не голос Канта, але й не утилітаристів; радше відлуння Руссо чи Мадзіні.

Проте Мілль рідко провадить у такому тоні. Його розв’язання не революційне. Якщо людське життя слід зробити стерпним, то треба зосередити інформацію, а владу розсіяти. Коли кожен знає якомога більше і не має надто багато влади, тоді ми можемо все-таки уникнути стану, який “зупиняє зростання людей”, в якому “панує абсолютне правління виконавчого голови над зібранням ізольованих індивідів, усіх рівних, але всіх — рабів”⁴. З маленькими людьми “годі вершити великі справи”⁵. Є страшенна небезпека у віруваннях та формах життя, які “стискують”, “приголомшують”, “зупиняють зростання” людей. Гостре усвідомлення в нашу добу дегуманізуючого впливу масової культури; зруйнування щирих намірів, як індивідуальних, так і громадських, ставлення до людей, як до ірраціональних створінь, якими слід маніпулювати і яких треба вводити в оману за допомогою засобів масової реклами, масового зв’язку — відчужуючи їх таким чином від основних призначень людей, залишаючи безборонними перед грою сил природи у взаємодії з людською нетямуністю, вадами, дурістю, традицією, а насамперед, із самооманою й інституційною сліпотою — все це Мілль відчував так само глибоко й болісно, як Раскін чи Уільям Морріс. У цьому моменті він різнитья від них лише

¹ *Liberty*, p.110.

² *Liberty*, p.112.

³ *Liberty*, p.118.

⁴ *Liberty*, p.141.

⁵ *Liberty*, p.141.

яснішим осягненням дилеми, створеної одночасними потребами особистого самовиразу й людської спільності інтересів. Саме на цій темі побудовано його трактат про свободу. “Треба боятися, — похмуро додає Мілль, — що уроки” його есе “ще довго зберігатимуть свою вартість”.

Здається, Бертран Рассел — Міллів хрещеник — десь зауважив, що найглибші переконання філософів рідко містяться в їхніх формальних аргументах: фундаментальні погляди, вичерпні уявлення про життя схожі на цитаделі, які треба боронити від ворога. Філософи виснажують свою інтелектуальну силу в суперечках проти дійсних і можливих заперечень їхніх доктрин, і попри те, що міркування, які вони знаходять, та логіка, якою користуються, можуть бути складними, винахідливими та грізними — це зброя оборони; сама ж внутрішня фортеця — бачення життя, заради якого точиться війна, — як правило, виявляється відносно простою й немудрою. Захист Міллем своєї позиції в трактаті про свободу, як часто на це вказували, не найвищої інтелектуальної якості: більшість його аргументів можна обернути проти нього; звісно, жоден з них не є вирішальним чи таким, що переконав би рішучого чи суворого опонента. Від часів Джеймса Стівена, чия потужна критика Міллевої позиції з’явилася в рік смерті Мілля, до сучасних консерваторів, соціалістів, авторитаристів і тоталітаристів, число критиків Мілля, загалом, набагато перевершило кількість його оборонців. Все ж такі внутрішня цитадель — центральна теза — витримала випробовування. Можливо, вона потребує розвитку чи застережень, але й досі це найясніший, найчесніший, найпереконливіший і найзворушливіший виклад погляду тих, хто прагне відкритого й толерантного суспільства. Підстава для цього не лише в чесності Міллевого розуму чи моральній та інтелектуальній привабливості його прози, а в тому факті, що він каже правильне й істотне стосовно найфундаментальніших характерних особливостей і прагнень людей. Мілль не просто виголошус низку ясних тверджень (кожне з яких, взяте окремо, викликає сумніви щодо правдоподібності), пов’язаних такими логічними ланками, які він може запропонувати. Він уловив щось глибоке й істотне стосовно руйнівного впливу найуспішніших людських зусиль, спрямованих на самовдосконалення в сучасному суспільстві; стосовно ненавмисних наслідків сучасної демократії, а також помилковості й практичних небезпек теорій, за допомогою яких захищалися (й захищаються досі)

найгірші з цих наслідків. Ось чому, попри слабкість аргументації, незв'язані кінці, застарілі приклади, доторк дбайливої гувернантки, як злостиво зауважив Дізраслі, попри абсолютний брак тієї сміливості концепції, що властива лише справді геніальним людям, Міллеве все виховувало його покоління і досі викликає полеміку. Центральні положення Мілля не є трюїзмами, вони взагалі не самоочевидні. Вони стверджують позицію, якій опиралися і яку відкидали сучасні нащадки його найвідоміших сучасників: Маркса, Карлейля, Достоевського, Ньюмена, Конта, на ці твердження й досі нападають, оскільки вони актуальні й тепер. В "Есе про свободу" ("Essay on Liberty") розглядаються конкретні соціальні питання мовою прикладів, запозичених із невігаданих і животрепетних проблем тієї доби, а принципи й висновки, викладені в ньому, актуальні почасти тому, що виростають з гострої моральної кризи в житті людини, а відтак із життя, присвяченого роботі над конкретними питаннями й ухваленню справжніх — а отже, часом небезпечних — рішень. Мілля дивився на питання, що спантеличували його, прямо, а не крізь окуляри хоч якої ортодоксії. Його бунт проти батькової системи виховання, його сміливе визнання оцінок Кулріджа та романтиків були актом визволення, що скинув ці окуляри геть. Своєю чергою, він звільнився й від цих напівістин, ставши самобутнім мислителем. Ось чому, тимчасом як Спенсер і Конт, Тен і Бокль — навіть Карлейль і Раскін — постаті видатні у своєму поколінні — швидко розчиняються в тінях минулого (або поглинаються ними), Мілля лишається реальним.

Одна з ознак такого роду тривимірної, округлої, справжньої якості — це те, що ми певні стосовно тієї позиції, яку він захищав би, розглядаючи проблеми нашого сьогодення. Чи сумнівається хто-небудь стосовно позиції, яку він обрав би щодо справи Дрейфуса, Бурської війни, фашизму чи комунізму? Або, якщо вже на те пішло, щодо Мюнхена, Суєца, Будапешта, апартеїда, колоніалізму чи доповіді Вульфендена? Чи можемо ми з такою самою певністю говорити про видатних вікторіанських моралістів? Карлейля, Раскіна чи Діккенса? Або навіть про Кінгслі, Вілберфорса чи Ньюмена? Вже лише це є певним свідченням постійності питань, що їх розглядав Мілля, і глибини його розуміння цих питань.

Мілля, звичайно, характеризують як справедливого, з високою душею, вікторіанського шкільного вихователя, чесного, чутливого, гуманного, але “тверезого, при-скіпливого й похмурого”; щось від гусака, щось від педанта, доброї й шляхетної людини, але безрадїсної, сен-тенційної й сухої; воскова постать серед інших воскових постатей доби, що нині мертва, похована і в яку було густо таких портретів. Його автобіографія — один із найзворушливіших описів людського життя — змінює це враження. Мілль безперечно був інтелектуалом, він добре усвідомлював цей факт, і аж ніяк не соромився його. Він знав, що його насамперед цікавлять загальні ідеї у суспільстві, що переважно не вірило в них: “Англіїці, — писав він своєму другові д’Ейхталю, — незмінно не вірять у найочевидніші істини, якщо запідозрили, що той, хто пропагує їх, має загальні ідеї”. Його хвилювали ідеї, і він хотів, щоб вони були якомога цікавішими. Він захоплювався французами за їхню повагу до інтелектуалів, відсутню в англійців. Він зазначав, що в Англії точиться багато балачок стосовно поступу інтелекту в країні, але не втрачав скепсису. Його турбувало чи не є “наш поступ інтелекту радше поступом до дій без інтелекту, покриття величезної вади об’єднаними зусиллями повсякчас зростаючого числа карликів”. Слово “карлики” і страх дріб’язковості проходять крізь всі його твори.

Оскільки він вірив у важливість ідей, Мілль був готовий поміняти їх, якби комусь вдалося переконати його в неадекватності цих ідей, або як тоді, коли в нього виникло нове розуміння, під впливом Кулріджа чи Сен-Сімона, або, як він вірив, під впливом видатного генія місїс Тейлор. Йому подобалася критика заради критики. Він відчував огиду до низькопоклонства, навіть до вихвалання його власної праці. Мілль критикував догматизм в інших і був по-справжньому позбавлений його сам. Попри зусилля свого батька та наставників, він зберіг на диво відкритий розум, а його “спокійна й холодна зовнішність” і “голова, що доводить з силою величезної парової машини”¹, поєднувалися (за висловом його друга Стірлінга) з “теплою, прямою й по-справжньому високою душею”, а також зворушливою й щиросердною готовністю вчитися в будь-кого і будь-коли.

¹ Packe, op.cit., p.222.

В нього не було марносластва і його мало хвилювала власна репутація, отож він не чіплявся ані за логічну послідовність заради послідовності, ані за свою гідність, якщо на карті стояло людське питання. Він лояльно ставився до рухів, справ і партій, але ніколи не став би підтримувати їх, кажучи те, що, на його думку, не було істиною. Характерний приклад цього — Міллеве ставлення до релігії. Батько виховав його згідно з украй суворою й вузькою атеїстичною догмою. Мілль повстав проти неї. Він не визнавав віру, але не міг відкинути релігію, подібно до французьких енциклопедистів чи прихильників Бенґама, як дитячі фантазії та емоції, утішні ілюзії, містичну маячню й зумисну брехню. Він твердив, що існування Бога було можливим, насправді ймовірним, але недоведеним, адже якщо Бог був добрим, то він не міг бути всемогутнім, оскільки дозволив існувати злу. Мілль не повірив би в істоту водночас і цілковито добру, і всемогутню, чия натура заперечувала б канони людської логіки, оскільки він відкидав віру в таїнство як звичайнісіньку спробу уникнути болісних питань. Якщо він не розумів (а це мало траплятися часто), він не вдавав, наче розуміє. Хоча він і був готовий боротися за права інших додержуватися віри, відірваної від логіки, сам він заперечував таку віру. Він шанував Христа як найкращу людину з усіх, що колись жили, й розглядав теїзм як шляхетний, хоч і незрозумілий йому, набір істин. Він вважав безсмертя можливим, але вкрай малоймовірним. Він був, по суті, вікторіанським агностиком, якому було незатишно з атеїзмом і який розглядав релігію як суто приватну справу. Коли його запросили балотуватися в парламент, до якого його по праву обрали, Мілль заявив, що він готовий відповісти на будь-яке запитання, що його можуть поставити йому виборці Вестмінстера, окрім його релігійних поглядів. Це не було боягузством — його поведінка під час виборів була напрочуд чесною й необачно безстрашною, тож дехто зауважував, що на Міллевій платформі не обрали б самого Всемогутнього Вершителя. Він засновувався на тому, що людина має невід'ємне право на таємницю приватного життя й на боротьбу за це право, якщо виникне потреба. Коли, з часом, його падчериця Гелен Тейлор разом з іншими докоряла йому тим, що він не став рішучіше на бік атеїстів, і звинуватила його в загайності й коливаннях, Мілль лишився непохитним. Його сумніви були його власністю: ніхто не мав права вимагати від нього сповіді, поки не доведено, що його мовчання шкодить іншим; а що

це годі довести, то він не бачив підстав для публічного зв'язування себе конкретними обіцянками. Як і лорд Ектон після нього, Мілль вважав свободу й релігійну толерантність доконечними для захисту будь-якої справжньої релігії, а розмежування, що його робить церква між духовною та світською сферами, одним із найбільших здобутків християнства, оскільки таким чином уможлиблюється свобода думки. Останнє він цінував найбільше в світі, а тому палко захищав Бредло, хоча, й тому що, не міг погодитися з його судженнями.

Він був учителем покоління, нації, але не більше, ніж учителем, не творцем чи винахідником. Невідомо, щоб він зробив якесь вагоме відкриття чи винахід. Навряд чи він істотно просунув уперед логіку, філософію, економіку чи політичну думку. І все ж таки, його масштаб, його здатність застосовувати ідеї до галузей, в яких вони дають плоди, небувалі. Він не був оригіналом, а проте трансформував структуру людського знання своєї доби.

Оскільки він мав винятково чесний, відкритий і цивілізований розум, який знайшов своє природжене вираження в прозорій й гідній захвату прозі; оскільки він поєднував у собі непохитну гонитву за істиною з вірою в те, що в домі істини багато квартир, а отже, навіть “такі одноокі люди, як Бентам, могли б помітити те, що приховане від людей з нормальним зором”¹; оскільки попри свої притуплені почуття й перерозвинутий інтелект, попри брак гумору, розсудливий, серйозний характер, його концепція людини була глибшої, а його бачення історії й життя ширшим й складнішим, ніж ті, що властиві його утилітаристським попередникам чи ліберальним послідовникам, Мілль постав як видатний політичний мислитель сучасності. Він порвав із псевдонауковою моделлю, успадкованою від класичного світу й епохи просвітництва, детермінованої людської натури, завжди й скрізь, наділеної одними й тими самими незмінними потребами, почуттями, мотивами, і яка реагує по-різному лише на різні ситуації та стимули, або розвивається відповідно до якоїсь незмінної моделі. Замість цього він запропонував (не зовсім свідомо) образ людини як творця, неспроможної до самозавершення, а отже, ніколи

¹ Далі він каже: “Майже всі багаті жили оригінального й цікавого мислення були відкриті систематичними напівмислителями.” (J.S.Mill. *Essay on Bentham*).

цілковито не передбачуваної: погрішимої, складної комбінації супротивностей, з яких одні можна узгодити, а другі годі розв'язати чи гармонізувати; неспроможної утриматися від пошуків істини, щастя, нового, свободи, без жодної гарантії, теологічної, логічної чи наукової, того, що істини можна досягти: вільної недосконалої істоти, здатної вирішувати свою долю за обставин, які сприяють розвитку її розуму й обдарувань. Його мучила проблема свободи волі, і він не зміг запропонувати кращого її пояснення, ніж інші, хоч іноді, йому здавалося, що він здолав цю проблему. Мілль вірив, що ані раціональне мислення, ані панування над природою, а лише свобода вибирати й експериментувати, різнить людей від решти природи; з усіх його ідей саме цей погляд забезпечив йому тривалу славу¹. Під свободою він розумів стан, за якого людям не перешкоджають обирати об'єкт і спосіб свого поклоніння. Для нього лише таке суспільство, в якому реалізовано цю умову, можна назвати цілковито людським. Жодна людина не заслуговує на відзначення пам'яті цією радою більше, ніж Мілль, адже її створили заради служіння ідеалові, який він вважав дорожчим за саме життя.

¹ Із загального настрою цього есе видно, що я не згоден з тими, хто бажає представити Мілля як людину, що захищає таку собі гегемонію добродумних інтелектуалів. Не розумію, як це можна вважати Міллем обміркованим висновком; не лише у світлі висловлених мною міркувань, а згідно з його власними застереженнями стосовно контіанського деспотизму, який пильно розглядав саме таку ієрархію. Разом з тим він був, заодно з багатьма лібералами дев'ятнадцятого сторіччя, як англійськими, так і з інших країн, не просто у ворожому ставленні до впливу беззастережного традиціоналізму чи простої сили інерції, а в тривозі стосовно правління неосвіченої демократичної більшості, внаслідок чого він намагався запровадити в свою систему певні гарантії проти вад неконтрольованої демократії, ясно сподіваючись, що принаймні поки нетямущість й ірраціональність усе ще поширені (він не був надто оптимістичним відносно швидкості зростання рівня освіти), здійснення влади слід було б доручити раціональнішим, справедливішим й поінформованішим представникам громади. Втім, одна справа казати, що Мілля непокоїли більшості як такі, а друга звинувачувати його в авторитарних нахилах, в обстоюванні правління раціональної еліти, незалежно від того, що запозичили в нього фабіанці. Він не ніс відповідальності за погляди своїх учнів, а надто тих, яких він сам не обирав і про яких не знав узагалі. Мілль був не останнім з тих, хто завинив захистом того, що Бакунін, критикуючи Маркса, характеризував як *la pedantocratie*, тобто правління професорів, що його він вважав найдеспотичнішою формою деспотизму.

ДОДАТОК

(див. ст.75, прим. 1)

Це не зовсім точний опис того, що сталося на другому з'їзді 1903 року. (Я завдячую цієї інформацією глибокому знанню питання м-ром Чіменом Абрамскі.) Згідно з офіційною стенограмою, Плеханов зробив свою заяву не у відповідь на запитання, а на підтримку тези, висловленої делегатом Мандельбергом, який узяв собі псевдо Посадовський. Ось слова Посадовського: “Заяви, зроблені тут на підтримку й проти доповнень, на мою думку, засвідчують не просто розходження стосовно деталей, а виливаються у серйозну суперечку. Безперечно, що ми не погоджуємося відносно такого основоположного питання: чи повинні ми підпорядкувати нашу майбутню політику тому чи тому фундаментальному демократичному принципу чи принципам, визнаючи їх як абсолютні вартості; або чи слід усі демократичні принципи підпорядкувати виключно вигодам нашої партії? Я цілком визначено підтримую останнє. Абсолютно немає демократичних принципів, які ми не мали б підпорядкувати потребам партії” (вигуки “І священність особи?”) “Так, і це також! Як революційна партія, що прагне кінцевої мети — соціальної революції, — ми маємо керуватися виключно міркуваннями того, що допоможе нам найшвидше досягти цієї мети. Ми маємо розглядати демократичні погляди лише з точки зору вигоди нашої партії; якщо те чи те положення не вдовольняє нас, ми не дозволимо його. А тому я заперечую проти запропонованих доповнень, оскільки одного дня вони можуть обмежити нашу свободу дії”. Плеханов лише розставив крапки над і в цій недвозначній декларації, першій такого роду, наскільки мені відомо, в історії європейської демократії.

ПОКАЖЧИК

- Абрамські, Чімен 266
Азія 217, 241
Аер, А.Дж. 122 (прим.), 139
Аквінський, Тома Св. 143 (прим.)
Аламбер, Жан д', 115
Александр Великий 122, 153
Алківіад 62
Альбігойці 245
Амброзій, Св. 195 (прим.)
Американська громадянська війна 238
Анархія 64, 208, 255, 257
Англія, англійці 90, 141, 161, 200 (прим.), 262
Анімізм 169
Антиклерикалізм 89
Антираціоналізм 73, 80, 82
Антифонт — Софіст 36
Антропология 101 (прим.), 168, 172 (прим.)
Антропоморфізм 21
Апартеїд 261
Арістотеліанці 164, 247
Арістотель 18, 54
Арнольд з Брешії 244
Археология 101 (прим.), 151
Архімед 171
Асирійці 108
Аттіла 122
Aufklärung див. також
Просвічення 118
Африка 217, 241
Ацтеки 108
Бабеф, Гракх (Франсуа-Еміль) 76
Бакунін, Михайло 120, 265 (прим.)
Баркер, Ернест 35
Барре, Моріс 138
Батлер, Семюель 16
Баттерфілд, сер Герберт 141, 144, 242
Беард, Чарлз 63
Бейн, Джеймс 238 (прим.)
Бекон, Френсіс 118
Беллок, Хіларі 125, 147
Бентам, Ієремія 67, 208 (прим.), 231 (прим.), 234, 236 та наст., 248, 251, 253, 258, 264
Беренсон, Бернард 99
Бергсон, Анрі 79
Берк, Едмунд 138, 185, 207, 221, 230, 258
Белінський, Вісаріон 184
Бісмарк, Отто 170
Блан, Луї 242 (прим.)
Бланкі, Адольф 76
Бодлер, Шарль 72
Бозанкет, Бернард 210
Боналд, віконт де 68
Бокль, Генрі Томас 82, 248, 261
Боссе, Жак-Бенін, єпископ 10, 106, 166
Брандейс, Джастіс 176 (прим.)
Бредлі, Ф.Г. 210
Британське співтовариство 90, 238
Будапешт 261
Буриданів віслюк 92
Буркгардт, Якоб 69, 241, 256
Бурська війна 261
Бухарін, Микола 197 (прим.)
Бюхнер 72, 101
Вайт, Моргон 14, 32
Вебер, Макс 22, 52 (прим.), 63, 169
Велдер, Роберт 34 (прим.)
Великобританія 96, 226 (прим.)
Верн, Жюль 118
Вибору свобода, див.
відповідальність
Виховання 49 та наст., та інші
Відповідальність 7 та наст., 122—176, 228, 230, 238, 251, 257, 266
Відродження 67, 96, 120, 135
Віко, Джамбаттіста 100, 149 (прим.)
Вілберфорс, Уільям 261
Віллей, Мішель 188
Вільсон, Вудро 67, 89
Водейці 245
Вольтер, Аруе Франсуа Марі де 22, 62, 95, 124
Вордсворт, Уільям 235
Вульфендена доповідь 261
Гаазький суд 66
Галеві, Еліе 146, 147
Гардінер, Патрік 4
Гарт, Х.Л.А. 4
Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх 22, 58, 60, 104, 106, 118, 119, 201, 202, 210, 221, 227
Гегельянці 107 (прим.), 164, 168, 192, 194, 202, 210, 255
Гейне, Генріх 178

- Гельвенцій, Клод Адріан 22, 67, 181 (прим.), 196, 248, 252
 Гемшир, С.Н. 4, 18, 20, 122
 Гердер, Йоганн Готфрід 22, 100, 105, 149, 202
 Герцен, Олександр 56 (прим.), 63, 69, 242 (прим.)
 Гете, Йоганн Вольфганг 258
 Гіббон, Едвард 125, 143
 Гільберт, Давід 151
 Гільгамеш 111
 Гітлер, Адольф 24, 105, 122, 139, 146, 153, 174
 Гледстоун, В.Е. 89
 Гностики 140
 Гоббс, Томас 78, 79, 122, 138, 182, 185, 224, 257
 Гоббса—Юма—Шліка доктрина 10
 Гобіно, Артур де 105
 Годвін, Вільям 16, 137
 Гольбах, Поль Анрі 115, 122
 Гомм, А.В. 37 (прим.)
 Граккі 124
 Греки 35, 36, 67, 108, 188, 198
 Грін, Т.Х. 45 (прим.), 58, 193 (прим.), 210
 Гроцій, Гуго 67
 Гумбольдт, Вільгельм 241, 258
 Гусити 245
 Данія 96
 Дарвін, Чарлз Роберт 95, 151, 168, 233
 Декарт, Рене 107, 150
 Демократія 35, 40, 55, 56, 71, 75, 78, 202 та наст., 241, 242 (прим.), 253 та наст., 260, 265 (прим.), 266
 Детермінізм 4 та наст., 118 та наст., 165, 201
 Джеймс, Вільям 8, 12, 63, 193
 Джеферсон, Томас 185
 Джонсон, Семюель 123 (прим.)
 Дідро, Дені 67, 76, 258
 Дізраелі, Бенжамен 261
 Діккенс, Чарлз 261
 Дольчіно, брат 245
 Достосвський, Федір Михайлович 51, 72, 76, 84, 261
 Доусон, Крістофер 30 (прим.)
 Дрейфуса справа 261
 Дуалізм 35
 Дургема доповідь 238
 Дюркгейм, Еміль 169 (прим.)
 Евклід 171
 Ейр, Едвард Джон (губернатор) 238
 Ейхталь, Гюстав, барон де 262
 Екзистенціалізм 174
 Екстон, лорд 25, 26, 35, 161, 264
 Еліот, Т.С. 99
 Емпірицизм 66, 71, 246, 247
 Енгельс, Фрідріх 76, 77, 138, 251
 Енциклопедисти 75, 262
 Епіктет 195 (прим.), 199
 Еразм Роттердамський, Дезідерій 67, 186, 258
 Європа 86, 88, 89
 Єллінек, Георг 35
 Закону, правління 221—223
 Зенон із Кітіона 138
 Золя, Еміль 152
 Ібсен, Генрік 95, 257
 Ізоляціонізм 195, 196
 Індивідуалізм 64 та наст., 74, 206 та наст., 224, 232, 236 та наст., 249—250, 253
 Іосиф II, імператор 182 (прим.)
 Ірраціоналізм 66, 72, 78
 Історицизм 70, 71
 Історичний метод 102 (прим.)
 Історіографія 22 та наст., 140, 143 та наст.
 Ісус Христос 244, 263
 Італія 99, 124
 Іудеї 188, 249
 Кабе, Етьєн 118
 Кальвін, Жан 62
 Кальвіністи 11, 12, 64
 Кампанелла, Томаззо 118
 Кант, Іммануїл 6 (прим.), 8, 18, 21—22, 31, 93, 130 (прим.), 178, 195 (прим.), 196 та наст., 204, 207, 212—213, 216, 230, 252
 Карл Великий 22, 174
 Карлейль, Томас 22, 65, 72, 83, 143, 211, 232, 237, 242, 250, 254, 257—258, 261
 Карр, Едвард Галлетт 7, 11, 20—21, 24, 26, 28, 29, 30, 32, 140
 Католики 65, 249
 Кауфман, А.С. 44 (прим.)
 Кеплер, Йоганн 174
 К'єркегор, Серен 65, 72
 Китайці 188
 Кінгслі, Чарлз 261
 Кобден, Річард 41

- Кобен, Маршалл 44 (прим.)
 Комунари 76
 Комунізм 66, 74, 82, 206
 Кондорсе, Марі Жан Антуан Нікола маркіз де 46, 67, 100, 115, 117, 118, 137, 188, 227 (прим.), 258
 Консерватори 64, 68, 70, 71, 73, 229
 Констан, Бенжамен 42, 183, 185, 221, 223, 224, 241
 Конформізм 253—256, 258
 Конт, Огюст 22, 63, 82, 86, 91, 99, 137, 164, 168, 172, 211, 247, 248, 261
 Копернік 171
 Коул, Г.Д.Г. 179
 Крейтон, Манделл, єпископ 25, 26, 146
 Кромвель, Олівер 122, 146
 Кропоткін, Петро 76
 Кулрідж, Семюель Тейлор 235, 251, 258, 261, 262
 Ламетрі, Жюльєн Офре де 101
 Лаплас, П'єр Сімон 12, 127
 Лассаль, Фердінанд 186, 242 (прим.)
 Лейбніц, Г.В. 138
 Ленін, В.І. 75—78, 138, 170
 Леонтьєв, Костянтин 72
 Лессінг, Г.Е. 95, 118, 258
 Лефф, Гордон 30 (прим.)
 Лівінгстон, Річард 232, 256
 Ліга націй 67, 90
 Ллойд Джордж, Девід 89
 Локк, Джон 78, 122, 183, 185, 207, 258
 Лоларди 245
 Людовик XIV 62
 Лютер, Мартін 244
 “Магічна флейта” 213
 Магомет 122
 Мадзіні, Джузеппе 63, 259
 Маколей, лорд 125, 143, 147, 232
 МакФарлейн, Л.Дж. 34 (прим.), 57, 58 (прим.)
 Мандельберг-Посадовський 76, 266
 Марк Аврелій 62, 244
 Маркс, Карл 21, 22, 58, 60, 63, 69, 77, 78, 82, 83, 92, 93, 106, 118, 119, 168, 169 (прим.), 202, 203, 227, 232, 233, 241, 242 (прим.), 256, 261, 265 (прим.)
 Марксизм, марксисти 12, 30 (прим.), 62, 72 та наст., 105, 106, 137, 140, 146 (прим.), 169, 178, 182 (прим.)
 Мармонтель, Жан-Франсуа 235
 Масарик, Томас 67
 Местр, Жозеф де 56 (прим.), 78, 79, 83
 Метафізика 81, 165—168, 173 див. трансценденталізм
 Мілль, Джеймс 233, 236, 241, 248
 Мілль, Джон Стюарт 3, 12, 42, 47, 63, 82, 89, 93, 95, 183, 185, 186 та наст., 199, 209, 214, 219, 221, 223, 230, 232 та наст., 257
 Мільтон, Джон 233
 Мішле, Жюльє 62, 63, 100, 143
 Монізм 4, 46, 51, 230
 Монтень, Мішель Ейкем де 67, 81
 Монтеск'є, Шарль Луї 22, 207, 252, 258
 Морро, Шарль 78
 Морріс, Уільям 259
 Мусульмани 249
 Мюнхен 261
 Нам'є, сер Льюїс 63, 128
 Наполеон I 154, 170, 174
 Наполеон III 238
 Науки, природничі 102, 115 та наст., 148 та наст.
 Націоналізм 64, 70, 219, 242
 Нейгел, Ернест 4, 8, 10, 11, 30, 32
 Ніколз, Дейвід 45 (прим.)
 Німеччина, німці 91, 119, 141, 153, 199, 200 (прим.), 230
 Ніцше, Фрідріх 69, 72, 78, 120, 257
 Нікій 36
 Новелл-Сміт, П.Г. 122
 Новий курс 89
 Ньюмен, Дж.Г. 261
 Ньютон, сер Ісаак 114, 151
 Оккам, Уільям 186, 188
 Орвелл, Джордж 83
 Організація Об'єднаних Націй 66, 89
 Оріген 149 (прим.)
 Ост-Індська компанія 238
 Отан 36
 Пакк, Майкл Сент Джон 237 (прим.), 255 (прим.), 258 (прим.)
 Палеографія 101 (прим.), 149, 152

- Палмерстон, лорд 238
 Парето, Вільфредо 78, 168, 256
 Пассмор, Дж.А. 12, 13, 30 (прим.)
 Пастер, Луї 146
 Патерналізм 196, 216
 Патріотизм 65, 77
 Пейн, Том 185
 Переслідування 145, 146, 249
 Перікл 36
 Платон 83, 94, 198, 212, 227, 255
 Платоніки 164, 191
 Плеханов, Георгій Валентинович 21, 75, 138, 266
 Поллард, Сідней 11 (прим.)
 Поннер, Карл 106 (прим.), 107
 Посадовський, див. Мандельберг
 Посідоній 34
 Права, людські 224
 Природний закон 224, 247
 Прокруст 230
 Пропаганда 126
 Пропорційне представництво 240
 Просвічення 69, 72, 74, 78, 118, 143 (прим.)
 Протестанти 245, 249
 Прудон, П'єр Жозеф 242 (прим.)
 Пруст, Марсель 151
 Психологія 62, 115, 256 та наст.
 Пушкін, Олександр 91
 Радикали 64, 71
 Ранке, Леопольд фон 62, 100, 146
 Расін, Жан 151
 Раскін, Джон 259, 261
 Рассел, Бертран 122, 260
 Релятивізм 155—165
 Ренесанс, див. відродження
 Ренув'є, Шарль 12
 Римляни 108, 124, 188, 198
 Римська імперія 153, 245
 Рікман, Г.П. 30 (прим.)
 Робесп'єр, Максиміліан 153, 154, 178
 Росіяни 141, 152, 153
 Рузвельт 89
 Руссо, Жан-Жак 34, 56 (прим.), 178, 182, 198, 204, 212, 222, 259
 Саванарола, брат Джіролармо 245
 Савіньї, Фрідріх Карл фон 62
 Свіфт, Джонатан 83
 Свобода волі,
 див. відповідальність
 Свобода думки, див. толерантність
 Свобода слова, див. терпимість
 Секст Емпірик 81
 Сексуальні взаємини, Мілль про них 252
 Сен, А.К. 7 (прим.), 10, 16
 Сенска 67
 Сен-Сімон, Анрі де 76, 91, 118, 137, 168, 177, 241, 252, 262
 Синдикалізм 74
 Скандинавія 91
 Сміт, Адам 84, 185
 Сократ 36, 54, 244
 Сорель, Жорж 168
 Софокл 198
 Соціал-демократи 74 та наст.
 Соціалізм 64, 71, 73, 74 (прим.), 182 (прим.), 242 (прим.), 250
 Соціологія 48, 62, 101, 114, 149 (прим.), 151, 159 та наст., 247, 248
 Соціальний дарвінізм 41
 Союз Радянських Соціалістичних республік 87
 Спартанці 221
 Спенсер, Герберт 22, 41, 247, 248, 261
 Спіноза, Бенедикт 10, 16, 67, 93, 137, 138, 201, 207, 258
 Сполучені Штати Америки 86, 89, 90, 92, 161, 200 (прим.)
 Справедливість 16, 17
 Сталін, Й.В. 60 (прим.), 88, 157, 174, 255
 Статусу пошук 214—222
 Стендаль (Анрі Бейль) 152
 Стівен, сер Джеймс 187, 260
 Стоїки 5, 8, 18, 29, 32 та наст., 164, 195, 197 (прим.), 198, 212
 Стречі, Літтон 63
 Суверенітет 221—225
 Суец 261
 Схоласти 163
 Талеїран 98
 Таціт 62
 Тейлор, місіс 242 (прим.), 252, 254
 Тейлор, Гелен 263
 Телеологія 111
 Тен, Гіпполіт 138, 143, 261
 Теннісон, Альфред лорд 67
 Терпимість 232, 240, 243, 257, 263
 Ткачов, Петро 76
 Тойнбі, Арнольд 104, 111, 168
 Токвіль, Алексіс де 42, 69, 93, 183, 232, 241, 242, 252, 253, 255

- Толстой, Лев 77, 137, 142, 143 (прим.)
 Тоуні, Р.Г. 63, 229
 Трайчке, Гайнріх фон 125
 Трансценденталізм 106 (прим.), 114 та наст., 135—140, 163
 Трейд-юніонізм 74
 Тридцятирічна війна 199
 Троцький, Лев 143
 Тургенєв, Іван 91
 Тюрго, Анн Робер Жак 164
- Убивць секта 94
 Уеллс, Г.Дж. 22, 118, 152, 257 (прим.)
 Утилітаризм 64, 71, 182 (прим.), 197, 211, 235 та наст., 251
- Фабіанці 74, 241, 243, 265 (прим.)
 Файхінгер 130 (прим.)
 Фаталізм 7
 Фашизм 66, 78, 82, 84, 85, 89, 168, 261
 Феніанці 265 (прим.)
 Філософи 74, 168, 212, 230, 235
 Фіхте, Йоганн Готліб 178, 204, 209 та наст.
 Форстер, Е.М. 137
 Франко, генерал Франсіско 157
 Франс, Анатоль 118
 Франція, французи 89, 90, 119, 184, 200 (прим.), 262
 Французька революція 66, 135, 151, 154, 222
 Фрідріх II Пруський 122, 189
 Фройд, Зігмунд 79, 83, 93, 138, 168, 256
- Фромм, Еріх 37
 Фуکیدід 36, 62, 157
 Фур'є, Шарль 92
- Хаск, Фрідріх фон 107
 Хакслі, Олдос 48, 83, 152
 Хрисіпп 8
 Християни 140, 141, 182 (прим.)
- Цезар, Юлій 122
 Цензура 87, 229
 Церква 263, 91
 Ціцерон 34, 124
- Чемберлен, Х'юстон Стюард 105
 Черстон, Г.К. 258
 Чингізхан 139, 153, 174
- Швейцарія 96
 Швеція 190 (прим.)
 Шекспір, Уільям 183
 Шеллінг, Фрідріх Вільгельм
 Йозеф фон 104, 168, 178
 Шіллер, Фрідріх фон 232
 Шлік, Моріц 122, див. також
 Гоббса—Юма—Шліка доктрина
 Шопенгауер, Артур 72, 200
 Шоу, Бернард 118
 Шпенглер, Освальд 104, 106, 130, 138
 Шпіц, Давід 46, 50
 Штірнер, Макс 65
- Юм, Девід 6 (прим.), 81, 122
- Якобінці 202, 208 (прим.)
 Ямайка 238

З М І С Т

ВСТУП	3
I. Політичні ідеї у двадцятому сторіччі	60
II. Історична неминучість	99
III. Дві концепції свободи	177
IV. Джон Стюарт Мілль і мета життя	232
ДОДАТОК	266
ПОКАЖЧИК	267

Ісая Берлін

**ЧОТИРИ ЕСЕ
ПРО СВОБОДУ**

Переклад з англійської *Олександра Коваленка*

Редактор *Валентин Корнієнко*

Відповідальна за випуск *Валентина Кирилова*

Технічний редактор *Ольга Грищенко*

Коректор *Галина Колінько*

Здано до набору 20.04.94. Підписано до друку 26.05.94.

Формат 84×108/32. Папір офсетний.

Гарнітура таймс. Зам. 4-383.

Видавництво "ОСНОВИ".

252133, Київ-133, бульвар Лихачова, 5.

252054, Київ-54, вул. Воровського, 24.