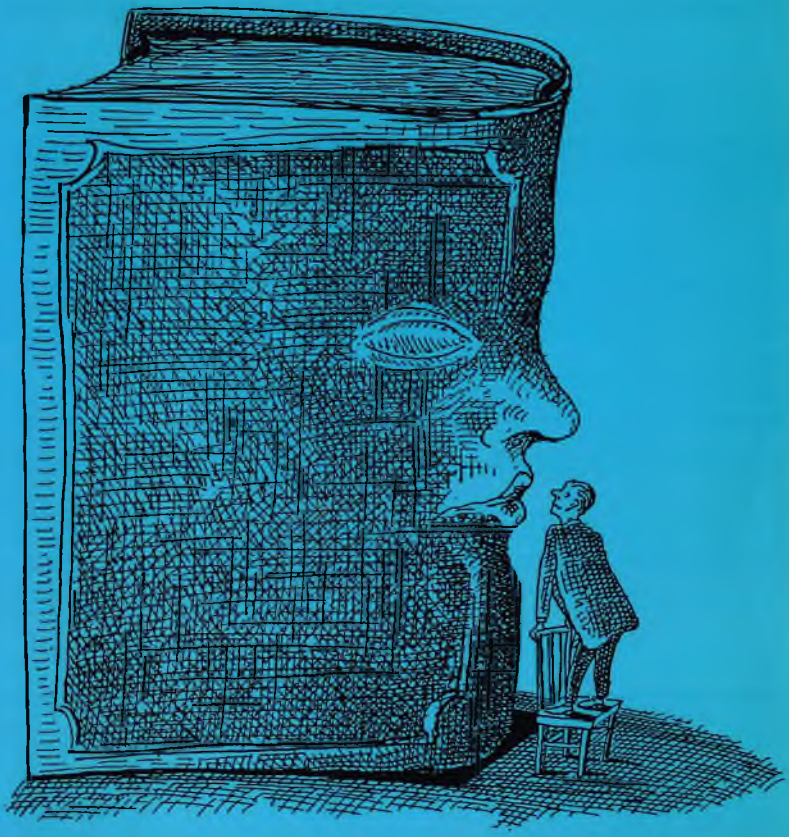
Исайя Берлин



ЧЕТЫРЕ ЭССЕ О СВОБОДЕ

ЧЕТЫРЕ ЭССЕ О СВОБОДЕ

Isaiah Berlin

FOUR ESSAYS ON LIBERTY

Translated from English
by Sima Weksler

Overseas Publications Interchange Ltd
London 1992

Исайя Берлин

ЧЕТЫРЕ ЭССЕ О СВОБОДЕ

Перевела с английского
Сима Векслер

Overseas Publications Interchange Ltd
London 1992

Isaiah Berlin: CHETYRE ESSE O SVOBODE
Translated from English by Sima Weksler

First Russian edition published in 1992
by Overseas Publications Interchange Ltd
8 Queen Anne's Gardens, London W4 1TU, England

Originally published in English
under the title "Four Essays on Liberty"

This selection and Introduction © Oxford University Press 1969
Russian edition © Overseas Publications Interchange Ltd, 1992

All rights reserved

No part of this publication may be reproduced,
in any form or by any means, without permission.

ISBN 1 870128 13 3

Cover design by Andrzej Krauze

Printed and bound in Israel

Стивену Спендеру

ВВЕДЕНИЕ

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

Benjamin Constant
"De l'espris de conquête"*

I

Первое из четырех эссе, составляющих эту книгу, было опубликовано еще в середине века в нью-йоркском журнале "Форин Афферс"; три остальных выросли из лекций[1]. Они посвящены различным аспектам вопроса о свободе личности. Прежде всего, в них рассматриваются превращения, которые претерпело это понятие в идеологических баталиях на протяжении нашего века; во-вторых, то значение, которое придавалось ему в сочинениях историков, социологов и ученых, изучавших посылки и методы истории или социологии; в-третьих, значение двух главных концепций свободы в истории идей; наконец, роль идеи свободы личности в мировоззрении одного из ее наиболее преданных сторонников Джона Стюарта Милля.

Первое и последнее эссе не вызвали особых откликов. Второе и третье дали толчок широкой и, как мне представляется, плодотворной дискуссии. Поскольку

некоторые из моих оппонентов выдвинули возражения, кажущиеся мне серьезными и справедливыми, думается, имеет смысл разъяснить те случаи, где меня как будто обвинили в ошибках или неясности; другие критические замечания (и я надеюсь доказать это) кажутся мне ошибочными. Кое-кто из наиболее суровых критиков нападал на мои взгляды, не подкрепляя свои возражения ни фактами, ни рассуждениями, либо мне приписывали мнения, которых я не разделяю; и хотя это порой проистекало от недостатка ясности в моем изложении, я все же не считаю себя обязанным обсуждать, а еще того менее - защищать взгляды, которые в некоторых случаях представляются мне столь же абсурдными, как и тем, кто на них нападает[2)].

Вопросы, вызвавшие разногласия между наиболее серьезными из моих критиков и мною, можно свести к четырем основным проблемам: во-первых, детерминизм и его отношение к нашим понятиям о людях и человеческой истории; во-вторых, место ценностных суждений и, в особенности, моральных суждений в исторической и социальной мысли; в-третьих, возможность и желательность различения в сфере политической теории того, что нынешние авторы называли "позитивной" свободой, от "негативной" свободы и релевантность этого разграничения для дальнейшей дифференциации между свободой и условиями свободы, а равно и вопроса о том, в чем состоит внутренняя ценность свободы любого типа, почему человек стремится к ней; и наконец, проблема монизма, проблема единства или гармонии целей, которые ставит перед собою человек. Мне кажется, что неодобрительный оттенок, слышащийся подчас в противопоставлении негативной свободы другим, очевидно, более позитивным социальным или политическим целям, к которым стремятся люди - например, единству, гармонии, миру, разумной власти над собою, справедливости, самоуправлению, порядку, сотрудничеству в решении об-

щих задач, - иногда коренится в древнем представлении о том, что все подлинные блага связаны между собою, составляя единое совершенное целое, или, по меньшей мере, не могут быть несовместимы друг с другом. Отсюда следует, что достижение совокупности этих ценностей есть единственно достойная цель разумной деятельности, как в общественном, так и в личном плане. Если же такое убеждение окажется неверным или не соответствующим действительности, это может подорвать или ослабить основу многих форм мысли и действия прошлого и настоящего, может, как минимум, повредить понятиям личной и общественной свободы, сказаться на их ценности. Поэтому эта проблема также является и кардинальной, и релевантной.

Позвольте мне начать с наиболее известного вопроса, затрагивающего человеческую природу, вопроса о детерминизме, будь то детерминизм причинный или телеологический. Вопреки утверждениям некоторых наиболее суровых критиков, мой тезис состоит не в том, что детерминизм наверняка ложен (я не могу этого доказать); но лишь в том, что доводы в его защиту не являются неопровержимыми и что если он когда-либо получит широкое распространение, войдет в структуру общепринятого мышления и поведения, то значение и употребление определенных понятий и слов, играющих центральную роль в человеческом мышлении, обесценятся или должны будут претерпеть кардинальное изменение.

Следовательно, нынешнее употребление этих слов и понятий хотя и не свидетельствует со всей определенностью о ложности детерминизма, все же дает некоторое основание для гипотезы, что многие из тех, кто проповедует эту доктрину, едва ли когда-нибудь осуществляют ее на практике и (если мой тезис справедлив) до странности не сознают того, что кажется prima facie /с первого взгляда - *лат.*/ отсутствием соответствия между их теорией и подлинными убеж-

дениями, выраженными в словах и поступках. Тот факт, что вопрос о свободе воли по меньшей мере столь же стар, как учение стоиков; что им в равной степени терзались простые люди и профессиональные философы; что его исключительно трудно ясно сформулировать; что средневековые и современные дискуссии по этому вопросу, хотя и привели к более тонкому пониманию широкого спектра смежных проблем, но не продвинули нас к окончательному решению; что если одни склонны по природе своей биться над этим вопросом, то другие видят здесь просто путаницу, которую можно прояснить посредством какого-то всеобъемлющего философского построения - все это ставит вопрос о детерминизме в особое положение среди философских проблем. В моих работах не предпринимаются попытки систематически рассмотреть вопрос о свободе воли как таковой, а главное внимание уделено его отношению к идее причинности в истории. Здесь мне остается только повторить свой первоначальный тезис: по-моему, совершенно непоследовательно было бы утверждать, с одной стороны, что все события полностью предопределены другими событиями (что бы ни стояло за таким утверждением)[3], а с другой стороны, что люди свободны в выборе, по крайней мере, между двумя возможными путями действия - свободны не только в смысле способности делать то, что они выбирают (и потому, что они делают именно такой выбор), но в смысле того, что тот или иной их выбор не предопределен независимыми от них причинами. Если считать, что всякий акт воли или выбор полностью предопределен предшествующим ему, то (несмотря на все сказанное против этого) мне все же кажется, что это убеждение несовместимо с понятием выбора, которое бытует у простых людей и у философов, когда последние не защищают сознательно детерминистскую точку зрения. В частности, я не вижу, как обойти то обстоятельство, что вера в детерминизм подорвала бы привыч-

ку выказывать нравственное одобрение или порицание, хвалить или осуждать людей за их поступки, подразумевая, что они несут за них нравственную ответственность, ибо могли поступить иначе, т.е. не должны были обязательно поступить так, как поступили ("могли" и "должны" не в смысле вполне логическом или правовом, но в том смысле, в каком употребляют эти слова в обычной эмпирической речи и простые люди, и историки). Несомненно, те же слова могли бы все же применяться и детерминистами для выражения восхищения или презрения к тем или иным человеческим чувствам или поступкам или же для поощрения или удержания от них; причем такие функции этих слов можно проследить на ранних стадиях человеческого общества. Однако, возможно, не будь понятия свободы выбора и ответственности в кантианском значении этих терминов, то, по меньшей мере, один из смыслов, в котором они теперь обычно употребляются, уже отмер бы. Детерминизм, безусловно, лишает жизни целый ряд моральных высказываний. Очень немногие защитники детерминизма занимались вопросом о том, что входит в этот ряд и (неважно, желательно это или нет) как сказалась бы его ликвидация на нашем языке или мышлении. Поэтому я полагаю, что те историки и философы, занимающиеся философией истории, которые утверждают, что ответственность и детерминизм абсолютно совместимы друг с другом, ошибаются безотносительно к тому, верен ли детерминизм в какой-то своей форме[4]; кроме того, оправдана или нет в какой-то форме убежденность в существовании моральной ответственности, но вполне очевидно, что возможности эти взаимно исключительны: оба положения могут быть необоснованными, но оба вместе не могут быть справедливыми. Я не пытался разбираться в том, какая из этих альтернатив истинна, но лишь указал, что люди во все времена принимали свободу выбора как нечто само собой разумеющееся

– поскольку это отразилось в повседневной речи. Далее я утверждаю, что если бы люди воистину убедились в ошибочности такого убеждения, то произошло бы гораздо более широкое и полное преобразование важнейших терминов и идей, чем, по-видимому, представляет себе большинство современных детерминистов. Далее этого я не пошел, да и теперь не намерен.

Мнение, будто я взялся доказать несостоятельность детерминизма – а именно оно было причиной многочисленных упреков в мой адрес – безосновательно. Должен заявить это со всей решительностью, поскольку некоторые из моих критиков (особенно г-н Е.Х.Карр) упорно приписывают мне утверждение, будто я опроверг детерминизм. Но и это, и еще одно престранное заявление, приписываемое мне – будто историки положительно обязаны давать моральные оценки, – как раз те взгляды, которых я никогда не придерживался и не защищал; к этому вопросу у меня еще будет возможность вернуться позднее. Далее, меня обвиняли в смешивании детерминизма с фатализмом[5]. Но и это полнейшее недоразумение. Как я понимаю, под фатализмом подразумевается точка зрения, согласно которой человеческие решения лишь побочный продукт, сопутствующее обстоятельство, неспособное повлиять на события, идущие своим, непостижимым и не зависящим от человеческих желаний ходом. Я никогда не приписывал столь неправдоподобных воззрений никому из своих оппонентов. Большинство их тяготеет к "самодетерминизму" – теории, утверждающей, что характеры и "структура личности", а также эмоции, отношения, решения, выбор и поступки людей действительно играют роль в происходящем, но сами обусловлены определенными причинами (психическими и психологическими, социальными или личными), которые, в свою очередь, суть следствия других причин и т.д., в ненарушимой последовательности. Согласно наиболее известной раз-

новидности этой теории, я свободен, если могу делать то, что хочу и, возможно, избираю один из двух открывающихся передо мною путей действия. Но выбор мой сам по себе причинно детерминирован; ибо в противном случае имело бы место случайное событие; поскольку же возможности исчерпываются этими альтернативами, описывать выбор как свободный в каком-то далеко идущем смысле, т.е. как не обусловленный и не случайный, значит пытаться сказать нечто бессмысленное. Это классическое положение, которое, по мнению большинства философов, решает вопрос о свободе воли, представляется мне просто вариантом общего детерминистского тезиса и не менее, чем "более сильная" его модификация, исключает ответственность. Такой самодетерминизм или "слабый детерминизм" (где со времен стоика Хрисиппа, впервые давшего его формулировку, нашли прибежище многие мыслители) Кант назвал "жалкой уверткой". Уильям Джеймс нарек его "мягким детерминизмом", присовокупив, быть может, чересчур резкое определение "трясина уклончивости".

Не могу взять в толк, как можно говорить о Елене, что из-за нее пустилась в море тысяча кораблей, да к тому же, что она несла ответственность за Троянскую войну (а не только послужила ее причиной), если война началась совсем не из-за того, что было результатом свободного выбора - бегства Елены с Парисом, чего Елена не должна была делать, - но лишь следствием ее неотразимой красоты. Г-н Сен в своей ясной, выдержанной в умеренном тоне критической статье делает уступку, на которую не пошли некоторые его союзники: признает, что есть несоответствие между хотя бы некоторыми значениями, связанными с содержанием обычного морального суждения, с одной стороны, и детерминизмом, с другой. Он, однако, отрицает, что вера в детерминизм непременно устраняет возможность рационального морального суждения, поскольку такие суждения все еще могли упот-

ребляться, чтобы оказать воздействие на поведение людей, т.е. в качестве стимула или средства удержания от поступка. Сходной терминологией пользуется профессор Эрнест Нагель в ходе своей исключительно добросовестной и четкой аргументации[6]; он утверждает, что даже если детерминизм получит признание, похвала, осуждение и принятие ответственности все же могли бы влиять на поведение людей - например, оказывая воздействие на дисциплину, степень их усилий и т.п., тогда как на процесс пищеварения или циркуляцию крови они не будут (вероятно) воздействовать сходным образом. Это, возможно, правильно, но все равно не изменяет главного. Наши оценочные суждения - восхваления или проклятия по поводу поступков или характеров умерших людей - не имеют исключительно или даже преимущественно утилитарных целей, они не направлены на то, чтобы подстегнуть или предупредить наших современников, или осветить путь людям будущего. Когда мы говорим так, мы не пытаемся только повлиять на будущие поступки (хотя, в действительности, мы можем одновременно делать и это) или же только произнести квазиэстетические суждения - как это имеет место, когда мы оцениваем красоту или безобразие, ум или глупость, щедрость или скаредность других (или свою собственную) - т.е. определения, которые мы пытаемся просто соотнести с некоей шкалой ценностей.

Если кто-нибудь хвалит или ругает меня за то, что я сделал определенный выбор, я не всегда отвечу: "Так уж я устроен; я не могу вести себя иначе", - или: "Пожалуйста, продолжайте, слова ваши оказывают на меня чрезвычайно благотворное воздействие, они укрепляют (или ослабляют) мою решимость идти на войну или вступить в коммунистическую партию." Может быть, подобные слова, как и перспектива награды или наказания, действительно, сильно влияют на поведение, а это делает их полезными или опас-

ными. Но не в этом суть дела. Нам важно, заслуженна ли, соответствует ли принципам нравственности такая похвала, осуждение и тому подобное. Нетрудно вообразить ситуацию, когда мы думаем, что человек заслуживает порицания, но считаем, что высказать его может быть вредно, и потому молчим. Но каковы бы ни были наши рассуждения, это не меняет оценку поступка данного человека, она же предусматривает, что он мог сделать другой выбор, а не только поступить иначе. Если я считаю, что поведение человека было детерминировано, что он не мог иначе поступить (чувствовать, думать, желать, избирать), то в таком случае я должен видеть несообразность похвалы или порицания. Если детерминизм - истина, то обычное понятие заслуги или провинности неприменимо. Если все вещи, события и люди детерминированы, тогда похвала и осуждение действительно превращаются в чисто педагогические приемы - наставления и угрозы; или же они являются квазидескриптивными - дают характеристику в зависимости от приближения к некоему идеалу. Они описывают качества людей, то, каковы люди и каковыми могли бы быть, что могли бы делать; они, действительно, могут сами превратиться в средства преднамеренного воздействия наподобие того, как мы награждаем или наказываем животное; но ведь применительно к людям мы исходим из возможности коммуникации с ними, что невозможно в случае с животными. В этом сердцевина "мягкого" детерминизма - так называемой "доктрины Гоббса-Юма-Шлика". Если же понятия заслуги, ответственности и т.п. вытекают из понятия о не вполне обусловленном выборе, то с этой точки зрения они превратятся в иррациональные или неприменимые, и разумные люди перестанут пользоваться ими. Большинство комментаторов Спинозы предполагают, что именно это он имел в виду, и изрядная доля их полагает, что он был прав. Но независимо от того, придерживался ли такого мнения

Спиноза, независимо от того, был ли он прав в этом отношении, мой тезис состоит в том, что как бы ни поступал Спиноза, большинство людей, а также большинство философов и историков не были бы в состоянии так говорить и действовать, если бы верили в это. Ибо если детерминистский тезис станет общепринятым, он принесет кардинальные перемены в жизнь, по крайней мере, тех людей, которые хотят быть разумными и последовательными. Г-н Сен с замечательной последовательностью и красноречием объясняет, что когда детерминисты пользуются словами, выражающими моральное одобрение или осуждение, они подобны атеистам, поминающим Бога, или любовникам, клянущимся друг другу в вечной верности[7]; речи эти гиперболичны и не рассчитаны на то, чтобы восприниматься буквально. Таким образом, автор соглашается (чего не делает большинство детерминистов) с тем, что если бы такие слова воспринимались буквально, это было бы неверно. Со своей стороны, я не вижу причины думать, что большинство тех, кто пользуется этими словами, имея в виду возможность свободного выбора между несколькими альтернативами, будь то в будущем или в прошлом, употребляет их не буквально, а в каком-то пиквикском, метафорическом или риторическом смысле. Профессор Эрнест Нагель указывает, что детерминисты, которые, подобно Боссюэ, верили во всемогущество и всеведение Провидения и в то, что оно управляет каждым шагом человека, тем не менее спокойно возлагали на людей моральную ответственность; приверженцы детерминистических вероисповеданий (мусульмане, кальвинисты и т.д.) не отказывались приписывать людям ответственность, весьма широко применяли и похвалу, и осуждение[8]. Как почти все, что пишет профессор Нагель, замечание это совершенно справедливо[9]. Но оно не имеет отношения к делу: не новость, что не все человеческие убеждения последовательны. Примеры эти только ука-

зывают на то обстоятельство, что люди без труда подписываются под детерминизмом в теории и игнорируют его в жизни. Фатализм не воспитал пассивности в мусульманах, детерминизм не охладил пыл кальвинистов или марксистов, хотя некоторые марксисты и опасались этого. На практике человек подчас отступается от профессиональных взглядов, даже если они вполне искренни.

Г-н Е.Х.Карр идет значительно дальше. Он заявляет: "В действительности все действия человека одновременно свободны и детерминированы, в зависимости от того, как их рассматривать." И далее: "Взрослые люди отвечают за свою личность."[10] Здесь читатель, по-моему, оказывается перед неразрешимой загадкой. Если г-н Карр имеет в виду, что люди могут преобразовывать природу собственной личности, хотя все предыдущие обстоятельства остаются неизменными, то он отрицают предопределенность; если же люди не могут этого сделать, и действия их полностью вытекают из их характера, тогда разговоры об ответственности (в обычном смысле этого слова, подразумевающем и моральное осуждение) бессмысленны. Несомненно, глагол "мочь" имеет множество значений; тонкие разграничения, введенные современными философами, помогли пролить свет на этот вопрос. Тем не менее, если я буквально не могу изменить свой характер или поведение иначе, как актом выбора (или целым рядом таких актов), который сам по себе не полностью детерминирован прежними причинами, тогда непонятно, каким образом нормальный разумный человек мог бы считать меня морально ответственным и за мой характер, и за мое поведение. В самом деле, понятие морально ответственного индивида становится, в лучшем случае, мифологическим, и данное мифическое создание пополняет собою царство нимф и кентавров. Дилемма эта во всей своей остроте стояла перед нами более двух тысячелетий и бесполезно было бы не замечать окружающих ее шипов

или пытаться сгладить их удобным утверждением о том, что все зависит от того, как посмотреть на предмет. Эта проблема не давала покоя Миллю (ответ, который он в конце концов дал, довольно невнятен); Уильям Джеймс освободился из тисков ее только в результате чтения Ренувье; она и теперь остается в центре внимания философии, ее нельзя отмести в сторону несколькими замечаниями насчет того, что вопросы, на которые отвечает научный детерминизм, отличаются от тех, которые рассматриваются теорией волюнтаризма и свободы выбора между альтернативами; или же того, что оба типа вопросов стоят на разных уровнях, и от смешения этих "уровней" (или соответствующих категорий), дескать, возникает псевдопроблема. Вопрос, ответ на который может дать либо детерминизм, либо индетерминизм, несмотря на всю их неясность, - это один вопрос, а не два. Какого типа этот вопрос (эмпирический, концептуальный, метафизический, прагматический, лингвистический), какая схема или модель человека или природы обусловливается применением тех или иных терминов - это важнейшие философские проблемы; однако обсуждать их здесь было бы неуместно.

Но все же, хотя бы потому, что некоторые наиболее резкие критические отзывы в мой адрес сделали философы, занимающиеся этой центральной проблемой, ее нельзя игнорировать.Так,профессор Дж.А.Пассмор[11] выдвигает против моего тезиса два довода: (а) концепцию лапласова наблюдателя, способного безошибочно предсказывать будущее, поскольку он обладает всеми релевантными знаниями о предшествующих условиях и законах выведения следствий, принципиально невозможно сформулировать, поскольку понятие исчерпывающего перечня всех предпосылок события не адекватно; мы никогда не сможем сказать о какой-либо ситуации: "Таковы все ее предпосылки, перечень их полон". Это вполне очевидно. Тем не менее, даже если бы детерминизм был предложен всего лишь как

прагматическая политика, скажем: "Я намереваюсь действовать и думать, исходя из того, что у каждого события есть распознаваемая и достаточная причина или причины", - даже это удовлетворяло бы требованиям детерминиста. И такое решение принесло бы с собою кардинальное различие, ибо оно, в сущности, лишило бы содержания всякую нравственность, основывающуюся на таких понятиях, как ответственность, моральные достоинства, свобода в кантианском смысле, причем это произошло бы таким образом и имело бы такие логические последствия, которые детерминисты, как правило, либо запрещают анализировать, либо затушевывают.

(b) Чем более мы выясняем подробности поступка, казавшегося нам сперва морально недостойным, тем более склонны мы осознавать, что совершивший его не мог при данных конкретных обстоятельствах, характере и причинных отношениях пойти каким-либо иным путем, предпочтительным для этого человека по нашему мнению; мы с излишней легкостью обвиняем его за то, что он не сумел быть таким, каким быть не мог, или поступить так, как не мог поступить. Невежество, бесчувственность, поспешность, недостаток воображения делают нас слепыми к истинным фактам, затемняют рассудок; суждения наши зачастую поверхностны, догматичны, безответственны, несправедливы, позорны для цивилизованного человека.

Я сочувствую гуманным помыслам, вдохновившим вердикт профессора Пассмора. Много несправедливости и жестокости появилось на свет из-за невежества, предрассудков, догм и непонимания, которых можно было избежать. Однако обобщать их, а именно это, как мне кажется, делает профессор Пассмор, значит впадать в старое заблуждение - tout comprendre /все понять значит все простить - *фр.*/, правда, в обезоруживающе современном облачении. Если (как бывает с теми, кто способен на подлинно

критическое отношение к себе) чем больше мы разбираемся в себе, тем меньше склонны себя прощать, то почему должны мы считать, что применительно к другим верно обратное, что одни мы свободны, а для других все предопределено? Обличать пагубные последствия невежества и безрассудности - это одно; допускать же, что этим ограничиваются истоки морального негодования, - это уже явная экстраполяция; она могла бы быть следствием посылок Спинозы, но отнюдь не вытекает из прочих. Из того, что наши суждения о других часто поверхностны и несправедливы, еще не следует, что судить о других вообще нельзя или же что этого можно избежать. С тем же успехом можно было бы запретить всем людям считать, раз некоторые не в ладах с арифметикой.

Профессор Мортон Уайт нападает на мою аргументацию с несколько иного угла зрения[12]. Он согласен с тем, что нельзя, как правило, осуждать (как "ошибочные") те поступки, которых человек не мог не совершить (к примеру, убийство Бутсом Линкольна, исходя из предположения, что Бутсу было предопределено избрать путь убийства или же совершить убийство независимо от того, был ли перед ним выбор). Или же г-н Уайт, по крайней мере, полагает, что бессердечно осуждать человека за причинно детерминированный поступок; бессердечно, несправедливо, но вполне последовательно с точки зрения детерминистских убеждений. По мнению г-на Уайта, можно вообразить культуру, где подобные моральные вердикты были бы нормальны. Поэтому было бы крайней узостью с нашей стороны считать, что неловкость, которую мы можем почувствовать, называя причинно детерминированные поступки правильными или неправильными, есть повсеместное явление и проистекает из какой-то первичной категории, управляющей жизнью во всех возможных обществах. Профессор Уайт разбирает вопрос о том, что подразумевают, назы-

вая определенный поступок "ошибочным". Меня смущают выражения вроде "достойный порицания", "нечто, чего вам не следовало делать", "заслуживающий осуждения" - ни одно из которых не эквивалентно "ошибочному", и они не всегда эквивалентны друг другу.

Но даже и так, интересно, счел бы профессор Уайт разумным, столкнувшись с клептоманом, сказать ему: "Верно, что вы не можете не красть, даже если бы и полагали, что выбор этот ошибочен. Тем не менее вы не должны этого делать. Вам действительно следует избрать путь воздержания от кражи. Если вы будете и дальше так поступать, мы сочтем вас не только правонарушителем, но и человеком, заслуживающим морального осуждения. Останавливает вас это или нет, вы в любом случае будете его заслуживать". Разве профессор Уайт не почувствует полную несообразность подобного подхода, причем не только в нашем обществе, но и в любом другом, где подобная моральная терминология имеет смысл? Или же он сочтет такой вопрос свидетельством недостаточно развитого нравственного воображения у спрашивающего? Только ли жестоко и несправедливо упрекать людей за поступки, которых они не могут избежать, или же такая жестокость и несправедливость будет также (как это часто случается) и неразумной? Если вы говорите человеку, предавшему своих друзей под пыткой, что ему не следовало этого делать, что поступок его был морально ошибочен, даже если вы убеждены в том, что будучи таким, как есть, он не мог поступить иначе, то сможете ли вы обосновать свой вердикт? И какие резоны привели бы вы в его защиту? Что вы хотели изменить поведение этого человека (или других людей) в будущем? Или что вы желали во всеуслышание выразить свое отвращение? Если б ваши доводы этим и ограничивались, то соображений справедливости вы бы совсем не приняли в расчет. Но вам могли бы возразить, что осуж-

дая этого человека, вы были несправедливы или преднамеренно слепы, ибо не потрудились выяснить всех тяжелых обстоятельств, в которых он действовал: вы исходили из того, что в некоторых, если не во всех, случаях осужденный вами человек мог не совершать того выбора, который заслужил ваше порицание, но вы не учли, что ему пришлось бы заплатить гораздо более страшную, чем вам представлялось, цену: пойти на мученичество, пожертвовать невинным или сделать еще что-то, чего вы, морализатор (по мнению вашего критика), не имели права требовать. Поэтому критик ваш обоснованно упрекает вас в преступном невежестве или бесчеловечности. Но если вы в самом деле думали, что этот человек не мог (с точки зрения причинности) избрать то, что предпочли бы вы, то разумно ли было говорить ему, что он все-таки должен был сделать такой выбор? Какие соображения могли бы вы в принципе привести в пользу признания его ответственным или применения к нему правил нравственности (например, максим Канта, которые мы понимаем, независимо от того, готовы ли их принять) - правил, которые, по вашему мнению, неразумно было бы применять в случае с клептоманами, алкоголиками и другими людьми, не отвечающими за свой выбор? Где проведете вы черту и почему? Если во всех этих случаях выбор был каузально детерминирован, - как бы ни отличались друг от друга сами причины, иногда совместимые в рассудочным подходом (или, согласно мнению некоторых, даже тождественные ему), а в других нет, - почему в одном случае разумно осуждать, а в другом нет? Я исключаю доводы утилитарного порядка в защиту похвалы, осуждения, угрозы и тому подобного, поскольку г-н Уайт, как мне кажется, вполне справедливо, также игнорирует их с тем, чтобы сосредоточиться на моральном аспекте осуждения. Не могу понять, почему менее разумно (а не только менее бесполезно) осуждать человека, который психо-

логически не способен удержаться от жестокого поступка, чем калеку за увечье. Осуждать убийцу не более или менее рационально, чем осуждать его кинжал; так рассуждал Годвин. Он, по крайней мере, был последователен на свой фанатичный лад. Трудно сказать, что значит справедливость для убежденного детерминиста, хотя самая известная из книг Годвина носит название "Политическая справедливость" (полное название "Исследование относительно политической справедливости" - *прим. пер.*). Я мог бы отличать справедливые поступки от несправедливых, или законные от незаконных так же легко, как спелые персики от неспелых. Но если человек не мог поступить иначе, чем поступил, то в чем смысл слов "поделом ему"? Понятие поэтической справедливости, справедливого наказания или награды, морального воздаяния как такового были бы в таком случае не только неприменимы, но едва ли вразумительны. Когда Сэмюэл Батлер в "Эриуоне" делает преступления предметом сострадания и жалости, а плохое здоровье - проступком, влекущем за собою применение санкций, он стремится подчеркнуть не относительность моральных ценностей, а их иррациональность в современном ему обществе - иррациональность осуждения, направленного на моральные или психические отклонения, в отличие от физических и психологических. Я не знаю другого более наглядного способа демонстрации того, насколько иными были бы наша моральная терминология и поведение, будь мы столь последовательны в научном детерминизме, как нам, по мнению некоторых, надлежит быть. Наиболее строгие социологические детерминисты именно так и говорят, полагая, что не только кара и месть, но и справедливость - кроме как в строго правовом смысле, - мыслимая как нравственный образец или критерий, не определяемый изменяющимися правилами, представляет собою донаучное понятие, основанное на психологической незрелости и ошибке. По срав-

нению с этим Спиноза и г-н Сен кажутся мне правыми. Есть такие термины, которые, если бы мы воспринимали детерминизм всерьез, мы не стали бы более применять или пользовались бы ими лишь в каком-то особенном смысле, вроде того, как говорим о ведьмах или богах Олимпа. Нам пришлось бы заново продумать такие понятия, как справедливость или беспристрастность, если б мы решили сохранить их, а не свести к пустой фикции, наподобие вымыслов, развеявшихся при свете рассудка, к мифам, сильно действовавшим на нас в юности, но ставших безвредными в результате прогресса науки. Если детерминизм верен, то мы должны заплатить эту цену. Готовы мы на это или нет, давайте по крайней мере взглянем правде в глаза.

Если наши моральные концепции принадлежат исключительно нашей собственной культуре и обществу, тогда нам следовало бы сказать представителю неизвестной культуры, описанной г-ном Уайтом, что хотя проповедуя детерминизм и в то же время произнося (или имея в виду) моральные суждения кантианского типа, он не противоречил себе с логической точки зрения, но мы не можем понять, чем он руководствовался, употребляя такие термины; что язык его, коли он намеревался применять его к реальному миру, стал для нас недоступным. Разумеется, факт, что даже в нашей собственной цивилизации было и, бесспорно, еще будет много мыслителей, одновременно проповедующих детерминизм и в то же время не чувствующих себя обязанными распроститься со свободным употреблением такого рода морального одобрения или осуждения, указывающих другим, какой выбор им надлежало сделать, - обстоятельство это лишь показывает, если я прав, что некоторые, обычно наделенные ясным сознанием и критическим отношением к себе мыслители, порой путаются. Иными словами, мои

доказательства сводятся к прояснению того, в чем большинство людей обычно не сомневается, а именно: не разумно одновременно верить в каузальность выбора - и считать, что человек достоин порицания или возмущения (или обратного), если совершил или не совершил тот или иной поступок.

Предложение, что если бы была доказана истинность детерминизма, то язык этики должен был бы подвергнуться коренному пересмотру, не есть психологическая или физиологическая, или еще того меньше, этическая гипотеза. Это суждение о том, что именно любая система мышления, пользующаяся первичными понятиями нашей обычной нравственности, должна допускать или исключать. Утверждение, что неразумно обвинять людей, не имевших свободного выбора, который покоится не на каком-то особом наборе моральных ценностей (и который мог бы быть отвергнут другой культурой), но на особой связи между дескриптивными и оценочными понятиями, управляющей языком, которым мы пользуемся, и нашими мыслями. Сказать, что вы с тем же успехом могли бы осуждать стол, как невежественного варвара или неизлечимого наркомана, есть не этическое утверждение, а утверждение, акцентирующее концептуальную истину, что такая похвала и осуждение осмысленны только применительно к людям, наделенным свободой выбора. Именно к этому апеллирует Кант; именно это поражало ранних стоиков; до них же свобода выбора почиталась сама собой разумеющейся; из этого исходит как рассуждение Аристотеля о преднамеренных и непреднамеренных поступках, так и мышление далеких от философии людей вплоть до сегодняшнего дня.

Один из мотивов тяги к детерминизму - это, по-видимому, страх приверженцев причинности, что он определен самим научным методом. Так, профессор С.Н.Хемпшир пишет:

"В изучении человеческого поведения философские суеверия могли бы теперь легко занять место традиционных религиозных суеверий в качестве преграды прогрессу. В данном контексте суеверие есть смешение веры в то, что к людям не следует относиться как к естественным объектам, с убеждением, что они в действительности не являются естественными объектами: так легко перейти от морального суждения, что людьми не следует управлять и манипулировать, словно другими естественными объектами, к другому и квазифилософскому утверждению, что ими невозможно управлять и манипулировать, как другими естественными объектами. В нынешней атмосфере вполне естественный страх перед планированием и социальной технологией может быть возведен в философию индетерминизма."[13]

Это предостережение кажется мне характерным для широко распространенного и влиятельного направления, о котором упоминалось выше, утверждающего, что наука и рационализм окажутся в опасности, если детерминизм будет отвергнут или даже только подвергнут сомнению. Страх этот представляется мне необоснованным; изо всех сил стараться найти количественные зависимости и объяснения не значит утверждать, что все поддается количественному измерению; заявить, что наука есть поиск причин (истинно это или ложно) не значит сказать, что у всего есть причина. Действительно, процитированный выше отрывок, по-моему, содержит не менее трех сбивающих с толку элементов:

(а) Нам говорят, что путать веру "в то, что к людям не следует относиться как к естественным

объектам, с убеждением, что они в действительности не являются естественными объектами" - это предрассудок. Но какое другое основание есть у меня для того, чтобы не обращаться с людьми, "словно с естественными объектами", чем убежденность в том, что они в определенных отношениях отличаются от естественных объектов - именно в тех отношениях, благодаря которым они люди, - и факт этот - основание моей нравственной убежденности, что я не должен обращаться с ними как с объектами, т.е. исключительно как со средствами для достижения моих собственных целей, и что именно благодаря этому отличию я считаю неправильным манипулировать людьми, принуждать их, заниматься промыванием мозгов и пр.? Если мне говорят, чтобы я относился к чему-то как к стулу, то основанием этого может быть факт, что данный объект обладает какими-то свойствами, которыми обычные стулья не обладают, или же существуют какие-то связи со мною или с другими, которые отделяют его от обычных стульев, причем свойство это можно заметить или отрицать. До тех пор, пока за людьми не будет признано некоторое свойство, помимо тех, что объединяют их с другими естественными объектами - животными, растениями, вещами и т.д. - (будет ли это различие само по себе названо естественным или нет), - до тех пор моральный императив не обращаться с людьми, как с животными или вещами, не имеет рационального основания. Отсюда я заключаю, что отнюдь не являясь смешением двух разных типов утверждений, эта связь между ними не может быть разорвана без того, чтоб хотя бы одно из них сделалось необоснованным; а это, наверняка, не продвинет нас по пути прогресса, о котором печется наш автор.

(b) Обратимся теперь к его предупреждению не переходить от утверждения, что "людьми не следует

управлять или манипулировать", к утверждению, что ими невозможно управлять или манипулировать, как любыми другими естественными объектами; здесь наверняка более разумно предположить, что если я говорю вам не делать этого, то не потому, что я считаю, будто с людьми невозможно так обращаться, а именно потому, что как раз вполне верю в возможность этого. Если я приказываю вам не управлять и не манипулировать людьми, то не потому, что думаю: раз вы не преуспеете, это просто будет напрасной тратой вашего времени и сил, - но, напротив, потому что боюсь, что вам это может вполне удаться и таким образом вы лишите людей свободы, которую, если им удастся избежать слишком сильного управления и манипулирования, они, я верю, смогут сохранить.

(c) "Страх перед планированием и социальной технологией", вполне вероятно, с наибольшей силой ощущается теми, кто верит, что этим силам невозможно противостоять; и что если людям не слишком мешать, они будут иметь возможность свободно выбирать между возможными линиями поведения, а не только (как верят детерминисты) в лучшем случае исполнять то, что уже заранее предопределено и избрано. Последнее, быть может, и есть наше нынешнее положение. Но если мы предпочитаем первое - как бы трудно ни было его сформулировать, - неужели это суеверие или какой-то другой вид "ложного сознания"? Так будет только, если детерминизм - истина. Но ведь тут мы попадаем в порочный круг. Разве нельзя утверждать, что самый детерминизм есть суеверие, порожденное ошибочной верой в то, что наука будет скомпрометирована, если детерминизм не будет признан, и, таким образом, здесь мы имеем дело с "ложным сознанием", возникшим из-за ошибки относительно природы науки? Любую теорию можно обратить в суеверие, но я не вижу никаких ос-

нований для того, чтобы считать суеверием детерминизм или индетерминизм, или превращать их в таковое[14].

Вернемся к авторам, не являющимся философами. В произведениях тех из них, кто подчеркивал недостаточность категорий естественных наук для описания человеческой деятельности, до сих пор главным был вопрос о том, следует ли доверять однобоким решениям материалистов или позитивистов девятнадцатого и двадцатого века. Поэтому всякое серьезное обсуждение этих проблем должно теперь начинаться с учета полемики, ведшейся по этому вопросу во всем мире в течение последней четверти века. Когда г-н Е.Х.Карр говорит, что приписывать исторические события деятельности людей ("биографический уклон") - это детство или смешное заблуждение и что чем меньше обращаем мы внимания на личности в историческом сочинении, тем более научным, а следовательно, более зрелым и серьезным оно будет, то он проявляет себя верным - чересчур верным - сторонником догматических материалистов восемнадцатого столетия[15].

Доктрина эта не казалась вполне правдоподобной уже во времена Конта и его школы или же отца русского марксизма Плеханова, который, хотя и отличался блестящим умом, но в философии истории был скорее связан с материализмом восемнадцатого века и позитивизмом двадцатого, чем с Гегелем и гегельянскими элементами у Маркса. Позвольте мне воздать г-ну Карру должное. Когда он говорит, что анимизм или антропоморфизм - приписывание неодушевленным предметам человеческих свойств - есть символ примитивного мышления, у меня нет ни малейшего желания это оспаривать. Однако сочетание одного софизма с другим редко продвигает к истине. Антропоморфизм - это заблуждение, при котором нечеловеческое наделяется

человеческими категориями. Но ведь как будто существует все же область, где применимы человеческие категории, а именно, мир людей. Предполагать, будто только то, что применимо для описания и предсказания в мире, находящемся за пределами человеческого мира, должно непременно подходить и к людям, будто категории, посредством которых мы отличаем человеческое от нечеловеческого, должны поэтому быть иллюзорными, вытекающими из неверных представлений прошлого, - это противоположная ошибка, т.е. анимистское или антропоморфистское заблуждение, поставленное с ног на голову. Там, где научным методом можно достичь результатов, его, конечно, следует применить. Всюду, где применение статистики, или компьютеров, или какой-либо иной методики, иного прибора, который полезен в естественных науках, поможет классифицировать, анализировать, прогнозировать, а также реконструировать прошлое в человеческом поведении, его, разумеется, следует только приветствовать; отказываться от использования этих методов по каким-то схоластическим соображениям было бы сущным обскурантизмом.

Однако отсюда еще очень далеко до догматической уверенности в том, что чем больше мы приблизим предмет исследования к предмету естественных наук, тем ближе подойдем к истине. В изложении г-на Карра эта доктрина звучит так: чем изложение бесстрастнее и обобщеннее, тем историческое сочинение лучше и серьезнее, а чем больше внимания уделено в нем личностям, их отличительным чертам и роли в истории, тем оно фантастичней, дальше от объективной истины, от действительности. Это представляется мне не более и не менее догматичным, чем противоположное заблуждение - о том, что историю можно свести к жизнеописанию великих людей и их деяний. Скучно повторять, что истина лежит где-то между двумя эти-

ми крайностями, между равно фанатичными взглядами Конта и Карлейля, но такое утверждение все-таки ближе к правде. Выдающийся философ нашего времени однажды сухо заметил, что нет априорных оснований предполагать, будто истина, когда ее откроют, окажется интересной. Она вовсе не обязательно должна быть захватывающей или огорчительной; может быть, да, а может, и нет - нам не дано предсказать. Здесь не место разбирать историографические взгляды г-на Карра[16)], дышащие, как мне кажется, запоздалым восторгом перед Веком Разума, скорее рационалистского, нежели рационального, пред всею его завидной простотой, не замутненной сомнениями ясностью, всем, что отличало эту область мысли в ее безоблачном детстве, когда на троне восседали Вольтер и Гельвеций, пока немцы в своей страсти до всего докапываться не разрушили подстриженных лужаек и симметричных садов. Г-н Карр пишет живо и приятно, взгляды его слегка окрашены историческим материализмом, но по сути он поздний позитивист, в духе Огюста Конта, Герберта Спенсера и Герберта Уэллса - то, что Монтескье называл un grand simplificateur /великий упрощатель - *фр.*/, которого не волнуют всякие проблемы и сложности, сделавшиеся проклятием этой науки со времен Гердера и Гегеля, Маркса и Макса Вебера. К Марксу он относится с уважением, но далек от его комплексного подхода, это мастер коротких путей и окончательных ответов на великие неразрешенные вопросы.

Но если я не имею возможности рассмотреть взгляды г-на Карра с той тщательностью, которой они заслуживают, то могу, по крайней мере, ответить на некоторые наиболее суровые его отзывы о моих воззрениях. Три самых страшных обвинения, выдвинутые против меня г-ном Карром, следующие: (а) я считаю детерминизм ошибочным и отвергаю аксиому о том, что у всего есть

причина, "которая", по г-ну Карру, "является условием нашей способности понимать происходящее вокруг нас"; (b) я "с горячностью настаиваю на том, что долг историка судить Карла Великого, Наполеона и т.д. за учиненное ими кровопролитие", т.е. выставлять лицам, сыгравшим важную роль в истории, отметки за моральное поведение; (c) я верю, что в истории объяснение заключается в описании человеческих намерений, против чего г-н Карр выдвигает альтернативную концепцию "общественных сил".

На все это я могу только повторить, что: (a) я никогда не отрицал (и не рассматривал) логической возможности того, что какая-то разновидность детерминизма может в принципе (хотя, вероятно, только в принципе) быть правильной теорией человеческого поведения; еще менее склонен я думать, что опроверг ее. Единственное мое возражение состояло в том, что вера в детерминизм несовместима с убеждениями, глубоко укоренившимися в обычной речи и мышлении, как у простых людей, так и у историков, хотя бы в Западном мире; поэтому, принимая детерминизм всерьез, придется кардинально пересмотреть эти центральные понятия - переворот, ярких аналогов которого доселе не приводил ни г-н Карр, ни кто-либо из историков. Я не знаю решительных доводов в пользу детерминизма. Но главное, по моему мнению, совсем другое: реальная практика сторонников детерминизма и их нежелание честно оценить, во что обойдется им единство теории и практики, показывают, что теоретические выкладки в поддержку детерминизма не следует покуда принимать чересчур серьезно, кто бы их ни выдвигал. (b) Меня обвиняют в том, что я зову историков к морализаторству. Ничего подобного я не делаю. Я лишь утверждаю, что историки, подобно другим людям, пользуются языком, который неминуемо пронизан

словами оценочного характера и что предлагать им очистить от них свой язык значит ставить перед ними невероятно трудную задачу, заставлять их самих сводить свою работу на нет. Объективность, непредубежденность, беспристрастность - несомненно, добродетель для историка, как и для всякого человека, желающего установить истину в любой области. Но историки - люди, и они не обязаны стараться отвлечься от своей человеческой природы больше, чем другие люди; темы, которые они избирают, распределение их внимания, подчеркивание тех или иных моментов определяется их шкалой ценностей, которая, если они желают, с одной стороны, понять человеческое поведение, а с другой, передать читателям свои представления, не должна слишком отличаться от обычных человеческих ценностей. Понимать мотивы и точку зрения других, безусловно, не значит еще разделять их; понимание не обязательно влечет за собой одобрение; наиболее одаренные историки (и романисты) наименее пристрастны; им необходимо видеть предмет на некотором расстоянии. Но понимание мотивов, моральных и социальных принципов, целых цивилизаций не требует принятия или даже сочувствия им, понимание предусматривает учет того, что важно для отдельных лиц или групп, даже если ценности эти оказываются отталкивающими. А это основано на представлении о человеческой природе, человеческих целях, входящих в собственные этические, религиозные или эстетические взгляды данного историка. Эти ценности, в особенности моральные, от которых зависит отбор фактов, а также их освещение, передаются и не могут не передаваться посредством языка, в той же степени, как идеалы любого другого человека, стремящегося понять и описать людей. Критерии, применяемые нами при оценке работы историка, принципиально не отличаются и не должны отличаться от критериев,

согласно которым мы оцениваем специалистов в других областях науки или художественного творчества. Критикуя достижения тех, кто занимается людскими делами, мы не можем четко отделить "факты" от их значения. "Ценности входят в факты, являясь их существенной частью. Наши ценности есть важнейшая часть нашего человеческого багажа." Слова эти принадлежат не мне. Принадлежат они не кому иному, как (читатель наверняка удивится) самому г-ну Карру[17]. Я бы, возможно, сформулировал это иначе, но определение г-на Карра меня вполне устраивает; я с удовольствием выставляю его в защиту против обвинений того же г-на Карра по моему адресу. Историкам, конечно, нет нужды произносить формальных моральных суждений, как мне, по мнению г-на Карра, якобы хотелось. Они не обязаны, будучи историками, информировать читателей о том, что Гитлер нанес человечеству вред, а Пастер принес ему благо (или же как-либо иначе оценивать их). Само применение обычного языка не может не выражать отношения автора к тому, что считает он обычным или чудовищным, решающим или заурядным, радующим или угнетающим. Описывая события, я могу сказать, что столько-то миллионов людей было зверски убито; или вместо того воспользоваться словами: "умерли", "сложили головы", "были уничтожены"; или же просто указать: "население Европы сократилось", или "средняя его величина снизилась", или "много людей погибло". Ни один из перечисленных вариантов не является абсолютно нейтральным: все они несут моральную нагрузку. То, что говорит историк, как бы старательно ни придерживался он чисто описательного тона, непременно раньше или позже выдаст его отношение. Отстраненность тоже нравственная позиция. Использование нейтрального языка ("Из-за Гиммлера у многих произошла асфиксия") тоже задает опреде-

ленную этическую тональность. Я не имею в виду, что строго нейтральный язык недостижим в повествовании о людях. К нему приближается изложение у специалистов по статистике, у составителей отчетов разведывательных или исследовательских центров, у социологов и экономистов определенного склада, у официальных докладчиков, у компиляторов, подбирающих материал для историков и политических деятелей, причем именно такого стиля от них ждут.

Но все это потому, что сочинения их не имеют самостоятельной ценности и предназначены для того, чтобы обеспечить сырьем тех, чья деятельность должна иметь самоценный характер - историков, людей действия. От помощника исследователя не требуется отбирать и акцентировать наиболее важное, приуменьшая значение второстепенного в человеческой жизни. Историк же не может избежать этого, иначе сочинения его, как бы ни были они отстранены от того, что он, или общество, к которому он принадлежит, или какая-то иная цивилизация считает центральным или периферийным, не будут историей. Если история - это то, чем занимаются историки, тогда главная проблема, которой ни один историк не может обойти, знает он об этом или нет, состоит в том, как мы (и другие общества) стали такими, какими есть или были. Это eo facto /само собой - *лат.*/ влечет за собой определенный взгляд на общество, на человеческую природу, на пружины человеческой деятельности, на человеческие идеалы и шкалу ценностей - нечто, без чего физики, физиологи, антропологи, грамматисты, специалисты по эконометрике и психологи определеного типа (подобные тем, кто поставляет данные, интерпретируемые другими) могут обойтись. История не подсобная дисциплина; она стремится дать возможно полное изложение того, что делают люди и что им при-

ходится вынести; назвать же людей людьми значит наделить их ценностями, которые мы должны быть в состоянии признать человеческими, иначе они не будут для нас людьми. Поэтому историки (занимаются они морализированием или нет) не могут не занять какой-то позиции относительно того, что важно и насколько (даже если они не задаются вопросом, почему это важно). Одного этого довольно, чтобы rebus ipsis dictantibus /в силу сказанного - *лат.*/ сделать понятие "свободной от моральных ценностей" истории, историка-переписчика - иллюзией.

Быть может, это все, в чем обвинял Актон Крайтона. Крайтон, дескать, не просто использовал искусственно внеморальные термины, но используя их для описания рода Борджа и его действий, он, по существу, вел к его оправданию. Актон настаивал на том, что независимо от того, прав или не прав был Крайтон, делал он именно это; что нейтральность также есть нравственная позиция и что ее необходимо признать таковою. Актон не сомневался в том, что Крайтон был не прав. Мы можем соглашаться с Актоном или с Крайтоном. Но в любом случае мы судим, выражаем моральное отношение, даже когда предпочитаем не заявлять о нем. Предлагать историкам описывать жизнь людей, но не смысл их жизни в понятиях, которые Милль назвал постоянным интересом человечества, как бы они ни понимались, не значит описывать жизнь людей. Требовать от историков, чтобы они попытались при помощи воображения вжиться в жизнь других людей и запрещать им проявлять понимание человеческой нравственности значит предлагать им рассказывать слишком малую часть того, что они знают, лишать их работу всякой гуманистической ценности. Вот и все, что могу я сказать по поводу моральной проповеди г-на Карра против дурной привычки произносить моральные

проповеди.

Без сомнения, убеждение в том, что существуют объективные моральные или социальные ценности, вечные и универсальные, неподвластные историческим изменениям и доступные рассудку любого разумного человека, если он только пожелает обратить на них внимание, отнюдь не бесспорно. Но возможность понимания людей своего или любого другого времени, в сущности, возможность маломальского общения между людьми, зависит от существования неких общих ценностей, а не только общего "фактического" мира. Последнее есть необходимое, но недостаточное условие человеческого общения. Те, кто не имеют контактов с внешним миром, считаются анормальными, а в особенно тяжелых случаях безумными. Но таковы и те (и в этом суть), кто слишком отклоняются от ценностей, общепринятых среди людей. Человек, заявляющий, что он прежде знал разницу между добром и злом, но позабыл ее, вряд ли вызовет доверие, если же ему поверят, то справедливо сочтут его сумасшедшим. Но так же обстоит с человеком, который не только одобряет, или радостно воспринимает, или прощает, скажем, установление, разрешающее убивать любого голубоглазого человека безо всякого основания, но попросту не может уразуметь, какие могут быть против него возражения. Его будут считать столь же нормальным представителем человеческого рода, как человека, не способного считать дальше шести или мнящего себя Юлием Цезарем. В основе подобных нормативных (недескриптивных) тестов на ненормальность лежит то же, что придает такое правдоподобие теориям естественного права, особенно в тех разновидностях, где отклоняется любой априорный статус. Принятие общих ценностей (по меньшей мере, некоторого предельного их минимума) входит в наше понятие о нормальном человеке. Оно позволяет раз-

граничить основы человеческой нравственности от обычаев, традиций, законов, манер, моды или этикета - словом, всех тех областей, где проявление широких социальных, исторических, национальных и местных различий не считается редкостью или аномалией, свидетельством необычайной эксцентричности, или безумия, или же просто крайне нежелательным и менее всего философски проблематичным.

Ни одно историческое сочинение, возвышающееся над неприкрашенным повествованием хрониста, сочинение, предусматривающее отбор и неравномерное распределение внимания, не может быть совершенно wertfrei /свободным от моральных ценностей - *нем.*/. В чем же тогда различие между справедливо осуждаемым морализаторством и тем, что представляется неизбежным при любом отражении человеческой деятельности? Это не открытость: сам по себе выбор внешне нейтрального языка может вполне показаться тем, кто не сочувствует взглядам автора, просто более коварным приемом. В эссе об исторической неизбежности я попытался разобраться в том, что обычно именуют пристрастностью изложения. Могу лишь повторить, что мы, видимо, отличаем объективную оценку от субъективной по той степени, в какой главные передающиеся в произведении ценности являются обычными человеческими ценностями как таковыми, т.е. для практических целей можно сказать, что они разделяются подавляющим большинством людей почти во всех местностях и почти во все времена. Критерий этот, безусловно, не абсолютный и не строгий; существуют вариации, существуют почти незаметные (наряду с бросающимися в глаза) национальные, местные и исторические особенности, предрассудки, суеверия, рациональные объяснения и их иррациональное воздействие. Но такой критерий

нельзя также считать всецело относительным или субъективным, иначе понятие о человеке стало бы слишком неопределенным, а люди и общества, разделенные непреодолимыми нормативными различиями, были бы совершенно неспособны устанавливать коммуникацию друг с другом через гигантские расстояния в пространстве, времени и культуре. Объективность моральных суждений, по-видимому, зависит от (почти заключается в) степени постоянства человеческих реакций. Это понятие в принципе не может быть резко очерченным или неизменным. Границы его остаются размытыми. Моральные категории - и ценностные категории вообще - совсем не столь твердые и укоренившиеся, как скажем, категории восприятия материального мира, но они одновременно не столь подвижны и текучи, как с излишней поспешностью сочли некоторые ученые, стремившиеся преодолеть догматизм классических объективистов. Минимум общих моральных основ - взаимосвязанных концепций и категорий - внутренне присущ человеческим взаимоотношениям. Что они собой представляют, насколько гибки, насколько доступны изменениям и под воздействием каких сил - это эмпирические вопросы, лежащие в области, на которую претендуют моральная психология, а также историческая и социальная антропология, вопросы интересные, важные и недостаточно изученные. Требовать большего значит, по-моему, стремиться выйти за границы коммуникативных человеческих знаний.

(c) Меня обвиняют в утверждении, будто история имеет дело с человеческими мотивами и намерениями, которые г-н Карр желал бы заменить на действие "общественных сил". По этому пункту обвинения я признаю себя виновным. Должен снова подтвердить: любой ученый, изучающий людей, обязан учитывать мотивы, цели, предпочтения и специфические человеческие переживания - все, что харак-

терно исключительно для людей, а не только то, что случилось с ними как с одушевленными или ощущающими предметами. Игнорировать игру нечеловеческих факторов, влияние непреднамеренных последствий человеческих поступков, либо тот факт, что люди зачастую неправильно понимают свое личное поведение или его истоки, перестать доискиваться причин, в самом буквальном и механическом смысле, учитывать, что и почему произошло, - все это было бы до абсурда детским подходом, обскурантизмом, и ничего подобного я не предлагал. Но игнорировать мотивы и контекст, в котором они возникли, диапазон возможностей, расстилающихся перед деятелями, возможностей, большинство которых не использовано, а некоторые и не могли быть использованы; игнорировать спектр человеческой мысли и воображения - как видится мир и они сами людям, чье видение и ценности (включая иллюзии и все прочее) мы можем в конце концов осознать только в собственных наших понятиях - значило бы перестать писать историю. Можно спорить о степени влияния на события той или иной личности. Но пытаться свести поведение отдельных индивидов к безличным "общественным силам", где теряется все характерное именно для поведения людей (а ведь они, даже согласно Марксу, делают историю) - это "овеществление" статистики, форма "лживого сознания" бюрократов и администраторов, игнорирующая все не поддающееся количественному измерению; которые потому творят глупости в теории, а на практике приводят к дегуманизации. Есть лекарства, вызывающие новые заболевания, независимо от того, лечат ли они те болезни, ради которых ими воспользовались. Пугать людей, утверждая, что они находятся во власти внеличных сил, над которыми у них нет никакого или почти никакого контроля, - значит порождать мифы, пусть даже для того,

чтоб якобы разрушить другие вымыслы: понятие о сверхъестественных силах, или о всемогущественных людях, или о невидимой руке провидения. Это значит выдумывать новые существа, распространять веру в неизменяемый ход событий, против которой эмпирические доказательства являются, по меньшей мере, недостаточными, и которая, освобождая людей от личной ответственности, развивает в некоторых безрассудную пассивность, а в других не менее безрассудную фанатическую активность; ибо ничто так не вдохновляет, как уверенность в том, будто звезды на путях своих споспешествуют твоему правому делу, что "История" или "общественные силы" стоят на твоей стороне, что "мощный вал будущего" несет тебя вперед и ввысь. Разоблачение подобного образа мыслей составляет великую заслугу новейшего эмпиризма. Если есть в моей работе какая-то полемическая страсть, то это желание дискредитировать метафизические построения такого рода. Говорить о людях исключительно в терминах статистической вероятности - игнорируя слишком многое из того, что в человеке сугубо человеческое (оценки, предпочтения, разный взгляд на жизнь) - это гипертрофированное применение научных методов, необоснованный бихевиоризм; однако не меньшее заблуждение - апеллировать к воображаемым силам. Для первого метода имеется законное место; он описывает, классифицирует, предсказывает, даже если и не объясняет. Второй же дает объяснения, но в понятиях оккультных, которые я бы назвал неоанимистическими. Подозреваю, что г-на Карра не очень прельщает защита любого из них. Но, выступая против наивности, самодовольства, тщеславного морализаторства на националистической, классовой или личной почве, он позволил себе зайти в другую крайность - в мрак внеличного, где люди растворены в абстрактных силах. А то обстоятельство, что я про-

тестую против этого, заставляет г-на Карра думать, будто я солидарен с противоположным, столь же абсурдным, подходом. Его утверждение, что, кроме этих крайностей, вообще невозможен какой-то иной угол зрения, представляется мне главным заблуждением, из которого проистекает в конечном итоге его (а возможно, и не только его) резкая критика моих действительных или воображаемых взглядов.

В этом пункте я хотел бы подтвердить некоторые общие положения, от которых не отступаюсь: причинные законы применимы к человеческой истории (по мнению г-на Карра отрицать это было бы чистым безумием); что бы ни говорил г-н Карр, история не только "волнующее столкновение" воли отдельных личностей[18]; знание, в особенности знание научно установленных законов, расширяет наши возможности[19] и свободу действия, которая, конечно, может быть урезана из-за развивающихся вокруг научного подхода иллюзий, невежества, страхов и предрассудков[20]; есть масса эмпирических доказательств того, что границы свободного выбора куда уже, чем полагали некоторые мыслители прошлого, а может быть, и настоящего[21], причем, насколько я могу судить, в истории можно даже проследить некоторые объективные закономерности. Должен повторить, что я стремлюсь показать только одно: если такие закономерности не оставляют определенной свободы выбора,- а не только свободы действия, определяемой актами выбора, которые в свою очередь, полностью детерминированы предшествующими причинами, - нам придется соответственно пересмотреть наши взгляды на действительность; и задача эта куда огромнее, чем кажется детерминистам. Детерминистский мир может, хотя бы принципиально, быть понят: в нем все, что, по мнению профессора Эрнеста Нагеля, является функцией человеческого воле-

изъявления, останется незатронутым; похвала и осуждение будет по-прежнему влиять на человеческое поведение не так, как метаболизм (во всяком случае, напрямую)[22]; люди будут по-прежнему описывать людей и вещи словами "прекрасно" или "безобразно", оценивать поступки как благоприятные или вредные, храбрые или трусливые, благородные или низкие. Но когда Кант сказал, что если бы законы, управляющие явлениями внешнего мира, стали бы управлять всем сущим, то нравственность - в его смысле - была бы уничтожена; и когда, вследствие этого, будучи озабоченным концепцией свободы, предполагаемой его понятием моральной ответственности, он пошел на крайне решительные меры с тем, чтобы ее спасти, мне кажется, что он, по меньшей мере, проявил глубокое понимание того, что поставлено на карту. Решение Канта неясно и быть может, несостоятельно, но хотя его, быть может, придется отвергнуть, сама проблема не снята. В каузально детерминированной системе понятия свободного выбора и моральной ответственности, в обычном их смысле, исчезают или, по крайней мере, становятся неприменимыми, а понятие поступка должно быть пересмотрено.

Я признаю, что некоторые мыслители, по-видимому, не испытывают интеллектуального дискомфорта, интерпретируя такие понятия, как ответственность, виновность, сожаление и т.п. в строгом соответствии с каузальным детерминизмом. Самое большее, они стремятся объяснить сопротивление тех, кто не соглашается с ними, приписывая им смешение каузальности с каким-то видом принуждения. Принуждение разбивает мои желания, но когда я их осуществляю, я наверняка свободен, даже если желания мои сами по себе причинно детерминированы; если же они не детерминированы, то они не являются результатом моих общих

стремлений или не играют существенной роли в моих привычках или образе жизни (который можно описать в чисто причинных понятиях), или же, в свою очередь, не стали таковыми, как они есть, исключительно в результате причин (физических, социальных, психологических и т.д.), то конечно, здесь есть элемент чистой случайности, нарушающий причинную цепь. Но разве случайное поведение не есть прямая противоположность свободе, разумности, ответственности? А ведь этими альтернативами, по-видимому, исчерпываются все возможности. Понятие беспричинного выбора как чего-то неожиданного, свалившегося из ниоткуда, конечно, неудовлетворительно. Но (нет нужды снова доказывать) единственная альтернатива, допускаемая такими мыслителями - предопределенный выбор, который признается только для того, чтобы вывести отсюда понятие ответственности, заслуги и пр., - в равной степени неприемлема. Дилемма эта была камнем преткновения для философов на протяжении более двух тысячелетий. Кое-кто из них и до сих пор изо всех сил бьется над нею, некоторых она занимает не меньше, чем ранних стоиков; другие же вообще не видят здесь никакой проблемы. Может быть, вызвано это, хотя бы отчасти, применением к человеческой деятельности механической модели; в одном случае акты выбора трактуются как связующие звенья в некоей причинной последовательности, что типично для механического процесса; в другом - как прорыв в этой последовательности, все равно мыслимый в категориях сложного механизма. Ни один из этих образов не кажется мне подходящим. Нам, по-видимому, нужна новая модель, нужна такая система, которая вызволит проявления морального сознания из прокрустова ложа, куда назойливо загоняют их традиционные дискуссии. Все попытки вырваться за рамки старых, мешающих продвигаться вперед ана-

логий или (если воспользоваться знакомой терминологией) за правила несоответствующей языковой игры, оказались до сих пор безуспешными. Здесь необходимо гениальное философское воображение, которому еще предстоит сказать свое слово. Решение, предложенное профессором Уайтом, - приписывать противоположным взглядам различный ценностный уровень или различное моральное употребление - не представляется мне правильным. Не могу отделаться от подозрения, что эта его идея является составляющей более широкой теории, по которой вера в детерминизм или в любое другое мировоззрение есть некое прагматическое решение высокой ступени, касающееся рассмотрения той или иной области мысли или опыта, и основанное на том, какой набор категорий принесет наилучшие результаты. Даже если согласиться с этой идеей, то не легче будет примирить с нею понятия причинной необходимости, неизбежности, свободного выбора, ответственности и т.д. Я не претендую на то, что опроверг выводы детерминизма; но с другой стороны, не вижу, почему мы должны признавать их. На мой взгляд, они не вытекают ни из идеи исторического объяснения как таковой, ни из уважения к научному методу. К этому сводятся мои разногласия с профессором Эрнестом Нагелем, профессором Мортоном Уайтом, г-ном Е.Х.Карром, с классическими детерминистами и их современными последователями.

Позитивная и негативная свобода

Относительно общественной и политической свободы возникает проблема, имеющая определенное сходство с проблемой общественного и исторического детерминизма. Мы допускаем необходимость области свободного выбора, сокращение которой

несовместимо с существованием какой бы то ни было подлинной политической (или общественной) свободы. Из принципа индетерминизма не следует, что с людьми невозможно обращаться, как с животными или вещами; точно так же политическая свобода, подобно свободе выбора, по сути не предусматривает понятия человека; это понятие, изменяющееся на протяжении истории, область, ограниченная определенными границами. С вопросом об этих границах, о том, можно ли вообще с полным правом применить здесь понятие границ, связаны некоторые аспекты, которые вызвали критические замечания по поводу моих положений. Основные разногласия и здесь можно сконцентрировать вокруг трех проблем:

(a) Не является ли различие, проведенное мною между позитивной и негативной свободой (термины эти введены не мною) чрезмерным или во всяком случае чересчур резким.
(b) Можно ли трактовать термин "свобода" столь широко, как этого, видимо, желают некоторые из моих критиков, не лишив его значительной доли значения и тем самым не сделав его менее применимым.
(c) Почему следует считать политическую свободу ценностью.

Прежде, чем перейти к обсуждению этих проблем, я хотел бы исправить ошибку, действительно имевшую место в первоначальном варианте "Двух концепций свободы". Хотя ошибка эта не ослабляет аргументов, приведенных в моем эссе, и не противоречит им (скорее она, пожалуй, усиливает их), но все-таки из-за нее создается представление, которое я считаю ошибочным[23]. В первоначальном варианте "Двух концепций свободы" я говорю о свободе как об отсутствии препятствий к

осуществлению желаний человека. Это обычный, быть может, самый обычный смысл такого термина, но он не отражает моей позиции. Ибо, если быть свободным - негативно - значит просто не встречать помех со стороны других людей, когда делаешь то, что тебе хочется, тогда один из путей достижения такой свободы - уничтожить свои желания. Я привел в тексте критические соображения по поводу этого определения и такого образа мыслей вообще, не осознав, что они не сочетаются с формулировкой, с которой я начал. Если бы степени свободы зависели от удовлетворения желаний, я мог бы с тем же успехом увеличить свободу за счет исключения желаний, как и за счет их удовлетворения; я мог бы сделать людей (в том числе себя самого) свободными, доведя их до потери первоначальных желаний, которые решил не удовлетворять. Вместо того, чтобы сопротивляться оказываемому на меня давлению или снимать его, я могу "обратить его внутрь". Это то, чего достигает Эпиктет, говоря, что раб свободнее своего господина. Игнорируя препятствия, забывая о них, "становясь выше их", не принимая их во внимание, я могу достичь душевного мира и безмятежности, благородной свободы от страха и ненависти, которые преследуют других людей - действительно свободы в определенном смысле, но не в том, в котором хотел бы говорить о ней я. Когда (согласно рассказу Цицерона) стоик Посидоний, умиравший от мучительной болезни, сказал: "Терзай меня сильнее, боль; как бы ты не старалась, ты не заставишь меня тебя возненавидеть", - тем самым принимая боль и достигая единства с "природой", которая, будучи тождественной космическому "мировому уму", делала его боль не только неизбежной, но и разумной, то он, правда, достиг свободы, однако не в элементарном смысле, какой придают этому слову, например, когда гово-

рят, что попавший в тюрьму или проданный в рабство лишился свободы. Стоическое понимание свободы, каким бы возвышенным оно ни было, следует отличать от той свободы, которой лишает людей тиран или аппарат угнетения[24]. Здесь я с удовольствием воздам должное прозорливости Руссо, сказавшего, что видеть свои цепи в истинном свете лучше, чем украшать их цветами[25]. Духовную свободу, как и нравственную победу, следует отличать от более первичного значения свободы и более обычного значения слова "победа", иначе возникнет опасность путаницы в теории и оправдания угнетения на практике во имя самой свободы. Идея учить человека, что если он не может получить желаемое, то должен научиться хотеть только то, что может получить, обладает вполне четким смыслом: она может прибавить человеку счастья или уверенности; но она не увеличит его гражданской или политической свободы. Я употребляю слово "свобода" в таком смысле, когда подразумевается не только отсутствие неудовлетворенности (чего можно достичь, убивая желания), но отсутствие препятствий для возможностей выбора и деятельности - отсутствие преград на путях, которые человек может избрать. Такая свобода, в конечном итоге, зависит не от того, хочу ли я вообще идти этим путем и насколько далеко, но от того, сколько дверей открыто передо мной, насколько они открыты, от их относительной важности для моей жизни, хотя, может быть, буквально невозможно измерить это в количественных показателях[26]. Степень моей общественной или политической свободы определяется отсутствием препятствий не только для моего реального, но и для моего потенциального выбора - для того, чтобы я мог поступить так или иначе, если таков будет мой выбор. Аналогично, отсутствие свободы вызвано тем, что двери передо мной закрыты или их невозможно отк-

рыть вследствие преднамеренно или непреднамеренно предпринимаемой человеческой деятельности, а также действия созданных людьми учреждений; хотя только если такие акты преднамеренны (или же, возможно, сопровождаются сознанием, что они могут перекрыть кому-то пути), их можно будет с полным правом назвать угнетением. Если же этого нет, то концепция свободы, разработанная стоиками ("истинной" свободы - состояния нравственно независимого раба), которая совместима с очень высокой степенью политического деспотизма, будет только вносить путаницу в проблему.

Интересный исторический вопрос, хотя, пожалуй, не совсем относящийся к нашей теме, состоит в том, когда именно и при каких обстоятельствах было впервые ясно осознано на Западе понятие личной свободы. Я не нашел убедительных свидетельств какой-либо четкой формулировки этого понятия в древнем мире. Некоторые из моих оппонентов усомнились в этом, причем (если не считать указаний на таких мыслителей новейшего времени, как Актон, Еллинек или Баркер, действительно утверждавших, что отыскали идеал личной свободы в древней Греции) ссылаются они на предложения Отаны после смерти лже-Смердиса в пересказе Геродота, на прославленный пеон к свободе в погребальном слове Перикла, а также на речь Никия перед решающей битвой при Сиракузах (у Фукидида) как на свидетельство того, что по меньшей мере у греков было ясное понятие личной свободы. Должен сознаться, что я не разделяю этого вывода. Когда Перикл и Никий сравнивают свободу афинских граждан с уделом подданных менее демократических государств, они (как мне кажется) говорят, что граждане Афин наслаждаются свободой в смысле самоуправления, что они не являются ничьими рабами, что они исполняют свои гражданские обязанности из любви к своему полису, безо всякого

принуждения, а не из страха перед бичами надсмотрщиков или варварскими законами (подобно тому, как было в Спарте или Персии). Точно так же директор школы может сказать, что его ученики хорошо ведут себя, живут в соответствии с благородными принципами не потому, что их заставляют, но потому что их воодушевляет преданность своей школе, "дух товарищества", чувство солидарности и общие цели; тогда как в других школах таких результатов приходится добиваться страхом наказания и суровыми мерами. Но и в том, и в другом случае не имеется в виду, что человек может, не потеряв достоинства, не навлекая на себя презрения, ничем не поступаясь в своей человеческой сути, совершенно отойти от общественной жизни, жить только своими личными интересами, затворившись в своем собственном жилище в обществе личных друзей - идея, которую впоследствии отстаивал Эпикур, а до него, видимо, кинники и киренаики, вышедшие из числа учеников Сократа. Что же касается Отана, то он не желал править и не хотел, чтобы правили им - позиция, прямо противоположная аристотелевскому понятию об истинной гражданской свободе. Быть может, такое отношение начало формироваться у неполитических философов во времена Геродота: например, у софиста Антифона, возможно, оно иногда проглядывает и у самого Сократа. Но оно оставалось оторванным от общей системы взглядов и до Эпикура не получило никакого развития. Иначе говоря, понятие свободы личности, тех границ, за которые общественная власть, светская или духовная, не имеет права переступать, на той стадии еще не оформилось; его центральное место в системе ценностей (как я отметил в предпоследнем параграфе своей лекции) является, быть может, результатом капиталистического развития, причем эта система ценностей включает в себя, наряду с ним,

такие понятия, как права личности, важность личной независимости и личных взаимоотношений и т.п. Я не утверждал, будто древние греки не пользовались значительной долей тех прав, которые мы сегодня назвали бы свободой личности[27]. Тезис мой состоит лишь в том, что само понятие о ней еще четко не оформилось и потому не было центральным для греческой цивилизации и, вероятно, для любой другой известной нам древней цивилизации.

Одним из побочных продуктов или симптомов этой стадии развития общества является, например, то, что вопрос о свободе воли (как противоположный вопросу о добровольном поступке) до стоиков вообще не считался отдельной проблемой; следствием этого представляется, что разнообразие как таковое - и соответствующее отвращение к единообразию - не выдвигалось на передний план, вообще не было явно выраженной идеей вплоть до эпохи Возрождения, а в полной своей форме - до начала восемнадцатого века. Вопросы подобного рода, видимо, начинают возникать только после того, как формы жизни и в том числе социальные представления, воспринимавшиеся в течение долгого периода как сами собой разумеющиеся, нарушаются и вследствие этого осознаются, становясь предметом сознательного рассмотрения. Есть много ценностей, о которых люди спорили, за и против которых они воевали, а на некоторой предыдущей стадии истории о них даже не упоминалось - либо потому, что они принимались безо всякого сомнения, либо потому, что люди по какой-то причине не могли осознать их. Возможно, наиболее развитые формы свободы личности не доходили до сознания народных масс просто потому, что они жили в нищете и угнетении. Вряд ли можно ожидать, чтобы люди, живущие при недостатке питания, тепла, крова и минимальной безопасности, стали раз-

думывать о свободе заключения договоров и свободе печати.

Вероятно, здесь будет полезно для ясности изложения упомянуть и о еще одной неправильной, на мой взгляд, концепции, а именно об отождествлении свободы с деятельностью как таковой. Когда, например, д-р Эрих Фромм в своих глубоко трогательных работах, посвященных нашему поколению, говорит об истинной свободе как спонтанной разумной деятельности цельной личности или когда профессор Бернард Крик отчасти разделяет эти воззрения[28], я не могу согласиться с ними. Свобода, о которой я говорю, есть скорее возможность действия, чем само действие. Если, хотя у меня есть право пройти через раскрытую дверь, я предпочту этого не делать, а сидеть себе да прозябать перед нею, я не стану оттого менее свободным. Свобода есть возможность действовать, а не самое действие; та динамическая реализация этой возможности, с которой отождествляют ее Фромм или Крик, совсем не обязательна. Если равнодушное пренебрежение разными дорогами, ведущими к более полной и богатой жизни - как бы не осуждали такое мнение - не является несовместимым с понятием свободы, то мне нечего возразить против формулировок обоих этих философов. Но я опасаюсь, как бы д-р Фромм не счел мой отказ показателем недостаточной цельности, которая является для него необходимым признаком свободы, а возможно, и отождествляется с нею; тогда как профессор Крик, вероятно, сочтет такую апатичность слишком инертной и нерешительной и потому не заслуживающей названия "свобода". Я нахожу идеалы, которые отстаивают два эти сторонника полной жизни, притягательными; однако отождествлять ее со свободой значит, по-моему, соединять эти две ценности. Сказать, что свобода есть деятельность как таковая, значит чересчур расширить значение этого сло-

ва; а это поведет к затмению главной проблемы – права и свободы действовать, о которой люди спорили и за которую воевали на протяжении почти всей писанной истории.

Возвратимся к концепциям свободы. Мои оппоненты много писали о разграничении (они считают его слишком явным или гипертрофированным), которое я попытался провести между двумя вопросами: "Кто управляет мною?" и "Насколько мною управляют?" Сознаюсь, однако, что не могу считать этих два вопроса тождественными или разницу между ними несущественной. Мне по-прежнему представляется, что различие между двумя типами ответов и потому между разными, связанными с этими смыслами "свободы" не является ни тривиальным, ни нечетким. Я по-прежнему верю, что вопрос этот центральный и в историческом, и в концептуальном плане, и теоретически, и практически. Позволю себе повторить, что "позитивная" и "негативная" свобода, в том смысле, в котором термины эти применяются мною, не отделены друг от друга большой логической дистанцией. Вопросы "Кто господин?" и "Над какой областью я господствую?" нельзя вполне отделить друг от друга. Я желаю решать сам, а не подчиняться указаниям со стороны, как бы ни были они доброжелательны и мудры; мое поведение приобретает незаменимую ценность уже от одного того факта, что оно мое собственное, а не навязано мне. Но я, конечно, не являюсь самодостаточным или социально всемогущим, и никто не может от меня этого ожидать[29]. Я не могу убрать со своего пути всех препятствий, возникающих из-за поведения моих ближних. Я могу пытаться игнорировать их, считать иллюзорными или умышленно "подменять", приписывая их моим собственным внутренним принципам, совести, нравственному чувству; или же могу попробовать растворить свое ощущение личности в

общем деле, почувствовать себя составляющей большого самоуправляемого целого. Тем не менее, несмотря на все эти героические попытки трансцендировать или растворить конфликты и сопротивление других, если я не хочу обманывать себя, то должен буду признать, что полная гармония с другими несовместима с тождественностью самому себе; что если я не хочу ни в чем не зависеть от других, мне необходима определенная область, внутри которой они не могут мне свободно мешать, и я могу на это рассчитывать. Тогда возникает вопрос: насколько широка область, где я господин или должен быть таковым? Тезис мой состоит в том, что исторически понятие "позитивной " свободы в ответ на вопрос "Кто господин?" отличалось от понятия "негативной" свободы, отвечавшей на вопрос "Над какой областью являюсь я господином?", и что разрыв этот увеличивается по мере того, как понятие человека о своем "я" претерпевало метафизическое расщепление: с одной стороны, понятие "более высокого", или "реального", или "идеального я", долженствующего обуздать "низкое", "эмпирическое", "психологическое я" или природу, с другой; расщепление на "я в высшем смысле" как господствующее над подчиненным ему моим повседневным "я", на великое "Я ЕСМЬ" Колриджа, охватывающее менее выдающиеся воплощения того же естества во времени и пространстве. Какое-то подлинное внутреннее противоречие могло лечь в основу этого древнего и широко распространенного метафизического образа двух "я", влияние которого на язык, мысль и поведение было чрезвычайно значительным; но как бы то ни было, "высшее я" стало отождествляться с институциями, церквами, нациями, расами, государствами, классами, культурами, партиями, а также и с более туманными понятиями типа: общая воля, общественное благо, просвещенные силы общества, авангард самого передового

класса, Предначертание Судьбы.

Тезис мой состоит в том, что на протяжении этого процесса то, что первоначально было учением о свободе, обратилось затем в учение о власти, а по временам - и об угнетении, сделалось излюбленным орудием деспотизма, как мы хорошо знаем по своему опыту. Одновременно я указал, что такова могла быть равным образом и судьба учения о негативной свободе. Среди дуалистов, разграничивавших два описанных выше "я", некоторые - в особенности еврейские и христианские теологи, но также и идеалисты-метафизики девятнадцатого века - говорят о необходимости освободить "высшее", или "идеальное я" от стоящих на его пути преград, т.е. пересечения с "низшим я", от порабощения "низшим я", причем кое-кто из них видел воплощение "низшего я" в институциях, служащих неразумным или диким страстям или же другим силам зла, которые способны помешать правильному развитию "подлинного", "высшего я", или "я в лучшем смысле". История политических учений могла бы (как и история протестантских сект) принять такую негативную форму. Но происходило это, в сущности, довольно редко - например, в раннелиберальных, анархистских и некоторых других видах популистских сочинений. По большей же части, авторы, имеющие склонность к метафизике, ассоциировали свободу с осуществлением подлинного "я" не столько в отдельных людях, сколько в воплощениях - институтах, традициях, формах жизни, более широких, нежели эмпирическое пространственно-временное существование конечного индивида. Такие мыслители отождествляют свободу скорее с "позитивной" деятельностью этих институционированных ("органических") форм жизни, развития и т.д., чем с простым ("негативным") устранением препятствий даже с пути подобных "организмов", не

говоря уж о жизненном пути отдельных индивидов - подобное отсутствие препятствий считается, в лучшем случае, средством или условием свободы, а не самою свободой.

Несомненно, стоит иметь в виду, что вера в негативную свободу совместима с участием в самых страшных, огромных и долговечных социальных преступлениях и (поскольку идеи влияют на поведение) сыграла свою роль в появлении социального зла. Мне хотелось, однако, подчеркнуть, что ее гораздо реже защищали или скрывали всевозможными благовидными доводами и фокусами, к которым обычно прибегают сторонники "позитивной" свободы в ее наиболее гибельных формах. Разумеется, доктрины невмешательства (наподобие "социального дарвинизма") применялись для поддержки методики политического и социального разрушения, сильные, жестокие и беззастенчивые брали ее на вооружение в своей борьбе против гуманных и слабых, способные и безжалостные - против менее одаренных и менее удачливых. Свобода для волков зачастую означала смерть для овец. Мне казалось, что нет нужды сегодня подчеркивать все жестокости, сопровождавшие беспощадное воцарение экономического индивидуализма и ничем не сдерживаемой капиталистической конкуренции. И все-таки, в свете невероятных мнений, приписанных мне некоторыми из моих оппонентов, вероятно, следовало бы из предосторожности подчеркнуть некоторые моменты в моем рассуждении. Надо было бы еще яснее объяснить, что бедствия безудержной политики laissez faire /попустительства - *фр.*/, а также социальной и правовой системы, позволявшей и поощрявшей ее, вели к грубейшим нарушениям "негативной" свободы - основных прав человека (понятие это всегда негативное: стена, защищающая от притеснителей), в том числе свободы слова или собраний, без которых не может существовать справед-

ливость, братство и даже в некотором роде счастье, но только не демократия. Должно быть, мне следовало подчеркнуть (я не сделал этого только потому, что считал слишком очевидным) неспособность таких систем обеспечить минимальные условия, при которых отдельные лица и группы людей только и могут пользоваться "негативной" свободой в сколько-нибудь существенной степени и без которых она почти или совсем не имеет ценности для тех, кто ею теоретически располагают. Ибо что такое права без власти, позволяющей ими пользоваться? Я полагал, что об этом достаточно писалось почти всеми серьезными мыслителями нового времени, рассматривавшими вопрос о судьбе свободы личности при господстве безудержного экономического индивидуализма, - о положении страдающего большинства, особенно в городах, где дети вынуждены были калечить себя на фабриках и в шахтах, а взрослые жили в нищете, болезнях, невежестве - положение, при котором право бедных и слабых по своему усмотрению тратить деньги или избирать вид обучения (которое со всевозможною искренностью предлагали им Кобден, Герберт Спенсер и их последователи) превращалось в гнусную насмешку. Все это печально известные истины. Правовые свободы совместимы с крайней эксплуатацией, жестокостью и несправедливостью. Государство или мощные организации имеют все основания для вмешательства в целях обеспечения как позитивной, так и хотя бы минимальной негативной свободы для отдельных лиц. Это не оставалось тайной для таких либеральных мыслителей, как Токвиль, Дж.С.Милль и даже Бенджамен Констан (восхвалявший негативную свободу более любого другого из мыслителей нового времени). Защиту социального законодательства или планирования, государства всеобщего благосостояния и социализма можно с тою же эффективностью вести с по-

зиций требований негативной свободы, как и свободы позитивной; и если в истории это случалось не столь уж часто, то причина здесь в том, что концепция негативной свободы была направлена не против laissez faire, а против другой разновидности зла, против деспотизма. Подъем и спад двух этих концепций можно в значительной степени объяснить теми конкретными опасностями, которые в каждый конкретный момент представляли наибольшую угрозу для определенной группы или общества в целом: чрезмерное вмешательство и контроль, с одной стороны, или же бесконтрольная "рыночная" экономика, с другой. И та, и другая концепция может, видимо, извращаться, вырождаясь в тот самый порок, ради борьбы с которым она возникла. Но если про либеральный ультраиндивидуализм вряд ли можно сказать, что он находится ныне на подъеме, то риторика "позитивной" свободы, по крайней мере, в ее извращенной форме, распространена куда больше и продолжает играть свою историческую роль (как в капиталистическом, так и в антикапиталистическом обществе) в качестве прикрытия для деспотизма.

"Позитивная" свобода, задуманная как ответ на вопрос: "Кто должен управлять мною?" - есть достойная универсальная ценность. Не знаю, отчего мне приписывают сомнения в этом, или, скажем, в том, что демократическое самоуправление есть одна из основных человеческих потребностей. Позитивная свобода есть нечто само по себе ценное, независимо от того, сталкивается ли она с требованиями негативной свободы или с любыми другими, причем она представляет внутреннюю, сущностную ценность, а не ценна только потому, что в ее пользу были приведены те или иные доводы (например, Констан сказал, что без нее было бы слишком легко разрушить негативную свободу, а Милль считал ее необходимым средством - но все-таки лишь

средством - для достижения счастья). Могу лишь повторить, что перерождение понятия позитивной свободы в свою противоположность, в апофеоз власти, действительно имело место, и уже довольно давно сделалось одним из самых известных и печальных явлений нашего времени. Понятие же негативной свободы (возникшее как ответ на вопрос "Насколько должны мною управлять?"), несмотря на все зловещие последствия ее неограниченного применения, в силу тех или других исторических причин, не извращалось ее теоретиками с такой частотой или эффективностью в нечто столь мрачно-метафизическое, или социально-гибельное, или далекое от своего первоначального значения, как понятие позитивной свободы. Первое понятие может превратиться в свою противоположность и все же сохранять свои первоначальные положительные ассоциации. Второе же гораздо чаще, и к лучшему, и к худшему, видели в его истинном свете; на протяжении последнего столетия не раз выяснялось, каковы могут быть катастрофические последствия его применения. Поэтому мне представлялось, что более насущна потребность выявить искажения понятия позитивной свободы, чем негативной.

Нет у меня также никакого желания отрицать, что в нашем столетии появились новые способы урезать свободу, как в позитивном, так и в негативном смысле слова. В век расширяющейся экономической продуктивности существуют пути сводить к минимуму оба типа свободы - например, вводя и санкционируя условия, при которых целые группы и нации могут все менее пользоваться благами, накопляющимися в чрезмерной степени у других групп или наций, уже достаточно богатых и сильных - положение, которое, в свою очередь, породило (и было порождено ими) социальные договоры, выстроившие стены вокруг людей и закрывшие путь к развитию отдельных личностей и це-

лых классов. Это было сделано с помощью социальной и экономической политики, являвшейся иногда открыто дискриминационной, а иногда закамуфлированной, с помощью фальсификации политики в области образования и различных приемов обработки общественного мнения, с помощью применения законодательства в сфере нравственности и тому подобных мер, ограничивавших и уменьшавших свободу человека подчас столь же эффективно, как и наиболее открытые и грубые методы прямого принуждения - рабство и тюремное заключение, против которых протестовали первые защитники свободы[30].

Позвольте мне подвести итоги сказанного до сих пор, сформулировав свою позицию. Степень негативной свободы человека определяется, как и прежде, тем, сколько дверей и какие именно открыты перед ним; тем, на какие пути они выводят; тем, насколько открыты эти двери. Формулировку эту нет смысла особенно расширять, поскольку не все двери равноценны, раз дороги, лежащие за ними, различаются по своим перспективам. Следовательно, вопрос о том, как должно быть обеспечено всеобщее увеличение свободы в конкретных обстоятельствах и как она должна распределяться (особенно в том практически повсеместном случае, когда открывание одной двери влечет за собою устранение других препятствий и уменьшение третьих) - словом, как добиться максимального увеличения возможностей в любом конкретном случае - вопрос становится чрезвычайно острым и решить его с помощью какого-либо твердо установленного правила не представляется возможным[31]. Главная моя мысль заключается в том, что какова бы ни была общность между негативной и позитивной свободой, и какая бы из них ни была подвержена более серьезным извращениям, - это два понятия, а не одно. Каждое из них

имеет свою цель, и цели эти могут вступать в непримиримые противоречия друг с другом. Когда это происходит, неизменно возникает вопрос о выборе и предпочтении. Следует ли в том или ином данном случае развивать демократию в ущерб свободе личности или же в ущерб художественным достижениям? Следует ли отдать милосердию предпочтение перед справедливостью; или стихийности перед эффективностью; или же счастью, верности, невиновности перед знанием и истиной? Я пытаюсь при этом доказать весьма простую вещь: там, где конечные ценности несовместимы, в принципе невозможно найти четких решений. Решать в таких случаях рационально значит решать в свете общих идей, главных жизненных ценностей, свойственных человеку или общественной группе. Если в каком-то конкретном случае требования двух (или более того) типов свободы оказываются непримиримыми, если имеет место столкновение ценностей, одновременно абсолютных и несоизмеримых, то лучше прямо взглянуть на данный не приносящий интеллектуального комфорта факт, нежели игнорировать его или автоматически относить на счет какого-то нашего недостатка, который можно было бы устранить при более совершенных знаниях и навыках[32]; или, еще того хуже, напрочь отсечь одну из конкурирующих ценностей, сделав вид, будто она тождественна соперничающей с нею - и в конце концов извратить обе. Тем не менее, философы-монисты, требующие окончательных решений, порядка и гармонии любой ценой, как мне кажется, именно так и поступали, да и продолжают по сей день. Я, разумеется, не имею при этом в виду оспаривать, что знания и навыки могут в определенных случаях привести к удовлетворительным решениям. Когда возникает подобная дилемма, то одно дело сказать, что следует приложить все усилия для их разрешения, а другое - полагать

априори, будто в принципе всегда можно отыскать правильное окончательное решение - нечто такое, что, по-видимому, гарантировали рационалисты прошлого.

Поэтому, когда г-н Шпиц[33)] утверждает, что граница пролегает не столько между позитивной и негативной свободой, сколько "в определении того, какой комплекс конкретных свобод и сопутствующих им ограничений наиболее вероятно будет способствовать тем ценностям, которые, по теории Берлина, являются явно человеческими", или в другом месте своей интересной, наводящей на размышления статьи говорит, что вопрос этот зависит от того, как смотрите вы на природу человека и его цели (причем взгляды у людей разнятся), я не стану возражать ему. Но когда далее г-н Шпиц пишет, что пытаясь сладить с относительностью ценностей, я скатываюсь к мировоззрению Дж.С.Милля, он, по-моему, ошибается, и в важном вопросе. Милль действительно, по-видимому, убедил себя в том, что в области ценностных суждений существует некая достижимая, передаваемая другим объективная истина, но условия для ее открытия имеются лишь в обществе, обеспечивающем достаточный уровень свободы личности, особенно свободы исследования и обсуждения. Это всего лишь старый объективистский тезис в эмпирической форме, с особой оговоркой о личной свободе как необходимом условии для достижения именно такой конечной цели. Мой же тезис совсем иной: поскольку некоторые ценности внутренне противоречат друг другу, то самое представление, будто в принципе возможно найти решение, при котором они придут в гармонию, основано на ложном априорном взгляде на мир. Если я здесь прав и условия жизни людей таковы, что они не всегда могут избегать выбора, то это не только из-за объективных причин, редко игнорировавшихся философами, то есть, не из-за

того, что существует много возможных путей деятельности и форм достойной жизни и потому выбор между ними - это одно из слагаемых разума или способности к моральному суждению; люди не могут избежать выбора по одной главной причине (являющейся в обычном смысле концептуальной, а не эмпирической) - из-за того, что цели сталкиваются друг с другом, что нельзя иметь все. Откуда следует, что самая концепция идеальной жизни, жизни, при которой нет нужды никогда жертвовать ничем ценным, в которой должна быть возможность для полного удовлетворения всех разумных (или добродетельных, или иных законных) желаний - сама эта классическая идея не только утопична, но и неадекватна. Потребность в выборе, в принесении одних конечных ценностей в жертву другим оказывается постоянной характеристикой человеческих затруднений. Это - откровенный подрыв всех теорий, согласно которым ценность свободного выбора вытекает из того, что без него мы не можем достичь совершенной жизни; при этом подразумевается, что как только такое совершенство достигнуто, выбор между альтернативами отмирает. При таком взгляде выбор, подобный партийной системе или праву голосовать против кандидатов правящей партии, выходит из употребления - в идеальном государстве Платона, как и в теократическом, якобинском или коммунистическом обществе любая вспышка несогласия есть признак заблуждения и порока. Ведь там есть лишь один возможный путь для вполне разумного человека, ведь не существует более обманчивых иллюзий, нет конфликтов, нет несоответствий, нет неожиданностей, нет истинной, непредсказуемой новизны; все спокойно и совершенно во вселенной, управляемой тем, что Кант называл Священной Волей. Неизвестно, возможно ли такое недвижное море, но оно не похоже на реальный мир, в понятиях которого мы только

и можем постигать человеческую природу или человеческие ценности. При том положении вещей, каким мы его знаем и знали на протяжении писаной истории человечества, способность выбора внутренне присуща разуму, если под разумом имеется в виду нормальная способность понимать реальный мир. Двигаться в лишенной трения среде, желая лишь того, что можно достичь, не испытывая соблазнов от альтернатив, никогда не стремясь к несовместимым друг с другом целям - значит жить в логически последовательной фантазии. Предлагать же ее в качестве идеала значит стремиться к дегуманизации людей, превращению их в довольные создания с подвергнутыми обработке мозгами, населяющие знаменитую кошмарно-тоталитаристскую утопию Олдоса Хаксли. Сужение области человеческого выбора есть вред для людей в самом сущностном, кантианском, а не только утилитарном смысле. То обстоятельство, что поддержание условий, обеспечивающих максимально широкий выбор, должно быть приспособлено - пусть несовершенно, не полностью - к другим потребностям стабильности общества, предсказуемости, порядку и т.д. - не уменьшает их решающей важности. Есть минимальный уровень возможности выбора - не одного только рационального или добродетельного выбора - ниже которого деятельность людей перестает быть свободной в каком бы то ни было значимом смысле. Верно, что за призывом к свободе личности часто скрывалось стремление к привилегиям, к власти угнетать и эксплуатировать или же попросту боязнь изменений в обществе. И все же нынешний страх перед однообразием, конформизмом, механизацией жизни совсем не является беспочвенным.

Что же касается вопроса об относительности и субъективной природе ценностей, не знаю, не преувеличена ли она философами в полемических це-

лях: действительно ли взгляды людей, отделенных друг от друга большими интервалами времени и пространства, разнились так сильно, как это подчас изображали. Но в этом вопросе - насколько неизменны, насколько "конечны", насколько универсальны и "первичны" человеческие ценности - я не чувствую себя уверенно. Если бы ценности различных цивилизаций и периодов очень резко расходились, то труднее было бы установить связь с ними, и наши исторические знания, зависящие от степени способности понять цели и мотивы, образ жизни других, отличающихся от нашей, культур, превратились бы в иллюзию. Это, безусловно, произошло бы с данными исторической социологии, из которых в значительной степени вытекает самая концепция социальной относительности. Скептицизм, доведенный до крайностей, побеждает сам себя, доказывая собственную несостоятельность.

Вопрос же о том, что, в сущности, представляют собой ценности, которые мы считаем универсальными и "первичными" - предопределенными (если такова корректная логическая связь) самыми понятиями нравственности и человечности как таковыми - вопрос этот представляется мне квазиэмпирическим. То есть, это, по-видимому, такой вопрос, за ответом на который мы должны обратиться к историкам, антропологам, к ученым, изучающим философию культуры, к социологам разных видов, к специалистам, занимающимся основными понятиями и видами поведения целых обществ, отраженными в памятниках, формах жизни, общественной деятельности, а также в других более прямых проявлениях убеждений: законах, верованиях, философских системах, литературе. Я называю вопрос этот квазиэмпирическим, потому что концепции и категории, управляющие жизнью и мышлением на очень значительной части земного шара (даже если и не на всей земле) в течении длительных периодов писаной

истории (если и не всей), трудно, практически невозможно мыслить иными; в этом отношении они отличаются от более гибких и изменчивых построений и гипотез естественных наук.

Целесообразно, по-видимому, еще раз обратить внимание на важность разграничения между свободой и условиями, обеспечивающими возможность пользоваться ею. Если человек слишком беден, или невежественен, или слаб, чтобы воспользоваться своими законными правами, то свобода, предоставленная ему этими правами, ничего ему не дает, но она не уничтожается за счет этого. Необходимость совершенствовать образование, здравоохранение, правосудие, поднимать уровень жизни, создавать возможности для развития искусства и науки, предотвращать реакционные политические или социальные или правовые мероприятия или случайные проявления неравенства не делается менее настоятельной от того, что она не обязательно направлена на расширение самой свободы, а тех условий, при которых обладание ею только и может представлять ценность, или же на другие ценности, которые могут быть независимы от нее. И все-таки свобода - это одно, а условия для нее - это другое. Возьмем конкретный пример: желательно, по-моему, ввести единую систему общего начального и среднего образования в каждой стране, хотя бы для того, чтобы покончить с различиями общественного положения, которые в настоящее время порождаются и углубляются ввиду существования социальной иерархии школ в некоторых западных странах, особенно у нас в Англии. Если бы меня спросили, почему я в это верю, я привел бы аргументы вроде тех, что перечислил г-н Шпиц[34], а именно: исконные требования общественного равенства; все неблагоприятные последствия социальных различий, порождаемых системой обучения, зависящей от финансового и общест-

венного положения родителей больше, чем от способностей и потребностей детей; идеалы общественной солидарности; необходимость заботиться о развитии тела и духа возможно большего числа людей, а не только представителей привилегированного класса; и, что более релевантно в данном контексте, необходимость предоставить максимальному количеству детей возможность свободного выбора, которая, вероятно, возрастет при равенстве в образовании. Если бы мне сказали, что таким образом будет урезана свобода родителей, которые заявляют свое право на то, чтобы им не чинили препятствий в вопросах образования детей, что возможность выбрать тип образования для своего ребенка, определить интеллектуальные, религиозные, экономические условия воспитания есть их элементарное право, я не смог бы напрочь отбросить такие возражения. Но я отвечу, что когда (как в данном случае) сталкиваются между собой две истинных ценности, приходится делать выбор. Здесь происходит столкновение между потребностью сохранить существующую свободу некоторых родителей определять тип образования, которое они стремятся дать своим детям; потребность продвижения к другим общественным целям и, наконец, потребность создать условия, когда у людей, лишенных этого, появятся возможности пользоваться своими правами (свободой выбора), которые предоставлены им законом, но которыми они не могут без таких возможностей воспользоваться. Неиспользованные свободы следует ввести в употребление, но они не идентичны условиям, необходимым для их применения. Это не просто педантическое разграничение, ибо если его игнорировать, то значение и ценность свободы выбора окажется заниженной. В своем горячем стремлении создать общественные и экономические условия, при которых свобода только и может быть истинной ценностью, люди нередко забы-

вают про самое свободу; а если и вспоминают, то отбрасывают ее в сторону, дабы очистить место для других ценностей, более всего волнующих реформистов и революционеров.

Еще раз: не следует забывать, что хотя свобода без достаточной материальной обеспеченности, здоровья, знаний в обществе, где недостает равенства, справедливости, взаимного доверия, может оказаться практически бесполезной, но обратная ситуация также может быть крайне опасной. Удовлетворить материальные потребности людей, обеспечить им образование, равенство и безопасность (скажем, такое, как у детей в школе или у мирян в теократическом государстве) еще не значит распространить свободу. Мы живем в мире, где немало правящих режимов (как правых, так и левых), которые ведут себя (или стремятся вести себя) именно так; но называя это свободой, они, может быть, совершают столь же грандиозный обман, как если бы мы говорили о свободе нищего, обладающего законным правом приобретать предметы роскоши. В своей знаменитой Легенде о Великом Инквизиторе из "Братьев Карамазовых" Достоевский как раз показал, что патернализм может обеспечить условия свободы, но не самую свободу.

Отсюда вытекает одно соображение общего порядка. Если мы желаем жить по законам рассудка, то должны следовать правилам или принципам, ведь это и значит поступать разумно. Когда в определенных случаях эти правила или принципы сталкиваются друг с другом, быть разумным означает избрать линию поведения, менее всего противоречащую наиболее общему образу жизни, в который мы верим. К правильной политике нельзя прийти механически или же дедуктивным путем: здесь не существует твердых правил, которыми мы могли бы руководствоваться; условия часто не ясны, а принципы невозможно вполне четко сформули-

ровать и проанализировать. Мы стремимся совместить несовместимое, насколько это в наших силах. Вероятно, в каком-то смысле счастливы те, кто научился (или кого научили другие) повиноваться некоему высшему принципу, помогающему безошибочно разрешать все проблемы. Убежденные монисты, безжалостные фанатики, люди, одержимые какой-нибудь великой идеей, не знают сомнений, составляющих удел человека, не способного закрыть глаза на действительность. Но даже те, кто знаком со всеми сложностями реальных событий, со всем, что не сводимо к обобщениям и не поддается компьютерной обработке, могут, в конце концов, оправдать свои решения лишь соответствием какому-то высшему образцу желательной формы личной или общественной жизни, который они полностью осознают, наверно, только тогда, когда сталкиваются с необходимостью разрешить конфликты такого рода. Если формулировки мои туманны, то это обусловлено существом дела. Представление, будто существуют конечные объективные ответы на нормативные вопросы, истины, которые можно доказать или постичь непосредственным интуитивным чутьем, будто вообще в принципе возможно открыть образец, где сливаются в гармонии все ценности, и потому именно к сей единственной цели мы должны стремиться, будто однажды найдя такой единый принцип, в котором воплощается эта мечта, мы станем руководствоваться им в своей жизни, - это древнее и почти повсеместно распространенное представление, на котором покоится так много традиционных мыслей, действий, рассуждений, поступков и философских доктрин, кажется мне несостоятельным; временами оно приводило (и еще может привести) к теоретическим заблуждениям и варварским последствиям на практике[35].

Основное значение слова "свобода" - это свобода от цепей, от тюрьмы, от порабощения други-

ми. Все остальные значения этого слова расширяют первоначальное, являются метафорическими. Стремиться к свободе значит стараться убрать препятствия; бороться за свободу личности значит стараться сдержать чужое вмешательство, предотвратить эксплуатацию, порабощение себя другими людьми, преследующими свои собственные, а не ваши цели. Свобода, по крайней мере, в политическом смысле, синонимична отсутствию принуждения или господства. Однако свобода не единственная ценность, которая может и должна определять поведение. Да и вообще, говорить о свободе как о цели чересчур общо. Мне хотелось бы еще раз сказать своим критикам, что речь идет не о противоречии между негативной свободой как абсолютной ценностью и другими ценностями более низкого порядка. Перед нами более сложная проблема. Одна свобода может ущемлять другую; одна свобода может препятствовать другим, либо мешать созданию таких условий, при которых возможны другие свободы, или более полная степень свободы, или свобода для большего числа людей; позитивная и негативная свобода могут приходить в столкновение; свобода данной личности или группы может оказаться не вполне совместимой с полным участием в жизни общества, с его требованиями сотрудничества, солидарности, братства. Но выше всех этих соображений стоит еще более острый вопрос - необходимо удовлетворить требованиям других, не менее важных идеалов: справедливости, счастья, любви, реализации способностей создавать новое, открывать истину. Ничто не достигается за счет отождествления собственно свободы, в любом из ее значений, с этими ценностями или же с условиями свободы, или за счет смешения типов свободы между собою. Определенные виды негативной свободы (особенно там, где они совпадают с властью или правами) - скажем, свобода родителей или дирек-

торов школ устанавливать тип образования детей, свобода предпринимателей эксплуатировать или увольнять работников, свобода рабовладельцев распоряжаться рабами, свобода палача мучить жертву - могут во многих случаях оказаться вовсе нежелательными и должны в любом нормальном и порядочном обществе быть урезаны или уничтожены, но от этого все эти свободы не перестают быть свободами; и обстоятельство это не позволяет нам так изменять определение свободы, чтобы она всегда представляла собой нечто положительное безо всяких ограничений - всегда приводящее к наилучшим из возможных последствий, всегда способствующее развитию моего "высшего я", всегда гармонирующее с подлинными законами моей собственной "истиной" природы или же природы общества, где я живу, и пр. - как это делалось во многих классических описаниях свободы, начиная с учения стоиков и кончая современными социалистическими доктринами, хотя при этом затемнялись глубочайшие различия.

Если мы не хотим безнадежно скомпрометировать ясность мысли или рациональность поступков, такие различия решающе важны. Свобода личности может противоречить или не противоречить демократической организации, а позитивная свобода осуществления своих возможностей - негативной свободе невмешательства. Упор на негативную свободу, как правило, оставляет отдельным людям или группам больше различных путей; позитивная же свобода обычно открывает меньше путей, но дает больше сил идти по ним, внушая людям более веские мотивы; две эти свободы могут приходить в столкновение, а могут и нет. Некоторых моих оппонентов возмущает мысль, что, с этой точки зрения, человек может обладать большей "негативной" свободой под властью мягкого и неумелого деспота, чем при крайне эгалитарной демократии, лишенной

толерантности. Но вполне очевидно, что у Сократа было бы больше свободы (безусловно, свободы слова, но также и свободы действий), если бы он, подобно Аристотелю, бежал из Афин вместо того, чтобы подчиняться законам, и плохим, и хорошим, утвержденным его согражданами в демократической республике, полноправным членом которой он был по собственному выбору. Точно также человек может покинуть воистину демократическое государство, где граждане активно участвуют в управлении, ибо он задыхается под мощным общественным и политическим нажимом, и переехать в страну, где жители не столь активны в гражданской сфере, где общественная жизнь менее динамична и всеобъемлюща, где меньше стадности и надзора за частной жизнью. Это может показаться нежелательным тем, для кого отвращение к общественной деятельности или обществу есть симптом серьезного недуга или отчуждения. Но темпераменты у людей различны, а слишком сильный энтузиазм по части общих норм может привести к нетерпимости и пренебрежению внутренней жизнью человека. Я понимаю и разделяю возмущение демократов; не только потому, что любая негативная свобода, которой я обладаю при необременительном деспотическом правлении, ненадежна или ограничена меньшинством, но потому, что деспотизм, как таковой, иррационален, несправедлив и унизителен: ведь он отрицает права человека, даже если подданные данного деспота не испытывают угнетения; потому что участие в самоуправлении, как и справедливость - одна из основных потребностей человека, цель сама по себе. Якобинское "подавление терпимости" разрушает свободу личности не менее эффективно, чем деспотизм (даже самый толерантный) разрушает позитивную свободу и унижает своих подданных. Люди, страдающие от пороков одной системы, склонны забывать про недостатки другой.

В разных исторических условиях некоторые режимы становятся более жестокими, чем другие, а потому борьба против них требует большего мужества, чем покорность. Однако восставая против великих бедствий нашего времени, не стоит закрывать глаза на возможные опасности полной победы любого принципа. Мне кажется, этот вопрос не может не тревожить всякого трезвого свидетеля событий двадцатого века[36].

То, что справедливо относительно смешивания двух видов свободы или отождествления свободы с условиями для ее претворения в жизнь, еще более верно, когда речь заходит о расширении значения слова "свобода", так что оно начинает включать в себя амальгаму других желательных свойств: равенства, справедливости, счастья, знания, любви, творчества и прочих самоценных целей, к которым стремятся люди. Смешение такого рода не есть только теоретическая ошибка. Люди, ставящие во главу угла истину, что негативная свобода почти не представляет никакой ценности без достаточных условий, обеспечивающих возможность активно пользоваться ею, или без удовлетворения других человеческих стремлений, склонны преуменьшать значение негативной свободы, отказывая ей даже в самом праве на звание свободы, и отдавать это звание чему-то такому, что они считают более ценным, а в конце концов забывают, что без свободы чахнет человеческая жизнь, и общественная, и индивидуальная. Если я был чересчур настойчив, защищая свободу, - являющуюся, как мне могут напомнить, лишь одной из многих человеческих ценностей - и не настаивал на том, что игнорирование других ценностей может привести к не менее страшным последствиям, то как бы ни критиковали меня, исходя из того, что в нашем мире, быть может, следовало бы прежде всего отдать предпочтение условиям свободы, это все же не обесценивает, на мой

взгляд, проделанного мною анализа и приведенных доводов.

Наконец, может возникнуть вопрос: в чем ценность свободы как таковой? Отвечает ли она первичным потребностям людей или же лишь подразумевается другими их первичными нуждами? И далее, является ли этот вопрос эмпирическим, для которого релевантны психологические, антропологические, социологические и исторические данные? Или же это вопрос чисто философский, и решение его основывается на правильном анализе наших первичных понятий, причем для ответа на него достаточно рассмотрения примеров, взятых из действительности или воображаемых, без фактических данных, которые необходимы при эмпирических исследованиях? "Свобода - суть человека", "Frey sein ist nichts, frei werden ist der Himmel" /"Быть свободным - ничто, становиться свободным божественно" - *нем./*. "Каждый человек имеет право на жизнь, свободу и стремление к счастью". Имеют ли эти утверждения под собою какое-то эмпирическое основание или же у них совсем иной логический статус? Являются ли они суждениями или замаскированными приказаниями, эмоциональными высказываниями, заявлениями о намерениях или обязательствах? Какую роль играют данные - исторические, психологические, социологические - при установлении истины в этих вопросах? И если факты будут против наших доводов, не должны ли мы будем вообще отказаться от них, или хотя бы заключить, что эти суждения - если они являются таковыми - справедливы лишь для определенных обществ в определенное время и в определенном месте, как полагают некоторые релятивисты[37)]? Или же эти суждения, вынесенные в ходе философского анализа, убеждающего нас, что человек не может быть равнодушен к свободе, что равнодушие к свободе несовместимо с тем, чтобы быть вполне чело-

веком - независимо от того, имеем ли мы в виду средних представителей собственного общества или людей вообще, повсюду и во все времена? Ограничимся здесь кратким замечанием: люди, ценившие свободу как таковую, верили, что иметь свободу выбора и не быть вынужденным подчиняться чужому выбору, это одно из неотъемлемых качеств, делающих человека человеком; что оно лежит в основе позитивных требований иметь право голоса в законодательстве и общественной жизни, а также в том, чтобы у человека была, пусть даже искусственно выгороженная, область, где он сам себе господин, "негативная" область, где человек никому не обязан давать отчета в своих поступках, постольку поскольку они совместимы с существованием организованного общества.

Хотелось бы добавить еще одну последнюю оговорку. Из того, что утверждаю я в своем эссе о двух концепциях свободы относительно границ индивидуальной свободы (причем это распространяется также на свободу групп и организаций) не следует делать вывод, будто свобода в любом из своих значений является ненарушимой или достаточной в каком-то абсолютном смысле. Она не является ненарушимой, поскольку могут возникнуть ненормальные условия, когда священные границы, о которых говорит Констан - например, ретроспективное применение закона, наказание невиновных, узаконенное убийство, показания детей против их родителей, лжесвидетельство, - должны быть отброшены, дабы предотвратить некую ужасающую альтернативу. Г-н Мак-Фарлейн[38] обращает это заявление против меня, и, пожалуй, справедливо. Тем не менее, исключение лишь подтверждает правило: именно потому, что мы рассматриваем такие ситуации как абсолютно ненормальные, считаем такие методы омерзительными, а применение их возможным только в самых чрезвычайных обстоятельст-

вах, когда необходимо сделать выбор между тяжелейшими альтернативами, мы признаем, таким образом, что при нормальных условиях для подавляющего большинства людей в большинстве мест и большую часть времени границы эти священны, то есть переходить за них значит вступать на путь дегуманизации. Наоборот, минимальная область, требуемая людям, если мы стремимся предотвратить подобную дегуманизацию, тот минимум, куда другие люди или созданные ими институты были бы склонны вторгнуться, есть не более чем минимум; границы его не должны расширяться в ущерб притязаниям других ценностей, в том числе и позитивной свободы. Однако правильное понятие о степенях индивидуальной свободы все же кажется мне продолжением области, открытой для выбора. Эта минимальная область может оказаться несовместимой с требованиями других общественных идеалов, теократических, аристократических, технократических или иных, но она вытекает из требований свободы личности. Менее всего предполагает она, что люди или группы людей, после того, как они обнесли свой безопасный уголок забором и надежно отгородились от других, должны отказаться от демократического самоуправления обществом, оставив все прочее на произвол политиков. Бесконечное расширение области, где человек может свободно выбирать между разными возможными линиями поведения может, разумеется, не оказаться совместимым с реализацией других ценностей. Поэтому, если оставить вещи такими, каковы они есть, мы должны сочетать разные требования, идти на компромиссы, устанавливать приоритеты, т.е. предпринимать все те практические действия, которых всегда требовала от нас общественная и даже личная жизнь.

Если кто-то сочтет, что отождествление ценности свободы с ценностью области свободного вы-

бора образует учение о реализации возможностей личности, не важно, для хороших или дурных целей, и что это ближе к позитивной, чем к негативной свободе, я не стану особенно возражать; повторю лишь, что в прошлом извращение этого значения позитивной свободы (или свободного волеизъявления) привело даже такого свободного либерала, как Т.Х.Грин, такого оригинального мыслителя, как Гегель, и такого крупного мыслителя в области социального анализа, как Маркс, к неясности в этом вопросе, а по временам и к тому, что тезис этот переходил у них в свою противоположность. Кант, сформулировавший свою нравственную и общественную позицию куда менее уклончиво, осуждал патернализм, именно потому, что он препятствует свободному волеизъявлению; даже если он необходим для излечения определенных бедствий, он является для противников тирании, в лучшем случае, необходимым злом, как и всякая чрезмерная концентрация власти. Те же, кто утверждают[39], что такая концентрация власти иногда необходима для избавления от несправедливости или для расширения недостаточных свобод отдельных лиц или групп, склонны игнорировать или преуменьшать важность обратной стороны медали, а именно: сильная власть (и авторитет) также, как правило, представляет угрозу для основных свобод. Вопрос этот вставал перед всеми, кто в новое время выступал против тирании, начиная с Монтескье и вплоть до сегодняшнего дня. Теория о том, что власть никогда не может быть слишком сильной, если она разумно контролируется и используется, не принимает в расчет главной причины, заставляющей людей стремиться к свободе - все патерналистские правительства, сколь бы благими намерениями они ни руководствовались, сколь бы ни были они осторожны, беспристрастны и разумны, в конце концов начинали смотреть на большинство лю-

дей как на низших, считать, что те слишком часто ведут себя крайне безрассудно и безответственно; проникались верой в то, что массы созревают чересчур медленно и потому не заслуживают освобождения в обозримом будущем (то есть, вообще никогда). Такая унижающая людей политика, по-моему, не имеет под собою никаких разумных или научных оснований, а напротив, базируется на совершенно ошибочном взгляде на глубинные человеческие потребности.

В собранных в этой книге эссе я попытался разобраться в некоторых заблуждениях, основанных на превратном понимании человеческих потребностей и целей, занимающих центральное положение в наших нормальных понятиях о том, что значит быть человеком - существом, наделенным ядром потребностей и целей, свойственным всем людям, но проявляющимся по-разному, однако в пределах, определенных первичной потребностью вступать в коммуникацию с другими подобными тебе существами. Понятие о подобном ядре и подобных границах входит в нашу концепцию главных свойств и функций, которыми мы пользуемся, рассуждая о людях и обществах.

Я отдаю себе полный отчет в том, что тезис мой до сих пор не вполне ясен. Но не имея возможности написать другую книгу, я не мог иначе отреагировать на критические замечания, казавшиеся мне наиболее распространенными и наименее оправданными, поскольку они вытекают из применения определенных научных или философских принципов к социальным и политическим проблемам. Но вполне очевидно, что и в этой связи нужно еще много сделать для прояснения вопроса о свободе воли; решение его требует, на мой взгляд, нового концептуального аппарата, порывающего с традиционной терминологией, аппарата, который, насколько мне известно, пока еще никем не разработан.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ДВАДЦАТОМ ВЕКЕ[1)]

Мечтающие о спокойной жизни ошиблись, родившись в двадцатом веке.

Л.ТРОЦКИЙ

I

Историки, изучающие развитие идей, как бы ни старались они быть скрупулезно-точными, не могут избежать осмысления своего материала в понятиях той или иной системы. Утверждать это еще не значит непременно подписываться под чем-то вроде гегелевской догмы о господствующей роли законов и метафизических принципов в истории (хотя в наше время подобные взгляды приобретают все большее влияние), согласно которой существует некое единое объяснение общего порядка и характера людей, вещей и событий. Обычно это сводится к вере в какую-то основную категорию или принцип, который считают непогрешимым мерилом событий прошлого и будущего, неким магическим кристаллом, открывающим "внутренние", неумолимые и всеохватывающие исторические законы. Законы эти невидимы для невооруженного глаза простого лето-

писца, но якобы способны дать историку, понимающему их, неповторимое чувство уверенности - уверенности не только в том, что действительно произошло, но и в причине, из-за которой оно не могло произойти иначе, дать ему твердое надежное знание, недоступное простому исследователю-эмпирику, который, при всех накопленных им данных, лишь осторожно, ощупью продвигается к истине, ибо построения его ненадежны, хоть и основаны на свидетельствах, собранных с превеликим трудом, ведь им вечно угрожает опасность оказаться ошибочными и подвергнуться пересмотру[2)].

Понятие о "законах" такого рода справедливо осуждено как образчик метафизической фантазии, однако противоположное понятие - голые факты, факты, не представляющие собой ничего кроме фактов, упрямые, неизбежные, незапятнанные толкованиями или классификациями согласно измысленным людьми системам - понятие это в равной степени мифологично. Понять, соотнести, классифицировать и упорядочить, увидеть в более или менее сложных структурах - это ведь не какой-то особый тип мышления, это и есть само мышление. Мы обвиняем историков в преувеличениях, извращениях, невежестве, пристрастии или отходе от фактов не потому, что они отбирают, сравнивают и описывают факты в контексте и последовательности, которая хотя бы отчасти произвольна, определяется их собственным выбором, отчасти же обусловлена материальной и социальной средой, или их характером, или целями - нет, мы обвиняем их лишь в том случае, если результат их труда слишком уж грубо противоречит правилам проверки и интерпретации, принятым в данное время в стране и обществе, где они живут. Эти каноны, методы и категории представляют собою нормальные рациональные воззрения, существующие в данный период развития в данной культуре, в лучшем

случае, это самые глубоко продуманные из этих воззрений, учитывающие все доступные научные способы, но сами по себе они не являются таковыми. Все критические отзывы в адрес того или иного автора, по поводу его пристрастности или избытка фантазии, недостаточного учета фактических свидетельств или недостаточного проникновения в связь событий, не основаны на каком-то абсолютном эталоне истины, строгой "фактологичности", твердой приверженности навсегда установленному идеальному методу "научного" изучения прошлого wie es eigentlich gewesen /как это именно было - *нем.*/ несмотря на противоречащие этому теории, поскольку в конечном счете не существует понятия "объективной" критики в подобном вневременном смысле. Все эти отзывы покоятся скорее на чрезвычайно утонченном понятии о точности, объективности, верности фактам, которое характерно для данного общества в данный период при рассмотрении данного вопроса.

Когда вследствие великой революции, произведенной сторонниками романтизма, историю стали писать по-новому и вместо достижений отдельных лиц на первый план выдвинулись рост и воздействие тех или иных установлений, воспринимавшихся в куда менее личностных понятиях, то от этого не изменилась автоматически степень "верности фактам". Новый тип истории - описание, скажем, общественного и личного права, или правления, или литературы, или общественных норм в определенный период времени - не обязательно сделалось более или менее точным или "объективным", чем в предшествующих описаниях поступков и судеб Алкивиада или Марка Аврелия, Кальвина или Людовика XIV. Нельзя сказать, что сочинения Фукидида, Тацита или Вольтера были субъективны, или туманны, или фантастичны в том смысле, в котором труды Ранке, или Савиньи, или Мишле не отлича-

лись этими свойствами. Новая история просто была написана, как говорят теперь, под другим "углом". Новая история намеренно отбирала факты иного рода, иначе расставляла ударения, произошел сдвиг интереса в самих поставленных вопросах, а следовательно, и в примененных методах. Понятия и терминология отражают измененный взгляд на то, из чего состоят данные, а в конечном итоге и на то, что такое "факты". Когда историки "научного" направления критиковали "романсы" хронистов древности, то часть их упреков была обусловлена отклонениями старинных сочинений от открытий и результатов наиболее известных и надежных позднейшего периода; а это в свою очередь было обусловлено изменениями господствующих концепций о моделях человеческого развития - т.е. изменением моделей, в понятиях которых осмысливалось прошлое, тех художественных, богословских, механических, биологических или психологических моделей, которые отражаются в области исследования, в постановке новых вопросов и использовании новых методик для ответа на вопросы, кажущиеся более интересными или существенными, чем те, что уже отжили свое.

История смены этих "моделей" - это в большой степени история человеческой мысли. "Органический" или марксистский метод исследования истории, несомненно, были в немалой степени обязаны своей популярностью престижу тех или иных естественных наук, либо определенных художественных приемов, по образцу которых они были, видимо (или наверняка) построены; например, повышенный интерес одновременно к биологии и музыке, из которых черпались многие метафоры и аналогии, характерен для историков девятнадцатого века, точно так же, как интерес к физике и математике складывается в философии и истории века восемнадцатого; а в методах и скептическом настрое

историков, писавших после Первой мировой войны, заметно отразились психологические и социологические методы, завоевавшие в тот период всеобщее признание. Относительное господство, например, социальных, экономических и политических концепций в некогда популярном историческом сочинении лучше освещает общие характеристики времени ее появления и поэтому является более надежным показателем принятых в ту пору норм, интересовавших людей вопросов, соответственной роли "фактов" и их "интерпретации", а в сущности и всего социального и политического мировоззрения века, чем мнимая дистанция, отделяющая рассматриваемое произведение от некоего воображаемого четкого и неизменного идеала абсолютной истины, метафизической или научной, эмпирической или априорной. Именно по таким сдвигам в методах рассмотрения прошлого (или настоящего, или будущего), по идиомам и словечкам, по выраженным в них сомнениям и надеждам, страхам и идеалам, можно лучше всего судить о развитии политических идей и концептуального аппарата общества, а также его наиболее одаренных и выдающихся представителей. Несомненно, понятия, которыми люди пользуются в мышлении и речи, могут быть симптомами или следствиями других социальных, психологических, физических процессов, открытие которых является задачей той или иной эмпирической науки. Но это не уменьшает важности и первостепенного интереса самих этих понятий для тех, кто желает знать, как и о чем думали наиболее характерные для своего века или общества люди. И по вполне очевидным причинам мы находимся в лучшем положении, если хотим понять это применительно к обществам прошлого, чем к нашему собственному. Исторический подход тут неизбежен: самое несходство, контраст, поражающий нас в прошлом, обеспечивает единственно релевантный фон, на котором черты,

характерные для нашего собственного опыта, выступают с достаточной рельефностью, позволяющей их различить и описать.

Исследователь, изучающий политические идеи, скажем, середины девятнадцатого века, должен быть попросту слеп, если он раньше или позже не осознает глубокого различия в идеях и терминологии, в общем взгляде на вещи - в способах, связывающих между собою элементы опыта, - которые отделяют эту не слишком отдаленную от нас эпоху от нашей. Историк этот не понимает ни того времени, ни своего собственного, если не чувствует контраста между тем, что было общим для Конта, Мадзини и Мишле, Герцена и Маркса, с одной стороны, и Макса Вебера, Уильяма Джеймса, Тони и Бирда, Литтона Стрейчи и Нэмира, с другой; непрерывность европейской интеллектуальной традиции, без которой было бы невозможно никакое понимание истории, оказывается, при более близком рассмотрении, цепью отдельных разрывов и несходств. Поэтому в следующих далее заметках умышленно игнорируется сходство ради выявления специфических различий в политических взглядах, характерных для нашего времени, причем в значительной степени - только для него.

II

Открыв любую книгу по истории, мы узнаем, что в девятнадцатом веке существовало два великих освободительно-политических движения: гуманистический индивидуализм и романтический национализм. Каковы бы ни были их различия, а они, как известно, являлись достаточно глубокими, чтобы привести к резкому расхождению и конеч-

ному столкновению двух этих идей, у них было одно общее: оба исходили из веры в то, что все проблемы, как личные, так и общественные, можно разрешить, если силы разума и добра восторжествуют над силами невежества и зла. Сторонники обоих движений верили (несмотря на сомнения религиозных и нерелигиозных пессимистов и фаталистов, голоса которых хоть и раздавались гораздо раньше, но стали в какой-то степени слышны лишь к концу века), что люди, наделенные нравственным чувством и разумом, могут решить все ясно поставленные вопросы. Несомненно, разные философские направления предлагали различные ответы на эти разнообразные вопросы; утилитаристы говорили одно, неофеодальные романтики (демократы-тори, христианские социалисты, пангерманисты, славянофилы) - другое. Либералы верили в безграничную силу просвещения и в то, что разумная нравственность способна преодолеть материальную нужду и неравенство. Социалисты, напротив, верили, что без радикальных изменений в распределении и контроле за экономическими ресурсами никакие изменения в умах и сердцах отдельных людей не принесут результатов или же вообще не произойдут. Консерваторы и социалисты верили в могущество общественных установлений и считали их необходимой оградой от хаоса, несправедливости и жестокости, порождаемых неограниченным индивидуализмом; анархисты, радикалы и либералы смотрели на общественные установления как таковые с подозрением, считая их препятствием для создания того свободного (и по мнению большинства таких мыслителей, разумного) общества, где воля человека сможет постигать и творить, если на ее пути не будут стоять неискорененные пережитки древних злоупотреблений, служившие правителям общества - будь то отдельные лица или административный аппарат - столь крепкой опорой, да и сама правя-

щая верхушка весьма часто была типичным проявлением этих пережитков.

В воздухе носились споры об относительном долге личности перед обществом и общества перед личностью. Едва ли нужно повторять все эти знакомые вопросы, которые и до сего дня являются основными темами дискуссий в наиболее консервативных учебных заведениях Запада, чтобы понять, что как бы сильно ни отличались друг от друга ответы на них, но сами вопросы у либералов и консерваторов были одни и те же. Разумеется, даже в то время существовали ни с кем не связанные иррационалисты - Стирнер, Кьеркегор, в некоторых отношениях Карлейль; но, в основном, все участники тогдашних великих баталий, даже кальвинисты и католики, принимали понятие о человеке, которое в разной степени приближалось к одному из двух идеализированных типов. Либо человек свободен и добр по своей природе, но его теснят и доводят до отчаяния[3] устарелые или зловредные общественные установления, рядящиеся в маски благодетелей, спасителей и хранителей священных традиций; либо человек есть существо свободное в каких-то ограниченных пределах, но никогда не свободное до конца, в определенной мере, не полностью доброе, и потому неспособное спасти себя собственными усилиями; поэтому он вполне естественно ищет спасения в рамках крупных объединений: государств, церквей, союзов. Ибо лишь эти мощные институты сообщают людям солидарность, безопасность и достаточную силу, чтобы противостоять пустым наслаждениям и опасным, ведущим к саморазрушению свободам, которыми прельщают их бессовестные или обманывающие сами себя индивидуалисты, те самые, что во имя какой-то бескровной интеллектуальной догмы или же благородного идеала, не имеющего отношения к реальной человеческой жизни, игнорируют или разрушают

сложное здание общества, наполненное сокровищами прошлого - это слепые поводыри слепых, лишающие людей их самого дорогого достояния, готовые вновь ввергнуть их в опасности, по слову Гоббса, "одинокой, мерзкой, жестокой и короткой жизни". Но у спорящих сторон была все же одна общая посылка, а именно вера в то, что проблемы реальны, что для правильной их формулировки понадобились усилия людей необычайно высокого ума и образования, а для того, чтобы найти их решение и воплотить его в жизнь, понадобятся люди исключительной силы воли, понимания действительности и способности к результативному мышлению.

Два эти великие течения нашли свое завершение в утрированной и совершенно извращенной форме, в коммунизме и фашизме - первый выступил как вероломный наследник либерального интернационализма предшествующего столетия, а второй - как кульминация и банкротство мистического патриотизма, одушевлявшего национальные движения предшествующей эпохи. У всех движений есть свои истоки, свои предтечи, свое незаметное начало; к тому же двадцатый век не отгорожен от девятнадцатого таким колоссальным взрывом, как Французская революция, которая и поныне остается величайшей вехой исторического развития. И все же было бы заблуждением считать фашизм и коммунизм лишь предельно бескомпромиссными и грубыми проявлениями более раннего кризиса, кульминацией борьбы, которая ясно обозначилась уже гораздо раньше. Различия между политическими движениями двадцатого века и века девятнадцатого чрезвычайно остры, они обусловлены факторами, полная сила которых не была правильно оценена в начале двадцатого века. Ибо существует барьер, отделяющий то, что несомненно ушло в прошлое, от того, что является характернейшей чертой нынешнего дня. Нам этот барьер хорошо знаком, но это не

должно мешать нам увидеть его относительную новизну. Один из элементов этого нового мировоззрения - понятие о воздействии бессознательного и иррационального, перевешивающем силы рассудка; другой - понятие о том, что ответы на вопросы не есть рациональное их решение, но снятие самих вопросов иными, чем мысль или довод, средствами. Взаимодействие прежней традиции, при которой история рассматривалась как поле битвы между легко определяемыми силами света и тьмы, разума и обскурантизма, прогресса и реакции; или же между спиритуализмом и эмпиризмом, интуицией и научным методом, приверженностью к общественным институтам и индивидуализмом - конфликт между этим порядком и, с другой стороны, новыми факторами, резко противостоящими гуманистической психологии буржуазной цивилизации, и составляет, в значительной степени, историю политических идей в наше время.

III

И все же поверхностному наблюдателю политической жизни и философии двадцатого века может сперва показаться, что каждая идея, каждое общественное движение, типичное для нашего времени, легче всего осмыслить как естественное продолжение и развитие тенденций, обозначившихся уже в веке девятнадцатом. Например, в отношении развития международных организаций это представляется просто трюизмом. Что такое Гаагский суд, Лига Наций и ее нынешняя наследница, ООН, многочисленные довоенные и послевоенные международные агентства и конференции по политическим, экономическим, общественным и гуманитарным вопро-

сам - что это такое, если не прямые потомки того либерального интернационализма, того "Парламента Человека", по слову Теннисона, который был основным содержанием всей прогрессивной мысли и практической деятельности девятнадцатого столетия, а в сущности, и большей части восемнадцатого? Высказывания великих основателей европейского либерализма - к примеру, Кондорсе или Гельвеция - не сильно разнятся по существу, да и по форме, от наиболее характерных моментов в речах Вудро Вильсона или Томаша Масарика. Европейский либерализм предстает в обличье последовательного движения, которое мало изменилось в продолжение почти трех столетий, покоящегося на относительно простых интеллектуальных основах, заложенных Локком, Гроцием или даже Спинозой, восходящих к Эразму и Монтеню, к Итальянскому Возрождению, Сенеке и грекам. В этом движении можно, практически, найти ответ на любой вопрос. Человек, в принципе, способен везде и при любых условиях, если он того пожелает, отыскать рациональные решения своих проблем и провести их в жизнь. И решения эти, поскольку они рациональны, не могут сталкиваться друг с другом - они всегда образовывают гармоничную систему, где будет главенствовать истина, а свобода, счастье, и неограниченные возможности для беспрепятственного самосовершенствования будут открыты для всех.

Осознание истории, развившееся в девятнадцатом веке, изменило суровую и простую схему классической теории, сложившуюся в веке восемнадцатом. Отныне считали, что прогресс человечества определяется факторами более сложными, чем те, которые были известны на заре либерального индивидуализма: возможно, не всегда и не везде вполне достаточно только просвещения, пропаганды разума, даже законодательства. Таким факторам, как различные особенности, оказавшие влияние на исто-

рическое формирование тех или иных обществ - будь то физические условия, социо-экономические силы или менее четко определимые эмоциональные, или, как несколько туманно выражались тогда, "культурные" факторы, - теперь можно было придавать больше значения, чем бывало в упрощенных схемах Кондорсе или Бентама. Сложилось убеждение, что образование и все формы общественной деятельности должны согласовываться с историческими потребностями, которые не позволяли столь легко подгонять людей и человеческие институты под желаемый образец, как думали в прежние, более наивные и оптимистические времена.

Тем не менее первоначальная программа, в разных ее формах, по-прежнему царствовала почти над всеми умами. Это относилось к правым не меньше, чем к левым. Консервативные мыслители, если они не были поглощены исключительно враждой с либералами и их союзниками, верили (и поступали соответственно), что если не применять чрезмерного насилия, чтобы затормозить вполне несомненный процесс "естественного" развития, все еще может быть хорошо; более проворному надо помешать оттолкнуть в сторону менее ловкого и таким образом все устроится, все достигнут цели. Такова была доктрина, которую проповедовал Бональд в начале века, и она выражала оптимизм даже самых твердых приверженцев доктрины первородного греха. При условии, что традиционные различия в мировоззрении и социальной структуре были бы защищены от того, что консерваторы любили определять как "сухой", "искусственный", "механический" процесс нивелирования, отсутствие всякого воображения, пропагандируемые либералами; при условии, что бесконечное количество "глубоких", "неощутимых", "исторических", "естественных" или "провиденциальных" различий (которые, по их представлениям, составляли суть плодотвор-

ных форм жизни) не было бы подвергнуто трансформации в единообразный свод гомогенных единиц, двигающихся в темпе, диктуемом некоей "неуместной" или "чуждой обществу" властью, с презрением относящейся к предписанным свыше или традиционным правам и обычаям; при условии, что были бы введены адекватные меры охраны против безответственного пренебрежения к священному прошлому - при соблюдении этих гарантий - разумные реформы и изменения можно было бы признать допустимыми и даже желательными. При соблюдении этих мер предосторожности консерваторы, не менее либералов, готовы были весьма одобрительно смотреть на сознательное руководство людскими делами с помощью квалифицированных экспертов; причем не только экспертов, но и растущего числа всякого рода лиц и групп, представляющих все более широкие слои общества, которое становилось все более просвещенным. Такие настроения и убеждения были сильнее распространены в Европе в конце девятнадцатого века, причем не только на Западе, но и на Востоке, чем признают историки, на которых оказали влияние политические бури более позднего или более раннего периода. Один из результатов этого - постольку, поскольку это было причиной, а не только симптомом происходящего процесса - было широкое развитие политического представительства на Западе, посредством которого в следующем столетии все классы населения стали раньше или позже, в зависимости от условий той или иной страны, приближаться к рычагам власти. В девятнадцатом веке существовало множество непредставленных в органах управления групп, вовлеченных в борьбу за свои жизненные интересы, возможность выражения своих взглядов, а позднее и за власть. Эта борьба выдвинула своих героев и мучеников, людей, наделенных нравственной мощью и художественным та-

лантом. В двадцатом веке общественный и политический голод викторианского периода был во многом удовлетворен, произошло резкое улучшение материальных условий жизни большинства народов Западной Европы, что было в значительной мере обусловлено введением энергичных мер по изменению социального законодательства, преобразовавших устройство общества. Но одним из наименее предвиденных следствий этой тенденции (хотя отдельные мыслители, например, Токвиль, Буркхарт, Герцен и, конечно, Ницше, отчасти предвидели его) было качественное ослабление того страстного стремления к высоконравственному, той силы романтического, артистического бунтарства, которая была характерна для ранних стадий борьбы угнетенных общественных групп в их героический период, когда, несмотря на глубокие внутренние расхождения, они сообща боролись против тиранов, духовенства и воинствующих филистеров. Каковы бы ни были несправедливости и беды нашего времени, а их наверняка не меньше, чем было в недавнем прошлом, - менее вероятно, чтобы они нашли выражение в памятниках благородного красноречия, поскольку вдохновение, питающее подобные его взлеты, возникает, видимо, лишь при угнетении и подавлении целых классов общества[4)]. Как проницательно заметил Маркс, тут наступает краткий период, когда вожди наиболее социально и экономически развитых слов этих угнетенных классов, взмыв ввысь на гребне общего порыва, на мгновение выражают интересы не только своего слоя и класса, но и всех угнетенных; на краткий миг их высказывания носят универсальный характер.

Однако ситуация, где все или почти все крупные группы общества находятся у власти в данный момент или успели ранее пользоваться ею, неблагоприятна для подобного подлинно бескорыстного красноречия - бескорыстного хотя бы отчасти, ведь оно

рождается, когда цель еще маячит вдали, ведь сияние высших принципов ярче во мраке и пустоте, когда внутреннее зрение еще свободно от теней и противоречий, от компромиссов и затушевывания межевых линий, которое неизбежно навязывается внешним миром с началом практических действий. Ни одна группа людей, отведавшая власти, или приближающаяся к этому рубежу, не может избежать определенной степени цинизма, который, будто при химической реакции, вырабатывается при резком соприкосновении чистого, вынесенного в пустыне идеала и его воплощения в некоей непредсказуемой форме, редко совпадающей с надеждами и опасениями предшествующих времен. Поэтому необходимо исключительное напряжение воображения, чтобы отбросить все обстоятельства последующих лет, чтобы перенестись назад в ту эпоху, когда мнения и общественные движения, успевшие с тех пор победить и утратить свой сияющий ореол, были еще способны возбуждать столь мощное идеалистическое чувство: когда, к примеру, национализм не считался несовместимым с растущим интернационализмом, социальные свободы - с разумной организацией общества; когда некоторые консерваторы верили в это почти так же пылко, как их соперники, а разрыв между уверенными представителями обеих сторон состоял лишь в различии между убеждением, что разуму не следует позволять убыстрять темп прогресса выше пределов, установленных историей, - и контрубеждением в том, что raison a toujours raison /разум всегда прав - *франц./*, что воспоминания и тени менее важны, чем непосредственное восприятие реального мира при ясном свете дня. Это было время, когда либералы, в свою очередь, начали ощущать влияние историзма и признавать необходимость определенного регулирования и даже контроля за общественной жизнью, быть может, даже со стороны ненавистного

государства, если только удастся умерить бесчеловечность разнузданного частного предпринимательства, защитить права слабых, обеспечить существование тех основных человеческих прав, без которых невозможно стремление к счастью, справедливости, свободе - все то, без чего и жить не стоит.

Философские основы этих либеральных убеждений были в середине девятнадцатого века еще не совсем ясны. Права, называвшиеся "естественными" и "неотъемлемыми", абсолютные нормы истины и справедливости, не сочетались с реальным эмпиризмом и утилитаризмом, но либералы все же верили и в то, и в другое. Вера в полную демократию также не совсем сочеталась с верой в ненарушимые права меньшинств или инакомыслящих индивидов. Но покуда правая оппозиция выступала против всех этих принципов, либералы могли, в общем и целом, оставить противоречия в покое или сделать их предметом мирной академической дискуссии, не ожесточенной настоятельными нуждами немедленного практического применения. Кроме того, самое признание непоследовательности определенного учения или политической линии еще больше усиливало роль разумной критики, которая, в конце концов, поможет уладить все проблемы. Социалисты, со своей стороны, походили на консерваторов тем, что верили в существование неумолимых законов истории, и, подобно консерваторам, обвиняли либералов в "антиисторическом" узаконении вечных абстракций - за что история не замедлит им отомстить. Но они походили и на либералов, ведь они верили в высшую ценность рационального анализа, в политику, основанную на теоретических положениях, выведенных из "научных" посылок, и вместе с либералами обвиняли консерваторов в неправильной интерпретации "фактов", рассчитанной на оправдание мерзостного status quo /существующего положения - *лат.*/, в примирении с нуждой и неспра-

ведливостью; правда, они обвиняли консерваторов не в игнорировании истории, но в неверной ее трактовке, сознательно или бессознательно направленной на сохранение собственной власти на благовидной нравственной основе. Но хотя, по меньшей мере, часть социалистов отличалась неподдельной революционностью и была совершенно новым явлением в Западном мире, большинство их все же разделяло с партиями, против которых они выступали, общее убеждение в том, что к людям следует обращаться, исходя из потребностей, интересов и идей, которые были или могли быть ими осознаны.

Консерваторы, либералы, радикалы, социалисты отличались в своей интерпретации исторических изменений. Они не соглашались относительно того, что составляет глубочайшие нужды, интересы и идеалы людей, относительно того, кто именно является их носителем, и того, насколько глубоко и широко или в течение какого периода времени они были распространены, относительно метода их обнаружения или их значения для той или иной ситуации. Они расходились в понимании фактов, целей и средств, они, как им самим казалось, не соглашались друг с другом почти ни в чем. Но объединяла их - слишком очевидно, чтобы они сами это осознали - вера в то, что социальные и политические проблемы их века можно решить лишь сознательным применением истин, относительно которых могут сойтись между собою все люди, наделенные достаточными умственными способностями. Марксисты, правда, ставили это под вопрос, но теоретически, а не на практике: даже они всерьез не нападали на тезис о том, что когда цели еще не достигнуты, а выбор средств ограничен, правильный путь подбора средств к целям - это применение всех возможных навыков, энергии, способов интеллектуального и нравственного постижения. И

хотя некоторые полагали, что проблемы эти сродни проблемам естественных наук, другие - что они близки к проблемам этическим и религиозным, третьи же считали, что это проблемы абсолютно sui generis /своеобразные - *лат.*/ и потому призывали найти для них совершенно уникальное решение, но все они соглашались - это казалось слишком очевидным, чтобы даже оговаривать - в том, что сами проблемы были подлинные, насущные и более или менее доступные для понимания всех здравомыслящих людей, что все ответы стоило выслушать, а неведение или представление, будто проблем вообще нет, не принесет никакого проку.

Все эти общие посылки - а они представляют собою часть того, что означает слово "просвещение" - были, разумеется, глубоко рационалистичны. Отрицание их мы находим, правда, в скрытой форме, у всех романтиков, а в более явной - у стоящих особняком отдельных мыслителей: Карлейля, Достоевского, Бодлера, Шопенгауэра, Ницше. Находились и темные пророки - Бюхнер, Кьеркегор, Леонтьев, - глубина и оригинальность протеста которых против ортодоксальных идей стала ясна лишь в наше время. Не то, чтобы эти мыслители представляли какое-то единое движение или даже легко обозначаемую "тенденцию", но в одном релевантном вопросе между ними наблюдается сходство. Они отрицали важность политической деятельности, основанной на рациональных соображениях, и посему сторонники респектабельного консерватизма питали к ним праведную ненависть. Они говорили или имели в виду, что любая форма рационализма есть заблуждение, вытекающее из неверного анализа природы людей, ибо истоки человеческих действий лежат в сферах, которые недоступны трезвым философам, пользующимся престижем у серьезной публики. Но эти противники общепринятого были немногочисленны, голоса их бы-

ли нестройны, и потому их эксцентрические воззрения обычно объясняли психологическими отклонениями. Либералов, как бы высоко ни ценили они художественную гениальность этих людей, отталкивало их "извращенное" представление о человечестве, и они либо игнорировали его, либо с пылом отрицали. Консерваторы видели в них союзников против чрезмерного рационализма и раздражающего оптимизма либералов и социалистов, но относились к ним с некоторой боязнью, как к немного неуравновешенным чудакам-визионерам, к которым не стоит подходить слишком близко и тем более подражать. Социалисты же видели в них просто повредившихся в уме реакционеров, на борьбу с которыми вряд ли стоит тратить силы. Главные потоки и справа, и слева текли в обход или перекрывали эти недвижимые, одинокие утесы, казавшиеся нелепыми в своем стремлении обуздать или отвести в сторону общее течение. Разве не были они, в сущности, лишь пережитком темного прошлого, любопытной нелепостью, печальными, а подчас вызывающими интерес жертвами исторического прогресса, заслуживающими внимания и сочувствия, - ведь это люди талантливые или даже гениальные, но родившиеся не вовремя, одаренные поэты, замечательные художники слова, но, конечно же, не мыслители, достойные внимательного изучения со стороны серьезных исследователей общественной и политической жизни?

С самого начала в марксизме - в основном, системе высоко рационалистической - имелся (стоит повторить) некоторый зловещий, чуть различимый элемент, казавшийся враждебным всему этому мировоззрению, отрицающий примат разума личности в выборе целей, а также эффективной системы правления. Но обожествление естественных наук как единственной правильной модели политической теории и действия, которое марксизм разделял со

своими либеральными антагонистами, не благоприятствовало четкому пониманию его собственной природы; и потому этот аспект марксизма оставался почти неведомым, покуда Сорель не вызвал его к жизни, объединив с бергсоновским антирационализмом, которым сильно окрашены его мысли; и покуда Ленин, выросший из другой традиции со своей гениальной способностью к организации, полуинстинктивно не почувствовал в нем высшего, особенного проникновения в иррациональные пружины человеческого поведения и не перевел его на язык практики. Но ни Ленин, ни его нынешние последователи, видимо, до конца не понимали степени, до которой этот, по существу, романтический элемент в марксизме влиял на их поступки. Или же, если и понимали, то не признавались и не признаются в этом. Так было, когда начался двадцатый век.

IV

Хронологические границы редко являются вехами в истории идей, и поток прошлого века, казалось, неотразимый, мирно перетекает в новый. Рвущийся к реформам гуманистический либерализм сталкивался все с новыми и новыми препятствиями, создававшимися сознательным и бессознательным противодействием со стороны как правительств, так и других центров общественной власти, а также с пассивным сопротивлением укоренившихся институтов и обычаев. Наиболее воинствующие либералы чувствовали, что их вынуждают прибегать ко все более радикальным средствам организации тех слоев населения, за интересы которых они боролись, в достаточно мощную силу, способную эффективно отра-

зить натиск старого режима.

История трансформации фабианских групп, выступавших за постепенные преобразования, в воинствующие коммунистические или синдикалистские объединения, а также в более умеренные социал-демократические и профсоюзные организации - это история не столько принципов, сколько их взаимодействия с новыми фактами материальной жизни. В каком-то смысле коммунизм представляет собой доктринерский гуманизм, доведенный до крайности в своем поиске эффективных наступательных и оборонительных методов. На первый взгляд, ни одно движение не отличается столь резко от либерального реформизма, как марксизм, однако основные теоретические идеалы - совершенствование человека, возможность создания гармоничного общества естественными средствами, вера в совместимость (а точнее, в неразделимость) свободы и равенства - у них общие. Историческая трансформация может происходить непрерывно или же внезапными революционными скачками, но она должна разворачиваться в согласии с ясным, логически последовательным образцом, отступление от которого всегда глупо, всегда утопично. Никто не сомневался в том, что либерализм и социализм резко враждебны друг другу и по целям, и по средствам, - но в своих крайностях они незаметно переходили один в другой[5]. Марксизм - это учение, которое, как бы сильно ни подчеркивалась в нем классовая обусловленность мыслей и поступков, тем не менее теоретически апеллирует к разуму, по крайней мере, к разуму того класса, чья победа предрешена историей, - пролетариата. Согласно коммунистическим воззрениям, лишь пролетариат может уверенно смотреть в будущее, поскольку ему нет необходимости фальсифицировать факты из-за страха перед тем, что может принести ему грядущее. Это относится также к тем интеллигентам, которые, освободившись

от предрассудков и рационализма - от "идеологических извращений" своего класса, - примкнули к победителю в классовой борьбе. Этим интеллигентам, поскольку они поступают вполне рационально, можно предоставить демократические права и свободу пользоваться своими умственными способностями. Для марксистов они то же самое, чем были просвещенные философы для энциклопедистов: их задача - освободить людей от "ложного сознания", помочь им осознать средства, за счет которых все, кто исторически способен на это, превратятся в свободных и разумных людей по их образу и подобию.

Но вот в 1903 г. происходит событие, отметившее кульминацию процесса, изменившего историю нашего мира. На съезде Российской социал-демократической партии, начавшемся в Брюсселе и завершившемся в Лондоне, во время обсуждения, казалось бы, чисто технического вопроса: насколько далеко должна заходить в партийной жизни централизация и иерархическая дисциплина, - делегат по фамилии Посадовский спросил, не является ли позиция "твердокаменных" социалистов - Ленина и его товарищей, - подчеркивавших, что революционное ядро партии должно обладать абсолютной властью, несовместимой с теми основными свободами, свою преданность которым социалисты любили подчеркивать не менее либералов. Посадовский спросил, не будут ли ущемлены и даже нарушены основные минимальные гражданские свободы - "неприкосновенность личности", - если так решит партийное руководство. Ему ответил Плеханов, один из основателей российского марксизма и наиболее известный его деятель, человек, перед которым преклонялись все русские социалисты, утонченный, нравственно чуткий мыслитель с широким кругозором, двадцать лет проживший в Западной Европе и пользовавшийся большим уважением среди лиде-

ров западного социализма, олицетворявший собою цивилизованное "научное" мышление среди российских революционеров. Плеханов торжественно и с очевидным пренебрежением к латинской грамматике произнес: "Salus revolutiae suprema lex" /Благо революции - высший закон - *лат.*/[6]. Разумеется, если революция потребует этого, все - демократия, свобода, права личности - должно быть принесено в жертву. Если демократическое собрание, избранное русским народом после революции, окажется послушным марксистской тактике, оно будет существовать не менее Долгого парламента при Кромвеле; если же нет, его следует распустить как можно быстрее. Марксистскую революцию не могут делать люди, одержимые мелочным почтением к принципам буржуазного либерализма. Несомненно, все ценное в этих принципах, как и вообще все доброе и светлое, будет в конечном итоге воплощено в жизнь победившим рабочим классом; но в течение революционного периода чрезмерная приверженность подобным идеям свидетельствует лишь о несерьезности.

Плеханов, воспитанный в гуманистической и либеральной традиции, позднее, разумеется, сам отказался от этого своего положения. Смесь утопической веры с грубым пренебрежением цивилизованной нравственностью оказалась в конце концов слишком отталкивающей для человека, проведшего большую часть жизни среди рабочих Запада и их вождей. Подобно подавляющему большинству социал-демократов, подобно самим Марксу и Энгельсу, он был слишком европеец, чтобы попытаться проводить политику, которая, по словам Шигалева из романа Достоевского "Бесы", "выходя из безграничной свободы" оканчивается "безграничным деспотизмом". Но Ленин[7] принял положение Плеханова и, когда логика привела его к выводам, внушавшим отвращение большинству его товарищей, без види-

мых угрызений совести принял также и их. Посылки его были, быть может, в известном смысле те же, что и у оптимистических рационалистов восемнадцатого и девятнадцатого столетия: принуждение, насилие, казни, полное подавление личностных различий, правление небольшого, по существу, самозванного меньшинства - все это необходимо лишь в промежуточный период, чтобы разбить могучего врага. И необходимо только для того, чтобы большинство человечества, как только оно освободится от эксплуатации простаков мошенниками или более слабых мошенников более сильными, могло бы развиваться, не скованное невежеством, праздностью или пороком, получило, наконец, полнейшую свободу осуществления безгранично богатых возможностей человеческой природы. Мечта эта, действительно, походила на мечты Дидро, Сен-Симона или Кропоткина; если и было в ней нечто новое, так только положение о средствах, потребных для ее осуществления. Но положение это, хотя оно, по видимости, касалось исключительно методов и восходило к Бабефу или Бланки, Ткачеву или парижским коммунарам[8], в корне отличалось от практической программы, выдвигавшейся самыми "активистскими" и наименее "эволюционными" социалистами Запада в конце девятнадцатого столетия. Различие это было решающим, оно знаменовало рождение нового века.

Ленин требовал безграничной власти для небольшой группы профессиональных революционеров, подготовленных исключительно для одной цели и постоянно стремившихся к ее достижению всеми имеющимися в их распоряжении средствами. Это было необходимо, поскольку все демократические методы, все попытки убеждения и пропаганды, сделанные прежними реформистами и бунтарями, оказались неэффективными; а это, в свою очередь, объяснялось тем обстоятельством, что покоились

они на ложных психологических, социологических и исторических теориях, твердивших, что люди поступают так, а не иначе, руководствуясь сознательными убеждениями, каковые можно изменить, приведя те или иные доводы. Но если удалось Марксу сделать что-то важное - так это показать, что такие убеждения и идеи есть лишь "отражение" социально и экономически предопределенных условий жизни классов, к одному из которых должен относиться каждый человек. Убеждения человека, если Маркс и Энгельс правы, вытекают из положения его класса и не могут быть изменены - это справедливо, по крайней мере, для подавляющего большинства людей - без изменения в этом положении. Поэтому подлинная задача революционера состоит в том, чтобы изменить "объективное" положение, т.е. подготовить класс для осуществления его исторической миссии свержения господствовавших доселе классов.

Ленин пошел еще дальше. Он действовал так, как если бы верил не только в бесполезность разговоров и доводов в отношении людей, которым в силу их классовых интересов не дано понять марксистских истин и поступать в соответствии с ними, но в то, что и сами массы пролетариев слишком отсталы, чтобы осознать роль, которую призваны они сыграть историей. Для него альтернатива была между просвещением, возбуждением в армии неимущих "критического духа" (что возвысит их в умственном отношении, но может повлечь за собою множество споров и разногласий, подобных тем, что разделяли и ослабляли интеллигентов) и превращением их в послушную силу, сплоченную военной дисциплиной и набором непрестанно повторяемых формулировок (способных оказать по меньшей мере столь же мощное воздействие, как патриотические заклинания, использовавшиеся царским режимом), которые глушат всякую независимую мысль. Если надо выбирать одно из двух, то попросту

безответственно предпочитать первое во имя некоего абстрактного идеала, вроде демократии или просвещения. Важно было создать такое положение вещей, при котором человеческие возможности развивались бы в соответствии с предписаниями разума. Людьми чаще движут иррациональные, нежели рациональные соображения. Массы чересчур глупы и слепы, чтоб позволить им действовать как им заблагорассудится. Толстой и народники глубоко ошибались: у простого крестьянина нет никаких глубоких истин, никакого особого образа жизни, ничего самоценного; крестьяне, городские рабочие и рядовые солдаты - одинаково рабы, пребывающие в состоянии ужасающей бедности и убожества, в системе, разжигающей между ними братоубийственную вражду; спасти их можно только заставив повиноваться безжалостным приказам вождей, которые сумели понять, как организовать освобожденных рабов по некоему рационально построенному плану.

Сам Ленин был в некоторых отношениях до странности утопичен. Он начал с эгалитаристской веры в то, что с помощью образования и рациональной экономической организации можно почти любого человека в конце концов научить справляться почти со всякой задачей. Но практическая его деятельность поразительно напоминала деятельность иррациональных реакционеров, веривших, что человек повсюду дик, изначально зол, глуп и плохо поддается управлению, а потому его следует держать в ежовых рукавицах, снабдив предварительно объектами безоговорочного поклонения. Сделать это надлежит с помощью ясно понимающих свои цели организаторов, тактика которых - если не идеалы - должна покоиться на истинах, провозглашенных идеологами элиты, такими, как Ницше, Парето или французские идеологи-абсолютисты от де Местра до Морраса (по существу, сюда относится и сам Маркс); мыслители эти постигли истинную природу

общественного развития и в свете своего открытия смотрели на либеральные теории человеческого прогресса как на нечто нереальное, худосочное, жалкое и абсурдное. При всех своих натяжках и ошибках, в главном прав был все же Гоббс, а не Локк: люди не стремятся ни к счастью, ни к свободе, ни к справедливости, но превыше всего - к безопасности. Аристотель тоже был прав: великое большинство людей - рабы по природе, и если их освобождают от цепей, они не имеют ни нравственных, ни интеллектуальных сил, чтобы взять на себя ответственность за свои действия и справиться со слишком широким выбором между альтернативами, а потому, избавившись от одних цепей, они неизбежно ищут других или же придумывают себе новые цепи. Отсюда следует, что мудрый революционный законодатель, вместо того, чтобы стремиться раскрепостить людей от системы ограничения, без которых они почувствуют себя потерянными и несчастными, будет скорее стараться установить для них собственную систему ограничений, соответствующую новым потребностям нового века, вызванную природными и техническими изменениями. Ценность этой системы будет зависеть от слепой веры в ее основные установления; иначе она не будет более обладать достаточной крепостью, чтобы поддерживать непокорные, потенциально анархические и склонные к саморазрушению создания, стремящимся найти в ней опору. Такую систему составляют политические, социальные, экономические и религиозные институты, "мифы", догмы, идеалы, категории мышления и языка, образ чувствований, иерархия ценностей, "одобряемый обществом" кодекс поведения и привычек (все это Маркс назвал "суперструктурой"), представляющие собой "рационализацию", "сублимацию" и символическое отображение реальности, заставляющее людей действовать организованно, предотвращающие хаос, осуществляющие функ-

цию гоббсовского государства.

Эти взгляды, вдохновлявшие якобинскую тактику, хотя они, разумеется, не имеют отношения к самой якобинской или коммунистической доктрине, не столь уж далеки от главной и намеренно не раскрытой тайны де Местра - сверхъестественной власти, с помощью которой и во имя которой правители могут править и препятствовать тенденции подданных к неповиновению, а главное, их тенденции задавать слишком много вопросов и ставить под сомнение слишком много установленных правил. Не должно допускать ничего, что могло бы хоть чуточку ослабить чувство надежности и безопасности, создание которого и является задачей такой системы ограничений. Только так (согласно подобному мировоззрению) может основатель нового свободного общества противостоять всему, что грозит распылить человеческую энергию или замедлить ту непрерывную и упорную работу, которая одна только в состоянии заставить людей положить конец самоубийственно глупым поступкам, которая одна только охраняет их от слишком большой свободы, от слишком слабой узды, от пустоты, противной человечеству не меньше, чем природе.

Анри Бергсон (вслед за немецкими романтиками) говорил о чем-то весьма похожем, когда противопоставлял течение жизни силам критического разума, которые не способны творить или объединять, но лишь разделяют, сковывают, мертвят, разлагают. Фрейд тоже внес в формирование этих взглядов определенный вывод - не гениальным своим трудом величайшего исцелителя и теоретика психологии нашего времени, но как невинный родоначальник неправильного применения рациональных методов психологии и социологии добропорядочными, но тупыми людьми, а также шарлатанами и лжепророками всех мастей. Пустив в оборот преувеличенное представление о том, что истинные причины чело-

веческих воззрений зачастую весьма сильно отличаются от тех, которые сами люди считают таковыми, и нередко вызваны событиями или процессами, о которых они не имеют и не желают иметь никакого понятия, эти выдающиеся мыслители помогли - пусть совершенно невольно - дискредитировать рациональные основы, откуда черпали логическую силу их собственные теории. Ибо отсюда был лишь шаг до убеждения, что наиболее устойчивое удовлетворение для людей составляет не открытие решений мучавших их вопросов - как они полагали, - а скорее некий естественный или искусственный процесс, посредством которого проблемы можно заставить вообще исчезнуть. Исчезали же они потому, что их психологические "истоки" находили другой выход или пересыхали, оставляя после себя лишь такие мелкие вопросы, для решения которых не требовалось возможностей, превышавших силы пациента.

Что такой короткий путь, характерный для всех сбитых с толку и недужных, лежащий в основе многих традиционалистских, антирационалистических, правых теорий мог повлиять на левых, было действительно ново. Эта перемена отношения к ценности и функционированию разума, пожалуй, лучше всего свидетельствует о глубокой пропасти, отделившей двадцатый век от девятнадцатого.

V

Мне хотелось бы в особенности подчеркнуть следующее: на протяжении всей многовековой писаной истории напряженность умственной деятельности, задача получения образования, разногласия в спорах об истине или о ценности идей предполагали суще-

ствование определенных кардинальных вопросов, ответ на которые имеет первостепенную важность. Стоял, например, вопрос о том, насколько обоснованы притязания таких достопочтенных дисциплин, как метафизика, этика, богословие, науки, изучавшие природу и человека, на то, что они дают методы, позволяющие лучше всего постичь истину. Что такое правильная жизнь и как найти этот правильный образ жизни? Существует ли Бог и можно ли постичь или хотя бы угадать Его намерения? Есть ли какая-то цель у Вселенной и, в особенности, имеет ли цель человеческая жизнь? И если да, то чьим целям она служит? Как подступиться к ответам на эти вопросы? Аналогичны ли они тем вопросам, на которые разные отрасли науки и здравый смысл могли дать удовлетворительные, всеми обычно принимаемые ответы? Если же нет, то имеет ли смысл вообще ставить эти вопросы?

Это касалось не только метафизики или этики, но и политики. Так, одна из важнейших политических проблем заключалась в том, почему любой человек или множество людей должны считать своим долгом подчиняться другим людям или организациям людей. Все классические учения, рассматривающие известные всем темы: свобода и власть, суверенность и природные права, цели государства и цели индивидуума, Общая Воля и права меньшинств, отделение церкви от государства и теократия, функционализм и централизация, - все это различные попытки сформулировать методы, в рамках которых можно будет ответить на этот основополагающий вопрос так, чтобы это не противоречило другим убеждениям и общему мировоззрению самого исследователя и его поколения. Одни искали ответов в священных книгах, другие в непосредственном личном опыте, третьи в метафизическом откровении, четвертые в высказываниях непогрешимых мудрецов или святых, в умозрительных системах

или в кропотливых эмпирических изысканиях. Вопросы эти являлись самыми что ни на есть насущными для жизни. Разумеется, у каждого поколения были свои скептики, полагавшие, что на эти вопросы, быть может, и нет окончательных ответов, а решения их, предлагавшиеся ранее, зависели от крайне переменчивых факторов, как-то: от климата, в котором прошла жизнь того или иного теоретика, от его общественного, экономического или политического положения или же от положения его близких, от его (или их) эмоционального настроя и умственных интересов. Правда, таких скептиков считали обычно либо легкомысленными (и потому мнением их можно было пренебречь), либо чересчур беспокойными или даже опасными; в нестабильные времена они подвергались преследованиям. Но даже они, даже такие люди, как Секст Эмпирик, Монтень или Юм, - не подвергали сомнению важность самих этих вопросов. Они сомневались лишь в возможности найти для них окончательное и абсолютное решение.

На долю двадцатого столетия выпало сделать куда более решительный шаг. Теперь было впервые решено, что наиболее эффективный способ разделаться с вопросами, которые ставили в тупик, а нередко поистине терзали самых оригинальных и честных мыслителей каждого поколения, заключается не в применении средств разума, а тем паче более мистических способностей, определяемых словами "проникновение" или "интуиция", но в том, чтобы уничтожить сами вопросы. И состоит этот метод не в том, чтобы снимать их рациональными средствами, например, доказав, что они основаны на погрешности интеллекта, словесной путанице или фактических ошибках - ибо доказать это значило бы, в свою очередь, предположить необходимость рациональных методов философского или психологического доказательства. Нет, он состоит в том,

чтобы так обработать задающего эти вопросы человека, чтобы проблемы, казавшиеся некогда колоссально важными и совершенно неразрешимыми, исчезли из сознания спрашивающего, точно кошмарный сон, и не тревожили его более. Состоит этот метод не в выявлении логических связей или прояснении значения, контекста, релевантности или истоков специфической проблемы - не в том, чтобы увидеть "к чему она сводится", но в изменении мировоззрения, породившего ее. Вопросы, не поддающиеся решению с помощью ни одного из дозволенных шаблонных методов, очень легко отнести к категории навязчивых идей, от которых пациента следует излечить. Так, если человека преследует подозрение, что полная личная свобода несовместима с навязыванием воли большинства в демократическом государстве, но он все же по-прежнему стремится одновременно к демократии и к свободе личности, то с помощью соответствующего лечения его можно избавить от идеи фикс, причем она исчезнет бесследно. Таким образом, беспокойный человек, ставящий под сомнение политические институты, освобождается от давящего его сомнения и получает возможность добиваться других, общественно полезных целей, причем тревожные и отвлекающие размышления отныне не мешают ему, ведь они были устранены из его сознания за счет искоренения породившей их причины.

Метод этот смел и прост до гениальности: он обеспечивает согласие по принципиально важным политическим вопросам, исключая психологическую возможность альтернатив, ведь они зависят или считаются зависимыми от прежних форм организации общества, отброшенных в результате революции или введения нового общественного порядка. Именно так коммунистические и фашистские государства - а также и все прочие квази- и полутоталитарные общества,

светские и религиозные движения - преуспели в установлении политического и идеологического конформизма.

За всё это идеи Карла Маркса, конечно, ответственны не более других тенденций нашего времени. Маркс был типичным социальным теоретиком девятнадцатого века, точно так же как Милль, Конт или Бокль. Политика преднамеренной психологической обработки была ему чужда не меньше, чем им. Он верил, что многие вопросы, поставленные его предшественниками, имели вполне истинное значение, и считал, что сумел их решить. Он подкреплял свои решения доказательствами, которые, по его мнению, безусловно согласовывались с лучшими научными и философскими нормами его времени. Было ли его мировоззрение в действительности столь научным, как он утверждал, были ли найденные им решения верными - это уже другой вопрос. Существенно лишь, что он признавал важность вопросов, на которые пытался ответить, и разработал теорию, претендовавшую на научность в общепринятом смысле слова; таким образом, он значительно прояснил (а временами и затемнил) многие наболевшие проблемы, и подвел к их плодотворной (а также бесплодной) переоценке.

Но практика коммунистических государств и, что еще более логично, государств фашистских (поскольку они открыто отрицают и разоблачают ценность рационального метода, построенного на вопросах и ответах), состоит не в развитиии критического мышления граждан, направленного на поиск решения проблем, и еще того менее - какой-то интуиции, помогающей проникнуть в истину. Для этих режимов характерно то, что повергло бы в ужас любого уважающего науку мыслителя девятнадцатого века - подготовка людей, неспособных тревожиться из-за вопросов, само обсуждение которых, если таковое начинается, подвергает опасности стабильность системы; разработка и создание крепчайшего каркаса институтов, "ми-

фов", привычного образа мысли и действия, предназначенного для предотвращения в этой системе внезапных потрясений или медленного развала. Рассудочное мировоззрение, ставшее основой тоталитарных идеологий, - от которых у нас волосы становятся дыбом, когда мы видим их в сатирическом изображении Джорджа Оруэлла или Олдоса Хаксли - это такое состояние ума, при котором тревожные вопросы приобретают форму умственного отклонения, гибельного для психического здоровья людей, а при их слишком широком обсуждении, - и для благоденствия общества. Это весьма далекий и от Маркса, и от Фрейда подход, при котором внутренний конфликт рассматривается как порок и, в лучшем случае, как форма бесплодного саморазрушения; когда любое разногласие, нравственное или эмоциональное противоречие или тот особый тип острого умственного дискомфорта, ведущий к мучительному, похожему на агонию состоянию, из которого рождались величайшие творения человеческого разума и воображения, воспринимается как болезнь, ничуть не отличающаяся от настоящих заболеваний - неврозов, психозов, психических расстройств, требующих помощи психиатра; когда состояния эти понимаются прежде всего как опасные отклонения от нормы, которой должны твердо придерживаться люди и общества, если они стремятся идти вперед к государству, построенному на превосходно отрегулированном, безболезненном, увековечивающем себя равновесии.

Это поистине далеко идущая концепция, нечто более мощное, чем пессимизм или цинизм таких мыслителей как Платон или де Местр, Свифт или Карлейль, считавших большинство человечества неизлечимо глупым или неизменно-порочным и потому раздумывавших над тем, как бы сделать мир безопасным для исключительно одаренного, просвещенного (или высшего по иной причине) меньшинства или отдельного человека. Ведь они, по крайней мере, соглашались

с тем, что наболевшие проблемы действительно существуют и лишь отрицали за большинством людей способность разрешить их; тогда как описанный выше более радикальный подход предусматривает, что любое умственное замешательство либо вызвано технической сложностью и потому может быть улажено практическими действиями, либо представляет собой невроз, который необходимо излечить, т.е. заставить исчезнуть, и если это возможно, совершенно бесследно. Это ведет к новому понятию об истине и беспристрастных идеалах вообще - концепции, которая едва ли была бы понятна в предшествующие века. Принять эту концепцию - значит считать, что за пределами чисто технической области (где ставится вопрос лишь о том, каковы наиболее эффективные средства для достижения той или иной практической цели) слова "верно", "правильно" или "свободно" и понятия, которые они обозначают, должны быть заново определены с точки зрения деятельности, считающейся единственно-полезной, а именно: организации общества как четко работающего механизма, обеспечивающего потребности таких его членов, которые имеют право на выживание. Слова и идеи в таком обществе будут отражать взгляды граждан, притертые до такой степени, чтобы вызвать как можно меньше трения между людьми и в их внутреннем мире, оставляя им свободу "оптимального" использования имеющихся у них способностей.

Это воистину утилитарный кошмар Достоевского. Стремясь к общественному благоденствию, либералы-гуманисты, глубоко возмущенные жестокостью, несправедливостью и неэффективностью общества, обнаружили, что единственный надежный метод предотвратить эти беды заключается не в обеспечении широчайших возможностей свободного интеллектуального или эмоционального развития, - ибо кто может сказать, куда сие заведет? - но в уничтожении мотивов, побуждающих людей стремиться к этим опасным целям, пу-

тем подавления всех тенденций, которые могут привести к критике, неудовлетворенности, неупорядоченным формам жизни. Я не стану здесь прослеживать, как именно произошло это в истории. Несомненно, в изложении этого процесса должно в какой-то момент отразиться то обстоятельство, что простое несоответствие темпов и размаха технического прогресса скорости и широте социальных изменений, а также невозможность обеспечить гармоническое сочетание двух этих факторов, - вопреки оптимистическим надеждам Адама Смита, - которые, действительно, все чаще приходили в столкновение друг с другом, приводило ко все более разрушительным и, по видимости, неотвратимым экономическим кризисам. Они сопровождались социальными, политическими и нравственными бедствиями, которых общая система - модели поведения, привычки, взгляды, язык, т.е. "идеологическая суперструктура" жертв - не могла выдержать. Следствием была потеря веры в существующие идеалы и политическую деятельность вообще, отчаянное желание жить в мире, пусть скучном и однообразном, но, по крайней мере, гарантированном от повторения подобных катастроф. Одним из проявлений этого процесса было растущее ощущение большей или меньшей бессмысленности таких старинных лозунгов как "свобода", "равенство", "цивилизация" или "истина", поскольку применение их к окружающей обстановке уже перестало быть столь понятным и естественным, как в девятнадцатом веке.

Наряду с эти процессом в большинстве случаев наблюдалось ослабление способности ясно его видеть. Но лозунги, некогда окруженные священным ореолом, не были забыты. Их стали применять - лишив первоначального значения - для прикрытия различных, подчас диаметрально противоположных им понятий новой морали, которые, с точки зрения прежней системы ценностей, казались беспринципными и жестокими. Одни лишь фашисты не потрудились делать вид,

будто сохраняют прежние символы, - покуда твердолобые политики и представители наиболее разнузданных форм современного большого бизнеса полуцинично-полуискренно цеплялись за понятия "свобода" и "демократия", фашисты театральным жестом с пренебрежительным отвращением отбросили их прочь, презрительно обозвав износившейся оболочкой давно прогнивших идей. Но несмотря на различное отношение к использованию тех или иных конкретных символов, существует реальное сходство между всеми разновидностями нового политического подхода.

Исследователи двадцать первого века несомненно увидят это сходство гораздо яснее, чем мы, находящиеся в водовороте событий. Они четко отграничат эти явления от их непосредственных предшественников - от того hortus inclusus /огороженный сад - *лат./* девятнадцатого века, где все еще, по-видимому, пребывают столь многие нынешние историки, публицисты и политические деятели - отграничат с тою же легкостью, как отделяем мы развитие романтического национализма и наивного позитивизма от просвещенного деспотизма или патриархальных республик. Но даже мы, живущие в своем времени, можем все же выделить в нем некоторые новые черты. Даже мы осознаем нарастание новых характерных свойств, являющихся общими для множества различных областей. С одной стороны, мы наблюдаем прогрессивное и сознательное подчинение политических интересов интересам социальным и экономическим. Наиболее явными симптомами этого подчинения являются открытое самоотождествление людей с категориями капиталистов или рабочих и осознанная солидарность со своим классом; эти различия перерезают национальные и религиозные рамки, хотя редко ослабляют их. С другой стороны, мы встречаемся с убеждением, что политическая свобода бесполезна без экономических возможностей, позволяющих воспользоваться ею, а также с возникающим вследствие этого скры-

тым или явным отрицанием противоположного тезиса, что экономическими возможностями могут воспользоваться лишь политически свободные люди. Отсюда, в свою очередь, вытекает молчаливое признание того, что обязанности государства по отношению к его гражданам должны (и будут) возрастать, а не убывать - теорема, которую сегодня принимают как нечто само собой разумеющееся и правители, и подданные; в Европе, быть может, более безоговорочно, чем в США, но и там теория эта тоже принята до такой степени, что всего лет тридцать назад* (а пятьдесят и говорить нечего) это показалось бы утопией. Это огромная метаморфоза, при всех ее материальных выгодах и не менее очевидном росте социального равенства даже в наименее либеральных обществах, сопровождается чем-то, что составляет оборотную сторону медали - уничтожением или в самом лучшем случае резким неодобрением тех склонностей к свободному исследованию и творчеству, которые не могут, не теряя своей природы, оставаться столь конформистскими и законопослушными, как требует двадцатый век. Сто лет назад Огюст Конт спрашивал, почему, если в математике по праву не дозволяется свобода разногласий, ее следует допускать и даже поощрять в этике или общественных науках. И действительно, если главной целью действий общества или индивида является создание определенных "оптимальных" моделей поведения (а также мысли и чувствования) у отдельных лиц или целых обществ, то на вопрос, поставленный Контом, нет ответа. Однако степень именно этого права игнорировать силы порядка и условности, даже общепринятые "оптимальные" цели человеческой деятельности, и составляет славу той буржуазной культуры, которая достигла апогея в девятнадцатом столетии, а теперь на наших глазах начинает близиться к своему концу.

*Т.е. в 1949 г.

VI

При новом политическом подходе, главным принципом которого является улаживание разногласий и борьба с нищетой за счет подавления свойств, способных их вызывать, возникает естественная враждебность или, по меньшей мере, подозрительность к бескорыстной любознательности (она ведь может завести неведомо куда), а все виды искусства, полезность коих для общества не вполне очевидна, воспринимаются в лучшем случае как некая форма общественного легкомыслия. Подобные занятия, если и не являются явной угрозой, то все же представляют собою (при подобном мировоззрении) ненужную и бессмысленную несуразность, или, попросту говоря, пустое разбазаривание сил; но ведь силы общества не безграничны и потому следует направить их на беззаветное, неустанное строительство и поддержание хорошо пригнанного - или, как иногда говорят, "интегрированного" - социального организма. В этом государстве разума только естественно, что понятия типа "правда", "честь", "долг" или "красота" трансформируются в чисто наступательные или оборонительные средства, применяемые государством или партией в борьбе за создание общества, невосприимчивого к влияниям, выходящим из-под его непосредственного контроля. Такого результата можно достигнуть либо с помощью суровой цензуры и изоляции от остального мира - мира, остающегося свободным по меньшей мере в том смысле, что многие из его обитателей продолжают говорить все, что им вздумается, а слова в нем остаются относительно неорганизованными, со всеми непредсказуемыми и поэтому "опасными" последствиями, из сего проистекающими; либо этого можно добиться, расширив область строгого контроля, покуда он не охватит всех возможных источников

анархии, т.е. всего человечества. Лишь с помощью одного из двух этих приемов удастся достичь такого положения вещей, когда можно будет относительно легко манипулировать поведением людей с помощью квалифицированных лиц - утрясателей конфликтов, наладчиков мира душевного и телесного, инженеров, психологов, социологов, специалистов по экономическому и социальному планированию и других научных методов, служащих правящей верхушке. Понятно, это не та интеллектуальная атмосфера, которая благоприятствует оригинальности суждений, моральной независимости или необычайной силе постижения вещей. Общая тенденция подобного порядка - свести все проблемы к техническим задачам большей или меньшей сложности, в особенности же к задаче о том, как выжить, избавиться от неполадок, достигнуть состояния, при котором психологические или экономические способности личности подчинены достижению максимума безоблачной социальной удовлетворенности, противостоящей в то же время всем экспериментам за пределами данной системы; а это, в свою очередь, зависит от подавления всего, что может зародить в человеке сомнения или заставить его пойти наперекор единому, всеохватывающему, всепроясняющему, всех удовлетворяющему плану.

Эта тенденция, наличествующая во всех стабильных обществах, - а возможно, во всех обществах, как таковых - приняла особенно резкие формы в Советском Союзе, благодаря подавлению всех враждебных влияний. В этой стране подчинение центральному плану и устранение, с помощью воспитания или репрессий, всех сил, ему противодействующих, было проведено с той буквальной верой в идеологию - в способность и обязанность людей непосредственно, полно и до конца воплощать идеи в практические действия, - которая составляет, по-видимому, исключительную особенность русских мыслителей всех направлений. Советская модель обществен-

ного устройства ясна, проста и вытекает из "научно обоснованных" предпосылок. Задача ее осуществления должна быть возложена на технически подготовленных, проникнутых верой в господствующую идеологию членов общества, которые смотрят на управляемых ими людей как на бесконечно податливый (в рамках, установленных наукой) материал. Замечание Сталина о том, что писатели - это "инженеры человеческих душ", чрезвычайно точно отражает подобное отношение. Для всех очевидно также, что в различных фашистских обществах наблюдается нечто аналогичное, только место науки занимает интуиция или инстинкт, а место лицемерия - цинизм. В Западной Европе эта тенденция приняла ослабленную форму, когда в центре внимания оказались не разногласия относительно политических принципов (и партийная борьба, хотя бы отчасти вытекавшая из подлинных различий мировоззрения), а разногласия, в конечном итоге, технические, относительно методов - о наиболее правильных путях достижения той степени минимальной экономической и социальной стабильности, без которой споры об основополагающих принципах и целях жизни кажутся "абстрактными", "академическими", не отвечающими насущным потребностям момента. Это все более заметно ослабляет интерес к долгосрочным политическим проблемам - в отличие от текущих экономических и социальных проблем - у части населения Западной Европы, о чем то и дело сокрушаются американские и английские обозреватели, ошибочно приписывающие такие настроения росту цинизма и разочарованию в идеалах.

Несомненно, всякий переход от прежних ценностей к новым может показаться пережившим свое время приверженцам старых идеалов бессовестным пренебрежением к нравственности как таковой. Если так, то это большое заблуждение. В новых ценностях мало неверия, происходящего от бессовестности или апатии. Напротив, за них держатся с нерассуждающей

верой и той слепой нетерпимостью к скептицизму, которая нередко возникает из внутренней несостоятельности или страха, из исступленной надежды, что вот найдена, наконец, надежная гавань, пусть узкая, темная, отрезанная от мира, но безопасная. Все больше людей готовы купить это чувство безопасности даже ценой того, чтобы оставить контроль за широкими сферами жизни в руках лиц, которые, сознательно или бессознательно, систематически ведут к сужению горизонтов человеческой деятельности до масштабов, обеспечивающих простоту управления, к такому обучению людей, чтобы они становились легче сочетаемыми частями - почти взаимозаменяемыми деталями общего механизма. Перед лицом столь сильной тяги к стабильности, если необходимо, то даже на самом низком уровне - на почве, откуда нельзя упасть, которая не предаст, не подведет - начинают исчезать все старинные политические принципы, эти слабые символы веры, уже более не соответствующей новой реальности.

Процесс этот не идет повсюду одинаковыми темпами. В США, по очевидным экономическим причинам, девятнадцатый век держится более крепко, чем где-либо еще. Политические вопросы и конфликты, темы дискуссий и идеализированные образы лидеров демократии напоминают викторианскую Европу куда больше, чем нынешняя Европа.

Вудро Вильсон был либералом девятнадцатого столетия в полном и безоговорочном смысле этого слова. "Новый курс" и сама личность президента Рузвельта вызвали политические страсти, которые гораздо больше походили на баталии, разыгравшиеся вокруг Гладстона, Ллойд-Джорджа или французских антиклерикальных правительств конца девятнадцатого века, чем какие бы то ни было современные им черты европейской жизни; это величайшее либеральное мероприятие, представляющее собой, безусловно, наиболее конструктивный компромисс между свободой

личности и экономической безопасностью, известный в наше время, гораздо теснее связано с политическими и экономическими идеями Джона Стюарта Милля в его последний гуманистическо-социалистический период, чем с левыми мыслителями Европы тридцатых годов. Полемика вокруг международной организации, вокруг ООН и подчиненных ей органов, а также других международных институтов, возникших по окончании Второй мировой войны, подобно спорам вокруг Лиги Наций после 1918 года, вполне ясна с точки зрения политических идеалов девятнадцатого века, а потому привлекла гораздо больше внимания и имела гораздо больше значения в Соединенных Штатах, чем в Европе. Америка отреклась от президента Вильсона, но она продолжала жить в моральном климате, не слишком отличавшемся от его времени, - в легко узнаваемом мире черно-белой викторианской нравственности. События 1918 года тяготели над сознанием Америки в течение двадцати пяти лет, тогда как в Европе атмосфера экзальтации 1918-1919 годов быстро рассеялась - краткий миг озарения, которое, когда оглядываешься назад, кажется скорее американским, чем европейским, последнее в Европе проявление великой, но умирающей традиции, в мире, уже живущем - и сознающем, что живет - по-новому, в мире, слишком хорошо понимающем свое отличие от прошлого и неприязнь к нему. Перелом этот не был внезапным и тотальным, не походил на драматический coup de théâtre /внезапный, как на сцене, поворот - *франц./*. Многие семена, посеянные в восемнадцатом и девятнадцатом веках, проросли лишь в двадцатом: политический и этический климат, где процветали тред-юнионы, например, в Германии, Англии или Франции, содержал в себе составляющие привычных учений о правах и обязанностях человека, являвшихся общим достоянием почти всех партий и направлений (независимо от того, признавались ли они в этом) в то либеральное, гуманистическое, экспанси-

онистское столетие, которое отличалось миром и техническим прогрессом.

Основное для девятнадцатого века течение, конечно, сохраняется и в настоящем, особенно в Америке, Скандинавии, Британском содружестве наций, но не это наиболее характерно для нашего времени. Ибо в прошлом было противоборство идей, а для нашего времени менее характерны столкновения одного набора идей с другим, чем нарастающая волна враждебности ко всем идеям вообще. Поскольку идеи считаются источником слишком большого беспокойства, имеется тенденция подавить конфликт между либеральными притязаниями на политические права личности и явной экономической несправедливостью, которая может быть следствием их осуществления (что и составляет суть социалистической критики) за счет растворения обоих в авторитарном режиме, уничтожающем свободную зону, где может произойти подобный конфликт. Что воистину типично для нашего времени - это новая концепция общества, где ценности доступны анализу не с точки зрения желаний и нравственного чувства, которые вдохновляют у человека или группы людей мечту о своих конечных целях, но с точки зрения какой-то фактологической гипотезы или метафизической догмы касательной истории, расы, национального характера, в соответствии с которой ответы на вопрос о том, что является добрым, правильным, необходимым, желательным, приемлемым, можно вывести "научным" методом дедукции, или же с помощью интуиции, или выразить тем или иным способом поведения. Есть одно и только одно направление, в котором движется данный коллектив людей, побуждаемый квази-оккультными внеличными силами, вроде классовой принадлежности, коллективного подсознания, расового происхождения, "истинных" социальных или же физических корней, той или иной "народной" и "групповой" "мифологии". Направление это может меняться, но лишь в соответствии со скрытой причи-

ной поведения - те, кто желают экспериментировать, согласно такому мировоззрению, относительно свободны определять направления для себя и для других не за счет доводов рассудка, но поскольку они наделены высшим пониманием механизмов общественного поведения и умением манипулировать ими.

В таком зловещем обличье сбылись пророческие слова Сен-Симона (повторенные Марксом) - слова, казавшиеся некогда столь смелыми и оптимистичными: "Правительство человека будет заменено правлением вещей". Космические силы считаются всемогущими и непобедимыми. Надежды, страхи, молитвы людей не в силах воздействовать на их существование; но элита экспертов может отвести их в надежное русло и в какой-то степени контролировать их. Задача таких экспертов состоит в том, чтобы приспособить людей к этим силам, привить им нерушимую веру и нерассуждающую преданность новому порядку, которые будут служить ему надежным, вечным якорем. Соответственно, технические дисциплины, занимающиеся силами природы и пригонкой людей к новому порядку, должны превалировать над гуманитарными областями - философией, историей, художественным творчеством. Подобные занятия, в лучшем случае, могут служить поддержанию и украшению новых установлений. Наивный тургеневский материалист, "нигилист" Базаров, герой романа "Отцы и дети", наконец добился своего, как и предсказывал Сен-Симон или его более прозаический последователь Конт, правда, по причинам, очень отличавшимся от тех, что казались столь благовидными сто лет назад. Базаровская вера покоилась на том, что препарирование лягушек важнее, чем поэзия, поскольку, в отличие от пушкинских стихов, оно ведет к истине.

Мотив, действующий сегодня, еще более радикален: анатомия выше искусства потому, что не порождает независимых целей жизни, не дает опыта, являю-

щегося независимым критерием добра и зла, истины и лжи, а, следовательно, способного противостоять ортодоксии, которую мы создали как единственный достаточно мощный оплот, дабы защитить себя от сомнений, отчаяния и всех ужасов неприспособленности к системе. Нести в себе такую эмоциональную или интеллектуальную предрасположенность есть форма malaise /неловкости - *франц./*. Против нее ничего не поможет, кроме устранения переменных, столь близких к полному равновесию, что выбор между ними является - или хотя бы кажется - возможным.

Такова, конечно, позиция Великого Инквизитора в "Братьях Карамазовых" Достоевского: он говорит, что больше всего люди боятся свободы выбора, того, чтобы им пришлось в одиночку нащупывать свой путь во тьме; церковь же, сняв с их плеч ответственность, сделала их добровольными, благодарными и счастливыми рабами. Великий инквизитор стоял за догматическую организацию духовной жизни, Базаров же за ее теоретическую противоположность - за свободное научное исследование, за то, чтобы прямо смотреть на "факты", принимать истину, какой бы грубой или огорчительной она ни была. По иронии истории (в предвидении которой нельзя отказать Достоевскому) они заключили соглашение, стали союзниками, и теперь нередко неотличимы один от другого. Как мы помним, буриданов осел, не в силах выбрать между двумя равно отдаленными от него стогами сена, умер голодной смертью. От такой судьбы одно спасение - слепое повиновение и вера. Будет ли прибежищем догматическая религиозная вера или догматическая вера в социальные и естественные науки, значит относительно немного: ибо без такой веры и повиновения нет уверенности и надежды, нет оптимистической, "конструктивной", "позитивной" формы жизни. Чтобы последователи Фурье, Фейербаха и Маркса, то есть тех, кто первыми разоблачили поклонение иде-

ям, застывшим в институтах подавления, стали наиболее одержимыми сторонниками новых форм "овеществления" и "дегуманизации" - это поистине ирония истории.

VII

Один из наиболее тревожных и странных симптомов этой тенденции обнаруживается в деятельности крупных филантропических организаций Запада. И европейские, и американские обозреватели нередко отмечали, что цели этих организаций чересчур утилитарны: вместо того, чтобы поддерживать поиск истины и творческую деятельность как таковую (например, фундаментальные исследования или художественное творчество), они направляют свои усилия на непосредственное улучшение сугубо материальных условий жизни людей - на здравоохранение, решение краткосрочных социальных и экономических проблем, разработку профилактических мер против какого-либо политически нежелательного мировоззрения и т.д. Но обвинения эти, на мой взгляд, непродуманны. Я убежден, что деятельность прославленных филантропических организаций вытекает из бескорыстного стремления служить глубочайшим интересам человечества, а не только материальным его нуждам. Но интересы эти понимаются почти всегда как "излечение" от какой-то болезни: противоречия (между людьми, группами, нациями или внутри них), которые необходимо устранить; раны, конфликты, мании, страхи или "фобии", психические или психофизические аномалии всех видов, требующие помощи специалистов - врачей, экономистов, социальных работников, штата диагностов, инженеров или других квалифицированных экспертов, способных оказать помощь больным и нуждаю-

щимся, - то есть обращение к личному или коллективному практическому разуму людей в разных областях. В той степени, в которой подобные недуги существуют и могут быть облегчены с помощью прикладных наук - мы имеем в виду физические или психические заболевания, бедность, социальное и экономическое неравенство, нищету, притеснения, от которых можно избавиться (или, по крайней мере, облегчить их) за счет использования специалистов, денег, оборудования - такая работа, безусловно, благо, она приносит большую пользу. Но у этой медали есть оборотная сторона: тенденция (которой трудно избежать и которая весьма разрушительна) уподобления всех первичных нужд людей тому, с чем можно справиться подобными методами, - таким образом, все вопросы и надежды человечества сводятся к нарушениям, которые можно выправить с помощью эксперта. Некоторые верят в принуждение, другие - в более мягкие методы; однако самая концепция рассматривать совокупность человеческих потребностей как нужды обитателей тюрьмы или исправительного заведения, школы или больницы, сколь бы ни была она искренней, остается все же мрачной, ложной, унизительной, основывается на отрицании разума и творческого начала у большинства или даже у всего человечества. Сопротивление такой концепции, будь то атаки на американский "материализм" (когда истоки его лежат в истинной, хотя наивной и часто грубой форме альтруистического идеализма), на коммунистический или националистический фанатизм (когда он, по большей части, представляет собой извращенную форму сверхпрагматического стремления к эмансипации людей), вытекает из не вполне ясного ощущения, что обе эти тенденции - имеющие общие корни - враждебны развитию людей как творческих и управляющих собой существ. Если люди действительно таковы, то даже эта тенденция, сколь ни казалась бы она непреодолимой в настоящее время, не будет

в конечном итоге гибельной для прогресса человечества. Этот довод, еще нуждающийся в доказательстве, который, в сущности, приводили все критические рационалисты: Маркс (по крайней мере, в юношеские годы), Фрейд, Спиноза и Кант, Милль и Токвиль, - если он верен, дает некоторые основания для очень осторожного, но все же оптимизма относительно нравственного и интеллектуального будущего рода человеческого.

VIII

Здесь мне могут возразить, что положение, обрисованное мною, вовсе не ново. Разве не занимались каждая авторитарная институция, каждое иррациональное движение чем-то подобным - не пытались искусственно успокоить сомнения, дискредитировать неприятные вопросы или приучить людей не задавать их? Разве не так поступали великие церковные организации, да и другие институты, от национальных государств до крохотных сект? Разве не таково было отношение всех врагов разума, начиная с наиболее ранних тайных культов и вплоть до романтизма, анархического нигилизма, сюрреализма и неоориенталистских культов, распространившихся в последние полтораста лет? Почему именно наш век следует обвинять в приверженности к тенденции, составлявшей сердцевину социальных учений, восходящих к Платону, секте ассассинов, а также многим философским и мистическим учениям Востока?

Однако имеются два существенных отличия, отделяющих политические особенности нашего века от их истоков в прошлом. Во-первых, реакционеры или романтики предшествующих эпох, как бы они ни защищали преимущество высшего разума институтов влас-

ти или откровения над разумом отдельного человека, даже в моменты самого дикого безрассудства не преуменьшали важности вопросов, стоявших перед людьми. Напротив, они утверждали, что ответ на эти вопросы столь насущно важен, что лишь окруженные священным ореолом святости институции, или вдохновенные свыше вожди, или мистическое откровение, или божественная благодать могут явить людям решения, обладающие достаточной глубиной и универсальностью. Несомненно, иерархия вопросов лежит в основе любой из существовавших общественных систем - иерархический порядок, авторитет которого не подлежит сомнению. Более того, неясность некоторых ответов, предлагавшихся на эти вопросы, в каждую эпоху скрывала их неверность или несоответствие тем вопросам, которые они были призваны разрешить. Быть может, чтобы обеспечить успех этим решениям, требовалось немало традиционного лицемерия. Но лицемерие сильно отличается от цинизма или слепоты. Даже цензоры мнений и враги истины чувствовали себя обязанными формально признать, что жизненно необходимо искать истинные ответы на великие вопросы с помощью всех имеющихся средств. Если практическая их деятельность и расходилась с этим, то, по крайней мере, было с чем расходиться: у предателей и еретиков часто жива память о тех убеждениях, которые они с решимостью предают.

Второе отличие состоит в том, что в прошлом подобные попытки затемнить природу проблем были характерны, главным образом, для признанных противников разума и свободы личности. Расстановка сил была ясна, по крайней мере, начиная с эпохи Возрождения; прогресс и реакция, как бы ни злоупотребляли этими словами, - не пустые понятия. По одну сторону стояли сторонники авторитета, нерассуждающей веры, подозрительные или открыто враждебные к неподконтрольному поиску истины или свободному осуществлению идеалов личности. По другую, при

всех своих различиях, стояли поборники свободного исследования и самовыражения, видевшие своих пророков в Вольтере и Лессинге, Милле и Дарвине, даже в Ибсене. Их общей чертой, быть может, единственной, была определенная степень преданности идеям Возрождения и ненависть ко всему, что справедливо связывалось со средневековьем: темнотой, угнетением, удушением всякого отступления от ортодоксальности, ненавистью к плоти и веселью, к свободе мысли и выражения, к любованию естественной красотой. Разумеется, было много людей, которых нельзя причислить к одной из этих простых и грубых категорий; но вплоть до нашего времени разграничительные линии проходили достаточно четко, чтобы ясно определить положение людей, оказавших наиболее глубокое влияние на своих современников. Сочетание преданности научным принципам с "обскурантистскими" социальными теориями казалось совершенно немыслимым. Сегодня же тенденция к ограничению, к определению пределов того, о чем дозволено спрашивать и о чем нет, во что можно верить и во что нет, уже не является более отличительной чертой "реакционеров" старого типа. Наоборот, она столь же ярко проявляется у наследников радикалов, рационалистов, "прогрессистов" девятнадцатого века, как и у потомков их идейных противников. Мы становимся свидетелями не только преследования науки, но и преследования со стороны науки или, по меньшей мере, от ее имени; этот кошмар едва ли предсказывали даже самые мрачные Кассандры обоих лагерей.

Часто приходится слышать, что нынешний век - век цинизма и отчаяния, рассыпающихся ценностей, растворения твердых норм и вех, характерных для Западной цивилизации. Но это неверно и даже неправдоподобно. Мир сегодня далек от обветшания, от рушащегося порядка, напротив, он окостенел в твердых правилах, кодексах, в пламенных, иррациональных религиях. Он далек от проявлений терпимости, рождаю-

щейся из циничного пренебрежения к старинным предписаниям; высшая опасность для него - отступление от ортодоксальности.

И на Востоке, и на Западе подобной угрозы не было со времени религиозного фанатизма. Сегодня гораздо громче, чем вчера, требуют конформизма; преданность режиму испытывают куда придирчивее; скептики, либералы, люди, склонные к частной жизни и следованию собственным нормам поведения, если они из осторожности не примкнут к какому-нибудь организованному движению, становятся предметом страха, осмеяния, преследованиям со всех сторон, их клянут и презирают все партии, принимающие участие в великих идеологических войнах нашего времени. И хотя в обществах, традиционно чуждых крайностям - скажем, в Англии, Дании или Швеции - это проявляется менее резко, но все же мало влияет на общую картину. В сегодняшнем мире человеку легче простят глупость и злобу, чем непринадлежность к какой-нибудь известной партии или направлению, чем отсутствие политического, экономического или интеллектуального статуса. В прежние эпохи, когда человеческой жизнью правила не одна-единственная власть, человек мог избежать давления государства, найдя прибежище в крепостях его противника - организованной церкви или отколовшегося феодального образования. Самое существование конфликта между властями оставляло какую-то полосу ничейной земли, пусть узкую и непостоянную, но все же никогда не исчезавшую, где можно было как-то перебиться и жить своей жизнью, ибо одна сторона не отважилась заходить слишком далеко, боясь чересчур усилить другую. Сегодня самые добродетели даже наиболее благонамеренного патерналистского государства, его искреннее стремление облечить нужду, неравенство и другие тяготы, проникнуть во все укромные уголки и закоулки жизни, где, быть может, требуется установить справедливость или проявить щедрость - самый его успех в

этой благородной деятельности - сузил область, где человек может ошибаться, урезал его свободу в интересах (очень даже подлинных) его благосостояния, душевного и физического здоровья, безопасности, избавления его от нужды и страхов. Имеющаяся у человека область выбора сузилась не ради какого-то противостоящего ему принципа (как это было в средние века или в период национального подъема), но ради того, чтобы создать положение, при котором сама возможность противостоящих принципов, со всей их неограниченной возможностью вызывать душевные потрясения, вводить в разрушительный конфликт, была устранена и заменена более простой и лучше отлаженной жизнью, здравой верой в эффективно действующий миропорядок, неподвластный мучительному нравственному разладу.

Но достижение это не далось даром: наше социальное и экономическое положение, неспособность гармонически сочетать последствия технического прогресса с силами политической и экономической организации, унаследованной от прежней стадии, заставляют прибегать к определенному социальному контролю, чтобы предотвратить хаос и разрушение, которые могут быть не менее гибельны для развития человеческих способностей, чем слепой конформизм. Нереалистично и немыслимо с точки зрения морали, чтобы мы должны были пожертвовать социальными завоеваниями, чтобы хоть на минуту задумались о возможности возврата к прежней несправедливости, неравенству и безнадежной нищете. Прогресс техники делает планирование разумным и действительно необходимым, а стремление к успеху данного, основанного на планировании, общества естественно заставляет планировщиков искать заслона от опасных, поскольку они не поддаются расчету, сил, которые могут нарушить план. Все это является мощным стимулом для "автаркии", "построения социализма в одной отдельно взятой стране", неважно, выдвигаются ли эти идеи

консерваторами, сторонниками "Нового Курса"*, изоляционистами, социал-демократами или даже империалистами. А они, в свою очередь, порождают искусственные препятствия и накладывают все большие ограничения на возможности самих планировщиков. В крайних случаях политика эта ведет к репрессиями против недовольных и постоянному укреплению дисциплины, пока она не поглощает все больше и больше времени и сил у тех, кто первоначально считал ее лишь средством для минимальной эффективности. Теперь она становится чудовищной самоцелью, поскольку ее осуществление ведет к порочному кругу репрессий ради выживания, и выживания, главным образом, ради репрессий. Так лекарство становится хуже болезни и принимает форму тех ортодоксий, которые покоятся на простой пуританской вере людей, никогда не знавших или же позабывших, что такое douceur de vivre /сладость жизни - *франц./*, свободное самовыражение, бесконечное разнообразие людей и отношений между ними, а также право свободного выбора, которым тяжело пользоваться, но отказаться от которого невыносимо.

Дилемма эта логически неразрешима: мы не можем пожертвовать ни свободой, ни организацией, необходимой для ее защиты, ни минимальным уровнем благосостояния. Поэтому выход лежит в каком-то не неподдающемся строгому логическому определению, гибком и даже двусмысленном компромиссе. Каждый конкретный случай требует особого подхода, ибо из горбылей, составляющих скрюченное человечество (как выразился однажды Кант), никогда еще не удавалось сделать ничего прямого. Время вовсе не требует более крепкой веры, твердого руководства или более научной организации - о чем нам так часто твердят. Оно скорее нуждается в обратном - чтобы было по-

*Речь идет о "Новом Курсе" правительства США под руководством президента Ф.Д.Рузвельта.

меньше мессианского пафоса, побольше просвещенного скептицизма, побольше терпимости к отклонениям, чтобы для достижения каких-то целей в обозримом будущем чаще применяли меры ad hoc /для данного случая -*лат.*/, чтобы у людей и меньшинств, чьи вкусы и убеждения не находят отклика у большинства (неважно, справедливо или нет), оставалось больше простора для достижения их собственных целей. То, что необходимо теперь, - это менее механистическое, менее фанатическое следование принципам, сколь бы ни были они разумны или справедливы, более осторожное, менее грубо-самоуверенное применение научно проверенных общих решений к неизученным отдельным случаям. Злостное талейрановское "surtout pas trop de zèle" /"главное - не переусердствовать" - *франц.*/ может быть более человечным, чем требование единообразия, выдвинутое добродетельным Робеспьером, ведь в век социального планирования и техники необходим спасительный тормоз для слишком сильного контроля за жизнью людей. Мы должны подчиняться власти не потому, что она непогрешима, но лишь по строго и открыто утилитарным соображениям, рассматривая ее как необходимое устройство. Поскольку никакое решение не гарантировано от ошибки, ни одно распоряжение не является окончательным. И потому свободная структура и терпимость к минимальной неэффективности, даже снисходительность к пустой болтовне, праздному любопытству, бесцельному стремлению к чему-то неодобренному свыше - самая "явная потеря времени" - может спонтанно привести к индивидуальному своеобразию (за которое данный человек должен, в конечном итоге, нести полную ответственности) и всегда будет стоить больше, чем точнейший данный свыше образец. Но главное, и это следует осознать, состоит в том, что проблемы, решение которых гарантирует тот или иной тип образования, система научной, религиозной или социальной организации, не являются

eo facto /по сути своей - *лат.*/ единственными центральными проблемами человеческой жизни. Несправедливость, бедность, рабство, невежество - от всего этого можно избавиться с помощью реформ или революции. Но люди живут не одной только борьбой с бедами. Они живут позитивными целями, личными и коллективными, крайне разнообразными, редко предсказуемыми, иногда не совместимыми друг с другом. И добиваясь этих целей - конечных, несоизмеримых, про которые нельзя с гарантией сказать, что они будут меняться или застынут, - самозабвенно стремясь к ним в одиночку или сообща, безо всякого плана, порой без вполне адекватных технических средств, чаще всего без твердой надежды на успех, а еще того менее на одобрение официальных властей, - только так переживают свои лучшие минуты отдельные люди и целые народы.

ИСТОРИЧЕСКАЯ НЕИЗБЕЖНОСТЬ[1)]

"... Эти огромные внеличные силы..."

Т.С.ЭЛИОТ "Заметки к определению понятия 'культура'"

I

В конце Второй мировой войны, скрываясь от немецких оккупационных властей Северной Италии, Бернард Беренсон взялся за работу, которую назвал "Случайный взгляд на историю". "Она завела меня, - писал он, - очень далеко от доктрины о неизбежности событий, которой упивались в годы моей юности, от этого Молоха, пожирающего нас и по сей день - "исторической неизбежности". Я все меньше и меньше верю в эти более чем сомнительные и безусловно опасные догматы, заставляющие нас принимать все происходящее как непреложность, противиться которой - безрассудство"[2)]. Слова известного критика особенно своевременны в момент, когда существует, если не среди историков, то, по крайней мере, среди мыслителей, занимающихся философией истории, тенденция вернуться к старинному представлению о том, что все сущее есть ("с объективной точки зрения") наилучшее, что объяснить значит ("в конечном счете") оправдать; что все знать значит все простить

– звонкие глупости (милостиво именовавшиеся полуправдой), которые привели к особо бесстрастному подходу к этому вопросу, а по существу – к его полнейшему затемнению. Об этой проблеме мне и хотелось бы побеседовать с вами, но прежде, чем перейти к ее рассмотрению, я должен выразить свою признательность директору этого великого учебного заведения и его коллегам за честь, которую они мне оказали, пригласив прочесть здесь первую лекцию из цикла лекций, посвященных памяти Огюста Конта. Конт поистине достоин благодарности и памяти потомков. В свое время он был знаменитым мыслителем, и если теперь работы его редко упоминаются, по крайней мере, у нас в Англии, то объясняется это отчасти тем, что он выполнил свою работу слишком хорошо. Ибо взгляды Конта оказали более глубокое влияние на категории нашего мышления, чем обычно полагают. Наши взгляды на естественные науки, на материальную базу эволюции культуры, на все, что называем мы прогрессивным, разумным, просвещенным, западным, наши представления о зависимости между институтами, символами, церемониалом, принятым в обществе, – и, с другой стороны, эмоциальной жизнью людей и обществ, а следовательно, и наш взгляд на самую историю, в значительной степени сложились под влиянием его учения. Его невероятный педантизм, сухость, делающая почти нечитабельными многие его произведения, его тщеславие, его странности, его торжественная важность, его болезненная личная жизнь, его догматизм и властность, его философские заблуждения, все, что утопично и причудливо в его характере и сочинениях, не должно заслонять от нас его заслуг. Отец социологии вовсе не был нелепым чудаком, которым его часто изображают. Он понял роль естественных наук и подлинные причины их престижа лучше большинства современных мыслителей. Он не видел глубины в простой неясности изложения; он требовал доказательств; он

обличал шарлатанство; он осуждал интеллектуальный импрессионизм; он боролся против многих метафизических и богословских мифов, некоторые из которых, если бы не его удары, могли бы и до сих пор тяготеть над нами; он дал нам оружие против врагов разума, многие из которых не забыты и сегодня. А главное - он постиг главный вопрос философии - различие между словами (или мыслями) о словах и словами (или мыслями) о вещах, и, таким образом, помог заложить основы того, что есть лучшего и умнейшего в современном эмпиризме; и, разумеется, он наложил сильнейший отпечаток на историческую мысль. Он верил в применимость научных, т.е. естественно-исторических, законов ко всем областям знания и не видел причин, почему их не следует применять к отношениям между людьми точно так же, как к отношениям между вещами.

Доктрина эта была не так уж нова и при жизни Конта начинала казаться устаревшей; были заново открыты сочинения Вико; Гердер преобразовал понятия о нации, обществе и культуре; Ранке и Мишле изменяли понятие об истории и как о науке и как об искусстве. Идея, что историю человечества можно превратить в одну из естественных наук, распространив на людей некий вид социологической зоологии, построенной по образцу изучения пчел или бобров, - точка зрения, которую столь страстно отстаивал и с такой уверенностью пропагандировал еще Кондорсе, - этот примитивный бихевиоризм уже вызвал против себя ответную реакцию. В нем уже видели искажение фактов, отрицание свидетельств непосредственного опыта, преднамеренное игнорирование многого из того, что мы знаем о самих себе, о наших мотивах, целях, предпочтениях, - и все это ради того, чтобы всеми правдами и неправдами найти единый метод, подходящий ко всем отраслям знания. Конт не впал в чудовищные упрощения, характерные для Ламетри или Бюхнера. Он не говорил, что история есть некая

разновидность физики (или может быть сведена к таковой); но его концепция социологии склонялась в эту сторону - в сторону пирамиды полного и всеохватывающего научного знания, одного метода, одной истины, одной шкалы рациональных, "научных" ценностей. С этой наивной тягой к единству и симметрии, в ущерб человеческому опыту, мы не расстались и поныне.

II

Понятие о том, что в развертывании исторических событий можно открыть множество общих закономерностей, само собой, притягательно для тех, кого впечатляют успехи естественных наук в классификации, установлении соответствий и, более всего, в прогнозировании. Вследствие этого они стремятся расширить знания об истории, чтобы заполнить пробелы в прошлом (а подчас и ту безграничную пропасть, которая отделяет нас от будущего), с помощью "научного" метода: вооружившись какой-нибудь метафизической или эмпирической доктриной, они идут вперед от островков надежного или почти надежного знания фактов, которым будто бы располагают. Несомненно, много было сделано в истории, как и в других областях, путем продвижения от известного к неизвестному, или же от того, что было малоизвестным, к еще менее известному[3].

Но какова бы ни была ценность установления моделей или закономерностей для создания или проверки определенных гипотез относительно прошлого или будущего, они, тем не менее, сыграли и продолжают играть все более сомнительную роль в формировании современного мировоззрения. Это касается не только способов описания деятельности и характеров

людей, но также морального и религиозного отношения к ним. Ибо среди вопросов, которые неминуемо должны возникнуть при рассмотрении того, как и почему люди поступают и живут именно так, а не иначе, непременно присутствуют вопросы о мотивах поведения и ответственности. При описании поведения людей опускать вопросы о характере, целях и мотивах того или иного человека - всегда искусственность и чрезмерная узость. А разбираясь в них, мы автоматически оцениваем не только степень и вид влияния определенного мотива или характера на происходящее, но также его моральное или политическое качество, исходя из тех ценностей, которых мы сознательно или полусознательно придерживаемся в мыслях и поступках. Как возникла та или иная ситуация? Как и что было (или является, или будет, или могло быть) ответственным за войну, революцию, экономический кризис, возрождение науки и искусства, открытие, изобретение или духовную метаморфозу, изменившую жизнь людей? Теперь всем хорошо известно, что существует личная и внеличная теории истории. С одной стороны, теории, согласно которым на жизнь целых народов и обществ оказали решающее влияние исключительные личности[4)] - или напротив, доктрины, согласно которым все происходящее есть результат желаний и целей не отдельных конкретных лиц, но массы точно не установленных людей, причем эти коллективные желания и цели определяются не только (и даже не в значительной степени) внеличными факторами и потому не могут всецело или преимущественно выводиться из одних только естественных условий, таких, как среда, климат, физические, физиологические и психологические процессы. При любом из этих подходов задачей историка становится исследование того, кто чего хотел, когда, где и каким образом; сколько людей стремились или не стремились к данной цели и насколько интенсивно; а далее - вопроса о том, при каких условиях такие желания

или опасения оказались эффективными, до какой степени и каковы были последствия этого.

Такому толкованию, исходящему из целей и характеров людей, противостоит целый ряд теорий (пользующихся большим и все растущим престижем вследствие прогресса естественных наук), согласно которым все объяснения, исходящие из намерений людей, выросли из смеси человеческого тщеславия и упрямого невежества. Эти теории покоятся на утверждении, что вера в важность мотивов иллюзорна, что поведение людей на самом деле вытекает из причин, лежащих за пределами контроля отдельных лиц, - например, из физических факторов, среды или обычаев; либо из "естественного" роста некоторого крупного образования: расы, народа, класса, биологического вида; либо (по мнению некоторых авторов) из неких субстанций, определяемых еще менее эмпирически: "духовный организм", религия, цивилизация, гегелевский (или буддистский) мировой дух, - субстанций, земные проявления которых есть предмет либо эмпирического, либо метафизического изучения, в зависимости от космологических взглядов данного философа. Те, кто склонны к подобной "объективной" интерпретации исторических изменений, потому ли, что верят, будто она обладает большей научной ценностью (т.е. позволяет им предсказывать будущее либо "реконструировать" прошлое более успешно и точно), или потому, что полагают, будто она дает некое проникновение в природу вселенной, принуждены усматривать конечную причину происходящего в поведении внеличных, или "транс-личных", или "сверхличных" объектов и сил, развитие каковых и отождествляется с человеческой историей. Правда, наиболее осторожные и ясномыслящие из таких теоретиков пытаются предупредить возражения своих эмпирически настроенных оппонентов, снабдив свой труд примечанием или оговоркой, что, дескать, какова бы ни была их терминология, не следует ни в коем случае считать, будто они верят в

то, что такие создания, как цивилизации, расы, дух нации, живут бок о бок с людьми, их составляющими; дескать, они отдают себе полный отчет в том, что все институты "в конечном счете" состоят из отдельных мужчин и женщин, являются не какими-то персонами, но лишь удобными приемом - идеализированной моделью, типом, ярлыком или метафорой - для классификации, группировки, объяснения, предсказания свойств или поведения отдельных людей, исходя из их наиболее важных (т.е. исторически существенных) эмпирических характеристик. Тем не менее заверения подобного рода слишком часто оборачиваются лишь голословным выражением верности принципам, в которые сами эти философы не верят. Такие авторы редко пишут или думают так, как если бы они принимали все эти оговорки всерьез; а более откровенные и наивные из них даже не делают вида, будто готовы подписаться под этими спасительными заверениями. Так, для Шеллинга, Гегеля, а также Шпенглера (сюда, хоть и с некоторым колебанием, хочется отнести и профессора Арнольда Тойнби) нации, культуры или цивилизации, безусловно, не просто удобные коллективные обозначения отдельных людей, обладающих определенными общими характеристиками, но и как будто нечто более "реальное" и "конкретное", чем сами составляющие их индивиды. Индивиды остаются "абстрактными" именно потому, что они лишь "элементы", "аспекты", "моменты", искусственно абстрагируемые ad hoc /специально - *лат.*/ для конкретных целей и, буквально, не имеют настоящей реальности (или, по меньшей мере, "исторического", "философского" или "реального" бытия) в отрыве от целого, часть которого составляют наподобие того, как цвет, форма или ценность предмета суть "элементы", "свойства" или "аспекты" конкретных вещей, выделенные для удобства, и мысль их об отдельном, независимом существовании была бы свидетельством какой-то умственной слабости или заме-

шательства анализирующего. Маркс и марксисты более амбивалентны. Мы не можем с уверенностью утверждать существование такой категории, как социальный "класс", чье появление и борьба, победы и поражения определяют жизнь людей иногда вопреки, а по большей части - независимо от их сознательно выраженных целей. Классы никогда не объявляются в буквальном смысле самостоятельными сущностями: они образуются из отдельных людей в их взаимодействии (преимущественно экономическом). Однако попытки объяснять или придавать какую-то моральную или политическую ценность действиям людей, изучая их по отдельности, даже в тех ограниченных масштабах, в которых возможно подобное исследование, марксисты считают не только бесполезной тратой сил (что, вполне возможно, действительно так), но абсурдом в более фундаментальном смысле - поскольку "подлинные" (или "глубинные") причины человеческого поведения лежат не в конкретных обстоятельствах жизни отдельного человека или в его мыслях и побуждениях (как стал бы описывать их психолог, биограф или романист), но во всепроникающей взаимозависимости между множеством отдельных жизней и их естественной, а также созданной человеком средой. Люди поступают и думают так, а не иначе, главным образом, вследствие неизбежной эволюции "класса" в целом - из чего следует, что историю и развитие классов можно изучать независимо от биографий составляющих их людей. В конечном итоге (каузально) важна только "структура" и "эволюция" классов. А это mutatis mutandis /с необходимыми изменениями - *лат.*/ сходно с верой в примат коллективного начала у тех, кто приписывает активные функции расе или культуре, будь они благонамеренными интернационалистами вроде Гердера, - полагавшего, что разные народы могут и должны любить, уважать, помогать друг другу, точно как отдельные люди, ибо народы в определенном смысле тоже люди, личности (или

сверхличности), - или же свирепыми поборниками национально-расового самоутверждения и войны, вроде Гобино, Хьюстона Стюарта Чемберлена или Гитлера. Те же ноты, то мягкие и цивилизованные, то скрежущие и агрессивные, слышатся в голосах всех сторонников мистики коллективного, которые апеллируют от индивида к традиции или коллективному сознанию (либо "подсознанию") расы, нации, культуры, или же, подобно Карлейлю, чувствуют, что нарицательным существительным пристали заглавные буквы. Они проповедуют, что Традиция и История (или "прошлое", или род, или "массы") мудрее нас, а великому сообществу живых и мертвых, наших предков и еще не родившихся поколений, присущи более высокие цели, чем отдельным людям, цели, пред которыми вся наша жизнь лишь краткий миг, а мы принадлежим этому великому единству своими "глубочайшими" и, может быть, наименее осознанными сторонами[5]. Существует много разновидностей подобных убеждений, где в разных пропорциях сочетаются эмпиризм и мистицизм, коллективизм и индивидуализм; но что объединяет их - так это основополагающее различие, проводимое между "реальным" и "объективным", с одной стороны, и "субъективными", "произвольными" суждениями, базирующимися, соответственно, на принятии или отвержении сего мистического акта самоотождествления с реальностью, трансцендентной эмпирическому опыту.

У Боссюэ, Гегеля, Маркса[6], Шпенглера (и почти у всех философов, для которых история означала больше, нежели события прошлого, т.е. теодицею) эта реальность принимает форму объективного "хода истории". Процесс может мыслиться как проистекающий во времени и пространстве или же свыше их; как циклический, спиральный, прямолинейный или же происходящий в форме причудливого зигзагообразного движения, иногда называемого диалектическим; как

непрерывный и единообразный или же нерегулярный, прерываемый внезапными скачками на "новые уровни"; как определяемый изменчивыми проявлениями единой "силы" или же противодействующих друг другу элементов, замкнутых (точно в античном мифе) в вечной пирровой борьбе; как история одного божества, "силы", "принципа" или же нескольких; как процесс, коему предопределено закончиться хорошо или плохо; который представляет людям возможность вечного совершенствования или вечного проклятия, либо обоих поочередно, либо ни того, ни другого. Но какая бы разновидность ни принималась - причем это никогда не научная, т.е. эмпирически проверяемая теория, опирающаяся на количественные характеристики и уж, конечно, не описание того, что видят наши глаза и слышат наши уши[7], - мораль ее всегда одинакова: что мы должны научиться различать "подлинный" ход событий от мечтаний, фантазий и "рационализаций", которые мы бессознательно конструируем для собственного утешения или развлечения, ибо они могут на некоторое время успокоить, но в конце концов коварно предадут нас. Существует, говорят нам, природа вещей и она имеет определенный способ протекания во времени: "вещи таковы, каковы они есть, - как сказал два столетия тому назад здравомыслящий английский епископ, - и последствия их будут такими, как должны быть", так зачем же стремиться к самообману? Но что же тогда должны мы делать, дабы самообмана избежать? По меньшей мере - если мы не можем переварить понятие о сверхъестественных "духах" или "силах" - мы должны признать, что все события происходят согласно единой неизменной модели, которую можно изучить; ибо если какие-то из них произошли иначе, как можем мы найти причины таких происшествий? И как история может быть "понятой" без универсального порядка - системы истинных законов? Как может она иметь смысл и значение, быть чем-

то большими, чем живописное изложение последовательности случайных эпизодов, простым набором россказней старых кумушек (так, кажется, полагал Декарт и как раз по этой причине)? Наши ценности - то, что мы считаем хорошим или дурным, важным или тривиальным, правильным или ошибочным, благородным или презренным - все это обусловлено местом, занимаемым нами в такой модели, в движущейся иерархической лестнице. Мы хвалим и ругаем, преклоняемся и проклинаем то, что отвечает или не отвечает интересам, потребностям или идеалам, которые мы стараемся удовлетворить или достичь - целям, к которым мы (будучи таковыми, как мы есть) не можем не стремиться, исходя из нашего восприятия ситуации, нашего места в "Природе". Такое отношение считается "рациональным" или "объективным" в той мере, в какой мы правильно осознаем эту ситуацию, т.е. понимаем, где мы находимся с точки зрения великого мирового плана, закономерности которого мы различаем настолько четко, насколько позволяет нам наше историческое чувство и знание. У всякого поколения и положения свои перспективы прошлого и будущего, зависящие от того, откуда оно пришло, что оставило позади, куда оно движется; его ценности зависят от того же сознания. Осуждать греков, римлян, ассирийцев или ацтеков за ту или иную глупость, тот или иной порок - значит, пожалуй, не более, чем утверждать, будто то, что они делали, желали или думали, противоречит нашему собственному взгляду на жизнь, который может быть истинным или "объективным" для достигнутой нами стадии, причем осознается он более или менее четко от глубины и точности нашего понимания того, какова эта стадия и направление ее развития. Если римляне или ацтеки судили иначе, чем мы, они, возможно, судили не менее истинно и "объективно" применительно к степени, характеризовавшей их понимание совершенно иной стадии развития. Для

нас осуждение их шкалы ценностей достаточно обоснованно, исходя из наших условий, являющихся нашей единственной системой отсчета. И если бы они знали нас, они, быть может, судили бы о нас не менее резко, причем, поскольку их обстоятельства и ценности неизбежно были именно такими, как были, - то не с меньшим основанием. Согласно такому мировоззрению, нет ничего, ни единой точки покоя за пределами общего движения, никаких абсолютных статичных норм, исходя из которых можно дать конечную оценку вещам и людям. Поэтому единственными корректно описываемыми отношениями, которые справедливо признаны относительными, субъективными и иррациональными, являются формы невозможности связать наше суждение с нашими собственными подлинными интересами, т.е. с тем, что наиболее полно удовлетворит нашей природе - со всем, что непременно содержится в следующей ступени нашего неизбежного развития. Некоторые из философов этой школы сочувственно смотрят на субъективные аберрации, видя в них временные отношения, от которых в будущем человечество будет избавлено благодаря просвещению. Другие злорадствуют или иронизируют по поводу неизбежного жребия тех, кто неправильно трактуют события и потому становятся жертвами неумолимого хода событий. Но независимо от того, говорят ли они соболезнующим или презрительным тоном, независимо от того, осуждают ли они ошибки неумных людей либо слепой толпы или рукоплещут их неизбежному уничтожению, отношение это основывается на убеждении, что всему предопределено свершиться именно так самим механизмом истории - внеличными силами класса, расы, культуры, Истории, Разума, Жизненной Силы, Прогресса, Духа Времени. При данной организации нашей жизни, которую не мы создали и изменить которую не можем, она и только она, в конечном итоге, ответственна за все. Осуждать или хвалить людей (или их

группы) за верные или неверные поступки, постольку поскольку это влечет за собою предположение, будто они в каком-то смысле действительно обладают свободой выбора между альтернативами и потому их можно справедливо и разумно осуждать или восхвалять за то, что они совершили именно такой выбор, есть грубейшая ошибка, возврат к какой-то примитивной наивной концепции, предусматривающей, будто люди способны каким-то образом избежать тотальной предопределенности своей жизни естественными и сверхъестественными силами, есть возврат к детскому анимизму, который при изучении соответствующей научной или метафизической системы быстро бы рассеялся. Ибо если бы такая свобода выбора действительно существовала, то не могла бы существовать предопределенная структура мира, а ведь только она, согласно таким взглядам, делает возможным полное объяснение, будь оно научное или метафизическое. И потому ее отметают как немыслимую ("Разум отвергает ее"), нелогичную, иллюзорную, поверхностную, как образчик ребяческой мегаломании, как донаучную, недостойную цивилизованных людей.

Понятие о том, что история подчиняется законам, неважно, естественным или сверхъестественным, что каждое событие человеческой жизни есть элемент в необходимой модели, имеет глубокие метафизические корни; его питает страсть к естественным наукам, но она не является его единственным или даже главным источником. Здесь следует прежде всего указать на телеологическое мировоззрение, восходящее к началам человеческой мысли. Оно существует во многих разновидностях, но все они объединены верой в то, что люди, а также все живое, и может быть, даже неодушевленные предметы не просто таковы как они есть, но имеют определенные функции и преследуют определенные цели. Цели эти либо заданы им творцом, создавшим каждого человека и каждую вещь для своей особой цели; либо внутренне присущи их обладате-

лям, так что каждое существо имеет свою "природу", свое особое предназначение, вытекающее из этой "природы", а степень его совершенства зависит от степени, в которой он этому назначению удовлетворяет. Зло, порок, несовершенство, всевозможные формы хаоса и заблуждений, согласно такому мировоззрению, суть формы неосуществления замысла, неудавшиеся попытки достижения таких целей, срывы, происходящие либо из-за какой-нибудь беды, воспрепятствовавшей осуществлению предназначения, либо из-за того, что усилия были направлены на достижение целей, не отвечающих "природе" данного существа.

В этой космологии мир людей (а в некоторых ее разновидностях, и вся вселенная) есть единая всеохватывающая иерархия; поэтому объяснить, почему каждый ее элемент таков, как есть, находится там и тогда, где находится, делает именно то, что делает, - значит eo ipso /тем самым - *лат.*/ сказать, в чем его предназначение, насколько успешно он это назначение осуществляет и каковы связи координации и субординации между назначениями различных, преследующих свои цели существ в гармоничной пирамиде, которую они сообща образуют. Если такова истинная картина мира, тогда историческое объяснение, как и всякая другая форма объяснения, должно состоять, прежде всего, в указании людям, группам, нациям, родам их истинного места в универсальной всеобщей структуре. Знать "космическое" место данной вещи или человека - значит сказать, что они собою представляют и что делают, и одновременно - почему они должны быть таковыми. Следовательно, быть и иметь ценность, существовать и иметь функцию (и осуществлять ее более или менее успешно) - это одно и тоже. Система и только одна она вызывает к жизни и заставляет исчезнуть, она придает цель, т.е. ценность и значение всему сущему. Понять значит осмыслить системы. Предложить историческое

объяснение - значит не только описать последовательность событий, но сделать ее понятной; а сделать понятной - значит открыть новую систему; не одну из нескольких возможных систем, но единый уникальный план, который, будучи таким как он есть, соответствует только одной цели и поэтому в присущей ему особой форме вписывается в единую, "космическую", всеобъемлющую схему, которая есть назначение вселенной, назначение, благодаря которому и только ему она вообще вселенная, а не хаос несвязанных между собою кусков и деталей. Чем лучше понята природа этой цели, а с нею и системы, которые обусловлены ею в разных формах человеческой деятельности, тем более объясняющей, просвещающей - более "глубокой" - будет работа историка. Покуда событие, характер какого-то человека, деятельность того или иного учреждения, группы или исторического лица, не найдет объяснения как необходимое следствие его места в системе (и чем более широкой, т.е. более всесторонней является схема, тем более вероятно, что она истинна) не будет никакого объяснения, а потому никакого исторического повествования. Чем более неизбежным изображается событие, действие или характер, тем лучше они поняты, тем глубже проник исследователь в суть, тем ближе мы к всеобъемлющей, конечной истине.

Это отношение глубоко антиэмпирическое. Мы приписываем цели всем вещам и людям не потому, что у нас доказательства такой гипотезы; ведь если бы стоял вопрос о доказательствах, то в принципе могли бы быть и доказательства против нее; и тогда оказалось бы, что некоторые вещи и события не имеют цели и потому (в том смысле, в котором говорилось выше) им нельзя было бы найти соответствующее место в системе, т.е. вообще объяснить их; но это невозможно и отвергается заранее, a priori. Мы явно имеем дело не с эмпирической теорией, но с метафизическим отношением, принимающим как данность

то, что объяснить вещь - описать ее "подлинно" такой, как она есть (даже определить ее более, чем словом, т.е. поверхностно) - значит открыть ее назначение. Все в принципе объяснимо, ибо у всего есть цель, хотя разум наш может быть слишком слаб или слишком неупорядочен, чтобы в каждом конкретном случае эту цель разглядеть. При таком мировоззрении сказать о людях или вещах, что они существуют или реальны, но лишены цели (неважно, заданной извне, или же "внутренней", "врожденной") - значит сказать нечто не просто неверное, но буквально противоречащее самому себе и потому бессмысленное. Телеология это не теория или гипотеза, но категория или структура, где все является или должно быть осмысленно и описано. Влияние этого отношения на историю, начиная с эпоса о Гильгамеше и вплоть до тех забавных игр, в которые играет с прошлым и будущим человечества профессор Арнольд Тойнби (играет с необыкновенным умением и воображением), слишком знакомо, чтобы на нем следовало заострять внимание. Оно входит, пусть даже бессознательно, в мысль и язык тех, кто говорит о "возвышении" и "падении" государств, движений, классов или отдельных лиц, словно они покорствуют какому-то неумолимому ритму, подъему или спаду уровня какой-то космической реки, приливу или отливу человеческой деятельности, подчиненной естественным или сверхестественным законам; словно отдельным личностям и "сверхличностям" Волею Судьбы были заданы какие-то закономерности и их можно было открыть, словно представление о жизни, как игре, было чем-то большим, нежели яркая метафора[8]. Для тех, кто пользуется этим тропом, история есть комическая или трагическая пьеса (или последовательность пьес), либретто, где герои и злодеи, победители и побежденные произносят свои реплики, переживают свою судьбу в соответствии с текстом, задуманным применительно к их понятиям, но не ими;

ибо иначе ничего невозможно было бы считать трагическим или комическим; не было бы ни системы, ни правил, ни объяснения. Так говорят историки, журналисты, обычные люди; понятия эти стали неотъемлемой принадлежностью повседневной речи. Однако принимать такие метафоры и обороты речи буквально, верить, будто такие системы не изобретены, но интуитивно открыты или же реально обнаружены, будто это не просто некоторые из многих возможных мелодий, которые может наделенный музыкальным слухом человек составить из тех же звуков, но являются в каком-то смысле уникальными; думать, будто существует *единственная* система, *единственный* основной ритм истории - нечто создающее и одновременно оправдывающее все сущее - значит принимать игру слишком всерьез, видеть в ней ключ к действительности. Это, безусловно, значит поддерживать идею о том, что свобода личности есть "в конечном итоге" иллюзия. Ни одна попытка, даже самая искусная, по-новому интерпретировать это многострадальное выражение не сможет в пределах телеологической системы восстановить его нормальное значение, включающее понятие свободного выбора. Марионетки могут быть наделены сознанием и радостно отождествлять себя с неизбежным процессом, в котором играют свои роли; но он остается неизбежным, а они остаются марионетками.

Телеология, конечно, не является единственной метафизикой истории; наряду с ней упорно держится другое, даже более известное разграничение видимости и реальности, правда, несколько иного свойства. Для телеологически мыслящего философа вся внешняя неупорядоченность, все необъяснимые катастрофы, напрасные страдания, невероятные стечения случайных обстоятельств обусловлены не природой вещей, но нашей неспособностью обнаружить в них цель. Все, что кажется бессмысленным, противоречивым, низким, безобразным, порочным, извращенным - все это необхо-

димо, хотя нам не дано этого знать, для гармонии целого, о котором знает лишь Создатель мира, или сам мир (если бы он мог полностью осознать себя и свои цели). Полная неудача априорно исключается, ибо на "более глубоком" уровне все процессы всегда завершаются успешно; и поскольку всегда должен существовать уровень "более глубокий", чем тот, до которого проник данный исследователь, то в принципе невозможна эмпирическая проверка того, что образует "конечный" успех или неудачу. Телеология есть форма веры, ее невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть каким бы то ни было опытом; такие понятия, как свидетельство, доказательство, вероятность и т.п., совершенно неприменимы к ней.

Но существует еще одно не менее достопочтенное мировоззрение, согласно которому все происходящее объясняется и оправдывается не целями, очерченными более или менее четко, но вневременной, постоянной, трансцендентной реальностью, находящейся "свыше", "вне", "позади", пребывающей в совершенной, неизбежной, самообъясняющейся гармонии. Каждый ее элемент необходимо должен быть таким, как он есть, вследствие его отношений к другим элементам и ко всему целому. Если в мире это не проявляется в зримой форме, если мы не видим, чтобы реальные события или люди были связаны друг с другом этими отношениями логической необходимости, при которых было бы абсолютно немыслимо, что нечто может быть иным, чем есть, то обусловлено это исключительно недостатком нашего собственного зрения. Мы ослеплены невежеством, глупостью, страстями, а задача объяснения в естественных науках или в истории есть попытка показать хаос видимостей как несовершенное отражение совершенного порядка истинной реальности, так чтобы все снова встало на свои места. Объяснение есть открытие "лежащей в основе" системы. Идеал теперь воспринимается не как некая отдаленная перспектива, зовущая все вещи и людей к са-

мореализации, но как самодостаточная, вечная, конечная "структура реальности", "вневременно" сосуществующая со сдвинутым миром непосредственных ощущений, представляющим собою ее искаженный образ, зыбкую тень, которую она отбрасывает и для которой является одновременно истоком, причиной, объяснением и оправданием. Отношение этой реальности к миру видимостей и составляет предмет всех разновидностей философии - этики, эстетики, логики, философии истории, философии права и политики, в соответствии с "аспектом" основного отношения, которое поставлено в центр внимания. Но под всеми ее разнообразными именами - формы и сущности, единицы и множества, средств и целей, субъекта и объекта, порядка и хаоса, изменчивости и покоя, совершенного и несовершенного, естественного и искусственного, природы и разума - центральная проблема, проблема Реальности и Видимости, остается одною и тою же. Истинное познание есть познание одной лишь ее. Она играет здесь ту роль, которую в телеологии играет понятие функции и назначения. Только она сразу объясняет и оправдывает.

Наконец, существует влияние естественных наук. На первый взгляд это кажется парадоксом: научный метод несомненно является прямым отрицанием метафизической спекуляции. Но исторически одно тесно связано с другим, и в той области, о которой я говорю, проявляется важная их сходная особенность, а именно - понятие, что все существующее необходимо является объектом в материальной природе и потому подлежит объяснению естественными законами. Если Ньютон в принципе мог объяснить каждый момент каждого отдельного компонента физической природы, исходя из небольшого числа общих законов, то разве не разумно предположить, что психологические явления, образующие сознательную и подсознательную жизнь людей, а также социальные факты - внутренние закономерности функционирования и "опыта" об-

ществ - можно объяснить с помощью сходных методов? Правда, мы знаем о предмете психологии и социологии гораздо меньше, чем о фактах, рассматриваемых физикой и химией; но разве есть какое-то принципиальное возражение против тезиса о том, что при достаточно точном и творческом исследовании людей можно в один прекрасный день открыть законы, позволяющие давать столь же надежные прогнозы, как те, что стали ныне возможны в естественных науках? Если психология и социология когда-нибудь дойдут до надлежащего уровня, - а почему бы этому не случиться? - мы будем знать законы, позволяющие, хотя бы в теории (ибо на практике это может быть сопряжено с трудностями) предсказать (или реконструировать) каждую подробность жизни любого отдельного человека в будущем, настоящем или прошлом. Если таков (а он несомненно таков), теоретически, идеал таких наук, как психология, социология и антропология, то историческое объяснение (если оно успешно) будет попросту заключаться в применении законов - доказанных гипотез - этих наук к конкретным ситуациям. Будут, возможно, "чистые" психология, социология, история, т.е. сами по себе принципы, и будут их прикладные отрасли: родится социальная математика, социальная физика, социальная инженерия, психология каждого чувства, отношения и склонности, - столь же точные, мощные и полезные, как и прототипы среди естественных наук. Действительно, именно таковы были фразеология и идеалы рационалистов восемнадцатого века, скажем, Гольбаха, д'Аламбера и Кондорсе. Метафизики лишь жертвы иллюзий, в природе ничто не трансцендентно, ничто не преднамеренно; все поддается измерению; настанет день, когда, услыхав любой запутанный вопрос, мы сможем вместе с Кондорсе сказать: "Calculemus"/"рассчитаем" - *лат./*, - и дать ясный, точный, окончательный ответ. Все эти концепции, и метафизические, и научные (несмотря на свои даже

еще более существенные различия), объединены понятием о том, что объяснить - значит подвести под какую-то общую формулу, представить как конкретное проявление закона, охватывающего бесконечное число примеров; так что при знании всех релевантных законов, а также достаточной выборке релевантных фактов можно будет не только сказать, что происходит, но и почему; ибо если законы установлены правильно, то описать какое-то явление - значит, в сущности, сказать, что иначе произойти оно не могло. Вопрос "почему?" для телеологов означает "в стремлении к какой неизменной цели"; для нетелеологически мыслящих метафизических "реалистов" такой вопрос означает "неизменно определенный какой конечной системой?", а для сторонников предложенных Контом идей социальной статистики и динамики он означает "следующий из каких причин?" - действительных причин, которые именно таковы, неважно, могли ли они быть иными или нет. Неизбежность исторических процессов, тенденций, "подъемов" и "спадов" для тех, кто верит, что вселенная подчиняется только "естественным законам", делающим ее такой, какова она есть, существует лишь де-факто, но она существует и де-юре для тех, кто видит в таком единообразии не просто некую данность, не просто голый факт, нечто неизменное и неоспоримое, но модели, планы и цели, идеалы, мысли рационального Божества или Универсального Разума, назначение, самодовлеющее целое, теодицею, удовлетворяющую не только стремление к знанию о том, почему существует мир, но почему он достоин существования, и почему существует именно этот особый мир, а не какой-то иной или вообще никакой; решение дается, исходя из ценностей, которые либо каким-то образом "покоятся" на самих фактах, либо "выводят" их из некоей "трансцендентной" высоты или глуби. Все эти теории представляют собой те или иные формы детерминизма, независимо от то-

го, являются ли они телеологическими, метафизическими, механистическими, религиозными, эстетическими или научными. И общая особенность всех подобных взглядов - идея, что свобода выбора отдельного индивида (по крайней мере в нашем бренном мире) есть в конечном счете иллюзия, что даже представление, будто люди могли бы сделать другой выбор, основано на непонимании фактов. Следовательно, любое утверждение относительно того, что люди должны были бы поступать так-то или так-то, избегать того-то и того-то, заслужив тем самым (а не просто вызвав) похвалу или порицание, одобрение или осуждение, основано на предположении о существовании такой сферы человеческой жизни, которая не была бы полностью определена законами, все равно, метафизическими или теологическими, не выражала бы общих вероятностей, изучаемых естественными науками. А такое утверждение, говорится далее, явно ложно. Прогресс знания постоянно распространяет на все новые области действие законов, позволяющих систематически вмешиваться в происходящее и прогнозировать его. Поэтому если мы хотим вести себя рационально, то можем хвалить или осуждать, предупреждать или поощрять, защищать справедливость или собственные интересы, прощать, принимать решения, издавать приказы, испытывать обоснованные сожаления лишь в той степени, в какой все еще не понимаем истинной природы мира. Чем больше мы знаем, тем более сужается область человеческой свободы, а следовательно, и ответственности. Для существа, видящего, почему ничто не могло быть иным, чем оно есть, понятия ответственности или вины, правильного и ошибочного всегда пусты; они суть лишь мера невежества, ребяческих иллюзий, а понимание этого есть первый признак нравственной и интеллектуальной зрелости.

Доктрина эта принимала различные формы. Одни верят, что моральные суждения беспочвенны, пос-

кольку мы знаем слишком много, другие - что они необоснованны, поскольку мы знаем слишком мало. Среди первых есть такие, чей детерминизм оптимистичен и устремлен ко благу, и такие, чей детерминизм пессимистичен, или же такие, кто уверен в благополучной концовке, но относится к ней с возмущением или презрительной насмешкой. Некоторые ищут в истории спасения; другие справедливости, третьи отмщения, четвертые полного уничтожения. Среди оптимистов есть уверенно глядящие в будущее рационалисты, в особенности поборники и пророки естественных наук и материального прогресса (от Бэкона до создателей современных социальных теорий), проповедующие, что порок и страдание в конечном итоге всегда результат невежества. Основа их веры - убеждение, что можно выяснить, чего же люди действительно желали во все времена, а также на что они действительно способны и что навсегда останется выше их сил; затем, в свете этих данных, надлежит изобрести или открыть подходящие средства для достижимых целей. Слабость и нищета, глупость и порок, нравственные и интеллектуальные изъяны происходят от неумения все правильно отрегулировать. Понять природу вещей значит (по самой меньшей мере) узнать, что вы (и другие, если они тоже люди и потому похожи на вас) действительно хотите и как добиться этого. Все зло обязано своим возникновением незнанию целей и средств; достигнуть знания того и другого есть цель науки. Наука будет идти вперед; будут открыты подлинные цели, а также эффективные средства их достижения; знания будут расширяться, люди будут знать больше, а потому станут мудрее, лучше и счастливее. У Кондорсе, чей "Эскиз" представляет собою самое простое и трогательное выражение этой веры, не было сомнений в том, что счастье, научное знание, добродетель и свобода связаны "нерасторжимой цепью", тогда как глупость, порок, несправедливость и несчастье суть формы

болезни, которая навсегда исчезнет благодаря прогрессу науки; ибо мы стали такими, какие мы есть, под воздействием естественных причин, и когда мы поймем их, одного этого будет достаточно для того, чтобы привести себя в гармонию с "Природой". Похвала и осуждение суть проявления невежества; мы таковы, как есть, точно так же как камни или деревья, пчелы или бобры; и если неразумно осуждать неодушевленные предметы, животных, климатические условия, почву или диких зверей, когда они причиняют нам боль, то не менее нерационально осуждать характеры или поступки людей, предопределенные в не меньшей степени. Мы можем оплакивать - или обличать - глубину человеческой жестокости, несправедливости и глупости, утешаясь тем, что с быстрым прогрессом нового эмпирического знания все это непременно вскоре исчезнет, точно дурной сон; ибо прогресс и просвещение, если и не неизбежны, то, по меньшей мере, весьма вероятны. Вера в возможность (или вероятность) счастья, как результата разумной организации, объединяет всех доброжелательных мудрецов нового времени, начиная с метафизиков Итальянского Возрождения до мыслителей-эволюционистов немецкого Aufklarung /Просвещения - *нем./*, от радикалов и утилитаристов предреволюционной Франции до обожествлявших науку фантастов девятнадцатого и двадцатого веков. Она составляет часть всех утопий от Бэкона и Кампанеллы до Лессинга и Кондорсе, Сен-Симона и Кабе, Фурье и Оуэна, достигая кульминации в бюрократических фантазиях Огюста Конта, с его фанатически упорядоченным миром людей, радостно занятых осуществлением своих функций, каждый в своем четко очерченном кругу, в рациональной и абсолютно неизменной иерархии совершенного общества. Это и есть стремящиеся ко благу пророки гуманизма - наш век тоже повидал немало таковых, начиная с Жюля Верна и Герберта Уэллса, Анатоля Франса и Бер-

нарда Шоу и кончая их бесчисленными американскими последователями, - щедро расточающие благосклонность всему человечеству, искренно стремящиеся спасти каждого от бремени невежества, печалей, бедности и унизительной зависимости от других.

Другая разновидность этого направления куда менее приятна по своему тону и чувствам. Когда Гегель, а вслед за ним и Маркс, описывают исторический процесс, они также исходят из того, что люди и человеческие общества есть неотъемлемая часть общей природы, которую Гегель считал духовной, а Маркс - материальной по природе. В мире действуют великие социальные силы, но лишь самые одаренные и проницательные из людей отдают себе отчет в существовании этих сил; обычные люди слепы (в той или иной степени) к тому, что воистину определяет их жизнь, они поклоняются фетишам и придумывают детские мифы (которые пышно именуют мировоззрениями или теориями), стремясь объяснить мир, где они живут. Время от времени подлинные силы - внеличные и неумолимые, действительно управляющие миром, развиваются до точки, при которой "необходим" новый исторический шаг вперед. Тогда (общеизвестно, что так полагали и Гегель, и Маркс) наступают ключевые моменты развития; они принимают форму насильственных, катастрофических скачков, разрушительных революций, которые устанавливают новый порядок на обломках старого, нередко действуя огнем и мечом. При этом глупые, устаревшие, недальновидные, кустарные философские системы, созданные защитниками прежнего порядка, неизбежно сметаются вместе с их приверженцами. Для Гегеля и для множества других (хотя, конечно, не для всех) философов и поэтов романтического направления история есть непрерывная борьба колоссальных духовных сил, воплощенных иногда в таких институциях, как церкви, расы, цивилизации, империи, национальные государства, а иногда в людях, не укладывающихся в

обычные человеческие мерки - "фигурах всемирно-исторического значения", - наделенных беспощадной отвагой и гениальностью, возвышающихся над своими тщедушными современниками и презирающими их. Для Маркса история есть битва между социально обусловленными, организованными группами людей - классами, - сложившимися в ходе борьбы за средства существования и выживание, а следовательно, и за власть. В произведениях обоих этих мыслителей звучит зловещая нота (неслышная только у наиболее прямодушных и благонамеренных из их последователей), когда они описывают замешательство и крах обывателей, обычных мужчин и женщин, застигнутых врасплох решительным моментом истории. Оба, и Гегель, и Маркс, рисуют образы мирных, глуповатых людей, которые, как правило, не сознают роли, исполняемой ими в истории; в трогательной своей простоте с надеждой строят они дома на зеленеющих склонах как будто мирной горы, веруют в неизменность своего образа жизни, своего экономического, общественного и политического порядка, относятся к своим ценностям так, точно это вечные нормы, живут, работают, сражаются без малейшего понятия о космических процессах, в которых их жизнь есть лишь преходящая стадия. Но гора, где они поселились, - это не обычная гора, а вулкан; и когда начнется неизбежное извержение (а философу было всегда ясно, что оно случится), то заботливо ухоженные дома и казавшиеся нерушимыми институты, все идеалы, образ жизни, нравственные ценности - будут сметены катаклизмом, отмечающим скачок от "более низкой" к "более высокой" стадии развития. Когда наступает этот момент, оба великих пророка разрушения оказываются в своей стихии, приходит их час, они вступают в свои права, наблюдая мировой пожар с дерзкой, почти байронической иронией и презрением. Быть мудрым - значит понимать направление, в котором неумолимо движется мир, слиться с силой,

идущей на подъем, ведущей за собой новый мир. Маркс (и в этом, отчасти, заключается притягательность его идей для людей сходного эмоционального склада) с упоением, не менее страстно, чем Ницше или Бакунин, отождествляет себя с великой силой, которая в самой разрушительности своей творит; лишь те, чьи ценности безнадежно субъективны, кто прислушиваются к своей совести или чувствам, к тому, что говорят няньки или наставники, не сознавая величия жизни в мире, движущемся от взрыва к взрыву, во исполнение великого космического замысла - лишь они в смущении и ужасе взирают на эту новую силу. Когда настанет час отмщения истории - а каждый enragé/гневный - *франц./* пророк девятнадцатого века ждет, чтобы она отомстила за него тем, кого он сильнее всего ненавидит, - низкие, жалкие, нелепые, душные людские муравейники будут по справедливости стерты в порошок; по справедливости - поскольку то, что справедливо и несправедливо, что есть добро и зло, определяется целью, к которой стремится все сущее. Все, что на стороне побеждающего разума - справедливо и мудро; все, что на противоположной стороне, на стороне мира, обреченного на поражение силами разума, по праву называется глупым, невежественным, субъективным, произвольным и слепым; и если они - то есть дураки, мошенники и посредственности, составляющие эти косные силы, - осмеливаются сопротивляться тем, кому суждено прийти им на смену, тогда их по праву называют мракобесами, злодеями, обскурантами, порочными врагами глубочайших интересов человечества.

Как бы ни различались формы детерминизма по своему тону и окраске, будет ли данный вид детерминизма научным, гуманистическим, оптимистическим или гневным, апокалиптическим и восторженным - все они сходятся в одном: мир имеет направленность и управляется законами, причем эту направленность и эти законы можно до некоторой степени открыть,

применив правильные приемы исследования; более того, проявление этих законов может быть постигнуто теми, кто понимает, что жизнь, характеры, и поступки отдельных людей управляются более крупным "целым", к которому они принадлежат, и что именно независимое развитие таких более крупных единиц, образует так называемые "силы", направление которых должно быть предметом подлинно "научной" (или "философской") истории. Чтобы найти объяснение того, почему данные лица или группы действуют, думают и чувствуют именно так, а не иначе, нужно сперва попытаться понять структуру, состояние развития и направление таких крупных единиц, например, социальных, экономических, политических, религиозных институтов, к которым принадлежат указанные лица; когда же это будет известно, поведение данных лиц (или наиболее характерных среди них) должно стать почти логически выводимым и не будет более составлять отдельной проблемы. Идеи касательно этих крупных единиц или сил и их функционирования разнятся у разных теоретиков. Раса, цвет, церковь, нация, класс; климат, ирригация, технология, геополитическая ситуация; цивилизация, социальная структура, Человеческий Дух, Коллективное Подсознание - все эти концепции сыграли свою роль в теологическо-исторических системах, выступив как протагонисты на сцене истории. Их представляют как подлинные силы, элементами которых являются отдельные люди, составляющие и в то же время наиболее ярко выражающие ту или иную стадию их развития. Те, кто четче и глубже других сознают роль, выпавшую им, неважно, добровольно или поневоле, исполняют ее смелее и лучше, это вожди от природы. Другие, кого собственные мелкие личные заботы заставляют забыть, что они частица непрерывного или скачкообразного процесса изменений, обманывая себя, полагают (или ведут себя так, как если бы полагали), будто они и их ближние навеки застыли на

некотором данном уровне.

Любые разновидности каждого из этих подходов, как и все формы настоящего детерминизма, влекут за собою устранение понятия о свободе личности. В конце концов для людей только естественно, по практическим ли соображениям или потому, что они склонны к размышлениям, спрашивать, кто или что несет ответственность за то или иное положение вещей, вызывающее у них удовлетворение и тревогу, энтузиазм или ужас. Если история мира обусловлена действием каких-то выявляемых сил, отличных от свободной воли людей и почти не зависящих от нее, то правильное объяснение происходящего должно быть дано, исходя из развития таких сил. Тогда возникает тенденция считать, что не отдельные люди, а эти крупные единицы и являются в конечном итоге "ответственными". Я живу в конкретный момент времени, при духовных, социальных и экономических обстоятельствах, в которых я оказался: как же я тогда могу поступать иначе, чем поступаю, делать какой-то иной выбор? Ценности, исходя из которых я строю свою жизнь, являются ценностями моего класса, расы, церкви, цивилизации, составной частью моего "общественного" положения - т.е. моего места в "структуре общества". Никто не отрицает, что было бы глупо, а также жестоко, обвинять меня за то, что я не выше своего роста, или думать, будто цвет моих волос, свойства моего интеллекта или души обусловлены моим собственным свободным выбором; эти признаки таковы, как они есть, не потому, что я так решил. Если я бесконечно расширю эту категорию, то все, что существует, станет необходимо и неизбежно. Это безграничное расширение необходимости, согласно любому из описанных выше мировоззрений, лежит в основе объяснения всего сущего. Осуждать и хвалить, считать возможным альтернативные пути действия, обвинять или защищать исторических деятелей за то, что они поступили именно так - делается совершен-

ным абсурдом. Восхищение или презрение по отношению к тому или иному лицу может, правда, остаться, но оно становится сродни эстетическому суждению. Мы можем восхвалять или клеймить позором, испытывать любовь или ненависть, удовольствие или презрение, но мы не можем ни осуждать, ни оправдывать. Александр Македонский, Цезарь, Аттила, Мохаммед, Кромвель, Гитлер - все равно что потопы, землетрясения, закаты, океаны, горы; мы можем восхищаться ими, страшиться их, приветствовать или проклинать, но разоблачать или превозносить их поступки (в конечном итоге) столь же разумно, как проповедовать дереву (как указал со свойственным ему остроумием Фридрих Великий в своем критическом разборе "Системы природы" Гольбаха)[9].

Оценить степень их ответственности, приписать их свободному решению те или иные последствия, представить их как образец или средство устрашения, стараться извлечь урок из жизни - все это теряет смысл. Мы можем стыдиться своих поступков или настроения точно так же, как горбун стыдится своего горба; но мы не можем раскаиваться в них, ведь это связано с убеждением, что мы не только могли поступить иначе, но поступить так по своему свободному выбору. Великие люди были такими, какими были, точно так же обстоит и с нами. Они поступали так, как поступали, - и мы тоже. Их поведение можно объяснить на основе одной из фундаментальных категорий, таким образом история сводится к отрасли естественных наук, либо к метафизической или теологической схеме. Больше мы ничего не можем сказать ни о деятелях прошлого, ни о себе и своих современниках. Это все, что можно сделать.

Но как ни странно, твердокаменные детерминисты заклинают нас во имя поддержания достоинства науки избегать пристрастности; они постоянно призывают историков воздерживаться от обвинений, соблюдать объективность, не подходить к прошлому с сов-

ременных позиций, не применять к Востоку западных мерок; не восхвалять (или не осуждать) древних римлян за то, что они не похожи на современных американцев; не обвинять средневековье за то, что тогда не соблюдалась веротерпимость в том виде, как понимал ее Вольтер, не рукоплескать Гракхам только потому, что нас потрясает социальная несправедливость современного нам общества, не критиковать Цицерона на основании собственного нашего знакомства с юристами, занимающимися политикой. Как быть с подобными увещеваниями или извечными призывами прибегнуть к силе воображения, сочувствия и понимания, дабы избежать несправедливости, возникающей при недостаточных знаниях о целях, кодексах, обычаях культур, отдаленных от нас временем или пространством? Какой в них смысл, если не основываться на том, что высказывать похвалу или порицание, стремиться быть справедливым не вполне иррационально, что люди заслуживают справедливости, в отличие от камней и других неодушевленных предметов, и что потому мы должны стремиться быть справедливыми, не хвалить и не осуждать по своему произволу, ошибке или невежеству, из-за предрассудка или отсутствия воображения? Однако как только мы переносим ответственность за происходящее с отдельных людей на причинное или телеологическое действие институций или культур, физических или психических факторов, то что же можно иметь в виду, когда взывают к нашему сочувствию или к чувству истории, вздыхают по идеалу совершенной беспристрастности, который хоть и не вполне достижим, но все же одни приближаются к нему более других? Едва ли кого-то обвиняли в пристрастных отчетах о геологических изменениях или в недостатке интуитивного сочувствия при описании воздействия итальянского климата на сельское хозяйство Древнего Рима. На это могут ответить, что даже если история, подобно естественным наукам, служит для удовлетворения любознательности

относительно неизменяемых процессов, - просто искаженных из-за вторжения моральных суждений - мы даже сами факты будем понимать менее адекватно, если не обладаем в какой-то степени воображением, позволяющим проникнуть в чуждый нам или малоизвестный образ жизни. Это, несомненно, верно; но не затрагивает сути критических замечаний, направленных против историков, которых обвиняют в предрассудках или в том, что их описание носит чересчур резкую окраску. Возможно (и несомненно, часто уже говорилось), что Гиббон или Маколей, Трейчке или покойный г-н Беллок не воспроизвели факты такими, какими они, как нам кажется, были. Говорить так значит, конечно, обвинять этих историков в серьезных пороках; но это не главные пункты обвинения. Скорее их обвинят не просто в неточности, поверхностности или неполноте, но в несправедливости; в том, что они стремятся склонить нас к одобрению одной стороны, и, чтобы достичь этого, несправедливо чернят другую; в том, что описывая одну из сторон, они приводят такие свидетельства и применяют такие методы изложения, применение которых к другой стороне отрицают безо всяких видимых причин; причем мотивы этого вытекают из их убеждения в том, каковы должны быть люди и что они должны делать; а убеждения эти обусловлены взглядами, которые (если судить о них исходя из обычных норм и шкалы ценностей, господствующих в обществах, к коим принадлежат и они, и мы) слишком узки или же иррациональны и неприменимы к рассматриваемому историческому периоду; и что вследствие этого они исказили истинные факты, в том их понимании, какое существует в образованном обществе в их или в наше время. То есть мы жалуемся не просто на искажение, но на пропагандистские цели, которыми оно, по нашему мнению, обусловлено; говорить же о пропаганде вообще (а тем более о том, что она может быть опасно действенной), значит подразумевать, что

понятие несправедливости можно применять, что отметки за поведение можно действительно выставлять; это значит, по существу, говорить, что я должен либо стараться вообще не хвалить и не осуждать, либо, если я не могу этого избежать, поскольку я человек и взгляды мои неизбежно пронизаны моральными оценками, то должен стараться делать это справедливо, беспристрастно, исходя из фактов, не осуждая людей за то, что они не сумели сделать невозможного, но и не хваля их за сие. А это, в свою очередь, подразумевает веру в личную ответственность - по крайней мере, в какую-то ее степень. Насколько высока эта степень, насколько широка степень возможного - свободно избираемых альтернатив, будет зависеть от того, как смотрит каждый из нас на природу и историю; но она никогда не сойдет на нет. Однако же именно это, по-моему, отрицают те историки и социологи, проникнутые метафизическим или научным детерминизмом, которые считают, что "если довести анализ до конца" (любимый их оборот), все - или же столь многое, что это уже одно и то же - сводится к воздействию класса, расы, цивилизации или социальной структуры. Подобные мыслители, по моему мнению, держатся убеждения, что хотя мы не способны вычертить точную кривую жизни каждого человека при имеющихся в нашем распоряжении данных и законах, которые мы якобы открыли, но в принципе, если бы мы были всеведущими, то смогли бы сделать это; и следовательно, даже тот минимальный остаток ценностных суждений, который не может быть полностью уничтожен никакой сознательной самодисциплиной и стремлением держаться в тени, который окрашивает наш отбор исторического материала, выделения тех или иных событий и лиц (по сравнению с другими как будто менее важными, интересными или необычными), должен быть либо результатом нашей собственной "неотвратимой" предрасположенности, либо плодом нашего

неизлечимого тщеславия и невежества; это, в любом случае, остается практически неизбежным - цена нашего человеческого состояния, часть человеческого несовершенства; ее следует принять только потому, что тут ничего не поделаешь, ведь люди и взгляды их такие, а не иные, и судят люди так, а не иначе, потому что они смертны, но забывают об этом или не могут прямо смотреть на такую истину. Суровый этот вывод, бесспорно, неприемлем для любого историка или любого человека, когда он не погружен в теоретизирование; хотя, как это ни парадоксально, аргументы, приводящие нас к столь несостоятельным выводам, заставляют задуматься о том, насколько уже область человеческой свободы, а потому и ответственности, чем считали на протяжении веков научного невежества; именно они, эти аргументы, учат сдержанности и смирению. Но утверждать, что поскольку люди "предопределены", то история, под каковою я понимаю труд историков, не может, строго говоря, вообще быть справедливой или несправедливой, но лишь истинной или ложной, мудрой или глупой, значит проповедовать благородное заблуждение, причем такое, которое редко (а может быть, и никогда) было основой действий. Ибо теоретически принятие этих взглядов, пусть даже нерешительное, привело к чрезвычайным последствиям для цивилизации, обуздало много традиционной жестокости и несправедливости.

III

Предположение, будто все, что мы делаем и переживаем, составляет часть некоей твердо заданной модели, что лапласов наблюдатель (снабженный адекватными знаниями о фактах и законах) мог бы в любой

момент исторического времени правильно описать любое событие прошлого и будущего, в том числе, даже события "внутренней" жизни, т.е. человеческие мысли, чувства, поступки и т.д., высказывалось весьма часто, причем из него делались весьма разные выводы; вера в его истинность приводила в смятение одних и вдохновляла других. Но независимо от того, является ли детерминизм истинным или хотя бы логически последовательным, кажется очевидным, что принятие его никак практически не окрашивает обычных мыслей большинства людей, в том числе историков и даже ученых, занимающихся естественными науками, как только они выходят из своих лабораторий. Но если бы это действительно произошло, то язык сторонников детерминизма отражал бы такой факт и отличался бы от языка остальных людей. Существует целый класс выражений, которые мы постоянно употребляем (и вряд ли можем без них обойтись), вроде: "Вам не следовало (или не было нужды) поступать так", "разве надо было совершать такую ужасную ошибку?"; "я мог сделать это, но лучше не стоит"; "почему отрекся от престола король Руритании? Потому что, в отличие от короля Швамбрании, ему не хватало силы воли для сопротивления"; "*должен* ли главнокомандующий быть настолько глуп?" С выражениями этого типа явно связано понятие о более чем логической вероятности осуществления иных альтернатив, нежели имевшие место в действительности, то есть существование различий между ситуациями, в которых людей можно обоснованно считать ответственными за свои поступки, и таких, где считать их ответственными нельзя. Ибо никто не станет отрицать, что мы действительно часто спорим о наилучшем из возможных образов действия, открытых для людей в настоящем, прошлом и будущем, в художественной литературе или в мечтах; что историки (а также сыщики, судьи и присяжные) действительно стараются установить, насколько это в их

силах, каковы эти возможности; что способ проведений этих разграничительных линий отмечает границы между надежной и ненадежной историей. То, что называют реализмом (в отличие от фантазий, или неведения жизни, или утопических мечтаний) как раз и заключается в помещении того, что произошло (или же могло произойти) в контекст того, что могло случиться (или может случиться) и в отделении его от того, что не могло; это то, к чему (как мне кажется, такое предположение однажды высказал сэр Льюис Нэмир) в конце концов сводится смысл истории; от этой способности зависит историческая (а также правовая) справедливость; только она позволяет говорить о справедливости, или незаслуженности, абсурдности или нечестности применительно к критике, хвале или порицанию; в этом единственная явная причина того, почему неизбежные несчастные случаи, force majeure /чрезвычайные обстоятельства - *франц.*/ непременно остаются за пределами категории ответственности и, следовательно, выше границ критики, применения хвалы или осуждения. Различие между ожидаемым и исключительным, трудным и легким, нормальным и извращенным основано на проведении тех же самых границ. Все это представляется слишком самоочевидным, чтобы спорить. Кажется, не стоит добавлять, что все дебаты историков относительно того, мог или не мог быть предотвращен данный политический курс, или того, как надлежит относиться к поступкам и характерам определенных деятелей, понятны только при допущении у человека реальности выбора. Если бы детерминизм являлся обоснованной теорией человеческого поведения, эти различия были бы столь же несообразны, как и приписывание моральной ответственности планетарной системе или тканям клетки. Эти категории пронизывают насквозь все, что мы думаем и чувствуем, поэтому всякая попытка отбросить их и задуматься о том, что и как следует нам думать, чувствовать и говорить без них

или же в системе им противоположных понятий, создает колоссальное психологическое напряжение; это почти столь же (если не столь же) невероятно, как, скажем, сделать вид, будто мы живем в мире, где пространство, время или количество в их обычном смысле более не существуют. В самом деле, мы можем всегда спорить о конкретных случаях, о том, как лучше всего объяснить данное происшествие - как неизбежное следствие предшествующих событий, выходящее за пределы человеческого контроля, или, напротив, как обусловленное свободным выбором человека; свободным не только в том смысле, что все было бы иначе, если бы мы сделали другой выбор - попытались поступить иначе, - но что ничто не мешало нам выбрать именно такой путь. Весьма возможно, развитие науки и исторических знаний и вправду указывает (делает вероятным), что многое из того, что доселе приписывалось актам нестесненной воли людей, можно удовлетворительно объяснить только действием других "естественных" внеличных факторов, что мы в своем невежестве и тщеславии чересчур расширили область человеческой свободы. Однако самый смысл таких понятий, как "причина", "неизбежный", зависит от возможности противопоставления их хотя бы воображаемым противоположностям. Противоположности эти могут быть маловероятны; но они должны, по крайней мере, оставаться мыслимыми, пусть только для целей сравнения их с причинной необходимостью и допускаемым законом единообразием; если мы не будем придавать определенного значения понятию свободных поступков, т.е. поступков, не вполне определенных предшествующими событиями или природой и "диспозиционными характеристиками" людей и вещей, нам будет трудно понять, почему мы различаем поступки, за которые на людей возлагается ответственность, от простых сегментов в физической, психической или психо-физической причинной цепи событий - различие, отмеченное

(даже если все конкретные его применения ошибочны) множеством выражений, касающихся открытых альтернатив и свободного выбора. Но именно это различие лежит с основе нашего обычного применения ценностных суждений, в особенности понятия о том, что похвала и порицание должны всегда быть справедливыми (а не только полезными или эффективными). Если бы гипотеза детерминистов была верна и адекватно описывала весь мир, то несмотря на всю казуистику, которую мобилизовали, дабы избежать этого вывода, понятие человеческой ответственности, в его ясном обычном смысле, более не могло бы применяться ни к одному реальному положению вещей, но лишь к воображаемым ситуациям. Я не хочу этим сказать, что детерминизм непременно ошибочен, но только обратить внимание на то, что мы не говорим и не думаем так, как если бы он был верен, что трудно, а возможно, просто свыше наших обычных сил представить, какова была бы картина мира, если бы мы всерьез верили в него; поэтому говорить, подобно некоторым теоретикам истории (и ученым-естественникам с уклоном в философию), будто можно (в жизни, а не только в науке) принимать детерминистскую гипотезу и все же по-прежнему думать и говорить так же, как теперь - значит разводить интеллектуальную путаницу. Если вера в свободу - покоящаяся на предположении, что люди в самом деле иногда делают выбор, и что выбор их не вполне объясняется причинными объяснениями такого рода, как приняты, скажем, в физике или биологии, - если вера эта есть необходимая иллюзия, то она столь глубока и всепроникающа, что не ощущается как таковая[10]. Безусловно, мы можем попытаться убедить себя, что систематически обманываемся[11], но до тех пор, пока мы не попытаемся продумать последствия этой возможности и соответственно изменить наши модели мысли и речи, гипотеза эта остается пустой; то есть ее нереально даже всерьез рассматривать,

если исходить из нашего поведения, которое свидетельствует о том, во что мы можем и во что не можем заставить себя поверить не только теоретически, но и на практике. Мне думается, что предпринимать серьезную попытку приспосабливать наши мысли и слова к детерминистской гипотезе - задача устрашающая при положении вещей, которое сложилось теперь и наблюдалось на протяжение писаной истории. Требуются исключительно радикальные изменения; наши нравственные и психологические критерии в конечном итоге более гибки, чем физические, но не намного; не намного легче начать продумывать в реальных понятиях, которым будут соответствовать поведение и речь, какова должна быть вселенная подлинного детерминиста, чем продумать с минимумом необходимых конкретных деталей (т.е. вообразить), какова была бы жизнь в мире без времени или в пространстве с семнадцатью измерениями. Пусть те, кто сомневается в этом, сами попробуют; символы, посредством которых мы думаем, вряд ли поддадутся такому эксперименту; они же, в свою очередь, слишком глубоко связаны с нашим нормальным взглядом на мир, допускающим любые различия во времени, климате и культуре, чтобы быть способными на столь резкий разлом. Мы можем, конечно, разработать логические выводы из любого набора внутренне последовательных посылок - логика и математика выполнят все, что от них потребуется, - но это совсем не то, что знание о том, как будет практически выглядеть результат такой работы, каковы его конкретные новшества; а поскольку история не дидактическая наука (даже социология становится все менее понятной по мере того, как она отходит от своих эмпирических оснований), такая гипотеза, будучи чисто абстрактной и неприкладной моделью, окажется малоприменимой при изучении жизни людей. Поэтому старинная распря между свободой воли и детерминизмом, хоть и остается актуальной для теологов и философов, но

не должна беспокоить тех, кто занимается эмпирической реальностью - жизнью людей в пространстве и времени нормального опыта. Для историков, пишущих обычные исторические сочинения, детерминизм не составляет и не должен составлять важной проблемы.

Но если детерминизм и неприменим в качестве теории человеческой деятельности, то особые формы детерминистской гипотезы сыграли важную, хотя и ограниченную роль в изменении наших взглядов на ответственность человека. Несоответствие общей гипотезы историческим исследованиям не должно закрывать нам глаза на ее важность как специфической поправки на невежество, предрассудки, догматизм и фантазию тех, кто судит поведение других[12]. Ведь, несомненно, очень хорошо, чтобы ученые, занимающиеся обществом, напоминали нам, что сфера человеческого выбора гораздо более ограничена, чем мы привыкли полагать; что, как показывают имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства, многие поступки, которые почти всегда считаются подконтрольными человеку, не таковы - что человек есть объект в (научно прогнозируемой) природе в большей степени, чем обычно полагали ранее, что люди чаще всего ведут себя так, а не иначе, из-за свойств, обусловленных наследственностью, физической или социальной средой, образованием, биологическими или физическими характеристиками или же взаимодействием этих факторов друг с другом и с менее ясными факторами, нечетко именуемыми психическими характеристиками; а вытекающие отсюда привычки мыслить, чувствовать и выражаться подлежат[13] классификации и являются предметом гипотез и систематических законов как поведение материальных объектов. А это наверняка меняет наши идеи относительно пределов свободы и ответственности. Если нам скажут, что данный случай кражи обусловлен клептоманией, мы заявим, что тут уместно не наказание, а лечение болезни; сходным об-

разом, если какой-то пагубный поступок или порочный характер объясняется определенной психологической или социальной причиной, мы решим (если мы убеждены в правильности данного объяснения), что совершивший его не ответственен за свои поступки и, следовательно, заслуживает не наказания, а лечения. Полезно, когда нам напоминают об узости сферы, в пределах которой мы можем утверждать свою свободу, причем некоторые скажут, что наши знания об этом предмете все еще увеличиваются и сфера свободы все снимается. Вопрос о том, где провести границу между свободой и причинными законами, имеет решающее практическое значение; понимание его есть мощное и необходимое противоядие против невежества и иррациональности, оно дает нам новые типы объяснения - исторические, психологические, социологические, биологические, - которых предшествующие поколения не имели. То, чего мы не можем изменить или не можем изменить настолько, насколько ожидали, нельзя использовать как свидетельство за или против нас как людей, поступающих в соответствии со своими моральными взглядами; по этому поводу у нас может возникнуть чувство гордости, стыда, сожаления, интереса, но не раскаяния; здесь можно восхищаться, завидовать, оплакивать, наслаждаться, страшиться, удивляться, но не (кроме как в квазиэстетическом смысле) хвалить или осуждать; наша склонность к возмущению сдерживается, мы останавливаемся перед произнесением суждений. "Je ne propose rien, je ne suppose rien, je n'impose rien... j'expose" /я ничего не предлагаю, ничего не предполагаю, ничего не навязываю... я показываю - *франц.*/ - гордо сказал французский писатель, и такой показ означал для него подход ко всем явлениям как к причинным и статистическим феноменам, как к научному материалу, исключающему моральные суждения. Для историков, разделяющих такие убеждения и стремящихся избежать всего личного, важнее всего, важнее всех мо-

ральных суждений подчеркнуть колоссальное преобладание внеличных факторов в истории, господство физической среды, где живут люди, могущество географических, психологических, социальных факторов, которые не являются, по крайней мере осознанно, творением человека и часто не могут контролироваться людьми. Это действительно помогает унять наше высокомерие, привести нас в смирение, заставив признать, что наши взгляды и ценности не постоянны и не универсальны, что чересчур уверенные, чересчур самодовольные моральные классификации историков прошлого и обществ, где они жили, совершенно очевидно вытекали из специфических исторических условий, особых форм невежества и самовлюбленности или из особых черт темперамента данного историка (или моралиста) или из других причин и обстоятельств, которые с нашей точки зрения мы относим за счет их принадлежности к своей эпохе, причем они послужили толчком к интерпретациям, которые впоследствии кажутся сумасбродными, самодовольными, поверхностными, несправедливыми, часто абсурдными в свете норм точности и объективности. И то еще важнее, такой подход ставит под сомнение все попытки провести четкую линию между свободным выбором индивида и его природным или социальным обоснованием, к тому же делается это за счет выявления и подчеркивания грубейших ошибок некоторых из тех, кто пытался в прошлом решить ту или иную проблему и совершали фактические ошибки, которые теперь с полным обоснованием можно объяснить их (неизменной) средой, характером или интересами. А это заставляет нас спросить, не будет ли сие одинаково справедливо по отношению к нам и нашим историческим суждениям; таким образом, положение, что каждое поколение "субъективно" обусловлено своими психологическими особенностями, ведет нас к вопросу о том, не лучше ли вообще избегать всех моральных суждений, любого приписывания от-

ветственности, не надежнее ли ограничить себя внеличными понятиями и оставить то, что нельзя выразить ими, невысказанным. Разве невыносимый моральный догматизм и механические классификации тех историков, моралистов и политиков, чьи воззрения теперь представляются столь устаревшими и, по справедливости, не пользуются доверием, ничему нас не научили? В самом деле, кто мы такие, чтобы так кичиться своими личными мнениями, придавать такое значение тому, что есть не более, как признаки нашего собственного эфемерного мировоззрения? И вообще, какое у нас право судить своих ближних, чьи моральные нормы были продуктом их особой исторической среды, точно так же, как наши обусловлены нашей? Не лучше ли анализировать, описывать, изображать события, а затем отступить в тень, дав им "говорить самим за себя", не лучше ли оставить невыносимо высокомерную привычку выставлять оценки, определять меру справедливости, отделяя овец от козлищ, согласно с нашими собственными критериями, словно они вечны, а не столь же обоснованны или необоснованны, как критерии других людей, живших другими интересами и в других условиях?

Такой совет (сам по себе достаточно полезный) - с определенным скептицизмом относиться к нашей способности судить, а главное, остерегаться того, чтобы приписывать слишком большое значение нашим собственным моральным воззрениям - как вы, может быть, припоминаете, дают нам обычно две стороны: кто думают, что мы знаем слишком много, и те, кто думают, что мы знаем слишком мало. Мы знаем теперь, говорят первые, что мы сами, а также наши нравственные и интеллектуальные критерии таковы как есть, вследствие исторической эволюции. Позвольте мне еще раз напомнить о различиях, существующих среди философов такого рода. Некоторые из них, будучи уверенными в том, что естественные науки в конце концов объяснят все на свете, интерпре-

тируют поведение людей, исходя из естественных причин. Другие, принимающие более метафизическую интерпретацию мира, видят причины поведения людей в воздействии невидимых сил: наций, рас, культур, веяний времени, открытого и оккультного "творчества Классического Духа", "Возрождения", "традиционного образа мышления средневековья", "Французской революции", "Двадцатого века" - мыслимых как внеличные существа, одновременно модели и реальности, исходя из "структуры" и "целей" которых их элементы и выразители - люди и институции - должны вести себя именно так, а не иначе. Третьи говорят о каком-то телеологическом процессе или иерархии, посредством которых каждый человек, страна, институт, культура, век исполняют свою роль в некоей космической драме и являются такими, как они есть, в силу роли, уготованной им Самим Божественным драматургом. Отсюда недалеко до мировоззрения тех, кто говорит, что история мудрее нас, что цели ее нам неведомы, что мы или некоторые из нас - всего лишь средство, орудие, проявление (достойное или недостойное) некоей широкой всеобъемлющей схемы вечного человеческого прогресса, или же Немецкого Духа, Пролетариата, постхристианской цивилизации, фаустианства, Веления Судьбы, Американского века либо какого-нибудь другого мифа, тайны или абстракции. Все знать - значит все понять; то есть познать, почему вещи таковы и должны быть таковыми, как они есть; поэтому чем больше мы знаем, тем более нелепыми должны мы считать тех, кто полагает, будто вещи могли быть иными, и потому впадают в иррациональный соблазн хвалить или осуждать. Выражение "Tout comprendre c'est tout pardonner"/ Все понять значит все простить" - *франц./* становится просто трюизмом. Любую форму моральной критики - обвиняющий перст историка, публициста или политика, даже одолевающие кого-то мучения совести - стараются, поелику возможно, объяснить как одну из ус-

ложненных разновидностей примитивных табу, психических противоречий и конфликтов, представляемых то как нравственное сознание, то как некий мотив, вырастающий из невежества, которое одно порождает ошибочную веру в свободу воли и непредопределенность выбора - веру, которой суждено исчезнуть в ширящемся сиянии научной или метафизической истины. Либо мы вновь сталкиваемся с тем фактом, что приверженцы социологической, исторической или антропологической метафизики стремятся интерпретировать чувство призвания, голос долга, все формы внутренних побуждений подобного типа как выражение в жизни каждого человека тех "огромных внеличных сил", что управляют ею и говорят "в нас", "через нас", преследуя свои собственные непостижимые цели. Тогда услышать буквально означает повиноваться - устремиться к истинному предназначению нашего "подлинного я", к его "естественному" или "рациональному" развитию - именно к тому, к чему мы призваны своей принадлежностью к тому или иному классу, нации, расе, церкви или положением в обществе, или традицией, эпохой, характером. Объяснение, а в некотором смысле и груз ответственности за все человеческие поступки, перекладывается (подчас с плохо скрытым облегчением) на широкую спину таких могущественных внеличных сил - институций или исторических тенденций, - которые лучше приспособлены к тому, чтобы нести тяжкое это бремя, чем слабый человек, сей мыслящий тростник, существо, одолеваемое мегаломанией, вряд ли соответствующей его физической и нравственной хрупкости, которое нередко утверждает свою ответственность за творчество Природы или Духа и, раздувшись от сознания собственной важности, восхваляет и осуждает, обожествляет или терзает, убивает или увековечивает другие подобные себе создания за то, что они разработали или проводили в жизнь политику, за каковую ни он сам, ни они не несут даже слабой ответственности; точно му-

хи, заседающие в торжественном трибунале, предъявляя друг другу обвинения за движение солнца, за смену времен года, влияющую на их жизнь. Но лишь только мы по-настоящему проникнем в "неумолимую" и "неизбежную" роль, которую все одушевленные и неодушевленные частицы играют в космическом процессе, как освободимся от чувства личной ответственности. Наше чувство вины и греха, муки раскаяния и самообвинения автоматически исчезают; напряженность, страх провала и отчаяние уходят прочь, как только мы осознаем стихию огромного "органического целого" частями, членами, отражениями, эманациями или конечными выражениями которого мы являемся, согласно разнообразным научным описаниям; мы теряем чувство свободы и независимости, веру в ту область, пусть даже очень ограниченную, где мы можем выбирать по своему усмотрению; вместо этого у нас появляется ощущение причастности к упорядоченной системе, где мы находимся на месте, предназначенном лишь нам. Мы солдаты в колоссальной армии и больше не испытываем мук одиночества; армия идет вперед, цели наши установлены свыше, а не избраны нами; сомнения наши успокоены властью. Рост знаний приносит с собою облегчение груза моральной ответственности, ведь если вокруг нас и над нами действуют невидимые силы, то утверждать свою ответственность за их действия или винить себя за неумение справиться с ними есть дикая самонадеянность. Таким образом первородный грех переносится во внеличную плоскость, и поступки, считавшиеся доселе безнравственными или не имеющими оправдания, предстают в более "объективном" свете - в более широком контексте, как часть исторического прогресса, который мы не можем судить, исходя из своей шкалы ценностей, обусловленной им же; и в этом новом свете такие поступки оказываются уже не безнравственными, но правильными и достойными, ибо необходимо вытекают из целого. Это учение составляет

сердцевину и научных попыток объяснить нравственные чувства как психологические или социологические "остаточные явления", и метафизического мировоззрения, для которого все "истинно" существующее - благо. Все понять значит видеть, что ничто не могло быть иным, чем есть, видеть, что все осуждение, возмущение, все протесты - только жалобы по поводу того, что кажется диссонансом, сетования об элементах, как будто не вписывающихся в систему, об отсутствии интеллектуально или духовно удовлетворительной модели. Но ведь они всегда лишь свидетельство неудачи наблюдателя, его слепоты и невежества; они никогда не могут быть объективной оценкой действительности, ибо в ней все необходимо подходит друг к другу, ничто не является избыточным, ничего не недостает, положение всякого элемента "оправдано" требованиями трансцендентного целого; и всякое чувство вины, несправедливости, уродства, всякое сопротивление или осуждение есть лишь свидетельство (по временам неизбежной) нехватки воображения, неверного понимания, субъективной аберрации. Порок, боль, глупость, плохое приспособление - все это проистекает от неспособности понять, неспособности "связать", по известному определению г-на Е.М.Форстера. С такой проповедью обращались к нам величайшие и благороднейшие мыслители, представители самых разнообразных мировоззрений: Спиноза и Годвин, Толстой и Конт, мистики и рационалисты, богословы и рационалисты, богословы и научные материалисты, метафизики и эмпирики-догматики, американские социологи, русские марксисты и немецкие историцисты. Так, Годвин (и его устами говорят многие гуманные и цивилизованные мыслители) утверждает, что для того, чтобы понять человеческий поступок, надлежит всегда избегать применения общих принципов, но анализировать каждый случай во всех его неповторимых подробностях. Досконально изучив строение и ход жизни того или иного человека, мы уже

не будем поспешно и слепо стремиться осудить его или наказать; ибо мы увидим, каковы причины того, почему тот или иной человек поступал именно так; он действовал под влиянием невежества, бедности или какого-то другого морального, интеллектуального или физического недостатка. Мы всегда можем увидеть это (как оптимистически полагал Годвин), если вооружимся достаточным терпением, знанием, сочувствием и тогда будем винить такого человека не более, чем любой объект в природе; а поскольку аксиоматично, что мы не можем одновременно действовать по своему знанию и все же сожалеть о результате, то мы в конце концов преуспеем: сделаем людей добрыми, справедливыми, счастливыми и умными. Точно так же Кондорсе, Анри де Сен-Симон и их последователь Огюст Конт, исходя из противоположного убеждения - из положения, что люди не являются уникальными и не требуют поэтому индивидуального подхода, но точно так же, как обитатели животного, растительного и минерального царства, принадлежат к определенным типам и подчиняются общим законам, - не менее тверды в убеждении, что как только законы эти будут открыты (и, следовательно, применены), это само собой приведет ко всеобщему счастью. С тех пор это убеждение повторялось многими либералами-идеалистами, рационалистами, технократами и приверженцами научной организации общества; а в совсем ином ключе - также теократами, неосредневековыми романтиками, авторитаристами и политическими мистиками различных мастей. Таковы, по сути, и мораль, проповедовавшаяся если не самим Марксом, то большинством учеников Энгельса и Плеханова, а также прусскими националистическими историками, Шпенглером и множеством других философов; каждый из них веровал, что существует модель, которую ему удалось рассмотреть, но другие не видят ее или, по меньшей мере, не видят столь ясно, как он, что с помощью увиденной им закономерности

людей можно спасти. Познайте, и вы не будете потеряны. Что именно должны мы познать, разные философы трактовали по-разному, в зависимости от своих взглядов на природу мира. Познайте законы вселенной, одушевленной и неодушевленной, принципы роста или эволюции, подъема и падения цивилизаций или цели, к которым устремлено творение, или стадии развития Идеи или что-нибудь еще менее осязаемое. Познайте в смысле самоотождествления с ним, осознания своего единства с ним, ибо чтобы вы ни делали, вы не можете избежать законов, коим вы подчиняетесь, какого бы типа они ни были: "механистические", "виталистские", причинные, преследующие определенную цель, навязанные, трансцендентные, имманентные или же "мириады" неощутимых нитей, привязывающих вас к прошлому, к вашей стране и к умершим, как сказал Баррес; к среде, к расе и моменту, как говорил Тэн, к великому берковскому обществу мертвых и живых, сделавшему вас тем, что вы есть; так что истина, в которую вы верите, ценности, с точки зрения которых судите, начиная с глубочайших принципов и кончая мельчайшими капризами, суть неотъемлемая часть исторического континуума, к коему вы принадлежите. Традиция, кровь, классовая или человеческая природа, прогресс человечества; Zeitgeist /дух времени - *нем.*/, или социальная структура, или законы истории, или подлинные цели жизни; познайте их, будьте верны им, и вы будете свободны. От Зенона до Спинозы, от гностиков до Лейбница, от Томаса Гоббса до Ленина и Фрейда - повсюду один и тот же призыв; объект познания и методы часто бывали прямо противоположны, но что действительность познаваема, что знание и только знание освобождает, а абсолютное знание дает абсолютную свободу - это объединяет многие доктрины, составляющие столь значительную и ценную часть западной цивилизации. Понять значит объяснить, а объяснить значит оправдать. Понятие сво-

боды личности есть иллюзия. Чем дальше мы от всеведения, тем шире наши понятия о свободе и ответственности и вине, этих порождениях невежества и страха, заселяющего неведомое жуткими фантомами. Личная свобода - это благородная иллюзия, имевшая свою общественную ценность; без нее общество могло бы распасться; это необходимое орудие - одно из величайших изобретений "хитрости" Разума, Истории или какой-нибудь иной космической силы, которой нам предлагают поклоняться. Но как бы ни была благородна, полезна, метафизически оправдана, исторически необходима эта иллюзия, она все же иллюзия. И потому личная ответственность и уменение делать правильный выбор, различать между избегаемым злом и непредсказуемым несчастьем - это всего лишь видимость, свидетельство тщеславия, нашего несовершенного приспособления, неспособности людей прямо смотреть на правду. Чем больше мы знаем, тем легче становится бремя выбора; мы прощаем других за то, что они такие, какими не могут не быть и точно так же прощаем самих себя. В эпохи, когда выбор кажется особенно мучительным, когда невозможно примирить между собою идеи, в которые твердо веришь, невозможно избежать столкновения, такие доктрины кажутся особенно утешительными. Мы бежим от моральным дилемм, отрицая их реальность, а устремляя свой взор к великому целому, делаем его ответственным вместо себя. Все, что мы теряем, есть иллюзия, а с нею и мучительные, ненужные чувства вины и раскаяния. Свобода, как известно, связана с ответственностью, и для многих душ сбросить бремя той и другой - желанное облегчение, причем достигается оно не какой-то постыдной капитуляцией, но отважным решением хладнокровно видеть вещи такими, каковы они должны быть, ибо это и значит рассуждать философски. Таким образом, мы сводим историю к чему-то вроде физики; обвинять галактику или гамма-лучи все равно что

обвинять Чингиз-хана или Гитлера. Изречение "Все познать значит все простить" оказывается ничем иным, как драматизированной тавтологией (пользуясь поразительным замечанием профессора Эйера, сделанным в другом контексте).

IV

До сих пор мы обсуждали теории, согласно которым мы не можем хвалить или осуждать, поскольку знаем - или можем узнать в будущем - слишком много факторов. Как ни парадоксально, но к этому заключению приходят некоторые из тех мыслителей, которые придерживаются диаметрально противоположных взглядов, а именно, мнения, что нельзя хвалить или осуждать людей не потому, что мы знаем слишком много, но потому, что знаем слишком мало. Историки, проникнутые смирением перед сложностью стоящей перед ними задачи, видящие колоссальную широту человеческих притязаний и всю узость человеческих знаний и суждений, настойчиво предупреждают нас, что не следует представлять наши доморощенные взгляды как универсально применимые, что их в лучшем случае разделяет небольшая часть человечества на краткий момент, в одном из уголком мира, а не все люди повсеместно и во все времена.

Твердолобые реалисты, находящиеся под влиянием марксизма, и апологеты христианства резко разнятся по своему мировоззрению, по методам, по выводам, но здесь они единодушны. Первые [14] говорят, что социальные и экономические принципы, считавшиеся вечными и изначальными, скажем, англичанами викторианской эпохи, отвечали интересам лишь одного небольшого островного сообщества в определенный момент его социального и промышленного развития, а нор-

мы, которыми они столь догматически связывали себя и других, во имя которых считали справедливым действовать так, как действовали, отвечали лишь их собственным преходящим экономическим или политическим потребностям, и хотя выступали под видом универсальных истин, но представлялись тем более пустыми другими народам, чем более противоречили интересам последних, поскольку те зачастую оказывались в проигрыше в той игре, где правила были установлены более сильной стороной. Наконец, настал день, когда эти народы, в свою очередь, накопили достаточно сил, и изменив правила игры, преобразовали международную мораль, пусть бессознательно, в соответствии со своими интересами. Ничто не абсолютно, правила нравственности разнятся точно так же, как распределение власти: господствующая мораль всегда мораль победителей; мы не можем претендовать на то, что способны якобы держать весы правосудия в равновесии между победителями и их жертвами, побежденными, ибо мы и сами принадлежим либо к одной, либо к другой стороне; ex hipothesi /по условию - *лат.*/ мы не можем видеть мир иначе, чем с одной выигрышной позиции в данный момент. Если мы настаиваем на том, чтобы судить других с точки зрения наших преходящих норм, то не должны слишком протестовать, если они, в свою очередь, будут судить нас, исходя из своих собственных, которые иные ханжи с нашей стороны поторопятся осудить по той лишь причине, что нормы эти не наши. А некоторые христианские оппоненты таких философов, исходя из совершенно противоположных посылок, смотрят на людей, как на слабые создания, блуждающие во тьме, знающие совсем немного о том, как устроен мир, о том, что именно в истории неумолимо влечет за собою нечто, и к чему все могло бы прийти, если бы не то или иное едва заметное, почти неразличимое обстоятельство. Люди, говорят они, часто стремятся делать то, что пред-

ставляется им верным в свете их истин, но свет этот слаб и неверен, а потому для разных наблюдателей высвечиваются разные аспекты жизни. Так, англичане следуют своим традициям, немцы борются за распространение своих, русские стремятся порвать с собственными традициями и традициями прочих наций; результатом нередко бывает кровопролитие, страдания множества людей, разрушение того, что наиболее высоко ценится в разных культурах, вступающих в вооруженный конфликт. Человек предполагает, рассчитывает, но жестоко и глупо было бы возлагать на это хрупкое создание, рожденное для страданий, ответственность за многие происходящие несчастья. Ибо вызваны они тем, что почтенный христианский историк профессор Герберт Батерфилд называет самим "горестным уделом человеческим": хотя мы зачастую кажемся себе достаточно добродетельными, но являемся, по существу, несовершенными и обреченными остаться таковыми впредь вследствие первородного греха; будучи невежественными, тщеславными, торопливыми, эгоистичными, мы сбиваемся с пути, невольно причиняем вред, разрушаем то, что стремились спасти, и укрепляем то, что стремились разрушить. Если бы мы понимали больше, то, может быть, могли бы поступать лучше, но разум наш ограничен. Для профессора Батерфилда, если я правильно понимаю его, "горесть удела человеческого" есть результат сложного взаимодействия бесчисленных факторов, из которых известны лишь немногие, еще меньшее их число можно контролировать, большая же часть едва ли вообще установлена. Самое меньшее, что мы поэтому можем сделать - это смиренно признать свое положение и, поскольку мы не погружены в полную тьму, а некоторым из нас удается ощупью достичь гораздо больших целей, чем другим (по крайней мере так представляется в перспективе всей человеческой истории), нам следует обратить главное внимание на взаимопонимание и милосердие. Как доб-

росовестные историки, старающиеся не говорить больше, чем имеем право сказать, мы можем, по крайней мере, удержаться от суждений; не восхвалять и не осуждать; ибо свидетельств всегда недостаточно, а те, кого называют преступниками, подобны пловцам, неспособным справиться с течением и водоворотами.

Не сильно отличается от этих взглядов, по-моему, философия, которую мы находим в сочинениях Толстого или других пессимистов и квиетистов, как религиозных, так и нерелигиозных. Для них - в особенности, для наиболее консервативных из них - жизнь есть поток, движущийся в определенном направлении, или, быть может, не подверженный действию приливов и отливов океан, волнуемый изредка случайными ветрами. Число факторов, заставляющих его быть таким, а не иным, крайне велико, нам же известны совсем немногие из них. Поэтому стремиться радикально изменить положение вещей, исходя из наших знаний, нереалистично, зачастую абсурдно. Мы не можем бороться с мощными потоками, ибо они значительно сильнее нас, мы можем лавировать, приноравливаясь к ветру, избегать столкновений с великими институциями нашего мира, его физическими и биологическими законами, а также с вековыми человеческими установлениями - империями, церквами, верованиями и обычаями людей. Ибо если мы вступим с ними в борьбу, то наше утлое суденышко пойдет ко дну и мы бесцельно погибнем. Мудрость заключается в том, чтобы избегать ситуаций, где наша лодка может перевернуться, в том, чтобы как можно искуснее использовать ветер, чтобы продержаться на плаву хотя бы отпущенное нам время, сохранить традиции прошлого и не торопиться навстречу будущему, которое и так скоро наступит, да к тому же может оказаться еще мрачнее, чем настоящее. Согласно такому мировоззрению, именно человеческий удел - диспропорция между нашими обширными замыслами и слабостью наших средств - отвечает за большую

часть страданий и несправедливости мира. Без помощи, без божественного милосердия или иной формы божественного вмешательства мы ни в коем случае не достигнем успеха. Так будем же терпимы и милосердны, постараемся понять друг друга и избегать глупых обвинений и контробвинений, которые бы сделали бы нас предметом насмешек и жалости последующих поколений. Давайте попытаемся разглядеть то, что нам доступно - хоть какие-то неясные очертания закономерности - среди теней прошлого, ибо и это наверняка нелегко.

В одном важном пункте твердокаменные реалисты и христианские пессимисты, безусловно, правы. Склонность к выискиванию недостатков, к взаимным попрекам, моральная и эмоциональная слепота в отношении образа жизни, мировоззрения и затруднений других людей, интеллектуальный или этический фанатизм являются недостатками в исторических сочинениях точно так же, как в жизни. Несомненно, Гиббон и Мишле, Маколей и Карлейль, Тэн и Троцкий (если ограничиться лишь мертвыми знаменитостями) поистине испытывают терпение тех, кто не разделяет их мнений. Но, тем не менее, такая поправка к догматической односторонности - подобно ее противоположности, доктрине неизбежной пристрастности, - переносящая всю ответственность на человеческие слабости и невежество, рассматривая трудность человеческого положения как главный фактор истории, в конце концов подводит нас другим путем к той же самой позиции, что и доктрина, гласящая, что все познать значит все простить; правда, вместо последней подставляется формула: чем меньше мы знаем, тем меньше у нас оснований для справедливого осуждения; ибо знание может привести лишь к более четкому осознанию того, какую малую роль играют стремления и даже их бессознательные желания, тем самым обнажается абсурдность приписывания какой-либо серьезной ответственности людям или же классам, государст-

вам, нациям[15)].

Два отличные друг от друга направления мысли участвуют в раздающихся ныне призывах к большему взаимопониманию и вошедших в моду предостережениях против придирчивости, морализаторства и партийности в истории. Прежде всего, это мировоззрение, согласно которому люди и их группы всегда (или во всяком случае, по большей части) ставят своей целью то, что кажется им желанным; но из-за невежества, слабости или сложности мира, который нельзя адекватно понять или контролировать с помощью обычного человеческого разума и навыков, они чувствуют и поступают таким образом, что результат слишком часто оказывается катастрофическим и для них самих, и для других. Однако винить за это следует не цели людей, но лишь самый человеческий удел, человеческое несовершенство. Во-вторых, существует еще одно мировоззрение, согласно которому, пытаясь объяснить исторические ситуации, анализировать их, докапываться до их истоков, прослеживать их последствия и в продолжение всего этого искать ответственных за те или иные элементы данной ситуации, историк, сколь ни был бы он пристрастным, ясно мыслящим, добросовестным и непредубежденным, как бы ни старался он поставить себя на место других людей, тем не менее сталкивается с сетью мелких фактов, связанных множеством сложнейших вязей, так что неведение его всегда намного больше, чем его знания; вследствие этого его суждения, в особенности же оценочные суждения, всегда будут основаны на неполных данных; и если он сумеет хотя бы немного осветить один из уголков обширного и сложного лабиринта прошлого, то он справился со своей задачей, насколько на это вообще может надеяться человек. Трудности распутывания хотя бы небольшой части правды столь велики, что историк, если он серьезный и честный специалист, должен скоро понять, насколько далек он от позиции моралиста;

следовательно, пускаться в хвалу или осуждение, как охотно делают историки и публицисты, есть самонадеянность, глупость, безответственность и несправедливость. Этот, на первый взгляд, такой гуманный и убедительный тезис[16], на самом деле состоит из двух. Одно дело говорить, что человек предполагает, но часто не в состоянии ни предсказать, ни избежать последствий своего поступка; что поскольку мотивы людей так редко имели решающее значение для действительного хода событий, они не должны играть существенной роли для историка; поскольку же задача историка - обнаружить и описать что именно случилось, как и почему, то, если он позволит своим нравственным воззрениям на характеры и мнения людей - этим наименее влиятельным изо всех исторических факторов - окрашивать его интерпретацию, он тем самым преувеличит их важность, руководствуясь чисто субъективными или психологическими соображениями. Ибо рассматривать то, что могло быть морально существенным, как eo ipso /тем самым - *лат.*/ исторически значительное - значит искажать факты. Это одна, абсолютно ясная позиция. От нее резко отличается другой тезис, согласно которому наши знания никогда не являются достаточными, чтобы оправданно возлагать на кого-либо ответственность, если она вообще существует. Это могло бы сделать всеведущее существо (если таковое можно представить), но мы не всеведущи, и потому наши заключения об ответственности какого-либо конкретного деятеля до глупости самонадеянны; осознать это и почувствовать приличествующее случаю смирение есть начало человеческой мудрости. Очень может быть, что оба эти тезиса справедливы. И может быть, что оба они исходят из одного и того же типа пессимистического убеждения в человеческой слабости, слепоте, неспособности правильно мыслить и действовать. Тем не менее, этих меланхолических воззрений два, а не одно: первое вытекает из неэффективности, второе

– из неведения, причем каждое из них может быть и истинным, и ложным. Более того, каждое из них как будто не согласуется ни с общими представлениями, ни с обычной практикой обычных историков и обычных людей вообще; каждое представляется по своему вероятным и невероятным, каждое заслуживает, чтобы его отстаивали или опровергали по отдельности. Но есть по меньшей мере один вывод, объединяющий их: в обеих этих доктринах исчезает понятие личной ответственности. Мы не можем ни восхвалять, ни осуждать отдельных людей или их группы либо потому, что от них ничего не зависит (и все знания лишь увеличивают понимание этого обстоятельства), или же, напротив, потому, что мы знаем слишком мало, чтобы утверждать эту или противоположную точку зрения. Но тогда отсюда несомненно следует, что мы не можем обвинять ни за морализаторство, ни за пристрастность тех историков, которые склонны хвалить и осуждать, ведь все мы в одинаковом положении и ни одна норма не может объективно считаться выше какой-нибудь другой. Ибо что же, согласно такому взгляду, есть "объективность"? И каким эталоном можем мы воспользоваться для измерения ее степени? Вполне очевидно, что не может существовать "сверхэталона" для сравнения с ним целой шкалы ценностей, которая сама по себе не вытекает из какого-то особого набора убеждений, ни одной специфической культуры. Все тексты такого рода должны быть внутренними, подобно законам государства, которые применимы только к его гражданам. Доводы против понятия исторической объективности похожи на доводы о том, что не существует международного права или международной морали. Более того: само это понятие не имеет смысла, ибо конечные нормы зависят от того, чем мы мерим людей, и не могут, по определению, сами быть измеряемы, исходя из чего-то другого.

Это уж поистине попасть в собственноручно выры-

тую яму. Раз все нормы объявлены относительными, то осуждать пристрастие или морализирование в истории или защищать их значит выражать такие отношения, которые, в отсутствие сверхэталона, невозможно рационально осуждать или защищать. Всякое отношение оказывается морально нейтральным, но даже этого невозможно сказать, ибо обратное положение нельзя опровергнуть. Следовательно, по этому поводу вообще нечего сказать. Это есть наверняка reductio ad absurdum /доведение до абсурда - *лат.*/ всей позиции. Значит, в доводы антиморалистской школы где-то закралась фатальная ошибка[17].

Давайте рассмотрим обычные мысли обычных людей по этому вопросу. В обычных обстоятельствах мы не чувствуем, что говорим нечто слишком рискованное или сомнительное, если пытаемся оценить государственную деятельность Кромвеля, описываем Пастера благодетелем человечества или клеймим позором действия Гитлера. Мы также не чувствуем, что говорим нечто странное, утверждая, например, что покойный г-н Беллок или лорд Маколей, по-видимому, не применяли тех же норм объективной истины или не применяли их столь же беспристрастно, как, скажем, Ранке, епископ Крайтон или Эли Галеви. Говоря так, что мы, собственно, делаем? Разве мы лишь выражаем свое личное одобрение или неодобрение личности и действий Кромвеля, Пастера или Гитлера? Разве мы лишь заявляем, что согласны с выводами Ранке или общим тоном изложения Э.Галеви, что они нам более по вкусу, больше нравятся (ввиду нашего собственного мировоззрения или темперамента), чем тон изложения и выводы Маколея или г-на Беллока? Однако, если есть несомненный оттенок упрека в нашей оценке, положим, политики Кромвеля или описания этой политики у г-на Беллока, является это чем-то бóльшим, нежели показателем того, что мы неблагосклонны к одному из них, что наши нравственные или интеллектуальные идеалы отличаются

от тех, какими кажутся нам их идеалы, и ничто не свидетельствует о том, что мы думаем, будто они могли и даже должны были поступить иначе? Если же мы подразумеваем, что их поведение могло быть или должно было быть иным, есть ли это лишь признак нашей психологической неспособности осознать, что они не могли (ибо никто не может) поступить иначе, или это симптом слишком глубокого невежества, позволяющего нам говорить, как они могли и тем более должны были поступать? Разве не вытекает отсюда, что было бы более культурно не говорить подобных вещей, но помнить, что все мы можем одинаково обманываться, что моральная ответственность есть донаучная фикция, что с ростом знания, при более точном и осторожном употреблении слов, такие "ценностно-насыщенные" выражения, а также ложные понятия о человеческой свободе, на которых они основаны, надо надеяться, наконец исчезнут из словаря просвещенных людей, хотя бы из публичных высказываний? Как мне кажется, такой вывод прямо вытекает из описанных выше доктрин. Детерминизм, тяготеет ли он к добру или злу, как и идеи о том, что наши моральные суждения делаются абсурдными либо потому, что мы знаем слишком много, либо потому, что мы знаем слишком мало, приходят, как будто, именно к этому. Это точка зрения, которой, в тех или иных разновидностях, придерживались многие просвещенные и чуткие философы, особенно в настоящее время. Тем не менее она основана на представлениях о мире и людях, принять которые затруднительно, которые неправдоподобны, поскольку ставят вне закона некоторые основные различия, которые мы все проводим, - различия, неизбежно отражающиеся в нашей повседневной речи. Если бы подобные представления были истинными, слишком многое из того, что мы безоговорочно принимаем, оказалось бы до ужаса неверным. И все-таки нам навязывают эти парадоксы, хотя нет серьезных фактических свиде-

тельств или логической аргументации, которые могли бы заставить нас воспринять их.

Сюда же относятся и утверждения, что если даже полной свободы от моральных оценок и не стоит искать в этом мире (ибо все люди неизбежно живут и думают согласно собственным изменяющимся моральным, эстетическим или религиозным нормам), то при написании исторических сочинений следует попытаться подавить такие тенденции. Долг историка только описывать и объяснять, но не выносить приговоров. Историк, говорят нам, не судья, а следователь; он поставляет факты, а читатель, не несущий профессиональной ответственности, может делать такие нравственные выводы, какие пожелает. Как общее предупреждение против морализаторства в истории, такое заявление очень своевременно в период, когда бушуют острые партийные страсти. Но его нельзя толковать буквально. Ибо оно основано на ложной аналогии с некоторыми точными и естественными науками. В этих последних объективность имеет особое значение. Она означает, что методы и критерии более или менее точно очерчиваемые, применяются со скрупулезной точностью, а свидетельства, аргументы, выводы формулируются с помощью особой терминологии, изобретенной или применяемой специально для целей науки, причем нерелевантные соображения, концепции или категории, то есть те, которые исключаются правилами данной науки, не проникают в нее. Я не уверен, что историю можно вообще назвать наукой в таком смысле. Ибо она использует очень немного (а может быть и вообще не использует) концепций и категорий, которые были бы специфичны для нее. Попытки сконструировать специальный набор концепций и особых приемов для истории[18] оказались неплодотворными, ибо они либо неверно описывали - чрезмерно схематизировали - наш опыт, или не давали ответов на наши вопросы. Мы можем обвинять историков в пристрастности или неточности, в

глупости или нечестности точно так же, как обвинять в этих пороках друг друга в обычной жизни, можем и хвалить их за противоположное, и обычно с одинаковой степенью справедливости и разумности. Но точно так же, как повседневная речь фантастически извратилась бы, если бы мы сознательно попытались исключить из нее один из основных ее ингредиентов – скажем, все способное отдаленно передавать ценностные суждения, наши нормальные, едва ли даже замечаемые моральные или психологические отношения – точно так же, как такая операция не считается необходимой для сохранения того, что мы должны считать нормальным минимумом объективности, беспристрастности и точности, так (по той же причине) не требуется подобного радикального средства и для поддержания разумной крупицы этих качеств при писании истории. Физик может в некотором смысле говорить разными голосами как физик и как человек; хотя и в таком случае граница между двумя этими словарями отнюдь не является четкой и абсолютной. Возможно, это до некоторой степени справедливо для экономистов или психологов; но по мере того, как мы покидаем математические методы, такой принцип становится все менее верным (например, в палеографии, истории науки или истории торговли шерстью); когда же требование это предъявляется социальным или политическим историкам, оно опасно приближается к абсурду, как бы ни овладели они соответствующими навыками, как бы ни были профессиональны и скурпулезно-точны. История не идентична художественной литературе, но бесспорно не свободна от того, что в естественных науках было бы справедливо осуждено как недопустимая субъективность, не свободна даже от интуиции в эмпирическом смысле слова. Если мы не придерживаемся доктрины, что история должна относится к людям как к чисто материальным объектам в пространстве – должна, короче говоря, быть бихевиористской, – ее ме-

тод вряд ли можно уподобить нормам точных естественных наук[19]. Призывы к историкам подавлять даже минимальные проявления моральных или психологических оценок, непременно связанных со взглядом на людей как на существа, наделенные целями и мотивами (а не только как на каузальные факторы в цепи событий), по-моему, проистекает из смешения целей и методов гуманитарных дисциплин с целями и методами естественных наук. Чисто описательная, напрочь обезличенная история остается тем, чем была всегда, - фикцией абстрактной теории, грубо преувеличенной реакцией на шаблоны и тщеславие предшествующих поколений.

V

Все суждения, и, наверняка, все суждения, касающиеся фактов, основаны на обобщениях фактов или ценностей или же тех и других, и не будут иметь смысла, кроме как в понятиях таких обобщений. Этот трюизм, хотя он и кажется удивительным сам по себе, может, тем не менее, привести к грубейшим ошибкам. Так, некоторые из последователей Декарта, считающие, что все истинное можно (хотя бы принципиально) сформулировать в форме научных (т.е. по меньшей мере квазиматематических или математически ясных) обобщений, как делали Конт и его ученики, полагают, что обобщения, неизбежные в исторических суждениях, должны, чтобы отвечать научным требованиям, формулироваться таким же образом, т.е. как демонстрируемые социологические законы; а оценки, раз их нельзя сформулировать в таких понятиях, следует отправить в чулан "субъективностей" вместе с "психологическими отходами", с оборотами, выражающими чисто личные отношения, и

прочими ненаучными излишествами; от них вообще можно избавиться, но уж наверняка необходимо держать как можно дальше от сферы объективного, где им нет места. Всякая наука (советуют нам понять) должна рано или поздно освободиться от того, что в лучшем случае является нерелевантным, а в худшем - мешает ясно смотреть на вещи. Такой подход появился из вполне понятного увлечения морально "нейтральным" отношением к предмету, которое характерно для естественных наук, и желанием следовать их примеру. Однако он основан на ложной аналогии. Ибо обобщения историков отличаются от обобщения естественников тем, что оценки, которые они включают в себя, будь они моральными, политическими, эстетическими или (как сами они часто полагают) чисто историческими, внутренне присущи своему предмету, а не являются внешними для него, как в естественных науках. Если я историк и желаю объяснить причины Великой французской революции, я, естественно, допускаю или принимаю как данность некоторые общие предположения. Так я допускаю, что все обычно принимаемые физические законы внешнего мира применимы и здесь. Я также допускаю, что все люди, или большинство их нуждаются (и сознательно стремятся получить) в пище, одежде, жилище, некоторой защите и определенных рамках, позволяющим им кому-то пожаловаться на свои невзгоды. Возможно, я исхожу также из более специфического допущения, а именно, что люди, достигшие определенного богатства и экономической власти, не будут бесконечно смиряться с отсутствием политических прав или соответствующего общественного положения; или же из допущения, что люди подвержены разным страстям - жадности, зависти, жажде власти; что некоторые люди более честолюбивы, безжалостны, коварны или фанатичны, чем другие, и т.д. Такие допущения основаны на обычном опыте, некоторые из них, вероятно, ложны, некоторые преувеличены, некоторые не-

ясны или неприменимы к конкретным ситуациям. Лишь немногие из таких допущений можно сформулировать в виде гипотез, характерных для естественных наук; еще меньшее их количество проверяемо решающим опытом, поскольку они часто недостаточно ясны и нечетко определены для возможности их организации в формальную структуру, позволяющую систематически формулировать взаимные следствия или исключения, а следовательно, проводить строго логичную или математическую их обработку. Более того: если эти допущения удастся сформулировать таким образом, они утратят нечто от своей полезности; идеализированные модели экономики (не говоря уж о моделях физики или физиологии) будут мало пригодны в исторических исследованиях или описаниях. Эти неточные дисциплины зависят от некоторой меры неконкретности, неопределенности, двусмысленности, многозначительности, красочности и т.д., чего можно достичь средствами обычного языка, языка литературы и гуманитарных дисциплин. Степень и тип точности, несомненно, зависит от контекста, от области, от предмета исследования; правила и методы алгебры оказывались бы абсурдными, если бы мы применили их, скажем, к искусству романа, которое, однако же, имеет свои чрезвычайно строгие нормы. Дисциплины, коим посвятили себя Расин или Пруст, требуют не меньшей одаренности и интеллекта (а также воображения), чем те, которыми занимались Ньютон, Дарвин или Хилберт, но методы этих дисциплин (причем теоретически нет предела их числу) не взаимозаменяемы. Представители двух этих сфер могут иногда учиться друг у друга; Стендаль, быть может, почерпнул нечто у сенсуалистов восемнадцатого века, у идеологов своего времени или из наполеоновского кодекса. Но когда Золя всерьез задумался о возможности создания буквального "романа-эксперимента", непосредственно основанного на результатах научных методов и выводов, и контролируемого ими, идея оста-

лась в значительной степени мертворожденной, точно так же, как - по аналогичным причинам - идея коллективного романа, выдвигавшаяся теоретиками русского коммунизма вскоре после революции. И это не потому, что мы (до сих пор) не знаем достаточного числа фактов (или законов), но потому, что концепции, связанные с миром, описываемом романистами (или историками), не являются искусственно очищенными концепциями научных моделей - теми идеальными сущностями, применительно к которым формулируются общественные законы, - но гораздо богаче по содержанию и не столь логически просты и четки по своей структуре. Некоторое взаимодействие, безусловно, существует между данной научной "картиной мира" и взглядом на жизнь в нормальном значении этого слова; первая может послужить весьма резким импульсом для второго. Писатели, подобные Герберту Уэллсу или Олдосу Хаксли, не описывали бы общественную и личную жизнь так, как они это временами делали (и не впадали бы в столь крайние заблуждения), если бы не испытывали столь сильного влияния естественных наук. Но даже писатели такого рода на самом деле ничего не выводят из научных обобщений; они не используют при создании своих произведений ничего подобного подлинным научным методам; ибо это невозможно сделать за пределами науки, не впав в полный абсурд. Отношение естественных наук к историческим сочинениям весьма сложно, но, безусловно, две эти вещи не тождественны и даже не сходны. Научные методы необходимы, скажем, в таких дисциплинах, как палеография, эпиграфика, археология, экономика или в других отраслях знания, поставляющих историку материал и помогающих ему разрешить определенные проблемы. Но то, что ими устанавливается, никогда не бывает достаточно для создания исторического повествования. Мы отбираем определенные события или определенных людей, поскольку считаем, что они оказа-

ли особое "влияние", обладали особым "значением" или важностью. Определения эти, как правило, не поддаются количественному измерению, и их невозможно символически выразить терминами точных или даже полуточных наук. Но их нельзя извлечь или абстрагировать от фактов - т.е. событий и лиц - точно так же, как физические или хронологические характеристики; они входят даже в самые сухие, самые неприкрашенные хроники событий - все это просто трюизм.

И разве не столь же ясно, что наиболее очевидные моральные категории, понятия добра и зла, правильного и неправильного, постольку, поскольку они входят в наши оценки обществ, людей, характеров, политических действий, расположения ума, в принципе совершенно отличны от таких необходимых "неморальных" ценностных категорий, как "важный", "тривиальный", "значительный" и т.п.? Пожалуй, взгляды на то, что обычно считается "важным" - завоевания Александра Македонского или Чингиз-хана, падение Римской империи, Французскую революцию или приход Гитлера к власти и его падение - представляют собой относительно стабильные оценки, чем оценочные суждения со значительно более выраженным "этическим" характером; вероятно, будет гораздо больше единодушия по вопросу о том, что Французская или Русская революция являются "значительными" событиями (в том смысле, в котором мелодия, что я вчера напевал во второй половине дня, "значительной" не является), чем относительно того, являлся ли Робеспьер хорошим или плохим человеком, или того, правильно или неправильно было казнить лидеров национально-социалистического режима в Германии. И наверняка некоторые концепции и категории в этом смысле более универсальны или более "стабильны", чем другие[20]. Но они не становятся от этого "объективными" в каком-то абсолютно ясном смысле, в котором этические понятия таковыми не являются.

Ибо наш исторический язык - слова и мысли, с помощью которых мы пытаемся отразить или описать события или людей прошлого, отражает моральные концепции и категории - нормы постоянные и преходящие - столь же глубоко, как другие ценностные понятия. Наши понятия о Наполеоне или Робеспьере, как деятелях исторически важных, достойных нашего внимания в том смысле, в каком их мелкие подражатели недостойны такого внимания (как и само значение слов вроде ("значительный" и "мелкий") проистекают из того факта, что эти люди серьезно повлияли на интересы и идеи большого числа своих современников (с которыми тесно связано и наше время); но отсюда же вытекают и наши "моральные" суждения о них. Где провести черту - где исключить суждения, как слишком субъективные, чтобы их принимать во внимание, ибо мы желаем быть насколько возможно "объективными", т.е. настолько, насколько можно поддерживать свои суждения всеми открытыми, проверяемыми, поддающимися сравнению фактами - это вопрос обычного суждения, т.е. того, что вообще происходит в нашем обществе, в наше время и там, где мы живем, среди людей, к которым мы обращаемся, со всеми предпосылками, более или менее признаваемыми как данность, при нормальной коммуникации. Из того, что не существует твердой и незыблемой границы между "субъективным" и "объективным", еще не следует, что границы этой вообще нет, а из того, что суждения о "важности", обычно считающиеся "объективными", в некоторых отношениях отличаются от моральных суждений, которые столь часто считаются всего лишь "субъективными", еще не следует, что "моральное" равносильно "субъективному"; что есть некое таинственное свойство, благодаря коему те квазиэстетические или политические суждения, разделяющие существенное от несущественного или решающе важное от банального, каким-то образом внутренне присущи нашему историческому

мышлению и описанию. Отсюда не следует, что этические значения, связанные с ответственностью и моральной ценностью, можно отбросить, как если бы они представляли собой какой-то придаток, какой-то дополнительный набор субъективных эмоциональных отношений к корпусу всеми принятых "твердых" фактов, поддающихся общественной проверке; как если бы эти факты не были бы сами пронизаны такими оценками, как если бы могло быть проведено твердое и незыблемое различие между историками или кем-то другим, между тем, что подлинно принадлежит к фактам, и тем, что является оценкой фактов, в том смысле, в котором такая оценка была бы действительно нерелевантным и нежелательным вторжением, скажем, в область физики или химии (сомнительно, чтобы так обстояло с экономикой или социологией), где факты могут и должны, согласно правилам этих наук, быть описаны, насколько возможно, при отсутствии моральных обертонов.

VI

Когда сказано все необходимое для того, чтобы объяснить характер и поступки естественными причинами и воздействием общественных институтов; когда сделаны все возможные поправки на упрощенные интерпретации поведения, придающие слишком большую ответственность отдельным лицам и их свободным поступкам; когда собраны все убедительные свидетельства, говорящие, что людям было трудно или невозможно поступить иначе, чем они поступили, учитывая данную материальную среду, воспитание и воздействие "общественного давления"; когда каждое релевантное психологическое и социологическое соображение принято во внимание, каждому внеличному фак-

тору отведено надлежащее место; после того, как обличены и опровергнуты все "гегемонистские", националистические и другие исторические ереси; после того, как предприняты все усилия сделать историю, насколько это возможно, не впадая в абсурд, чистой, wertfrei /свободной от ценностных суждений - *нем.*/ наукой; после того, как соблюдены все эти строгости, мы все же продолжаем хвалить и осуждать. Мы осуждаем других, точно так же, как себя; и чем больше мы знаем, тем больше, быть может, склонны осуждать. Разумеется, мы удивимся, услышав, что чем лучше мы понимаем свои поступки, - мотивы и условия, окружающие их, - тем свободнее от самообвинений почувствуем себя. На самом деле верно зачастую противоположное. Чем глубже мы исследуем собственное поведение, тем более заслуживающим осуждения оно может нам показаться, тем большее раскаяние мы, может быть, испытаем; а если это справедливо в отношении нас самих, неразумно ожидать, чтобы мы никогда не осуждали других. Наше положение может отличаться от их положения, но не всегда настолько резко, чтобы любое сравнение оказалось несправедливым. Может случиться, что пережив несправедливое обвинение, мы станем острее чувствовать, как опасно несправедливо обвинять других. Но из того, что обвинение может оказаться несправедливым, или из того, что люди склонны судить слишком строго, еще не следует, что обвинение всегда несправедливо; а из того, что суждения могут основываться на невежестве, могут проистекать из жестоких, извращенных, глупых, поверхностных или несправедливых понятий, не следует, что противоположные качества вообще не существуют; что мы мистическим образом обречены на некоторую степень релятивизма и субъективизма в истории, от которых мы не менее мистически свободны (или, по крайней мере, более свободны) в обычных повседневных мыслях и взаимоотношениях друг с другом. В самом деле, порочность

такой позиции теперь уже слишком ясна, чтобы стоило о ней говорить. Нам твердят, что люди обусловлены природой, средой или историей, что это окрашивает наш темперамент, наши суждения, наши принципы. Всякое суждение относительно, всякая оценка субъективна, она стала такой, как есть, вследствие взаимодействия факторов времени, места, личных или коллективных особенностей. Но относительно чего? Субъективно по сравнению с чем? С некоей эфемерной вневременной моделью, независимой от подобных извращающих факторов? Относительные понятия (особенно отрицательные) нуждаются в корреляции, иначе они могут сами оказаться бессмысленными, стать просто колкостями, пропагандистскими словечками, рассчитанными на то, чтобы дискредитировать то или иное лицо, а не описывать или анализировать. Мы знаем, что мы имеем в виду, называя определенное суждение или метод субъективным или пристрастным - мы имеем в виду, что при этом применялся совершенно неоправданный подход к оценке свидетельств; что факты (в обычном значении слова) не были приняты во внимание, извращались или скрывались; что свидетельства, обычно считавшиеся достаточными для объяснения действий одного человека или общества, в каком-то другом случае, сходном с первым во всех релевантных аспектах, безо всякой причины игнорировались; что законы интерпретации произвольно менялись от случая к случаю, т.е без последовательности или принципа; либо у нас есть основания полагать, что данный историк желал прийти к некоторым заключениям по иным причинам, кроме тех, которые были обусловлены свидетельствами и правилами обоснования, считающимися нормальными в его или в наше время, что заставило его пренебречь критериями и методами, обычно применяемыми в его области для проверки фактов и доказательности выводов; либо имел место ряд перечисленных факторов или им подобных. Таковы способы, позволя-

ющие на практике отличить поверхность от проникновения вглубь предмета, предвзятость от объективности, извращение фактов от честности, глупость от проницательности, пристрастность и путаницу от отстраненности и ясности. И если мы понимаем эти правила верно, то мы вполне оправданно можем осуждать их нарушение," от кого бы оно ни исходило - почему бы и нет? Но здесь нам могут возразить: слова, которые так свободно употреблялись выше: "обоснованно", "нормально", "верно", "релевантный", "извращенный", "искажение фактов", "интерпретация", - что они, собственно, значат? Разве не может то, что считалось релевантным и убедительным в одном поколении, считаться нерелевантным в следующем? То, что для одного историка - неоспоримый факт, может зачастую показаться другому лишь сомнительным образчиком теоретизирования. Это действительно так. Правила "взвешивания" свидетельств действительно меняются. Общепринятые данные одной эпохи могут показаться отдаленным потомкам едва ли понятным предположением, основанным на причудливой метафизике. Всякая объективность, снова скажут нам, субъективна, она объективна только по отношению к своему времени и месту; всякая достоверность, надежность, все глубокие идеи и находки интеллектуально плодотворного периода таковы только по отношению к своей собственной "идейной атмосфере"; ничто не вечно, все течет. Однако нередко такие речи, как бы ни были они правдоподобны, остаются в своем контексте сугубо риторическими. Мы действительно отличаем факты - пусть не вполне четко - от оценок, входящих в самую их текстуру, но наверняка от их интерпретации; граница может быть нечеткой, но если я скажу, что Сталин мертв, а генерал Франко еще жив, мое утверждение может быть правильным или ошибочным, но ни один здравомыслящий человек не может счесть, что этими словами я предлагаю какую-то теорию или интерпретацию. Но если я ска-

жу, что Сталин уничтожил огромное число крестьян-землевладельцев, потому что в раннем детстве его туго пеленала нянька и это сделало его агрессивным, а генерал Франко не совершил ничего подобного, поскольку не пережил подобных ощущений, никто, кроме очень наивных студентов социологического факультета, не подумает, что я таким образом утверждаю некий факт, сколько бы раз я ни начинал предложение словами: "Факт, что", - это мне не поможет. Точно так же я не тороплюсь поверить вам, если вы заявите, что для Фукидида (или даже для какого-то шумерского племени) не существовало основополагающего различия между относительно "твердыми" фактами и относительно "спорными" интерпретациями.

Пограничная линия, несомненно, всегда была широкой и размытой; быть может, граница эта даже сдвигалась; на нее мог воздействовать уровень обобщенности использованных положений; но если мы не будем знать, где она, в тех или иных пределах, проходит, мы вообще не сможем понимать описательный язык. Типы мышления в культурах, отдаленных от нашей собственной, понятны нам только в той степени, в которой мы имеем хотя бы некоторые общие исходные категории, причем различие между фактом и теорией - одно из них. Я могу спорить о том, является ли данный историк глубоким или поверхностным, объективным или беспристрастным в своих суждениях или же над ним тяготеет какая-то навязчивая гипотеза либо всепоглощающие чувство - но то, что я подразумеваю под этими противоположными терминами, не будет резко отличаться от того, что подразумевают мои противники, иначе не будет самого спора; и если я могу претендовать на то, что правильно понимаю тексты, оставленные другими культурами, то смысл этих понятий не будет очень разниться в разных по времени и месту культурах, иначе всякая коммуникация стала бы иллюзорной и обманчи-

вой. "Объективно", "верно", "справедливо" - это слова с большим содержанием, они имеют много значений, границы которых часто размыты. Всегда возможна и нередко опасна двусмысленность и путаница. Тем не менее у этих слов есть определенное значение, пусть текучее, но все же остающееся в пределах, признаваемых нормальным употреблением и отвечающее стандартам, обычно принятым теми, кто работает в соответствующих областях, причем это справедливо не только в пределах одного поколения или общества, но при большой пространственной и временной дистанции. Само утверждение, что значение и применение этих решающе-важных слов, этих концепций, или категорий, или стандартов меняются, подразумевает, что подобные изменения можно до некоторой степени проследить методами, которые сами по себе pro tanto /соответственно - *лат.*/ не считаются подверженными таким прослеживаемым изменениям; ибо если и они, в свою очередь меняются, то ex hypothesi /по условию - *лат.*/ они меняются вряд ли различимым для нас образом[21]. Если же он неразличим, то и не пригоден для учета, а потому им нельзя воспользоваться как палкой для того, чтобы проучить нас за нашу якобы субъективность и относительность, за наши иллюзии величия и неизменности, за абсолютность наших норм в мире, где все непрестанно меняется. Такие обвинения напоминают расхожую фразу о том, что жизнь есть сон. Мы возражаем обычно, что "все" не может быть сном, ибо тогда, если нечего сопоставить со снами, понятие "сна" теряет всякий собственный смысл. Нам могут сказать, что впереди нас ждет пробуждение, т.е. мы испытаем нечто, по отношению к чему воспоминание о нашей настоящей жизни будет похоже на наши нынешние воспоминания о снах, когда мы сравниваем их с обычной действительностью, где находимся в бодрствующем состоянии. Это может быть и так, но пока у нас почти или совсем нет эмпирического опы-

та, помогающего принять или опровергнуть такую гипотезу. Нам предлагают аналогию, один член которой скрыт от нашего взгляда; если же нам советуют на этом основании игнорировать реальность, где мы обычно пребываем в бодрствующем состоянии, исходя из другой формы опыта, который буквально невозможно описать в терминах нашего повседневного опыта и нормального языка - опыта, о критериях которого для различения между действительностью и снами мы в принципе не можем иметь никакого понятия, - то мы можем разумно возразить, что не понимаем, чего от нас хотят, что предложение это бессмысленно в буквальном смысле слова. В самом деле, мы можем вспомнить старую и банальную, но тем не менее трезвую мысль, что нельзя сомневаться одновременно во всем, ибо тогда ничто не будет более сомнительным, чем нечто другое, не будет норм сравнения и ничего не изменится. Точно так же и по той же причине мы можем отвергнуть, сославшись на их пустоту, те общие предостережения, которые напоминают нам, что все нормы и критерии: фактические, логические, этические, политические, эстетические, - безнадежно заражены историческими, социальными или какими-то еще видами обусловленности; что все лишь временный паллиатив, ничто не стабильно и не надежно; ибо времена и превратности судьбы все унесут с собою. Но если все суждения заражены таким образом, то нет ничего такого, посредством чего мы могли бы устанавливать различную степень заражения и если все относительно, субъективно, случайно, пристрастно, то ничто не может считаться таковым в большей степени, чем нечто другое. Если слова типа "субъективный" и "относительный", "предубежденный" и "пристрастный" не являются терминами сравнения и противопоставления - и не подразумевают возможности своих противоположностей, "объективного" (или по меньшей мере "менее субъективного"), "беспристрастного" (или хотя бы "менее пристрастного"), то

какое вообще значение они имеют для нас? Применять их к чему угодно, использовать их как абсолютные термины, а не корреляты - есть риторическое извращение нормального смысла, род общего memento mori /помни о смерти - *лат.*/, обращенное ко всем нам заклинание помнить о том, как мы слабы, невежественны и банальны, это суровая и добродетельная сентенция, возможно, весьма достойная, но никак не серьезное учение по вопросу об ответственности в истории, которое касается любой группы моралистов, политических деятелей или просто людей.

На этой стадии, пожалуй, полезно снова напомнить о причинах, побудивших немало почтенных мыслителей встать на такой путь. Неразборчивость и недобросовестность "идеологических" школ в истории, которые, игнорируя все, что мы знаем о людях, рисуют отдельных деятелей, классы или общества как героев или злодеев, раскрашивают их одной белой или только инфернально-черной краской, возмущает других, более чутких и честных историков и ученых, занимающихся философией истории; они протестуют против всего этого, предупреждая нас об опасностях морализирования, применения догматических стандартов. Мы искренне рукоплещем им, мы подписываемся под их протестом, но все же нам следует быть начеку, чтобы не зайти слишком далеко и ради обуздания крайностей не перейти к средствам, способствующим развитию именно тех болезней, от которых они должны были излечить. Осуждение всегда означает неспособность понять, утверждают сторонники толерантности; говорить о человеческой ответственности, вине, преступления, злобе стоит только, если у тебя нет охоты долго и терпеливо распутывать запутанный клубок людских дел. Ведь всегда можно при определенном усилии вообразить себя на месте человека или общества, которое мы судим; если мы только возьмем на себя труд "реконструировать" условия, ин-

теллектуальную, социальную и религиозную "атмосферу" другого времени и места, мы проникнем - или хотя бы заглянем - в мотивы и отношения, исходя из которых данный поступок, может быть, уже более не покажется беспричинным, глупым, злым, и, самое главное, непонятным. Чувства эти вполне естественны. Следовательно, если мы хотим судить справедливо, то должны располагать адекватными свидетельствами, обладать достаточной силой воображения, достаточным понятием о том, как развиваются институции, как думают и действуют люди, чтобы достигнуть понимания времени, места характеров и проблем, совсем непохожих на наши; мы не должны позволить предрассудкам и страстям лишить нас остроты зрения, должны приложить максимум усилий, чтобы учесть все доводы в защиту тех, кого мы осуждаем - лучше защитить их, чем они могли бы защитить себя сами, как говорил историк Актон; мы не должны смотреть на прошлое только взором победителя; не слишком припирать к стенке побежденных, как будто правда и справедливость есть монополия мучеников и меньшинств; должны постараться быть справедливыми и к большим силам. Все это нельзя оспаривать: это верно, это справедливо, релевантно, но едва ли поразит новизной. Сюда можно добавить: "другие времена, другие нравы"; "нет ничего абсолютного и вечного"; "время меняет все" - но и это будет набор банальностей. Наверняка нет нужды драматизировать эти простые истины, слишком нам знакомые, дабы помнить, что цели, конечные цели жизни, которых добиваются люди, многочисленны даже в пределах одной культуры и одного поколения; что некоторые из них противоречат друг другу и ведут к столкновениям между обществами, партиями, отдельными людьми, да и в самом внутреннем мире человека; что цели разных эпох и стран значительно разнятся. И если мы поймем, как конфликты между равно желанными и священными, но непримиримыми це-

лями могут привести к трагическим и неизбежным коллизиям даже в сердце одного человека, а тем более между разными людьми и группами, то не станем извращать моральных фактов, искусственно выстраивая их в соответствии с одним абсолютным критерием, признаем, что (вопреки утверждениям моралистов восемнадцатого века) не все хорошие вещи непременно совместимы друг с другом, и попытаемся вникнуть в изменяющиеся идеи культур, народов, классов и отдельных людей, не спрашивая, какие из них правильные, какие ошибочные, по крайней мере с точки зрения какой-нибудь доморощенной догмы. Мы не станем клеймить позором средневековье только потому, что оно не выдерживает моральных или интеллектуальных норм revolté/мятежной - *франц./* парижской интеллигенции восемнадцатого века или осуждать последнюю, поскольку она, в свою очередь, заслужила неодобрение фанатиков морали в Англии девятнадцатого века или в Америке двадцатого века. Но если мы все-таки осуждаем общества или людей, то лишь после того, как примем во внимание социальные и материальные условия, устремления, систему ценностей, степень прогресса и реакции, измеренную в соответствии с их собственным положением и мировоззрением; и тогда уж будем судить их (а почему мы, собственно, не имеем на это право?) так же, как судим всякого другого человека и общество, исходя отчасти из того, что нам самим нравится, что мы одобряем, во что верим и считаем правильным, отчасти же исходя из взглядов рассматриваемых людей и обществ, из того, что думаем мы о таких взглядах, и насколько мы, будучи тем, что мы есть, считаем естественным или желательным иметь широкие взгляды, из того, что мы думаем о важности мотивов по сравнению с последствиями или о ценности последствий по сравнению с качеством мотивов и т.д. Мы судим так, как судим, берем на себя риск, с этим связанный, мы принимаем исправ-

ления, если они представляются обоснованными, заходим чересчур далеко и вновь возвращаемся назад. Мы делаем поспешные обощения, убеждаемся в своих ошибках, и если мы честны, отступаем. Мы стремимся быть понимающими и справедливыми, или извлечь практические выводы, или развлечься, мы сами, в свою очередь, делаем себя объектом хвалы, осуждения, критики, поправок и непонимания. Но поскольку мы притязаем на понимание норм других (принадлежат ли они к нашему обществу или к отдаленным странам и эпохам), на понимание того, что говорят нам представители многих различных традиций и почему они думают и говорят именно так, а не иначе, то, раз эти притязания не абсурдно ложны, "релятивизм" и "субъективизм" других цивилизаций не мешает нам разделять с ними общие допущения, достаточные для того, чтобы установить с ними какую-то коммуникацию, в какой-то степени понять их и быть понятыми ими. Эти общие основания и есть то, что обычно называют объективностью - то, что позволяет нам считать других людей и другие цивилизации людьми и цивилизациями вообще. Когда же это нарушается, мы перестаем понимать, и ex hypothesi мы судим неправильно; но если по той же гипотезе мы не можем быть уверены в том, насколько велик прорыв в коммуникации, насколько мы введены в заблуждение историческими миражами, мы никогда не можем заранее предпринять мер для избежания и предотвращения последствий такого положения. Мы стремимся понять прошлое, соединив как можно больше его фрагментов, стараемся найти наиболее правдоподобные аргументы в защиту лиц и эпох, не вызывающих нашего сочувствия или по какой-то причине недоступных для нас. Мы делаем все, что в наших силах, чтобы расширить границы своего знания и воображения; что же до происходящего за пределами всех возможных границ, то мы не можем сказать и, следовательно, не можем об этом беспокоиться, они для

нас ничто. Мы стараемся описать понятое нами по возможности полно и точно, что же до мрака, окружающего круг нашего зрения, то он для нас непроницаем, относительно него наши суждения не будут ни субъективными, ни объективными; оставшееся за горизонтом нашего видения не может смущать нас относительно того, что мы способны разглядеть и стараемся узнать; то, что мы никогда не сможем узнать, не должно заставить нас сомневаться в том, что мы знаем, или отказаться от своих знаний. Некоторые из наших суждений, несомненно, относительны и субъективны, но другие нет; ибо если бы ни одно из них не было объективным, если бы объективность была в принципе непознаваема, то термины "субъективный" и "объективный" более не были бы противоположны друг другу и ничего бы не значили; ибо все корреляты держатся и рушатся вместе. Не будем же больше говорить о вращающемся в логическом кругу доказательстве того, что мы не должны судить, - чтобы, поскольку нормы относительны, мы не были бы сами судимы; о столь же ошибочном положении, будто ни одного исторического деятеля нельзя обоснованно объявить виновным или невиновным, ибо ценности, исходя их которых его описывают, являются субъективными, обусловлены личными или классовыми интересами, либо преходящей фазой развития культуры или какой-то подобной причиной; а потому, дескать, приговор не имеет статуса "объективности" и лишен реального авторитета.

А как же быть с другим аргументом, с сентенцией "все понять - все простить?" Она апеллирует к миропорядку. Если мир подчинен твердому плану и каждый элемент в нем определен другим, ему соответствующим, тогда понять факт, человека, цивилизацию - значит постичь его связь с космическим планом, где он играет неповторимую роль; и постичь его значение - значит понять также, как мы показали выше, его ценность, его оправдание. До конца по-

нять космическую симфонию - значит понять необходимость в ней каждой ноты; протестовать, осуждать, жаловаться - значит попросту показать, что вы не поняли. В своей метафизической форме эта теория притязает на постижение "подлинного" плана, так что внешний беспорядок есть лишь искаженное отражение универсального порядка, которое является основанием и целью всего сущего - того, что таится "за", "внутри", "под поверхностью". Это philosophia perennis /философия вечности - *лат.*/ последователей Платона и Аристотеля, схоластов и гегельянцев, философов Востока и современных метафизиков, различающих между невидимой гармоничной реальностью и открывающимся нашему взору хаосом видимости. Понять, оправдать, объяснить - процессы идентичные. Эмпирические версии этого мировоззрения принимают форму веры в какую-то разновидность универсальной социологической причинности. Некоторые из них оптимистичны, например, теории Тюрго и Конта, сторонников эмерджентной эволюции, научных утопистов и других убежденных приверженцев неизбежного роста качества и разнообразия человеческого счастья. Впрочем, они могут быть и пессимистичными, скажем, версия Шопенгауэра с ее перспективой вечного страдания, которое будет усугубляться в результате всех усилий людей предотвратить его. Встречается и нейтральный подход, когда философы утверждают только существование неумолимой причинно-следственной последовательности; при этом все физические и психические явления подчинены законам, которые можно открыть; понять их не значит обязательно одобрить, но, по крайней мере, осуждение людей за то, что они не поступили как-нибудь получше, становится бессмысленным, ибо у людей не было иного выбора, поэтому их историческое алиби непробиваемо. Разумеется, мы можем все же выражать сожаление, однако чисто эстетическое. Мы можем сожалеть о безобразном, но знаем, что не в силах изменить его; точно

так же мы можем сожалеть о глупости, жестокости, трусости, несправедливости, испытывать чувства гнева, позора или отчаяния, помня в то же время, что не можем покончить с объектами этих чувств; а пока мы будем убеждать себя, что поведение невозможно изменить, мы и вовсе перестанем говорить о жестокости или несправедливости, и будем упоминать лишь о печальных или неприятных событиях; чтобы избежать их, нам следует заново научиться (здесь весьма непоследовательно предполагается, что мы свободны в вопросах обучения, хотя почти во всех прочих отношениях все строго обусловлено - эта непоследовательность характерна также для многих греческих мудрецов и радикальных мыслителей восемнадцатого века) тому, как приспособиться ко вселенной; различая то, что относительно постоянно, от того, что преходяще, следует стремиться придать своим вкусам и поступкам форму, соответствующую порядку вещей. Ибо если мы несчастны, поскольку не можем получить желаемого, то должны стремиться достичь счастья, научившись желать только то, чего не можем избежать. В этом состоит суть учения стоиков, а также и некоторых современных социологов, хотя у последних это не столь очевидно. Считается, что детерминизм "продемонстрирован" с помощью научных наблюдений; ответственность есть иллюзия; хвала и осуждение - это субъективные отношения, развеянные прогрессом знания. Объяснить - значит оправдать; нельзя жаловаться на то, что не может быть иным; естественная нравственность - разумная жизнь - это нравственность и жизнь, где ценности отождествляются с реальным ходом событий, независимо от того, выводится ли он метафизически из некоторого интуитивного проникновения в природу действительности и ее конечную цель, или же устанавливается научными методами. Но разве какой-нибудь обычный человек или какой-нибудь историк верит хоть одному слову этой странной сказки?

VII

В современной философии получили широкое распространение две доктрины: релятивизм и детерминизм. Первая из них, хотя ее представляют как противоядие против высокомерной самоуверенности, наглого догматизма или морального самодовольства, основывается все-таки на превратном толковании опыта; вторая, при том, что цепи ее увиты цветами, и несмотря на фасад благородного стоицизма, на великолепие и грандиозность расписываемого ею космического плана, тем не менее изображает вселенную тюрьмой. Индивидуальному протесту и вере в моральные принципы релятивизм противопоставляет смирение или иронию тех, кто повидал, как рушилось многие миры, как многие идеалы превращались со временем в крикливые и смешные лозунги. Детерминизм притязает на то, что он возвращает нам здравый смысл, показывая, где таятся истинные внеличные и неизменные механизмы жизни и мысли. Первое из двух этих учений, если отнестись к нему не как к сентенции или благодетельному напоминанию о наших ограничениях либо о сложности рассматриваемой проблемы, а как к серьезному Weltanschuung /мировоззрению - *нем./*, основано на неправильном употреблении слов, на путанице идей и логической ошибке. Второе, когда оно идет дальше указания на специфические препятствия свободному выбору, там, где можно сослаться на проверяемые свидетельства, основывается на поверку либо на мифологии, либо на метафизической догме. Обоим удавалось по временам настолько убедить или запугать людей, что те оставляли свои наиболее гуманные моральные или политические убеждения во имя более глубокого проникновения в природу вещей. Но быть может, это не более, чем признак невроза и растерянности, ибо ни то, ни другое мировоззрение не подтверждается человеческим опытом.

Почему же тогда эти доктрины (и в особенности детерминизм) так завладели умами, в прочих отношениях ясными и честными?

Одно из глубочайших человеческих желаний - найти единую модель, в которую бы симметрично укладывался весь опыт прошлого, настоящего и будущего, опыт действительный, возможный и несостоявшийся. Часто это желание выражается в поверье о том, что некогда существовало какое-то гармоническое целое - "непосредственное единство чувства и мысли", "единство познающего и познанного", "внешнего" и "внутреннего", субъекта и объекта, формы и содержания, "я" и "не-я", которое впоследствии было каким-то образом нарушено; и весь человеческий опыт заключается в бесконечных усилиях собрать осколки, восстановить единство, в попытке побега или выхода за категории - способы мышления, - расщепляющие, "убивающие" живую действительность, или отгораживающие нас от нее. Нам рассказывают о непрестанном поиске решения загадки, о возврате к монолитной цельности, к раю, из которого мы были изгнаны, или же о награде раем, удостоиться которого мы пока еще не заслужили. Эта центральная концепция, каковы бы ни были ее происхождение и ценность, безусловно лежит в основе многих метафизических рассуждений, а также тяги к объединению наук и множества эстетических, логических, социальных и исторических построений. Но, независимо от того, составляет ли обнаружение единой модели всего сущего такое наслаждение для нашего разума, как надеются многие метафизики, готовые во имя него отбросить эмпирическую науку - простое сочетание "грубых фактов", описание событий или людей, не связанных теми "рациональными" связями, которые, по-видимому, только и может воспринять разум - независимо от того, это ли лежит в основе столь значительной части метафизики и религии, не меняется порядок тех видимостей, которые действуют на

эмпирической сцене, и с которыми только и может, в сущности, иметь дело история. Со времен Боссюэ и Гегеля, а затем все чаще раздавались голоса, утверждавшие, что удалось-таки проследить структуру истории (обычно априори, несмотря не все заявления об обратном), открыть одну-единственную истинную модель, в которую вписываются все факты. Но это утверждение не может быть и никогда не будет принято ни одним серьезным историком, желающим установить истину, как понимают ее лучшие критики его времени, работающим согласно нормам, считающимися реалистическими его наиболее добросовестными и просвещенными коллегами. Ибо он не видит в единой схеме правды - той реальной системы, в которую только и вписываются подлинные факты; он не отличает одной, подлинной, космической модели от других, ложных, так, как стремится он отличать подлинные факты от вымысла. Одни и те же факты можно использовать в разных моделях, увидеть под разным углом, изложить в свете разных идей, и все они будут оправданными, хотя некоторые окажутся более плодотворными в одной сфере, чем в другой, или позволят объединить несколько областей, бросив на них новый свет, или же, напротив, помогут обнаружить различия и глубокие расхождения. Некоторые из этих моделей будут ближе других к метафизическому или религиозному мировоззрению того или иного историка или философа. Однако во всех них сами факты останутся относительно "твердыми". Относительно, а конечно же, не абсолютно - и всякий раз, как увлекшись определенной моделью, данный автор будет толковать факты чересчур искусственно, слишком гладко заполнять пробелы в своих знаниях, без должной оглядки на эмпирические свидетельства, - другие историки будут инстинктивно считать, что над фактами производится насилие, что связь между документальными свидетельствами и толкованием является ненормальной; причем это происходит не потому, что су-

ществует сомнение относительно фактов, но вследствие давления какой-то тяготеющей над автором модели[22]. Свобода от подобных idees fixes /навязчивых мыслей - *франц.*/ - степень такой свободы - отличает подлинную историю от мифологии данного периода; ибо строго говоря, не существует исторической мысли, кроме как там, где факты не только можно отделить от вымысла, но также от теории и интерпретации, быть может, не абсолютно, но в большей или меньшей степени. Нам напомнят, что между историей и мифологией нет глубокой пропасти, что в том же смысле нет резкой черты между "фактами" и теориями - что нельзя в принципе найти здесь какого-то пробного камня, но хотя это весьма справедливо, отсюда не следует ничего нового. Только метафизики оспаривали существование таких различий; однако история как самостоятельная дисциплина все-таки возникла; иначе говоря, граница между фактами и космическими моделями эмпирического, метафизического или теологического свойства, какой бы она ни была неясной и подвижной, все же является истинным понятием для всех, кто принимает исторические проблемы всерьез. Покуда мы остаемся историками, два эти уровня следует отличать один от другого. Поэтому попытка переложить ответственность с того или иного лица, общества или системы взглядов, ими проповедовавшихся (которые на эмпирическом уровне, повидимому, должны эту ответственность нести) на какой-то метафизический механизм, исключающий в силу своего внеличного характера самую идею моральной ответственности, должна всегда быть незаконной; а желание сделать это может объясняться желанием бежать от неупорядоченного, жестокого и, главное, очевидно бесцельного мира в сферы, где все гармонично, ясно, стремится к какой-то великолепной кульминации, удовлетворяющей требованиям "разума" или эстетического чувства, метафизического импульса или религиозного порыва; где ничто не может быть объ-

ектом критики, жалобы, осуждения или отчаяния.

Вопрос становится гораздо серьезней, когда выдвигаются эмпирические доводы в защиту исторического детерминизма, исключающего понятие личной ответственности. Здесь мы уже имеем дело не с метафизикой истории - теодицеей, скажем, Шеллинга или Тойнби как очевидными заменителями богословия. Перед нами великие социологические теории истории - материалистические или научные интерпретации, начавшиеся с Монтескье и французских философов-энциклопедистов, приведшие затем к великим философским школам девятнадцатого века, от сен-симонистов и гегельянцев до последователей Конта, Маркса, Дарвина и либеральных экономистов; от Фрейда, Парето, Сореля до идеологов фашизма. Из всех этих течений самым смелым и интеллектуальным является марксизм, но его сторонники, хотя они значительно расширили наше понимание истории, все же не преуспели в своей смелой попытке превратить историю в науку. Это мощное философское направление дало толчок широкому распространению антропологических и социологических исследований цивилизованных обществ, направленных на то, чтобы возвести все их характерные черты и поведение к одному типу причин - относительно иррациональных и бессознательных, подобных тем, которыми принято объяснять поведение примитивных обществ; мы были свидетелями возрождения концепции "социология знания", которая заставляет предположить, что не только наши методы, но также наши выводы и причины верить в них, во всей сфере знаний, всецело или в значительной степени определяются стадией развития, достигнутой нашим классом или слоем, нацией или культурой, или какой-нибудь еще принятой единицей; за ними настает черед соединения этих временами неубедительных, но обычно хотя бы квазинаучных доктрин с такими неэмпирическими фикциями - доходящими порой чуть ли не до персонифицированных сил добра и зла, - как "Коллективист-

ский дух", "Миф двадцатого столетия", "Современный крах ценностей" (иногда называющийся "кризисом веры"), "Современный человек", или "Последняя стадия капитализма". Эти теории населили мир сверхъестественными существами величайшей мощи, неоплатоническими и гностическими духами, ангелами и демонами, которые играют нами по своей воле или, во всяком случае, требуют от нас чего-то, что мы, якобы с опасностью для себя, игнорируем. В новейшее время выросла псевдосоциологическая мифология, которая под покровом научных концепций превратилась в некий новый анимизм - безусловно более примитивную и наивную религию, чем традиционные европейские вероисповедания, которые она стремится заменить[23]. Этот новый культ заставляет сбитых с толку людей искать ответы на вопросы вроде: "Является ли война неизбежной?", "Должен ли победить коллективизм?", "Тяготеет ли рок над цивилизацией, обречена ли она на гибель?" Вопросы эти, да и самый тон их постановки и обсуждения, подразумевает веру в оккультное присутствие колоссальных внеличных сущностей: войн, коллективизма, рока, - сил, которые свободно действуют в мире, которые мы едва ли можем контролировать или изменить. Иногда говорят, что силы эти "олицетворяют собою" великие люди, титанические фигуры, которые, поскольку они выражают свою эпоху, достигают сверхчеловеческих успехов: Наполеон, Бисмарк, Ленин; иногда эти силы воплощаются в действие классов - огромных капиталистических объединений, работающих ради целей, едва ли понятных даже входящим в их состав людям, однако экономическое и общественное положение "неизбежно" влекут их к этим целям; иногда они воплощаются в огромных неоформленных существах, называющихся "массами", творящими историю, почти не зная о том, какие могучие силы управляют их "творческой активностью". Войны, революции, диктатуры, военные и экономические преобразования осмыс-

ляются как духи некой восточной демонологии, какие-то джинны, которые, будучи однажды выпущены на свободу из сосуда, где они были заключены в течение веков, становятся неподконтрольными и начинают капризно играть жизнью людей и народов. Не стоит этому удивляться, когда, при таком пышном росте сравнений и метафор, многие невинные люди в наше время склонны верить, что их жизнью заправляют не только относительно устойчивые, легко идентифицируемые материальные факторы - физическая природа и законы, изучаемые естественными науками, - но даже более могущественные, зловещие и гораздо менее понятные факторы: внеличная классовая борьба, к которой, быть может, вовсе не стремятся члены этих классов, столкновение общественных сил, чередование экономических подъемов и спадов, которые, подобно приливам и урожаям, едва ли подконтрольны тем, чья жизнь от них зависит, - и превыше всего неумолимая "общественная" и "поведенческая" модель - если привести всего несколько священных слов из варварского лексикона новейших мифологических систем. Съежившиеся от страха, униженные великолепием этих современных божеств, люди отчаянно ищут знаний и утешения в священных книгах и нынешних монашеских орденах, дабы узнать об особенностях и привычках новых господ. И тогда книги или их толкователи изрекают слова утешения: спрос создает предложение. У этих утешений простой и очень древний смысл. В мире, где сталкиваются такие чудища, отдельные люди могут нести очень малую ответственность за то, что они совершают; открытие новых устрашающих внеличных сил может сделать жизнь бесконечно более опасной, но даже если у них и нет иной цели, то они, по крайней мере, освобождают своих жертв от всякой ответственности - от всякого морального бремени, которое людям в менее просвещенные эпохи приходилось нести с таким трудом и мукой. Итак, проиграв в одном, выигрываешь в

другом: если мы теряем свободу выбора, то по крайней мере, не можем больше осуждать других или быть осуждаемыми за мир, по большей части не подконтрольный нам. Термины похвалы и осуждения становятся eo ipso нецивилизованными и обскурантистскими. Бесстрастное описание того, что происходит и почему, - в обезличенных хрониках, как делали отрешенные от мира усердные монахи в другие эпохи насилия и раздоров, - представляют наиболее почтенным и достойным занятием, более всего приличествующим благородному смирению и честности ученого, который в час сомнения и кризиса, по крайней мере, спасет душу, если убережется от соблазна потакать своим нравственным чувствам. Мы лишены мучительных сомнений относительно поведения людей, застигнутых историческими кризисами, лишены сопровождающих подобные раздумья чувств надежды и радости, вины, гордости и раскаяния; точно солдаты, повинующиеся силам, слишком великим, чтобы им можно было противиться, мы более не подвержены неврозам, возникающим от страха перед неправильным выбором. Там, где нет выбора, нет и тревог; наступает счастливое освобождение от ответственности. Некоторые люди всегда предпочитали мирное заключение, ограниченную безопасность, чувство обретения надлежащего места в космосе - мучительным конфликтам и потрясениям неупорядоченной свободы в широком мире за стенами тюрьмы.

Однако же это странно. Ибо допущения, на которых был воздвигнут детерминизм такого типа, если присмотреться к ним повнимательнее, оказываются совершенно неправдоподобными. Что представляют собою эти силы и непреложные исторические законы? Какому историку, какому социологу удалось привести эмпирические обобщения, сравнимые с великими закономерностями естественных наук? Стало уже общим местом утверждение, что социология еще ожидает своего Ньютона, но и оно кажется чересчур смелым; со-

циологии предстоит еще найти своего Евклида и Архимеда, прежде чем она сможет мечтать о Копернике. С одной стороны, терпеливое накопление полезных фактов и приемов анализа, таксономия, плодотворные сравнительные исследования, осторожные и ограниченные по охвату гипотезы, все еще страдающие от слишком большого числа исключений и потому не способные давать надежных прогнозов[24]; с другой - впечатляющие, порой очень изобретательные теоретические построения, затемненные живописными метафорами и смелой мифологией, нередко стимулирующие работу мысли в других областях; а между ними - широченная пропасть, подобно которой не существовало в исторические времена между теориями и фактическими данными в естественных науках. Напрасно будет социология внушать нам, что она еще молода и у нее славное будущее. Прославленный мыслитель, памяти которого посвящена эта лекция, Огюст Конт, заложил основы социологии целых сто лет назад, а ее великие завоевания в области установления всеобщих законов все еще впереди[25]. Она оказала чрезвычайно плодотворное влияние на другие отрасли знания, особенно на историю, которой добавила как бы новое измерение[26]; но ей пока удалось открыть всего несколько законов, широких обобщений, поддержанных адекватными данными, и потому ей вряд ли подобает положение, равное положению естественных наук, на которое она притязает, да и сами эти несколько жалких законов отнюдь не являются столь революционными, чтобы опробование их истинности казалось делом великой срочности. На просторном и плодородном поле социологии (в отличие от ее более умозрительной, но гораздо более плодовитой сестры психологии) до сих пор, кажется, приносят больше плодов нечеткие обобщения специалистов, получивших историческую подготовку, чем их "научные" эквиваленты.

С "законополагающими" идеями социологии тесно

связан, по крайней мере исторически, социальный детерминизм. Учение это может действительно оказаться верным. Но если оно верно, и если мы начинаем воспринимать его всерьез, тогда во всем нашем языке, нашей моральной терминологии, наших отношениях друг с другом, наших взглядах на историю, на общество и на все прочее произойдут слишком глубокие изменения, чтобы их можно было хоть как-то очертить. Понятия похвалы и осуждения, невиновности и вины, а также личной ответственности, упомянутые в самом начале, составляют лишь небольшую часть конструкции, которая должна была бы рухнуть или исчезнуть. Если была бы установлена истинность социального и психологического детерминизма, то наш мир переменился бы более радикально, чем изменился телеологический мир классической эпохи и средневековья вследствие триумфа механистических принципов или принципа естественного отбора. Наши слова - наши системы речи и мысли - трансформировались бы совершенно непредставимым образом; понятия выбора, ответственности, свободы столь глубоко укоренились в нашем мировоззрении, что нашу новую жизнь, жизнь существ в мире, лишенном этих понятий, можно представить лишь с колоссальным трудом[27)]. Но пока что нам нет нужды попусту тревожиться. Мы говорим лишь о псевдонаучных идеалах, действительность пока еще не в поле нашего зрения. Мы пока не располагаем свидетельствами в пользу бескомпромиссного детерминизма; существует упрямая тенденция верить в него теоретически, что, конечно, обусловлено, главным образом, его "научным" ореолом, или тягой к метафизическому идеалу, или желанием тех, кто стремится изменить общество, верить, что само движение светил поддерживает их правое дело. Она может также вытекать скорее из стремления сбросить бремя морали, свести к минимуму личную ответственность, переложив ее на внеличные силы, которые можно обвинить во всех на-

ших неприятностях, чем из какого-то роста нашей способности к критическому отражению, или улучшения наших научных методов. Вера в исторический детерминизм этого типа, разумеется, широко распространена, особенно в ее, я сказал бы, "исторической" форме, - здесь я имею в виду метафизически-теологические теории истории, привлекающие многих из тех, кто утратил веру в старинные ортодоксальные религии. Но может быть, эта тенденция, господствовавшая в последнее время, уже ослабевает; теперь уже обозначилось обратное течение. Лучшие наши историки применяют эмпирическую проверку фактов, проводят микроскопически тщательные исследования данных, они не выводят никаких моделей и не обнаруживают ложного страха, возлагая ответственность на определенные лица. Их конкретные выводы или исследования могут быть ошибочными, но и эти историки, и их читатели справедливо отвергнут предположение, будто самая их работа стала смешной в результате успехов социологии или появления другой, более глубокой, метафизической доктрины, словно они восточные звездочеты, вычисления которых стали ненужными после открытий учеников Кеплера. Некоторые современные экзистенциалисты на свой лад тоже провозглашают решающую важность актов личного выбора. Кое-кто из них отвергает все философские системы, а также всю мораль и все прочие учения, как равно пустые, только потому, что это системы и учения - и осуждение это может быть необоснованным; но наиболее серьезные из них не менее Канта настаивают на реальности человеческой автономии, т.е. на реальности свободного выбора поступков или формы жизни как таковой. Вытекает ли из признания свободы в таком смысле логическая возможность поучать других или судить о прошлом - это иное дело; по крайней мере, это свидетельство достойной силы интеллекта, способного увидеть претензии тех всеобъясняющих, всеоправдывающих теодицей, которые обеща-

ли уподобить гуманитарные науки естественным в поиске единой схемы всего сущего. Нужно нечто большее, чем страстное увлечение программой, чтобы уничтожить некоторые из наиболее глубоко укоренившихся нравственных и интеллектуальных привычек людей, будь они водопроводчиками или историками. Нам говорят, что глупо судить Карла Великого, Наполеона, Чингиз-хана, Гитлера или Сталина за совершенные ими массовые убийства, что таким образом мы, в основном, высказываем замечения, касающиеся нас самих, а не "фактов". Точно так же нам говорят, что мы не должны описывать и тех благодетелей человечества, которых так преданно воспевали последователи Конта; или нам говорят, что это не дело историков, поскольку в качестве историков мы имеем дело с "нейтральными" категориями, отличающимися от категорий, которыми мы пользуемся как обычные люди, точно так же, как отличаются от них категории химика. Нам также говорят, что наша задача как историков - описывать, скажем, великие революции нашего времени, даже не намекая, что определенные лица, участвующие в них, несли ответственность за великие бедствия и разрушения - применяя такие слова не только в соответствии с нормами двадцатого века, который скоро подойдет к концу, или нашего близящегося к закату капиталистического общества, но и вообще людского рода, каким мы его знаем во все времена и во всех местах; нам говорят, что подобные строгости следует соблюдать из почтения к неким воображаемым научным правилам, проводящим столь резкую границу между фактами и ценностями, что это позволяет нам смотреть на первые как на объективные, "непреложные" и потому оправдывающие себя, а на вторые как на простую субъективную оболочку фактов, обусловленную временем, средой, индивидуальным темпераментом и, следовательно, недостойную серьезной науки. На это мы можем только возразить, что принимать такую доктрину -

значит совершать насилие над основными понятиями нашей нравственности, неправильно представлять наше чувство прошлого и игнорировать некоторые из наиболее общих понятий и категорий нормальной мысли. Те, кто занимается делами людей, должен применять моральные категории и концепции, которые включает в себя и выражает нормальный язык. Химики, филологи, логики, даже социологи с сильным пристрастием к количественным категориям, могут, пользуясь техническими терминами, нейтральными в моральном отношении, этого избежать. Но историкам это вряд ли удастся. Им нет нужды - они безусловно не обязаны - морализировать: но точно так же не могут они избежать нормального языка со всеми его ассоциациями и "встроенными" моральными категориями. Стараться избежать этого - значит принять другое моральное мировоззрение, а не воздержаться от любого. Настанет время, когда люди будут удивляться, как странная эта доктрина, сочетающая неверное понимание отношения ценностей к фактам, цинично маскирующаяся под суровую беспристрастность, могла вообще сделаться столь влиятельной и достопочтенной. Ибо она не научна, а репутация ее не могла целиком и полностью возникнуть из похвальной боязни необоснованной заносчивости, филистерства или чересчур легкого и некритичного применения наших догм и стандартов к другим. На самом деле она отчасти объясняется подлинным непониманием философских аспектов естественных наук, огромный престиж которых с самого начала их победного шествия незаконно присвоили многие дураки и шарлатаны. Но в принципе, как мне кажется, источником этой доктрины является желание сбросить с себя ответственность, отказаться судить других, дабы не быть судимым ими, а главное - не быть вынужденным судить самого себя - желание найти прибежище в каком-то безличном, аморальном, монолитном целом: природе, истории[28], классе,

расе, "суровой действительности нашего времени" или неумолимой эволюции социальных структур[29], которые поглотят и интегрируют нас в своей безграничной, безразличной нейтральности, которые бессмысленно оценивать или критиковать и бороться против которых совершенно безнадежно. Такой образ часто возникал в истории человечества, причем всегда в моменты смятения и внутренней слабости. Это одно из великих алиби, выставлявшихся теми, кто не может или не хочет прямо смотреть на ответственность человека, на существование ограниченной, но тем не менее реальной области человеческого выбора, либо потому, что они сами были слишком глубоко задеты или испуганы, чтобы желать возвращения в колею нормальной жизни, либо потому, что они исполнены морального негодования против лживых ценностей и омерзительных для них моральных норм своего общества, класса, профессии и потому ополчаются против всех моральных норм как таковых, видя в этом достойное средство отбросить ту нравственность, которая, быть может, справедливо, кажется им отталкивающей. Тем не менее, подобные взгляды, хотя они могут объясняться естественной реакцией против избытка моральной риторики, представляют собой крайне опасное лекарство; те, кто придерживаются их, используют историю как средство бежать из мира, который по какой-то причине стал им ненавистен, в мир фантазии, где внеличные существа мстят за причиненные этим людям несправедливости и устраивают все, как надо, к большему или меньшему неудовольствию их действительных и воображаемых преследователей. А эти идеологи тем временем описывают обычную жизнь людей понятиями, которые не передают даже важнейших психологических и моральных отличий, известных нам. Они поступают так, служа воображаемой науке; подобно астрологам и прорицателям, которым они пришли на смену, возводят они очи горе и произносят речи, изобилующие колоссаль-

ными символами и необоснованными сравнениями, обманчивыми метафорами и аллегориями, повторяют гипнотические формулы, мало заботясь об опыте, рациональных доводах или проверке надежности доказательств. Таким образом они сыплют песок в глаза не только нам, но и самим себе, затемняют наше видение реального мира, вконец сбивают с толку людей, уже и так запутавшихся в отношениях морали к политике, в сущности и методах естественных наук и исторических исследований.

ДВЕ КОНЦЕПЦИИ СВОБОДЫ[1)]

Если бы люди никогда не спорили о целях жизни, если бы наши предки спокойно пребывали в райском саду, то исследования, которыми занимается кафедра социальных и политических наук Оксфордского университета, едва ли можно было бы вообще вообразить. Ибо эти исследования зародились и продолжаются благодаря разногласиям. Такой тезис мог бы, вероятно, вызвать у кого-то сомнение, поскольку даже в обществе праведных анархистов, где не существует противоречий относительно конечной цели, могут, тем не менее, возникать политические вопросы, например, вопросы, касающиеся конституции и законодательства. Однако возражение это основано на ошибке. Там, где достигнуто согласие относительно целей, открытыми остаются только вопросы о средствах, а они носят уже не политический, а технический характер, то есть их можно разрешить с помощью экспертов или машин, точно так же, как споры между инженерами и врачами. Вот почему те, кто верят в какое-то колоссальное событие, способное перевернуть мир, скажем, в конечную победу разума или пролетарской революции, должны верить, что тем самым все политические и моральные проблемы превратятся в технические. Таков смысл знаменитой фразы Сен-Симона о замене правления людей правлением вещей, а также марксистских пророчеств об отмирании государства и начале подлинной истории человечества. Те, для кого

рассуждения о полной социальной гармонии представляются праздной игрой воображения, называют такое мировоззрение утопическим. Тем не менее мы, пожалуй, извиним какого-нибудь марсианина, если он, оказавшись сегодня в любом английском или американском университете, подумает, что обитатели этого мира живут в состоянии невинной идиллии, несмотря на значительное внимание, уделяемое фундаментальным политическим проблемам профессиональными философами.

Это, однако, удивительно и опасно. Удивительно потому, что в новой истории, пожалуй, еще не было периода, когда понятия и самая жизнь столь огромного числа людей, как на Востоке, так и на Западе, подверглись бы столь глубоким изменениям, доходящим порой до насильственных переворотов, из-за фанатического следования социальным и политическим доктринам. Опасно же это потому, что когда идеями пренебрегают те, кто должны ими заниматься, то есть те, кто получил подготовку, позволяющую им критически рассматривать идеи, - они, эти идеи, иногда набирают силу и становятся неуправляемыми, приобретая неотразимую власть над массами людей, которые порой слишком ожесточаются, чтобы на них смогли повлиять критические доводы рассудка. Около ста лет назад немецкий поэт Гейне предупреждал французов, что нельзя недооценивать мощь идей: философские концепции, вынашенные в тиши профессорского кабинета, могут разрушить цивилизацию. Он говорил о кантовской "Критике чистого разума" как о мече, отрубившем голову европейскому деизму, и описывал произведения Руссо как залитое кровью оружие, которым Робеспьер уничтожил старый режим; Гейне предсказывал, что романтическая вера Фихте и Шеллинга окажется некогда в руках ее фанатических немецких сторонников чудовищно мощным оружием, которое будет обращено против либеральной культуры Запада. Факты со временем достаточно четко

подтвердили это предсказание; но если профессора действительно могут обладать этой фатальной властью, то, быть может, лишь другие профессора или, по крайней мере, другие мыслители (а не правительства или комиссии Конгресса) способны разоружить их?

Наши философы как будто совсем не отдают себе отчета в столь страшных последствиях своей работы. Может быть, опьяненные своими великолепными достижениями в более абстрактных сферах, лучшие из них с презрением глядят на область, где наименее вероятны кардинальные открытия, а талант тщательного исследования вряд ли будет вознагражден. Тем не менее, несмотря на все усилия приверженцев слепого схоластического педантизма разделить их, политика по-прежнему нерасторжимо сплетена с любой формой философского исследования. Пренебрегать сферой политической мысли, поскольку ее неустойчивый предмет с его размытыми границами нельзя охватить с помощью жестких понятий, абстрактных моделей и точного инструментария, пригодного для логического или лингвистического анализа, - требовать единства метода философии, отвергая все, что данным методом невозможно успешно осветить, - значит, попросту отдаваться на милость примитивных и некритических политических убеждений. Только сторонники крайне вульгарного исторического материализма отвергают силу идей, видя в идеях лишь замаскированные материальные интересы. Возможно, без давления со стороны социальных сил политические идеи остаются мертворожденными; безусловно, однако, что эти силы, покуда они не облеклись идеями, остаются слепыми и ненаправленными.

Даже и в наши дни эта истина не скрыта от глаз любого преподавателя Оксфорда. Именно потому, что он осознал важность политических идей в теории и на практике, посвятив свою жизнь их анализу и распространению, первый заведующий этой кафедрой

оказал столь значительное влияние на окружающий мир. Имя Дугласа Коула известно повсюду, где людей волнуют политические и социальные проблемы. Слава его вышла далеко за границы этого университета и этой страны. Политический мыслитель исключительной самостоятельности, честности и мужества, публицист и оратор, отличающийся необыкновенной ясностью и красноречием, поэт и новеллист, необычайно одаренный преподаватель и animateur des idées /вдохновитель идей - *франц./*, он, в первую голову, человек, отдавший жизнь бесстрашному служению принципам, которые не всегда были популярны, непоколебимой и страстной защите справедливости и правды, часто в условиях, сопряженных с большими трудностями, Именно за такие свои качества этот благороднейший и талантливейший английский социалист известен в мире. Не менее примечательно, и, быть может, особенно характерно то обстоятельство, что он добился такого общественного положения, не пожертвовав своей естественностью, спонтанностью чувств, своей неистощимой добротой и, конечно же, своей безграничной преданностью - преданностью, поддержанной разносторонним образованием и фантастической памятью - призванию преподавателя, готового учить всякого желающего учиться. Мне доставляет глубокое удовольствие и гордость эта моя попытка выразить свои чувства к человеку, которого я, как и многие другие, считаю гордостью Оксфордского университета и всей страны, нравственные достоинства и интеллект которого немало способствовали успехам дела справедливости и равенства людей во всем мире.

Именно от него, из его уст и его сочинений многие люди моего поколения, работающие в Оксфорде, узнали, что политическая теория есть отрасль философии морали, начинающаяся с открытия или применения понятий нравственности к сфере политических отношений. Я не имею в виду - как, видимо, пола-

гали некоторые философы-идеалисты, - ни того, что все исторические движения или конфликты между людьми сводятся к движениям или столкновениям идей или духовных сил, ни даже того, что они являются их следствиями (или аспектами). Но я думаю (и по-моему, это не вызовет возражений у профессора Коула), что понять такие движения или конфликты - значит, прежде всего, понять идеи или отношения к жизни, связанные с ними, ибо только это делает подобные движения частью человеческой истории, а не только событиями природы. Политические термины, концепции и действия понятны только в контексте тех вопросов, которые разделяют людей, пользующихся ими или совершающими их. Следовательно, наши собственные отношения и поступки, вероятно, останутся неясными для нас, покуда мы не поймем главных вопросов нашего мира. Величайший из них - открытая война, происходящая между двумя системами идей, которые дают разные и даже противоположные ответы на вопрос, долго остававшийся главным в политике, - вопрос подчинения и принуждения: "Почему я (или кто-либо иной) должен подчиняться другому?", "Почему не могу я жить как мне заблагорассудится?", "Должен ли я подчиняться?", "Если я не подчинюсь, могут ли меня принудить? Кто, в какой степени, во имя и ради чего?"

В мире существуют сегодня противоположные мировоззрения, дающие разные ответы на вопрос о допустимых границах принуждения, причем каждое из этих мировоззрений претендует на поддержку, огромного множества людей. Поэтому, как мне представляется, любой аспект этого вопроса достоин внимательного рассмотрения.

I

Принуждать человека значит лишать его свободы - свободы от чего? Почти все моралисты в истории

человечества восхваляли свободу. Значение этого слова, подобно словам "счастье" и "добро", "природа" и "действительность", столь широко, что оно, кажется допускает почти любое толкование. Я не намерен обсуждать ни историю, ни более двухсот оттенков смысла этого слова-протея, зафиксированных историками идей.

Я предлагаю рассмотреть всего два значения - но значения центральных, с которыми связана огромная человеческая история в прошлом и, осмелюсь сказать, в будущем. Первое из этих политических значений, которое я назову "негативным", связано с ответом на вопрос: "Какова область, в которой данному субъекту - человеку или группе людей - предоставляют или должны предоставить быть таким, каков он есть, и делать то, что он способен делать, без вмешательства со стороны других людей?" Второе значение, которое я назову "позитивным", связано с ответом на вопрос: "Что или кто является источником управления или вмешательства, которое может предписать кому-нибудь делать это, а не нечто иное (или быть именно таким)?" Два эти вопроса совершенно различны, хотя ответы на них могут перекрывать друг друга.

Понятие "негативной" свободы

Обычно считается, что я свободен в той степени, в которой ни один человек или организация людей не вмешивается в мои дела. Политическая свобода в этом смысле есть просто область, в пределах которой человек может действовать без помехи со стороны других. Если другие мешают мне поступить так, как я бы в другом случае поступил, то я в этой сте-

пени не свободен; и если эта область сокращена другими людьми свыше определенного минимума, обо мне можно сказать, что меня принуждают или, может быть, даже порабощают. Однако принуждение не покрывает всех форм неспособности. Если я говорю, что не способен прыгнуть в высоту более, чем на десять футов, или не способен читать, потому что слеп, или не могу понять наиболее темных страниц у Гегеля, было бы странно заключать отсюда, что в этой степени меня порабощают или принуждают. Принуждение подразумевает намеренное вмешательство других людей в область, где я, в противном случае, мог бы действовать. Вы лишены политической свободы только, если вам мешают добиться какой-то цели люди[2)]. Простая неспособность достичь цели не есть отстутствие политической свободы[3)]. Это выявляется в таких современных выражениях, как "экономическая свобода" или ее противоположность "экономическое порабощение". Утверждают, и очень обоснованно, что если человек слишком беден, чтобы позволить себе нечто не запрещенное законом - буханку хлеба, кругосветное путешествие, обращение в суд, - то свобода его получить эту вещь столь же мала, как если бы она была запрещена ему законом. Если бы моя бедность была родом болезни, мешающей мне покупать хлеб, оплатить кругосветное путешествие или добиться слушания дела в суде, вроде того, как хромота мешает мне бегать, то такая неспособность естественно не описывалась бы как отсутствие свободы, а тем более политической свободы. Только потому, что я верю, что моя неспособность получить данную вещь обусловлена принятыми другими людьми постановлениями, которые препятствуют мне (но не другим) иметь достаточно денег, чтобы заплатить за нее, - именно поэтому я считаю себя жертвой принуждения или порабощения. Другими словами, такое употребление этого слова основывается на определенной социальной и экономической

теории о причинах моей бедности или слабости. Если отсутствие у меня материальных средств обусловлено отсутствием у меня умственных или физических способностей, тогда я начинаю говорить о лишении свободы (а не просто о бедности), только если я понимаю такую теорию[4]. Если, кроме того, я верю, что меня заставляют нуждаться в каком-то определенном установлении, которое я считаю несправедливым, то я говорю об экономическом порабощении или угнетении. "Природа вещей не сводит нас с ума, это может сделать только злая воля", - сказал Руссо. Мерилом угнетения является роль, которую, по моему мнению, играют другие люди, прямо или косвенно, намеренно или ненамеренно, в том, что мои желания не удовлетворяются. Под свободой в таком смысле я подразумеваю невмешательство со стороны других. Чем шире область этого невмешательства, тем шире моя свобода.

Именно в таком смысле употребляли это слово классики английской политической философии[5]. Они не расходились друг с другом во мнениях относительно того, насколько широко может или должна быть эта область. Они полагали, что она не может, при данном положении вещей, быть неограниченной, ибо в таком случае ее следствием было бы положение, когда все люди могли бы неограниченно мешать всем остальным; а такой род "естественной" свободы привел бы к социальному хаосу, при котором не удовлетворялись бы даже минимальные потребности человека; или же сильные подавляли бы свободу слабых. Поскольку же эти философы считали, что человеческие цели и поступки не гармонируют друг с другом автоматически и поскольку (независимо от своих официальных доктрин) они высоко ценили, как-то: справедливость, счастье, культуру, безопасность или равенство (в различной степени), они были готовы урезать свободу в интересах других ценностей и, в сущности, даже в интересах самой свободы. Ибо без

этого невозможно было бы создать тот тип общества, который они считали желательным. Поэтому эти мыслители полагали, что область свободных действий человека должна быть ограничена законом. Но равным образом допускалось, особенно такими свободолюбивыми философами, как Локк и Милль в Англии, Констан и Токвиль во Франции, что должна существовать определенная минимальная область личной свободы, которая ни в коем случае не должна нарушаться; ибо если ее нарушить, человек окажется в области, слишком узкой даже для минимального развития своих естественных способностей, причем именно она-то и позволяет ему достигать (и даже помышлять о них) различных целей, считающихся людьми хорошими, правильными или священными. Отсюда следует, что надлежит провести границу между областью личной жизни и областью общественной власти. Где ее проводить - это уже предмет разногласий, даже спора. Люди, в основном, не зависят один от другого, причем деятельность ни одного человека не является столь частной, чтобы никогда никоим образом не мешать жизни других. "Свобода для щук есть смерть для пескарей"; свобода одних должна основываться на ограничениях для других. Как известно, существует и другой вариант этой поговорки: "Для оксфордского преподавателя свобода есть нечто совсем иное, чем для египетского феллаха".

Это положение основано на чем-то очень правильном и важном, но само выражение остается политической трескучей фразой. Верно, что предоставлять политические права или гарантию от вмешательства государства полуголым, неграмотным, полуголодным и больным людям есть насмешка над их положением; они нуждаются в медицинской помощи и образовании, прежде чем смогут понять, что такое расширение свободы, или воспользоваться им. В первую очередь первоочередное: есть ситуации, где, как говорил русский радикальный писатель девятнадцатого

века, сапоги важнее Шекспира; личная свобода не является первичной потребностью каждого человека. Ибо свобода не есть просто отсутствие неудовлетворения желаний любого типа - так мы раздули бы значение этого слова до такой степени, что оно стало бы значить слишком много или слишком мало. Египетскому феллаху одежда и лекарства нужны больше и раньше, чем свобода личности, но минимальная свобода, которая нужна ему сегодня, и большая степень свободы, в которой он может нуждаться завтра, не есть какой-то особый вид свободы, специфической для него, она идентична свободе профессоров, художников и миллионеров.

Но совесть западных либералов мучает, по-моему, не убеждение, что свобода, которой ищут люди, разнится в зависимости от их социальных или экономических условий, а та мысль, что меньшинство, обладающее ею, добилось ее, эксплуатируя огромное большинство, которое свободы не имеет, - или, по крайней мере, закрывая глаза на этот факт. Эти либералы не без основания полагают, что если свобода личности есть одна из конечных человеческих целей, то никто не должен быть лишен ее из-за другого; и уж конечно, никто не должен пользоваться ею за счет других. Равенство свободы; не относиться к другим так, как я не хотел бы, чтобы относились ко мне; возвратить долг тем, благодаря кому только и возможна моя свобода, благополучие или образование; справедливость в ее простейшем и наиболее универсальном смысле - таковы основы либеральной морали. Свобода не единственная цель людей. Я могу, вслед за русским критиком Белинским, сказать, что если другие должны быть лишены свободы - если братья мои должны оставаться в нищете, убожестве, в цепях, - то я не хочу свободы и для себя, я отвергаю ее обеими руками, безусловно предпочитаю разделить их участь. Но путаницей терминов ничего не добиться. Чтобы избежать бьющего в глаза нера-

венства или повсеместной нужды, я готов пожертвовать частью или даже всей моею свободой: я могу сделать это с готовностью и по свободному выбору, но ради справедливости, равенства или любви к ближним я приношу свободу в жертву. Меня бы преследовало чувство вины, и поделом, если бы я при определенных обстоятельствах не готов был принести такую жертву. Но из-за жертвы не увеличивается то, чем жертвуют, а именно свобода, какова бы ни была моральная потребность в такой жертве или воздаяние за нее. Каждая вещь такова, как она есть: свобода есть свобода, а не честность, справедливость, культура, человеческое счастье или спокойная совесть. Если свобода для меня, моего класса или народа зависит от нищеты ряда других людей, то система, способствующая этому, несправедлива и безнравственна. Но если я урезаю или теряю свободу, дабы уменьшить позор такого неравенства, и таким образом не происходит материального увеличения личной свободы других, то происходит абсолютная потеря свободы. Она может компенсироваться выигрышем в справедливости, счастье или мире, но потеря остается, и говорить, что хотя моя "либеральная", личная свобода выброшена за борт, но некий иной вид свободы "социальной" или "экономической" увеличился - говорить так есть смешение ценностей. Однако попрежнему верно и то, что свобода для некоторых должна порой быть уменьшена ради того, чтобы обеспечить свободу для других. Согласно какому принципу должно это делаться? Если свобода есть священная, нерушимая ценность, то такого принципа быть не может. Один или другой из противоречащих друг другу принципов должен, по крайней мере на практике, отступить: не всегда по причинам, которые легко сформулировать, не говоря уж о том, чтобы обобщить в какие-то правила или универсальные сентенции. И все же практический реальный компромисс найти необходимо.

Философы, оптимистически глядевшие на природу человека и верившие в возможность сочетания человеческих интересов (как например Локк, Адам Смит и - порой - Милль) полагали, что социальная гармония и прогресс совместимы с оставлением обширной области частной жизни, куда не будет разрешен доступ ни государству, ни любой другой власти. Гоббс и те, кто соглашались с ним, в особенности консервативные или реакционные мыслители, возражали, что если людей надо оградить от уничтожения друг другом, от превращения общественной жизни в джунгли или в пустыню, то следует ввести более серьезные меры предосторожности, чтобы удержать их на своих местах; соответственно Гоббс желал увеличить область централизованного контроля и сократить область, предоставленную индивидууму. Но обе стороны соглашались, что некоторая часть человеческого существования должна остаться независимой от сферы социального контроля. Вторгаться в этот заповедник, пусть маленький, было бы деспотизмом. Самый красноречивый из всех защитников свободы и частной жизни Бенджамен Констан, не забывший якобинской диктатуры, утверждал, что по меньшей мере свобода вероисповедания, формирования и выражения собственного мнения, а также имущество должны быть гарантированы от произвольного вторжения. Джефферсон, Берк, Пейн, Милль составляли различные списки личных свобод, но аргументы за то, чтобы держать власть в узде, всегда были по существу те же самые. Мы должны сохранить минимальную область личной свободы, если не желаем "деградировать или отказаться от собственной природы". Мы не можем остаться абсолютно свободными и должны пожертвовать частью своей свободы, чтобы сохранить остальную. Но полное самоотречение есть поражение личности. Каков же тогда должен быть минимум? Тот минимум, которым человек не может пожертвовать не задевая сути своей человеческой природы. И

в чем эта суть? Каковы нормы, из нее вытекающие? Вопросы эти были и, возможно, всегда останутся предметом бесконечных споров. Но каков бы ни был принцип, исходя из которого будет обозначена область невмешательства в права личности, будь то естественный закон или естественные права, целесообразность или веление категорического императива, святость общественного договора или любая иная концепция, с помощью которой люди стремились прояснить и оправдать свои убеждения, свобода в этом смысле всегда означает свободу *от* чего-то; отсутствие убеждения, свобода в этом смысле всегда означает свободу от чего-то; отсутствие вмешательства за пределами подвижной, но всегда узнаваемой границы. "Единственная свобода, заслуживающая этого названия, есть свобода добиваться нашего собственного блага избранным нами путем", - сказал знаменитейший из защитников свободы. А если это так, то разве принуждение можно вообще оправдать? У Милля не было сомнений, что можно. Поскольку справедливость требует, что все люди имели право на минимум свободы, то все другие люди должны по необходимости быть ограничены, если надо, даже силой, чтобы не лишить кого-то свободы. В самом деле, все функционирование законов заключается в предотвращении подобных столкновений: государство было сведено к тому, что Лассаль презрительно назвал функциями ночного сторожа или полицейского, регулирующего уличное движение.

Отчего защита свободы личности была столь священна для Милля? В своем знаменитом эссе он заявляет, что покуда людям не предоставят возможности жить так, как они желают, "на тропе, касающейся их одних", цивилизация не может идти вперед; правда не выйдет на свет из-за отсутствия свободного рынка идей; не будет простора для непосредственности, оригинальности, гения, для умственной энергии, для морального мужества. Общество согнется

под тяжестью "коллективной посредственности". Все богатое и разнообразное будет придавлено грузом обычаев, постоянной человеческой склонности к конформизму, которая взращивает лишь "иссохшие способности", "ущемленных и ограниченных", "судорожно искривленных" людей. "Языческое самоутверждение столь же достойно, как христианское самоотречение". "Все ошибки, которые может совершить человек вопреки совету и предупреждению других, немного перевешиваются злом, возникающим, если позволять другим ограничивать его тем, что они полагают благом". Защита свободы состоит в "негативной" цели охраны от вмешательства. Угрожать человеку преследованиями, если он не подчинится жизни, где у него нет выбора собственных целей; закрыть перед ним все уровни, кроме одного, независимо от того, сколь блистательные перспективы оттуда открываются или сколь благородными мотивами руководствуются те, кто это организует, - значит грешить против истины, что он - человек, т.е. существо, которое должно прожить собственную жизнь. Это свобода, как ее понимают либералы в современном мире с эпохи Эразма (некоторые сказали бы: со времен Оккама) для нашего времени. Всякий призыв к гражданской свободе и личным правам, всякий протест против эксплуатации и унижения, против посягательства общественной власти, массового гипноза обычая или организованной пропаганды, вытекает из этой индивидуалистской, часто оспариваемой концепции человека.

Рассматривая эту позицию, следует сделать три оговорки. Прежде всего, Милль путает два четких понятия. Первое состоит в том, что всякое принуждение есть, поскольку оно противоречит человеческим желаниям, зло как таковое, хотя оно может быть применено, чтобы предотвратить другое, большее зло; в то время как невмешательство, противоположное принуждению, есть благо как таковое, хотя и не единственное благо. Это "негативная" концепция

свободы в ее классической форме. Второе заключается в том, что люди должны стремиться открыть истину или развить определенный тип личности, который одобрял Милль - критический, оригинальный, независимый, с развитым воображением, нон-конформистский до эксцентричности и т.п. - причем, отыскать правду и развить такой характер можно лишь в условиях свободы. Оба эти воззрения либеральные, но они не идентичны и связь между ними в лучшем случае эмпирическая. Никто не станет утверждать, что правда, свобода или самовыражение могут процветать там, где догма уничтожает всякую мысль. Однако история свидетельствует (как доказывал Джеймс Стивен, критикуя Милля в своей книге "Свобода, равенство, братство"), что цельность, любовь к истине и гордый индивидуализм произрастают в обществах, отличающихся суровой дисциплиной (например, у пуритан-кальвинистов Шотландии или Новой Англии), или в условиях военного режима не реже, если не чаще, чем в обществах, характеризующихся большой терпимостью или безразличием; если же это так, то рушатся доказательства Милля в защиту свободы как необходимого условия роста человеческого гения. Если две указанных им цели оказались бы несовместимыми, то Милль столкнулся бы с жестокой дилеммой, помимо дальнейших сложностей, возникающих из-за несоответствия его доктрин строгому утилитаризму, даже в его собственной более гуманной трактовке[6].

Во-вторых, доктрина эта сравнительно новая. В античном мире мы, видимо, не найдем никакого обсуждения понятия свободы личности как осознанного политического идеала (в противоположность существованию ее в действительности). Кондорсе уже заметил, что понятие о правах личности отсутствовало в правовых концепциях римлян и греков; это, по-видимому, в равной мере относится к еврейской, китайской и прочим древним цивилизациям, изучающимся позднее[7]. Господство этого идеала было исклю-

чением скорее, чем правилом, даже в недавней истории Запада. Свобода в этом смысле не была также популярным призывом, сплачивавшим массы людей. Желание не испытывать посягательства со стороны других, быть предоставленным самому себе, является, как для отдельных людей, так и для обществ, признаком высокоразвитой цивилизации. Ощущение частной жизни, области личных взаимоотношений как чего-то священного и самоценного, проистекает из концепции свободы, которая, несмотря на все свои религиозные корни, вряд ли старше, в развитом своем состоянии, чем Ренессанс и Реформация[8]. Однако закат ее будет означать смерть целой цивилизации, целого морального мировоззрения.

Более важна третья характеристика такой концепции свободы. Она состоит в том, что свобода в этом смысле не является несовместимой с некоторыми формами автократии, или, по меньшей мере, с отсутствием самоуправления. Свобода в этом смысле в принципе касается области контроля, а не ее источника. Точно так же, как демократия может, в сущности, лишить отдельного гражданина многих свобод, которыми он мог бы пользоваться при другой форме общества, вполне мыслимо, что либерально настроенный деспот предоставит своим подданным значительную долю личной свободы. Деспот, оставляющий своим подданным широкую область свободы, может быть несправедлив, может поощрять самое дикое неравенство, мало заботиться о порядке, добродетели или развитии знаний; но если он не подавляет личных свобод или хотя бы подавляет их меньше, чем многие другие режимы, то он удовлетворяет определению Милля[9]. Свобода в таком смысле, по меньшей мере логически, не связана с демократией или самоуправлением. Самоуправление может, в целом, обеспечить лучшие гарантии охраны гражданских свобод, чем другие режимы, приверженцы свободы поэтому обычно и защищали его. Однако не существует

обязательной связи между свободой личности и демократическим правлением. Ответ на вопрос "Кто управляет мною?" логически отличается от ответа на вопрос "Насколько мешает мне правительство?" Именно в этом различии и состоит в конце концов главная противоположность между концепциями негативной и позитивной свободы[10]. Ибо "позитивное" значение свободы выступает на свет, если мы попытаемся ответить не на вопрос: "Что я свободен делать и чем быть?", - но на вопрос: "Кто мною управляет?" или "Кто должен сказать, что я должен и чего не должен делать, чем должен и не должен быть?" Связь между демократией и свободой личности гораздо слабее, чем казалось многим защитникам той и другой. Желание управлять собою или, по меньшей мере, участвовать в процессе, управляющем моей жизнью, может быть не менее глубоко, чем желание иметь свободную область действий, оно, возможно, даже старше исторически. Но эти два желания относятся к разным вещам. Их различие, в конце концов, привело к великому столкновению идеологий, царящему в мире. Именно ее, "позитивную" концепцию свободы: не свободу *от,* но свободу *для* - свободу вести один предписанный образ жизни - сторонники "негативного" значения свободы порой представляют ничем иным, как благопристойным облачением жестокой тирании.

II

Понятие позитивной свободы

Позитивный смысл слова "свобода" вытекает из желания индивида быть самому себе господином. Я хочу, чтобы моя жизнь и решения зависели от меня

самого, а не от каких бы то ни было внешних сил. Я хочу быть орудием моих своих собственных волевых актов, а не актов других людей. Я хочу быть субъектом, а не объектом; действовать, исходя из моих внутренних причин, моих собственных сознательных целей, а не причин, воздействующих на меня со стороны. Я хочу быть кем-то, а не никем; хочу решать самому, а не подчиняться решению других или действовать под влиянием внешних природных сил, точно я вещь, животное или раб, не способный играть роль человека, т.е. намечать собственные цели и добиваться их. Это, по меньшей мере, часть того, что я имею в виду, когда говорю, что я разумен и что именно мой разум выделяет меня как человека из остального мира. Я хочу прежде всего сознавать себя мыслящим, желающим, активным существом, несущим ответственность за собственные идеи и цели. Я чувствую себя свободным в той степени, в которой верю, что это так и есть, и напротив, чувствую себя порабощенным в той степени, в которой мне приходится осознавать, что это не так.

Может показаться, что две концепции свободы: свобода, заключающаяся в том, чтобы быть самому себе господином, и свобода, заключающаяся в том, чтобы другие люди не мешали мне выбирать так, как я желаю, - не разделены большой логической дистанцией, что она не более чем негативный и позитивный способ сказать одно и то же. Однако историческое развитие "позитивного" и "негативного" понятий свободы шло в расходящихся направлениях, подчас не совсем логично, пока в конце концов они не пришли в прямое столкновение друг с другом.

Можно попытаться прояснить это положение, показав, как постепенно набирала силу, обособлялась первоначально невинная метафора "быть себе господином"; "я сам себе господин"; "я не раб ни одного человека"; но разве не могу я быть рабом природы (к чему склонялись платоники и гегельянцы)? Или ра-

бом своих собственных необузданнных страстей? Разве это не разнообразные типы идентичного общего понятия "раб", одни - политические и правовые, другие - моральные и духовные? Разве у людей не было опыта освобождения от духовного рабства по отношению к природе, разве они в процессе этого не осознают, с одной стороны, свое господствующее "я", а с другой - нечто в себе, что подчиняется, что приводит к повиновению? Затем господствующее "я" отождествляется либо с разумом, либо с "высшей природой", с "я", рассчитывающим и намечающим цели, которые принесут ему удовлетворение в длительной перспективе, либо с моим так называемым "подлинным", "идеальным", "автономным я" или с моим "лучшим я"; затем оно противопоставляется иррациональным импульсам, неконтролируемым желаниям, моей "низкой" природе, погоне за сиюминутными удовольствиями, моему "эмпирическому" или "гетерономному я", покорному каждой прихоти и вспышке страсти, которое необходимо держать в узде, если желаешь когда-нибудь подняться до высот своей "подлинной" натуры. Теперь два этих "я" можно представить как разделенные даже еще большим расстоянием: подлинное "я" может сознаваться как нечто более широкое, чем индивидуальное (как обычно и понимают этот термин), как социальное "целое", элементом или аспектом которого является индивид: племя, народ, церковь, государство, великое сообщество живых, мертвых и еще не родившихся. Это целое затем отождествляется с "истинным я", которое, навязывая свою коллективную или "органическую" единую волю непокорным своим членам, достигает своей, а потому и их, "высшей" свободы. Часто указывалось на опасность применения органических метафор для оправдания принуждения одних людей другими с тем, чтобы поднять их до "более высокого" уровня свободы. Но особое правдоподобие придает таким фигурам речи то, что мы признаем: можно, и подчас

оправданно, принуждать людей во имя определенной цели (скажем, справедливости или общественного здоровья), к которой они бы и сами стремились, если бы были более просвещенными, но не делают этого, поскольку они слепы, невежественны или испорчены. Так мне легче думать, что я принуждаю других для их собственного блага, в их, а не моих интересах. Затем я утверждаю, что лучше их самих знаю, в чем они действительно нуждаются. Отсюда, самое большее, вытекает, что они (другие) не должны были бы сопротивляться мне, если бы были разумны и мудры, как я, и понимали свои интересы так, как понимаю их я. Но я могу пойти гораздо дальше. Я могу заявить, что их истинной целью является то, чему они, не осознавая своих устремлений, сознательно сопротивляются, поскольку в них сидит какая-то невидимая субстанция - их скрытая разумная воля или "подлинная" цель, - и хотя все, что они явно чувствуют и говорят, представляет эту субстанцию в неверном свете, но именно она является их "подлинным я", о котором убогое эмпирическое "я", живущее во времени и пространстве, может знать очень мало или совсем ничего; и этот внутренний дух есть единственное "я", заслуживающее того, чтобы его желания принимались во внимание[11]. Однажды приняв такую точку зрения, я могу себе позволить игнорировать реальные желания людей или целых обществ, запугивать их, угнетать, мучить во имя и от имени их "подлинного я", будучи вполне уверен, что каковы бы ни были настоящие цели человека (счастье, исполнение долга, мудрость, справедливое общество, раскрытие своих возможностей), они должны быть тождественны его свободе - свободному выбору его "истинного", пусть часто скрытого и бессловесного, "я".

Парадокс этот часто разоблачали. Одно дело говорить, будто я знаю, что хорошо для X, а он сам не знает, даже игнорировать его желания ради его собственного блага; и совсем другое дело говорить, буд-

то он eo ipso сделал свой выбор, правда, неосознанно, иначе, чем он это как будто делает в повседневной жизни, но в роли разумного "я", о котором его эмпирическое "я" может и не знать, – "подлинного я", видящего свое благо и несомненно его избирающего, как только оно ему открывается. Это чудовищное олицетворение, состоящее из уравнивания того, что избрал бы X, будь он иным, чем он есть (или чем пока еще не является), с тем, к чему X действительно стремится и что избирает, лежит в основе всех политических теорий самосуществования. Одно дело говорить, что меня могут принудить для моего же собственного блага, которого я не вижу в силу своей слепоты: это может иногда быть действительно мне на пользу; это действительно может расширить сферу моей свободы. Иное дело говорить, что раз это мое благо, то меня не принуждают, ибо я желаю этого, знаю ли я об этом или нет, что я свободен (или "подлинно" свободен), даже если мое бедное бренное тело и дурацкий ум ожесточенно этому сопротивляются, борясь против тех, кто старается, пусть с наилучшими намерениями, заставить меня поступить именно так.

Эту магическую трансформацию, или трюк (за который Уильям Джеймс столь справедливо осмеивал гегельянцев) можно, несомненно, с тою же легкостью проделать с "негативной" концепцией свободы, если "я", которому нельзя мешать, не является более индивидуальным, со всеми реальными желаниями и потребностями, как они обычно сознаются, но "истинным" внутренним "я", отождествляющимся с преследованием какой-то идеальной цели, о которой ни сном ни духом не помышляет эмпирическое "я". Как и в случае с "позитивно" свободным "я", это существо можно раздуть до каких-то сверхчеловеческих масштабов – государства, класса, нации или даже марша истории собственной персоной, – и оно станет считаться более "подлинным" субъектом свойств,

чем эмпирическое "я". Однако позитивная концепция свободы как господства над собой, предполагающая разделение человека на враждующие стороны, действительно, и в плане историческом, и в теоретическом или практическом, легче поддавалась этому расщеплению личности на две: трансцендентную, доминирующую, контролирующую и - эмпирический клубок желаний и страстей, который необходимо дисциплинировать, обуздать, привести в повиновение. Именно этот факт оказал влияние на историю. Таким образом, мы видим (если вообще необходимо демонстрировать столь очевидную истину), что концепции свободы вытекают непосредственно из взглядов на то, что составляет "я", личность, человека. С определением человека и свободы можно проделать достаточно много манипуляций, чтобы они означали все, что пожелает манипулятор. Недавня история слишком ясно показала, что вопрос этот отнюдь не чисто академический.

Следствия различения между двумя "я" станут еще очевиднее, если мы рассмотрим две главные формы, которые на протяжении истории принимало желание направлять себя, быть управляемым своим "подлинным" я: первая - самоотречение с тем, чтобы достичь независимости; вторая - самоосуществление или полное самоотождествление с определенным принципом или идеалом, чтобы достигнуть той же самой цели.

III

Отступление во внутреннюю крепость

Я обладаю рассудком и волей; я намечаю цели и желаю преследовать их; однако если мне мешают их

достичь, то я более не чувствую себя хозяином положения. Мне могут помешать законы природы, или случайности или деятельность людей, или воздействие, часто непредвиденное - человеческих установлений. Силы эти могут оказаться чересчур могущественными для меня. Что же мне делать, чтобы они меня не раздавили? Я должен освободиться от желаний, которые, как я знаю, не могут осуществиться. Я хочу быть царем в собственном царстве, но границы его слишком протяженны и ненадежны, а потому я сокращаю их, чтобы снизить или исключить находящуюся в опасности область. Я начинаю с желания счастья, могущества, знания или с желания достичь какой-то конкретной цели. Но ведь это не в моей власти. Я предпочитаю избежать поражения и напрасной траты сил, а посему решаю не стремиться к тому, чего не могу достигнуть наверняка. Я заставляю себя не желать недостижимого. Тиран угрожает мне уничтожением моего имущества, заключением, высылкой или смертью тех, кого я люблю. Но если я более не дорожу имуществом, если мне безразлично, в тюрьме я или нет, если я убил в себе естественные привязанности, то он не может подчинить меня своей воле, ибо все, что мне осталось, более неподвластно эмпирическим страхам и желаниям. Я как бы провел стратегическое отступление во внутреннюю крепость - в свой рассудок, в свою душу, в свое "ноуменальное я" - которых никакие слепые внешние силы, никакая людская подлость не могут затронуть, как бы они ни старались. Я ушел в себя; там и только там я в безопасности. Это похоже на то, как если бы я сказал: "У меня на ноге рана. Существуют два способа избавиться от боли. Один - лечить рану. Но если лечение слишком тяжело или ненадежно, то есть и другой способ. Я могу избавиться от раны, ампутировав ногу. Если научусь не желать ничего такого, для чего необходимо иметь ногу, то не буду чувствовать, что мне ее не хватает". Таково традиционное

самоосвобождение аскетов и квиетистов, стоиков и буддистских мудрецов, людей, принадлежавших к разным религиям, или ни к одной из них, людей, бежавших от мира, избежавших ярма общества и общественного мнения путем определенной самотрансформации, которая дает им возможность более не желать ни одной ценности, позволяет им остаться изолированными и независимыми на периферии общества, не быть более уязвимыми для его стрел[12]. Всякий политический изоляционизм, всякая экономическая автаркия, всякая форма автономии содержат в себе некоторый элемент такого отношения. Я убираю препятствие со своего пути, поскольку ухожу с него; я удаляюсь в свою секту, в свою планируемую экономику, на свою намеренно изолированную территорию, где нет необходимости прислушиваться к доносящимся снаружи голосам, где никакие внешние силы не могут оказать воздействия. Это форма стремления к безопасности; но ее также называли стремлением к личной или национальной свободе и независимости.

От этой доктрины, поскольку она применяется к отдельным людям, не велико расстояние до концепций тех, кто, подобно Канту, отождествляет свободу не с полным устранением желаний, но с сопротивлением им, с управлением ими. Я отождествляю себя с управляющими и, таким образом, избегаю рабства управляемых. Я свободен, поскольку - и в той степени, до которой я автономен. Я подчиняюсь законам, но я ведь сам ввел их или же обрел в себе, безо всякого принуждения. Свобода есть подчинение, но подчинение закону, который мы сами установили себе, а ни один человек не может поработить себя. Гетерономия есть зависимость от внешних факторов, возможность стать игрушкой внешних сил, которыми я сам не могу вполне управлять и которые pro tanto /соответственно - *лат.*/ управляют и "порабощают" меня. Я свободен только в той степени, в которой личность моя не "скована" ничем таким, что подчи-

няется силам, над коими я не властен; я не могу управлять законами природы; поэтому моя свободная деятельность должна ex hypothesi, быть приподнята над эмпирическим причинным миром. Здесь не место обсуждать правильность этой древней и известной доктрины; мне хотелось бы только заметить, что связанные с нею понятия свободы как сопротивления неосуществимым желаниям (или бегства от них), как независимости от причинной сферы сыграли в политике не менее существенную роль, чем в этике.

Ибо если главная особенность людей в том, что они самостоятельные существа - создатели ценностей, самодовлеющих целей, основной смысл которых заключается как раз в том, что к ним стремятся свободно, - тогда нет ничего хуже, чем относиться к людям, как если бы они не были самостоятельны, являлись бы лишь естественными объектами, игралищем причинных воздействий, существами, отданными на милость внешних побудительных причин, созданиями, выбором которых могут манипулировать власти, - неважно, угрозой силы или обещанием награды. Обращаться с людьми таким образом значит относиться к ним так, как если бы они не действовали по своему усмотрению. "Никто не может заставить меня быть счастливым так, как он это понимает, - сказал Кант. - Патернализм есть величайший деспотизм, который можно вообразить". Это так потому, что относиться к людям, как если бы они не были свободны, но являлись лишь человеческим материалом для меня, благомыслящего реформатора, материалом, которому следует придать форму, соответствующую моим, а не их собственным свободно избранным целям. Разумеется, именно такой была политика, рекомендовавшаяся ранними утилитаристами. Гельвеций (и Бентам) верили, что не следует сопротивляться склонности людей быть рабами своих страстей, но использовать ее; они считали, что полезно обещать людям награду или наказание - самая резкая форма

гетерономии, - если таким способом "рабов" можно сделать счастливее[13]. Однако манипулировать людьми, подталкивать их к цели, которую вы, реформаторы общества, видите, а они, возможно, и нет, - значит отрицать их человеческую сущность, относиться к ним как к объектам, лишенным собственной воли, а следовательно, унижать их. Вот почему лгать людям или обманывать их, то есть использовать их как средство для достижения своих, а не их собственных, независимо намеченных целей - даже если это направлено к их благу - значит, по существу, относиться к ним как к недочеловекам, вести себя так, как если бы их цели были менее основными и священными, чем мои. Ради чего можно было оправдать меня, если бы я заставлял людей делать то, чего они не хотели? Лишь ради какой-то высшей ценности, высшей, чем сами люди. Но если, как полагал Кант, все ценности стали таковыми за счет свободных поступков людей и называются ценностями только покуда они таковы, то нет ценности высшей, чем личность. Следовательно, поступать так - значит принуждать людей ради чего-то менее главного, чем они сами, - подчинять их моей воле или стремлению кого-то другого к счастью (для себя или для них), выгоде, безопасности или удобству. Я стремлюсь к чему-то желанному (при этом неважно, сколь благородные мотивы меня побуждают) для меня или моей группы, используя других людей как средство. Но ведь это противоречит тому, что я знаю о людях, а именно, что они представляют собой цель сами по себе. Все формы заигрывания с людьми, подкупа или подгонки их под ваши представления, без их на то согласия, всякое управление мыслями и обработка умов[14] есть поэтому отрицание в людях того, что делает их людьми, а их цели - основными.

Свободный индивидуум Канта есть трансцендентное существо, выходящее за пределы естественной причинности. Но в своей эмпирической форме,

где понятие о человеке совпадает со смыслом этого слова в повседневной жизни, учение это составляет сердцевину либерального гуманизма, как нравственного, так и политического, на развитие которого в восемнадцатом веке оказали глубокое воздействие и Кант, и Руссо. В своей априорной модификации оно представляет собой форму секуляризованного протестантского индивидуализма, где место Бога занимает концепция разумной жизни, а место индивидуальной души, стремящейся к единению с Ним, занимает концепция личности, наделенной разумом, стремящейся действовать под влиянием одного лишь рассудка и не зависеть ни от чего, что могло бы отклонить или ввести в заблуждение, что связано с его иррациональной природой. Автономия, а не гетерономия; действовать самому, а не быть предметом чьего-то воздействия. Понятие о порабощении страстями - для тех, кто думает такими категориями, - более, нежели метафора. Освободиться от страха, любви или склонности к конформизму значит освободиться от деспотизма чего-то, что я не могу контролировать. Софокл, сказавший, по словам Платона, что лишь старость освободила его от любовной страсти, этого ярма жестокого господина, говорит о переживании столь же реальном, как чувство освобождения от власти тирана или рабовладельца. К тому же направлению мысли и речи принадлежит описание психологического состояния, которое испытываешь, когда наблюдаешь за тем, как поддаешься какому-нибудь "низшему" побуждению, действуя под влиянием мотива, который тебе неприятен, или делаешь что-то, что в самый момент совершения поступка внушает тебе отвращение, а позднее рассуждаешь, что не был "самим собой" или "не контролировал себя", когда делал это. Я отождествляю себя со своими критическими и рациональными моментами. Последствия моих поступков не могут иметь значения, ибо я ими не управляю; лишь мои побуждения подвластны мне. Такова

вера уединенного мыслителя, игнорирующего мир, освободившегося от цепей, налагаемых людьми и вещами. В такой форме доктрина эта может показаться преимущественно этической и вряд ли вообще имеющей отношение к политике; однако политические выводы, из нее вытекающие, совершенно очевидны; она входит в традицию либерального индивидуализма, по меньшей мере, столь же глубоко, как и "негативная" концепция свободы.

Вероятно, стоит отметить, что в своей индивидуалистской форме концепция рационального мудреца, затворившегося во внутренней крепости, своем истинном "я", появляется, видимо, в те моменты, когда внешний мир оказывается исключительно неприютным, жестоким или несправедливым. "Тот действительно свободен, - сказал Руссо, - кто желает того, чего может достичь, и делает то, чего желает". В мире, где человек, стремящийся к счастью, справедливости или свободе (в любом значении) почти ничего не может сделать - ибо слишком многие пути для него закрыты, - соблазн уйти в себя может стать непреодолимым. Возможно, так было в Греции, ведь идеал стоиков не мог не иметь какой-то связи с падением независимых демократических государств перед централизованной македонской автократией. Так было, по аналогичным причинам, в Риме после падения республики[15]. То же наблюдалось в Германии семнадцатого века, в период глубочайшего национального упадка немецких государств, последовавшего за Тридцатилетней войной, когда характер общественной жизни, особенно в мелких княжествах, вынудил всех, кто ценил достоинство человеческой жизни, уйти во внутреннюю эмиграцию (не первый и не последний раз в истории). Доктрина, утверждающая, что я должен научиться не желать того, чего я не могу иметь; что уничтожение желания или успешное сопротивление ему ничуть не хуже удовлетворения желания - это возвышенная

идея, но, по-моему, это также несомненная разновидность морали "зелен виноград": того, в чем я не могу быть уверен, я не могу по-настоящему хотеть.

Отсюда понятно, почему определение негативной свободы как способности делать то, что ты желаешь - а, по существу, именно это определение принял Милль, - не удовлетворительно. Если я обнаружу, что могу сделать очень мало или совсем ничего из того, чего желаю, то мне надо только вычесть или уничтожить свои желания, и я свободен. Если тиран (или "тайный увещеватель") сумеет так обработать своих подданных (или клиентов), что они утратят первоначальные желания и примут ("интернализуют") форму жизни, которую он для них изобрел, то, по определению, он сумел освободить их. Он, несомненно, сумеет заставить их *почувствовать себя* свободными - так Эпиктет чувствовал себя свободнее своего господина (по пословице: "Хороший человек и на дыбе счастлив"). Но то, что он создал, есть прямая противоположность политической свободе.

Аскетическое самоотречение может быть источником цельности, душевной ясности и душевной силы, но трудно понять, как можно назвать его расширением свободы. Если я спасаюсь от противника, отступая в дом и запирая на засовы все ходы и выходы, я свободнее, чем если бы он поймал меня, но разве я свободнее, чем был бы, если бы мне удалось победить его? Если я зайду слишком далеко, затворюсь в слишком тесном пространстве, я задохнусь и умру. Логическое завершение процесса уничтожения всего, что могло бы причинить мне боль, есть самоубийство. Покуда я существую в мире природы, я никогда не могу быть в полной безопасности. В этом смысле полное освобождение (как правильно отметил Шопенгауэр) дарует только смерть[16].

Я оказался в мире, где встречаюсь с препятствиями на пути, ведущем к удовлетворению моих желаний. Приверженцев "негативной" концепции сво-

боды можно, пожалуй, извинить, если они думают, будто самоотречение не есть единственный способ преодоления препятствий; что можно также добиться этого, убрав их: в случае с не-человеческими объектами - путем физического действия; в случае же сопротивления со стороны людей - силой или убеждением, как бывает, когда я добиваюсь, чтобы мне освободили место в вагоне, или завоевываю страну, угрожающую интересам моей родины. Такие поступки могут быть несправедливы, они могут быть связаны с насилием, жестокостью, порабощением других, но вряд ли можно отрицать, что таким образом человек способен в буквальном смысле расширить свою свободу. Ирония истории состоит состоит в том, что эту истину отрицают некоторые из тех, кто на практике проводит ее с наибольшей жестокостью, те люди, которые даже завоевывая власть или свободу действия, отрицают "негативную" концепцию свободы ради ее "позитивной" разновидности. Их мнение властвует над половиной мира; рассмотрим же, каковы его метафизические основы.

IV

Самоосуществление

Единственный подлинный метод достижения свободы, говорят нам, состоит в обращении к критическому разуму, в понимании того, что необходимо, а что случайно. Если я школьник, то все правила математики, за исключением простейших, представляются мне препятствиями для свободной деятельности моего ума, таковы, например, теоремы, необходимости которых я не осознаю; какой-то внешний авторитет объявил их моими подлинными задачами, они воспринима-

ются мною как посторонние организмы, которые я должен включить в систему своего разума. Но когда я пойму значение символов, аксиом, правил построения и преобразования - логику, посредством которой получаются результаты, - постигну, что вещи эти не могут быть иными, ибо они, очевидно, проистекают из законов, управляющих процессами моего мышления[17], то они не будут для меня более насильно навязанными внешними правилами, которые я должен принять, хочу я того или нет, но, наоборот, чем-то, к чему я свободно стремлюсь в естественном процессе своей умственной деятельности. Для математика доказательство этих теорем есть часть свободного осуществления его естественной способности мыслить. Для музыканта, усвоившего построение произведения какого-то композитора, сделавшего цели композитора своими, исполнение музыки уже не подчинение внешним законам, не принуждение и препятствие на пути к свободе, но свободная, беспрепятственная деятельность. Исполнитель не привязан к партитуре, как вол к плугу или фабричный рабочий к станку. Он включил партитуру в собственную систему, поняв, отождествил ее с собою, из препятствия свободной деятельности сделал ее элементом самой этой деятельности. То, что применимо к музыке или математике, должно, говорят нам, быть в принципе применимо ко всем препятствиям, кажущимся нагромождением внешних обстоятельств, заграждающих нам путь к развитию своей личности. Такова программа просвещенного рационализма от Спинозы до поздних (подчас бессознательных) последователей Гегеля. Sapere aude /отважимся понять - *лат.*/. Вы не можете, оставаясь разумными, желать, чтобы то, что вы знаете, необходимость чего понимаете, было иным. Ибо желать, чтобы нечто было иным, чем оно должно быть, значит, исходя из посылки о необходимости, управляющей миром, - быть, pro tanto, либо невежественным либо нерациональным. Страсти, предрассудки, стра-

хи, неврозы возникают из невежества, принимая форму мифов и иллюзий. Быть управляемым мифами - обязаны ли они своим происхождением живости воображения беспардонных шарлатанов, обманывающих нас, чтобы нас эксплуатировать, или же психологическим и социологическим причинам - есть форма гетерономии, т.е. действия под влиянием внешних факторов в направлении не всегда желательном для субъекта действия. Научные детерминисты восемнадцатого века полагали, что изучение естественных наук и создание по их образцу наук общественных сделает действие таких причин кристально ясным и таким образом позволит людям признать свою роль в функционировании разумного мира, который разочаровывает только тогда, когда его неверно понимают. Как давным-давно учил Эпикур, знание освобождает, автоматически устраняя иррациональные страхи и желания.

Гердер, Гегель и Маркс поставили собственные виталистские модели общественной жизни на место старых, механистических, но они не менее своих оппонентов верили, что понять мир значит освободиться. Они отличались от последних лишь тем, что подчеркивали роль изменений и роста того, что сделало людей людьми. Общественную жизнь невозможно понять путем аналогии, заимствованной из математики или физики. Необходимо также понимать историю, то есть особые законы непрерывного роста (происходящего путем "диалектического" столкновения или иначе), который управляет отдельными людьми и их группами во взаимодействии друг с другом и с природой. Не сознавать этого значило бы, согласно этим философам, впасть в особый тип заблуждения, а именно в убеждение, что человеческая природа неизменна, что ее существенные свойства одинаковы во все времена, что ею управляют одни и те же естественные законы, независимо от того, мыслятся ли они в богословских или материалистических категориях,

откуда вытекает ложный вывод, будто разумный законодатель, в принципе, может в любой момент создать совершенно гармоничное общество путем соответствующего обучения и законов, поскольку разумные люди во все времена и во всех странах должны стремиться к одинаковому и неизменному удовлетворению одних и тех же неизменных первичных потребностей. Гегель полагал, что его современники (а также все его предшественники) неверно понимали природу институций, ибо не понимали законов - законов, постижимых разумом, поскольку они вытекают из действия причин, - которые создают и изменяют институции, преобразуют человеческий характер и поступки. Маркс и его ученики утверждали, что на пути людей стоят не только силы природы или их собственное несовершенство, но (и даже в большей степени) воздействие общественных установлений, которые сами первоначально создали (не всегда сознательно) для определенных целей, но со временем стали систематически воспринимать неверно[18], и которые поэтому превратились в препятствия для прогресса создавших их людей. Маркс предложил социальные и экономические гипотезы, объясняющие неизбежность такого неверного понимания, в особенности иллюзии, будто такие созданные человеком установления являются независимыми силами, столь же неотвратимыми, как законы природы. В качестве примера таких псевдообъективных сил он указал на законы спроса и предложения, институт частной собственности, на извечное разделение общества на богатых и бедных, на собственников и рабочих, а также на многие другие неизменные человеческие категории. Покуда люди не достигнут стадии, на которой можно освободиться от таких иллюзий, т.е. покуда достаточное число людей не достигнет такого общественного положения, которое только и может позволить понять, что эти законы и институции являются созданием ума и рук людей, исторически необходимыми в свое

время, а впоследствии превратно понятыми как неотвратимые объективные силы, - до тех пор старый мир нельзя разрушить, заменив его более адекватной и дающей людям большую свободу организацией общества.

Нас порабощают деспоты - институции, верования или неврозы, которые могут быть устранены лишь посредством анализа и понимания. Мы находимся в плену у злых духов, которых сами, пусть бессознательно, создали; мы можем изгнать их, лишь осознав их суть и действуя в соответствии с этим - в сущности, для Маркса понимание и есть правильное действие. Я свободен, если, и только если, я планирую свою жизнь в соответствии с собственной волей; планы влекут за собою правила; правило не подавляет меня и не порабощает, если я сознательно устанавливаю его для себя или же свободно его принимаю, поняв его, даже если оно изобретено для меня другими, поскольку оно разумно, т.е. соответствует необходимой природе вещей. Понять, почему вещи должны быть такими, как есть, значит желать, чтобы они такими и были. Знание освобождает не потому, что открывает перед нами больше возможностей, среди которых мы можем выбирать, но предохраняя нас от разочарования, ожидающего нас в случае, если мы попытаемся достичь невозможного. Желать, чтобы необходимые законы были иными, чем они есть, - значит быть жертвой неразумного желания: желать, чтобы то, что должно быть X, одновременно не было бы X. Идти еще дальше, веря, будто эти законы иные, чем они по необходимости являются, значит впадать в безумие. В этом метафизическая суть рационализма. Понятие свободы, в нем заключенное, не есть "негативная" концепция поля, (идеально) свободного от препятствий, вакуума, где мне ничто не препятствует, но понятие самоуправления или самоконтроля. Я могу делать то, чего желаю. Я разумное существо; все, что я могу воспринять как не-

обходимое, как не могущее быть иным в разумном обществе (т.е. в обществе, направляемом рациональными умами к целям, которые избирает себе разумное существо), - я не могу, являясь разумным, желать смести со своего пути. Я присваиваю его себе как законы логики, математики или физики, как правила искусства, как принципы, управляющие всем, что я понимаю и потому желаю, как рациональную цель, которая никогда не может меня обмануть, поскольку я не могу желать, чтобы она была иной, чем есть.

Такова позитивная доктрина об освобождении посредством разума. Ее социальные формы, как бы они не разнились, как бы не противоречили друг другу, лежат в основе многих националистических, коммунистических, авторитаристских и тоталитаристских учений нашего времени. Быть может, в процессе развития она далеко отошла от своих рационалистических начал. Тем не менее, именно об этой свободе спорят в демократических и диктаторских государствах, за нее борются во многих уголках земли. Не пытаясь проследить исторической эволюции этой идеи, я хотел бы отметить некоторые из превращений, которые она претерпела.

V

Храм Сарастро

Те, кто верили в свободу как рациональное самонаправление, обязаны были раньше или позже задуматься о том, каким образом применить ее не только к внутренней жизни человека, но и к его отношениям с другими членами общества. Даже наиболее индивидуалистически настроенные из этих философов -

а Руссо, Кант и Фихте, безусловно, начали с индивидуализма - в определенный момент должны были спросить себя, возможна ли разумная жизнь не только для индивида, но и для общества, а если да, то как ее достичь. Я желаю быть свободным, чтобы жить так, как диктует мне моя разумная воля (мое "подлинное я"), но так же должно обстоять и с другими. Как избежать мне столкновения с их волей? Где проходит граница между моими (разумно определенными) правами и аналогичными правами других? Ведь если я разумен, то не могу отрицать, что то, что справедливо для меня, должно по тем же самым причинам быть справедливо для других людей, являющихся, как и я, разумными. Разумным (или свободным) будет государство, управляемое такими законами, которые все разумные люди свободно примут; то есть такими законами, которые они сами установили бы, если бы их спросили, что им требуется как разумным людям; следовательно, границы эти будут такими, какие все разумные люди сочли бы правильными границами для разумных людей. Но кто, в сущности, должен был определить, каковы именно эти границы? Философы такого типа утверждали, что если нравственные и политические проблемы истинны - каковыми они наверняка являются, - то они должны быть в принципе разрешимы; иначе говоря, должно существовать одно и только одно правильное решение любой проблемы. Любой разумный человек мог бы, в сущности, обнаружить все истины и продемонстрировать их с такой очевидностью, что все прочие разумные люди не могли бы не принять их; в самом деле, именно таково, в значительной степени, положение в недавно сложившихся науках. Исходя из этого предположения, считалось, что проблема политической свободы разрешима путем установления справедливого порядка, способного дать каждому человеку всю свободу, которой достоин разумный человек. Мои притязания на неограниченную свободу могут на

первый взгляд показаться порой несовместимыми с вашими столь же неограниченными притязаниями; однако разумное решение одной проблемы не может вступать в противоречия со столь же истинным решением другой, ибо две истины не могут быть логически несовместимы; поэтому можно в принципе открыть справедливый порядок - порядок, правила которого позволяют правильно решить все возможные проблемы, могущие в нем возникнуть. Этот идеал, это гармоничное положение вещей иногда воображали как райский сад, откуда мы были изгнаны после грехопадения первых людей, но к которому все еще тянемся душой; или как золотой век, ожидающий нас впереди, где люди, став разумными, уже не будут ни "сверх-направлять", ни "отчуждать", ни разочаровывать друг друга. В существующих обществах справедливость и равенство - идеалы, все еще требующие некоторой доли принуждения, поскольку преждевременное снятие механизмов общественного контроля могло бы привести к угнетению слабых и менее умных более сильными и способными, или более энергичными и неразборчивыми. Но лишь неразумие заставляет людей (согласно этой доктрине) стремиться порабощать, эксплуатировать или унижать друг друга. Разумные люди будут уважать друг в друге принцип разума, у них не будет ни малейшего желания бороться между собою или господствовать над другими. Желание господствовать есть само по себе признак неразумия, его можно объяснить и излечить рациональными методами. Спиноза предлагает один способ объяснения и излечения, Гегель - другой, Маркс - третий. Некоторые из этих теорий могут, пожалуй, до известной степени, дополнять друг друга, а иные не комбинаторны. Но все они допускают, что в обществе совершенно рациональных существ жажда господства над людьми будет отсутствовать или не будет оказывать влияния. Существование угнетения (или стремление к нему) будет первым при-

знаком того, что правильное решение проблем общественной жизни еще не достигнуто.

Можно изложить эту теорию и иначе. Свобода есть господство над собою, устранение препятствий для своей воли, каковы бы ни были эти препятствия: сопротивление природы, моих неуправляемых страстей или неразумных институтов, противостоящей мне чужой воли или поведения других. Природу я могу, по крайней мере в принципе, преобразовать с помощью технических средств соответственно со своей волей. Но как справиться с непокорными людьми? Я должен, если могу, навязать свою волю также и им в задуманной мною пьесе. Но разве не будет это означать, что лишь я свободен, тогда как они рабы? Они будут рабами, если мой план не имеет ничего общего с их желаниями или ценностями, а учитывает лишь мои. Однако если план мой до конца разумен, он обеспечивает полное развитие их "подлинной природы", осуществление их способности к рациональным решениям, возможности их "максимального совершенствования" - как составной части осуществления моего собственного "подлинного я". Все истинные решения всех настоящих проблем должны быть совместимы между собою: более того, они должны входить в единое целое, ибо именно это имеется в виду, когда все они называются рациональными, а вселенная - гармоничной. У каждого человека свой особый характер, способности, стремления, цели. Постигнув, каковы эти цели и характеры, как все они относятся друг к другу, я могу, по крайней мере в принципе, если у меня есть соответствующие знания и сила, удовлетворить их все, постольку поскольку данные характеры и цели рациональны. Я не должен употреблять камня для изготовления скрипок, а также не должен принуждать прирожденных скрипачей играть на флейте. Если вселенная управляется разумом, то не будет нужды в принуждении; правильно спланированная жизнь для всех будет сочетаться с полной

свободой - свободой рационального самонаправления для всех. Так будет, если и только если данный план - настоящий, то есть та единственная модель, которая удовлетворяет требованиям разума. Ее законы окажутся тогда теми самыми правилами, которые предписывает разум: они не будут казаться тягостными тем, чей разум еще не пробудился, кто не понимает истинных "потребностей" своего "подлинного я". Покуда каждый актер знает и исполняет роль, отведенную ему в соответствии с разумом (т.е. с пониманием истинной природы человека и с учетом его истинных целей), не может возникнуть никакого конфликта. Каждый человек будет свободным, управляющим собою актером в космической драме. Так, Спиноза говорит, что "дети, хотя их и принуждают, не являются рабами", поскольку "повинуются приказаниям, отданным в их собственных интересах", а "подданный настоящего государства не раб, поскольку общие интересы должны включать и его собственные". Аналогично высказывание Локка: "Там, где нет закона, нет и свободы", ибо разумные законы направлены на "истинные интересы" человека или "общее благо". Поскольку же такие законы "ограждают нас от болот и пропастей, они вряд ли заслуживают названия ограничений". Локк добавляет, что желание избегнуть таких законов неразумно, "глупо", усматривая в нем некую "вольность". Монтескье, забывая о своих либеральных настроениях, видит в политической свободе не дозволение делать то, что мы хотим, или хотя бы то, что разрешает нам закон, но лишь "возможность делать то, чего нам следует желать"; впоследствии эта формула фактически повторяется Кантом. Берк проповедует "право" индивида на ограничения в его собственных интересах, поскольку "предполагаемое согласие каждого разумного существа звучит в унисон заданному порядку вещей". Все эти философы (а также многие ученые, жившие раньше них, или якобинцы и коммунисты - позже них) полагали, что ра-

циональные цели "истинной" природы всех людей должны совпадать или быть приведены в соответствие, как бы отчаянно не вопило при этом наше бедное, невежественное, обуреваемое желаниями и страстями эмпирическое "я". Свобода не означает свободу делать то, что иррационально, глупо или ошибочно. Насильно придать эмпирическому "я" людей правильную форму есть не тирания, а освобождение[19]. Руссо убеждает меня, что если я свободно подчиню обществу все области моей жизни, то таким образом создам некую сущность, которая, будучи основана на равенстве самопожертвования всех членов общества, не может стремиться повредить кому-либо из них; в таком обществе, говорят нам, никто не будет заинтересован в том, чтобы причинить вред кому-либо другому. "Отдавая себя всем, я не отдаю себя никому" и получаю назад столько же, сколько теряю, у меня появляется достаточно сил, чтобы охранить свои новые завоевания. Кант убеждает меня, что когда "индивид совершенно расстался со своей дикой, беззаконной свободой, чтобы вновь обрести ее - ничуть не меньшей - в государстве, покоящемся на законе", то это и есть единственная настоящая свобода, ибо "такая зависимость есть порождение моей собственной воли, действующей как законодатель". Свобода не только является несовместимой с властью, но становится фактически тождественна ей. Таково содержание и формулировки всех деклараций прав человека в восемнадцатом веке и вообще у всех, кто смотрел на общество, как на схему, создаваемую в соответствии с рациональными законами мудрого законодателя, или природы, или истории, или Высшего существа. Бентам же, чуть ли не единственный, упрямо повторял, что задача законов не освобождать, а держать в узде: "Всякий закон есть нарушение свободы", даже если такое "нарушение" ведет к увеличению совокупности свободы.

Если бы допущения, лежащие в основе большин-

ства упомянутых выше теорий, были верны; если способ решения социальных проблем походил бы на способ решения проблем в естественных науках, и если бы разум был тем, чем считали его рационалисты, - то все это, быть может, было бы справедливо. В идеальном случае свобода совпадает с законом, независимость - с властью. Закон, запрещающий мне делать, то, чего я не могу желать как здравомыслящий человек, не есть ограничение моей свободы. В идеальном обществе, состоящем из вполне ответственных людей, законы, поскольку я едва ли вообще буду их замечать, постепенно отомрут. Только у одного общественного движения хватило смелости довести это допущение до конца и принять его последствия - у движения анархистов. Однако все формы либерализма, основанные на рационалистской метафизике, представляют собою более или менее разбавленные модификации этого учения.

Со временем мыслители, бившиеся над решением подобных проблем, столкнулись с вопросом о том, как на практике сделать людей разумными в таком смысле. Ясно, что им надо дать образование. Ибо необразованные люди неразумны, гетерономны, они нуждаются в принуждении, дабы разумные люди могли существовать с ними в одном обществе и не были бы вынуждены удаляться в пустыню или на высоты какого-нибудь Олимпа. Но от необразованных людей нечего ожидать, что они поймут цели своих просветителей и будут сообща с ними добиваться их. Воспитание, говорит Фихте, должно непременно воздействовать таким образом, чтобы "вы позднее поняли причины того, что делаю я теперь". От детей нечего ожидать, чтобы они поняли, почему их заставляют ходить в школу, равным образом невежественные люди (то есть в данный момент - большинство человечества) не могут понять, почему они должны подчиняться законам, которые пока что сделают их поведение разумным. "Принуждение - это также род

воспитания". Вы постигаете великую добродетель повиновения вышестоящим. Если вы не можете понять собственных интересов как разумный человек, то не стоит ожидать от меня, чтобы я советовался с вами или следовал вашим желаниям в процессе превращения вас в разумного человека. Я, в конце концов, должен заставить вас сделать прививку от оспы, даже если вы того не желаете. Я могу силой не пустить человека на мост, если у меня нет времени предупредить его, что мост вот-вот рухнет, ведь я знаю (или могу вполне обоснованно предположить), что человек этот не пожелал бы упасть в воду - с этим готов согласиться даже Милль. Фихте знает, чем хочет быть и что хочет делать какой-нибудь необразованный немец, лучше, чем тот сможет когда-либо уразуметь. Мудрец знает вас лучше, чем вы сами себя знаете, ведь вы жертва своих страстей, раб, живущий гетерономной жизнью, недальновидный и неспособный понять своих истинных целей. Вы желаете быть человеком. Задача государства - удовлетворить ваше желание. "Принуждение оправдано образованием, позволяющим впоследствии проникнуть в истину". Разум во мне, если ему суждено восторжествовать, должен устранить и подавить мои "низменные" инстинкты, страсти и желания, делающие меня рабом; аналогично (фатальный переход от индивидуальных концепций к социальным почти не ощутим) высшие элементы в обществе - лучше образованные, более разумные, глубже "постигшие свое время и свой народ" - могут оказать принуждение, дабы сделать разумной неразумную часть общества. Ибо - так часто уверяли нас Гегель, Брэдли, Босанке - подчиняясь разумному человеку, мы подчиняемся самим себе: не таким себе, каковы мы сейчас, погрязшие в своем невежестве и страстях слабые создания, подверженные заболеваниям, нуждающиеся в исцелителе, несовершеннолетние, которым нужен попечитель, - но такие, какими могли бы мы быть, если бы были разумны;

такие, какими могли бы мы быть даже теперь, если бы прислушивались к рациональному в себе, к тому элементу, который ex hypothesi имеется в каждом человеке, заслуживающем такого названия.

Философы "объективного разума", начиная с приверженцев сурового, строго централизованного, "органического" государства типа Фихте, до сторонников кроткого и гуманного либерализма вроде Т.Х.Грина, разумеется, считали, что они исполняют требования разума (а не идут вразрез с ними), требования, которые, хотя бы в зачаточной форме, можно найти в каждом чувствующем человеке. Но я могу отвергнуть такой демократический оптимизм и, обратившись от телеологического детерминизма гегельянцев к какой-нибудь более волюнтаристской философии, развить идею о том, чтобы навязать своему обществу - для его же улучшения - собственный план, который я разработал в согласии со своим просвещенным разумом и который, если я не стану сам его проводить в жизнь, пусть даже вопреки постоянным желаниям подавляющего большинства моих сограждан, может никогда не осуществиться. Или же, утратив всякое понятие о разуме, я могу вообразить себя вдохновенным художником, лепящим людей по образцу, который я один прозреваю, словно живописец, подбирающий краски, или композитор, ищущий сочетания звуков; человечество - сырой материал, коему я навязываю свою творческую волю; даже если люди страдают и умирают в процессе осуществления моих планов, они все равно возносятся тем самым до высот, которых никогда бы не достигли без моего принудительного - но творческого - вмешательства в их жизнь. Таковы аргументы любого диктатора, инквизитора или тирана, который старается найти какие-то моральные или даже эстетические оправдания своему поведению. Я должен сделать для людей (или с ними) то, чего сами они сделать не могут, и я не могу спрашивать у них позволения или согласия, ибо

они не в состоянии понять, что для них лучше; в самом деле - то, что они примут и на что согласятся, может означать жизнь презренной посредственности, а может быть, даже их гибель или самоубийство. Позвольте мне еще раз процитировать основоположника сей героической доктрины, Фихте: "Ни у кого нет... прав против разума". "Человек страшится подчинения своей субъективности законам разума. Он предпочитает традицию или произвол". Тем не менее подчинить его необходимо[20]. Фихте выдвигает на первый план требования того, что он именует разумом; Наполеон, Карлейль или романтические сторонники авторитарной власти могут поклоняться другим ценностям, видя в их насильственном установлении путь к "истинной" свободе.

Тот же подход со всей очевидностью выражен в вопросе Огюста Конта: "Если мы не допускаем свободы мысли в химии или биологии, почему должны мы допускать ее в нравственности или в политике?" Действительно - почему? Если разумно говорить о политических истинах - утверждении социальных целей, которые все люди, поскольку они люди, должны, как только истины эти открыты, согласиться считать таковыми; если, как полагал Конт, научный метод со временем позволит их открыть; тогда какие могут быть основания для свободы мнений и действий - по меньшей мере в качестве самоцели, а не только стимулирующей интеллектуальной атмосферы как для отдельных людей, так и для групп? Почему следует терпеть любое поведение, не одобренное компетентными специалистами? Конт прямо сказал то, что подразумевалось, начиная с Древней Греции, рационалистскими теориями в политике. В принципе может быть лишь один правильный образ жизни; мудрые придерживаются его добровольно, потому их называют мудрецами. Неразумных же следует наставить на путь истинный всеми социальными средствами, имеющимися в распоряжении мудрых; ибо поче-

му следует допускать существование и развитие доказуемой ошибки? Незрелых и необразованных следует подвести к тому, чтобы они сказали себе: "Лишь истина освобождает, а единственный способ, которым я могу научиться истине - слепо делать то, что вы, которому она ведома, мне приказываете, к чему вы меня принуждаете, в твердой уверенности, что только так достигну я вашей ясности видения и стану свободным, как вы".

Мы действительно отклонились от своих либеральных начал. Этот довод, которым пользовался в последний период своей деятельности Фихте, а затем другие защитники власти, от учителей викторианской эпохи и колониальных чиновников, до новейших националистических и коммунистических диктаторов, есть именно то, против чего со всей решительностию восставала, во имя разума свободного человека, следующего собственному внутреннему чувству, мораль стоиков или кантианская нравственность. Таким образом рационалистская аргументация, допускавшая единственное правильное решение, постепенно (стадии этого процесса, если и не являются логически обоснованными, то исторически и психологически понятны) пришла от этической доктрины индивидуальной ответственности и индивидуального самоусовершенствования к авторитарному государству, повинующемуся директивам элиты, состоящей из кормчих, как у Платона.

Что привело к столь странной перемене - к превращению сурового кантовского индивидуализма в нечто близкое тоталитарной доктрине - у философов, нередко считавших себя учениками Канта? Вопрос этот представляет не только исторический интерес, ибо ту же причудливую эволюцию прошли немало современных либералов. Правда Кант, вслед за Руссо, подчеркивал, что способность к рациональному самонаправлению присуща всем людям; что не может быть специалистов в вопросах нравственности, поскольку нравственность есть предмет не точного

знания (как утверждали утилитаристы и философы французского Просвещения), но правильного использования универсальной человеческой способности; и, следовательно, людей делает свободными не действие по определенным принципам самоусовершенствования, к которым их можно было принудить, но понимание, почему они должны поступать именно так, а этого никто не может сделать вместо или ради кого-нибудь другого. Но даже Кант, когда он рассматривал вопросы политики, соглашался с тем, что ни один закон, если он был таким, какой я, будучи разумным, одобрил бы, если бы меня спросили об этом, не мог лишить меня даже доли моей разумной свободы. Так была широко открыта дверь для правления специалистов. Я не могу советоваться со всеми людьми о принятии всех законов во всякое время. Правление не может быть непрерывным плебисцитом. Более того, некоторые люди не столь точно настроены на голос своего разума, как другие, - иные кажутся на редкость глухими. Если я законодатель или правитель, я должен допустить, что если закон, который я ввожу, разумен (а здесь я могу советоваться лишь со своим разумом), то он будет автоматически одобрен всеми членами моего общества, постольку они разумные люди. Ибо если они не одобрят его, они должны pro tanto /соответственно - *лат.*/ быть неразумны; тогда их необходимо будет подчинить силе разума, причем не может иметь значения, их собственный это разум или мой, ибо приговор разума должен быть одинаков для всех умов. Я ввожу свои законы и, если вы сопротивляетесь, беру на себя подавление в вас нерационального элемента, который противоречит моему разуму. Моя задача была бы легче, если бы вы подавили его в себе сами; я стараюсь научить вас этому. Но ведь я отвечаю за благоденствие общества, я не могу ждать, пока все люди станут вполне разумны. Кант мог бы возразить, что суть свободы подданного состоит в

том, что он и только он, дал себе приказ подчиниться. Но это идеальное решение. Если вам не удастся дисциплинировать себя, то я должен сделать это за вас; и вы не можете жаловаться на недостаток свободы, ибо тот факт, что разумный, по Канту, судья, послал вас в тюрьму, свидетельствует о том, что вы не послушались своего внутреннего голоса разума, что вы, подобно ребенку, дикарю или слабоумному, не созрели для самоуправления или вообще неспособны к нему[21)].

Если это ведет к деспотизму - пусть даже деспотизму лучших или мудрейших, к храму Сарастро из "Волшебной флейты" Моцарта, - но все же к деспотизму, оказывающемуся тождественным свободе, то, может быть, в посылках этого рассуждения что-то неладно? Быть может, сами исходные допущения неверны? Разрешите мне снова повторить их: во-первых, у всех людей одна и только одна истинная цель, состоящая в разумном самоуправлении; во-вторых, цели всех разумных людей непременно должны сочетаться с некоей единой универсальной и гармоничной моделью, которую некоторые люди способны разглядеть яснее, чем другие; в-третьих, все конфликты, а следовательно, и все трагедии, обязаны своим возникновением исключительно столкновению между разумом и неразумными или недостаточно разумными (незрелыми и неразвитыми) элементами жизни - идет ли речь о жизни отдельного человека или общества - причем таких столкновений в принципе можно избежать, а для вполне разумных людей они вообще невозможны; наконец, в-четвертых, когда все люди сделаются разумными, они будут повиноваться разумным законам своей собственной природы, которые одинаковы для всех них, и таким образом будут вполне законопослушны и вполне свободны. Может ли быть, чтобы Сократ и создатели основной традиции Запада в этике и политике, следовавшие за ним, ошибались на протяжении более двух тысячеле-

тий, что добродетель не есть знание, а свобода не тождественна ни одному из них? И несмотря на то обстоятельство, что ныне это прославленное мировоззрение управляет жизнью большего числа людей, чем когда-либо раньше за свою долгую историю, ни одно из его основных допущений не является доказуемым, а возможно, даже и верным?

VI

Поиски статуса

Существует еще один подход к этой теме, имевший важное историческое значение, при котором свобода смешивается с ее сестрами, равенством и братством, что приводит к столь же противоречащим либерализму выводам. С тех пор, как проблема эта была впервые поставлена в конце восемнадцатого века, не одно поколение со все большим упорством задавало вопрос о том, что понимать под "индивидом". Постольку поскольку я живу в обществе, все, что я делаю, неизбежно влияет на то, что делают другие и, в свою очередь, испытывает обратное влияние. Даже напряженные усилия Милля провести различие между сферами частной и общественной жизни нельзя, если взглянуть на дело пристальнее, назвать успешными. Как отмечали практически все критики Милля, все, что я делаю, может привести к результатам, которые повредят другим людям. Более того, я - общественное существо в более глубоком смысле, чем в смысле взаимодействия с другими. Ведь разве не являюсь я тем, что я есть, до некоторой степени из-за того, как представляют меня (думают и чувствуют) другие? Когда я задаю себе вопрос, что я собой представляю, и отвечаю: англичанин, китаец, торговец,

незначительный человек, миллионер, заключенный - то подумав, прихожу к выводу: все эти свойства обусловлены тем, что другие люди в моем обществе признают меня принадлежащим к определенной группе или классу и именно это признание является составной частью значения большинства терминов, обозначающих некоторые из моих наиболее личных и устойчивых характеристик. Я не бесплотный разум и не Робинзон Крузо, единственный человек на своем острове. Не только моя материальная жизнь зависит от взаимодействия с другими людьми, не только воздействие общественных сил делает меня таким, каков я есть, но некоторые, а может быть, и все мои идеи относительно самого себя, в особенности представление о собственной моральной и социальной принадлежности, понятны лишь исходя из социальной структуры, элементом которой (не следует, правда, слишком расширять эту метафору) я являюсь. Недостаток свободы, на который жалуются люди или их группы, нередко сводится к отсутствию правильного признания. Я не могу не стремиться к тому, что было бы желательно с точки зрения Милля, то есть к свободе от принуждения, от ареста по произволу, от тирании, от лишения определенных возможностей действия или области, где я никому не подотчетен в своих действиях. Равным образом, я могу не стремиться к разумному плану общественной жизни или к самоусовершенствованию лишенного страстей мудреца. Быть может, я стремлюсь только избежать того, чтобы меня игнорировали, презирали или покровительствовали мне, или считали чем-то само собой разумеющимся - короче избежать того положения, при котором во мне не видели бы личность, недостаточно бы признавали мою уникальность, относили бы меня к какой-то безликой массе, числили статистической единицей без каких-то заметных, чисто человеческих черт и собственных целей. Против такого унижения я и борюсь - не за равенство перед законом, не за свободу

поступать так, как мне заблагорассудится (хотя я могу стремиться и к этому), но за условия, при которых я могу чувствовать, что я (поскольку меня таковым считают) - наделенный ответственностью человек, волю которого принимают во внимание, ведь я имею на это право, даже если на меня нападают и преследуют за то, что я такой, а не иной, или выбираю именно это, а не нечто иное. Это можно назвать стремлением к статусу или признанию: "У последнего бедняка в Англии своя жизнь, точно так же, как у самого великого из англичан". Я желаю быть понятой и признанной личностью, даже если это означает, что я буду непопулярен и нелюбим. А признать меня таковым, дав мне тем самым чувство, что я кем-то являюсь, могут только члены общества, к которому я чувствую свою историческую, моральную, экономическую и возможно, этническую принадлежность[22]. Мое личное "я" это не нечто такое, что я могу оторвать от своей принадлежности к другим или от тех своих свойств, которые состоят в их отношении ко мне. Следовательно, когда я требую, чтобы меня освободили, скажем, от статуса политической или социальной зависимости, то я таким образом требую изменения отношения ко мне от тех, чье мнение и поведение помогает мне определить собственный образ. Это справедливо не только для отдельного человека, но и для групп - общественных, политических, экономических, религиозных, т.е. для людей, сознающих свои потребности и цели, которые присущи им как членам таких групп. То, чего, как правило, требуют угнетенные классы и национальности, - это не просто неограниченная свобода действия для своих членов, не равенство общественных и экономических возможностей, и уж, конечно, не выделение им места в лишенном противоречий органическом государстве, задуманным мудрым законодателем. Они по большей части хотят, чтобы их просто признали (их класс или нацию, цвет кожи или расу) незави-

симым источником человеческой деятельности, признали сущностью, наделенной собственной волей, намеревающейся действовать в соответствии с нею (независимо от того, является ли она законной и доброй, или нет), чтобы ими не правили, не обучали их и не направляли - пусть очень нежной рукой - будто они не вполне люди и потому не вполне свободны. Это придает гораздо более широкий, не узкорационалистский, смысл сентенции Канта: "Патернализм есть величайший деспотизм, который можно вообразить". Патернализм деспотичен не потому, что он подавляет более, нежели неприкрытая, грубая, непросвещенная тирания, и не только потому, что он игнорирует трансцендентальный разум, воплощенный во мне, но потому, что он оскорбителен для моего понятия о самом себе, как о человеке, твердо решившем построить свою жизнь в соответствии с собственным (не обязательно разумными или благородными) целями и прежде всего - имеющем право быть признанным таковым другими. Ведь если меня не признают таким человеком, тогда я, быть может, и сам могу усомниться в своем праве на то, чтобы быть совершенно независимым человеком. Ибо то, чем я являюсь, в значительной степени определяется тем, что я чувствую и думаю; а то, что я чувствую и думаю, определяется чувствами и мыслями, господствующими в обществе, к которому я принадлежу, в котором я представляю собой не изолированный атом (как понимал это Берк), но ингредиент социальной системы (если воспользоваться опасной, но необходимой метафорой). Я могу чувствовать себя несвободным в смысле того, что меня не признают отдельным самоуправляемым человеком; но я могу чувствовать себя так и в качестве члена непризнанной или недостаточно уважаемой группы: тогда я желаю эмансипации всего своего класса, или своей общины, нации, расы, профессии. Я желаю этого столь сильно, что в своем отчаянном стремлении к статусу могу

предпочесть, чтобы со мною грубо обращались и дурно управляли какие-то представители моего народа или социального класса, которые все-таки признают меня человеком и соперником - то есть равным себе - тому, чтобы со мною терпимо и доброжелательно управлял какой-то представитель высшей и непохожей на меня группы, который не признает меня тем, чем я желаю себя ощущать. В этом суть всех призывов к признанию со стороны отдельных людей и групп, а в наше время - также представителей определенных профессий и классов, наций и рас. Хотя я могу и не получить "негативной" свободы от членов моего сообщества, но они все же члены моей собственной группы; они понимают меня, так же как я понимаю их; и это понимание создает во мне чувство, что я что-то представляю собою в этом мире. Именно это желание взаимного признания приводит к тому, что порой люди сознательно предпочитают наиболее авторитарные демократии самым просвещенным олигархиям; именно в нем причина того, что граждане некоего азиатского или африканского государства, недавно получившего независимость, склонны меньше жаловаться на свое теперешнее положение, хотя представители собственной расы или народа обращаются с ними подчас куда более жестоко, чем какой-нибудь осторожный, справедливый, мягкий и стремящийся ко благу населения администратор со стороны. Не поняв этого явления, мы не сумеем разобраться в идеалах и поведении целых народов, которые страдают (как понимал это Милль) от лишения их элементарных человеческих прав и в то же время с очевидной искренностью говорят о том, что теперь у них больше свободы, чем было тогда, когда они обладали этими правами в гораздо большей степени.

Однако стремление к статусу и признанию не легко отождествить с личной свободой ни в "негативном", ни в "позитивном" смысле слова. Это нечто такое, что насущно необходимо людям не менее сво-

боды, и они готовы не менее страстно бороться за него, это нечто родственное свободе - но не сама свобода; хотя из этого стремления вытекает негативная свобода для целой группы, оно более связано с солидарностью, братством, взаимопониманием, потребностью сотрудничества на условиях равенства, со всем тем, чему иногда дают вводящее в заблуждение название "социальная свобода". Социальные и политические термины по необходимости расплывчаты. Пытаясь придать политическому словарю чрезмерную точность, мы можем сделать его бесполезным. Однако истина мало выиграет, если мы станем употреблять слова в чересчур широком значении. Суть понятия свободы, как в "позитивном", так и в "негативном" смысле - это стремление не дать кому-нибудь или чему-нибудь стеснить меня: удержать от вторжения в мою область других лиц, утверждающих надо мной свою власть, или же не дать завладеть собою маниям, страхам, неврозам, иррациональным силам, не подпустить к себе всевозможных нежеланных гостей и деспотов. Стремление к признанию есть желание чего-то совсем иного: союза, более тесного понимания, интеграции интересов, жизни, основанной на зависимости друг от друга и общем самопожертвовании. Только смешение стремления к свободе с этим глубоким и всеобщим стремлением к статусу и пониманию (еще более запутанное тем, что его отождествляли с понятием социального самоуправления, где освобождающийся субъект является уже не индивидом, но "социальным целым") позволяет людям, подчиняющимся власти олигархов или диктаторов, заявлять, что это в каком-то смысле освобождает их.

Много написано об ошибочности подхода к социальным группам как к личностям в буквальном смысле слова, когда управление и дисциплина превращаются всего лишь в самодисциплину, в добровольное самоуправление, оставляющее индивидуум свободным.

Но даже с "органической" точки зрения будет ли естественно и желательно назвать потребность в признании и статусе потребностью в свободе, считая ее каким-то третьим значением этого слова? Верно, что группа, от которой стремятся получить признание, должна сама по себе иметь достаточную степень "негативной" свободы - от управления любой внешней властью, - иначе признание ею не даст претенденту того статуса, к которому он стремится. Но стоит ли назвать стремление к более высокому статусу, желание уйти от низшего положения борьбой за свободу? Разве ограничивать значение данного слова теми основными смыслами, которые рассматривались выше - это всего лишь педантизм; разве не угрожает нам опасность называть любое улучшение социального положения, желательное для человека, увеличением его свободы (а я подозреваю, что это именно так); разве не станет от этого само слово свобода столь расплывчатым и раздутым, что фактически превратится в бесполезное? Но все же мы не можем просто отбросить этот случай прочь, сказав, что здесь происходит смешение понятий свободы и статуса, или же солидарности, братства, равенства или какого-то их сочетания. Ведь тяга к статусу в определенных отношениях очень близка к желанию быть независимым.

Мы можем отказать этой цели в титуле свободы; однако поверхностно было бы думать, будто аналогии между индивидами и группами или органические метафоры, или несколько значений слова "свобода" - это просто заблуждения, обязанные своим возникновением либо утверждениям о сходстве между разными сущностями в тех отношениях, в которых они не сходны, либо простой семантической путанице. Люди, готовые обменять свою или чужую свободу индивидуального действия на статус своей группы и свой собственный статус внутри группы, не просто жаждут отказаться от свободы ради безопасности, какого-то обеспеченного места в гармонической иерархии, где

все люди и все классы знают свое место и согласны отдать горькое право выбора - "бремя свободы" - за мир, покой и относительную бездумность авторитарной или тоталитарной системы. Несомненно, существуют такие люди и такие желания, несомненно и то, что подобный отказ от личной свободы может иметь место, что он и в самом деле случался довольно часто. Однако глубочайшее непонимание характера нашего времени состоит в том, чтобы считать, будто именно это делает национализм или марксизм притягательным для народов, которыми управляли чуждые властители, или для классов, жизнь которых направляли другие классы в полуфеодальном или каком-то ином иерархически организованном режиме. Предмет их устремлений скорее сродни тому, что Милль назвал "языческим самоутверждением", но в коллективной, социализованной форме. В самом деле, многое из того, что он говорит о причинах, побуждающих его самого желать свободы - ценность, которую он придает смелости и нон-конформизму, утверждению собственных целей личности перед лицом господствующего мнения, сильным и уверенным в себе характерам, не идущим на поводу у официальных законодателей и наставников общества, - имеет мало общего с его концепцией свободы как невмешательства, но очень много общего с желанием людей, чтобы их личность не ценилась слишком дешево, чтобы их не считали неспособными на самостоятельные, оригинальные поступки, "аутентичное" поведение, даже если такое поведение грозит им позором, социальными ограничениями или запретительным законодательством. Это желание установить "личность" моего класса, группы или нации связано как с ответом на вопрос: "Какова должна быть область власти?" (поскольку группе не должны мешать чуждые господа), и, даже еще теснее, с ответом на вопрос: "Кто должен управлять нами?" Причем такие ответы, как "представители, избранные путем моего собственного свобод-

ного выбора и выбора других", или "мы все, собравшиеся на регулярно организуемые ассамблеи", или "лучшие", "мудрейшие", или "нация, воплощенная в тех или иных лицах или институциях", или "божественный вождь" - все эти ответы логически, а иногда также политически и социально независимы от того, какой степени "негативной" свободы я требую для своей деятельности и деятельности своей группы. Если на вопрос: "Кто будет управлять мною?" - можно ответить: некто или нечто, что я могу представить как "свое", как нечто принадлежащее мне, или к чему принадлежу я, то я могу с помощью слов, передающих понятие братства и солидарности, а также с помощью некоторых коннотаций "позитивного" значения слова "свобода" (их трудно определить более конкретно), описать его как некую гибридную форму свободы; во всяком случае, это идеал, который, вероятно, более всего заметен в современном мире, хотя ни один из существующих терминов не передает его в полной мере. Те, кто покупают его ценой своей "негативной", "миллевой" свободы, разумеется, утверждают, что они "освобождаются" - в этом запутанном, неясном, но сильно ощущаемом смысле. Богословскую формулу "чье служение есть совершенная свобода" можно в этом смысле секуляризовать, поставив на место Бога государство, нацию, расу, ассамблею, диктатора, свою семью или близких, или же самого себя, не сделав при всем том "свободу" совсем бессмысленной[23].

Несомненно, любая интерпретация слова "свобода", как бы ни была она необычна, должна включать в себя минимум того, что я назвал "негативной" свободой. Должна быть область, где ожидания мои не обманываются. Ни одно общество не подавляет всех свобод своих членов; существо, которому другие мешают хоть что-нибудь делать самостоятельно, уже не является нравственным агентом и не может ни в правовом, ни в моральном смысле считаться челове-

ком, даже если физиолог, биолог или даже психолог склонны будут считать его человеком. Но отцы либерализма - Милль и Констан - хотят больше, чем этот минимум, они требуют максимальной степени невмешательства, совместимой с минимальными требованиями общественной жизни. Кажется маловероятным, чтобы эти чрезвычайные требования свободы когда-либо предъявлялись кем-либо, за исключением крохотного меньшинства высокоцивилизованных и исполненных самосознания людей. Огромное большинство человечества в большую часть своей истории было, безусловно, готово пожертвовать этим ради других целей: безопасности, статуса, процветания, власти, добродетели, награды в будущей жизни, или же ради справедливости, равенства, братства и многих других ценностей, которые кажутся целиком или частично несовместимыми с достижением величайшей степени свободы личности и, конечно, не нуждаются в ней как в предварительном условии для своего осуществления. Это не желание и требование Lebensraum /жизненного пространства - *нем.*/ для каждого человека, питавшее восстания и освободительные войны прошлого, да и настоящего, участники которых готовы на гибель. Люди, сражавшиеся за свободу, обыкновенно боролись за право быть управляемыми сами собой или своими представителями - пусть даже власть эта будет суровой, как в Спарте, с малой долей личной свободы, но такой, чтобы они могли принимать участие (или, по крайней мере, верить, что они принимают участие) в законодательстве и управлении жизнью своего коллектива. И люди, совершавшие революции, зачастую подразумевали под свободой не более, чем завоевание власти определенной сектой приверженцев какой-то доктрины или определенным классом, или какой-то другой социальной группой, старой или новой. Победа их, несомненно, ущемляла тех, кого они сменили, иногда приводила к репрессиям, порабощению или уничтожению большого

количества людей. Однако, несмотря на все это, такие революционеры обычно считали необходимым называть себя представителями партии свободы или "подлинной" свободы, заявлять о всеобщности своих идеалов, к которым якобы стремилось и "подлинное я" тех, кто сопротивлялся им; считалось, однако, что последние сбились с дороги, ведущей к этой цели, или не сумели различить цель из-за своей нравственной или духовной слепоты. Все это едва ли имеет отношение к понятию Милля о свободе, ограниченной только опасностью причинения ущерба другим. Именно непризнание этого психологического и политического факта (он остается незамеченным из-за очевидной двусмысленности термина "свобода"), вероятно, не позволило некоторым современным либералам разглядеть мир, в котором они живут. Их доводы ясны, дело их справедливо. Но они не учитывают множества основных человеческих потребностей - а также изобретательности, с которой люди могут, к собственному удовлетворению, доказать, что путь, ведущий к достижению одного идеала, часто приводит к его противоположности.

VII

Свобода и суверенность

Французская революция, подобно всем великим революциям, была, по крайней мере в якобинской своей форме, точно таким же взрывом стремления к "позитивной" свободе, коллективного самонаправления со стороны огромного числа французов, которые почувствовали себя освобожденнными как нация, хотя в результате революции многие из них столкнулись с резким ограничением своих личных свобод. Руссо с упое-

нием говорил о том, что законы свободы могут оказаться более суровыми, чем ярмо тирании. Тирания есть служение людям, являющимся господами. Закон же не может быть тираном. Под свободой Руссо понимает не "негативную" свободу человека не испытывать вмешательства в свои дела в определенной области, но обладание всеми - а не только некоторыми, наиболее подготовленными - членами общества долей социальной власти, которая может вмешиваться в любой аспект жизни человека. Либералы первой половины девятнадцатого века справедливо предвидели, что свобода в этом "позитивном" смысле может легко разрушить слишком много "негативных" свобод, которые были для них священны. Они указывали, что суверенность народа может легко уничтожить суверенность личности. Милль объяснял, терпеливо и безответно, что народное правительство, по его мнению, не означает обязательно свободы для всех. Ибо те, кто управляют, не обязательно тот же самый народ, которым управляют, а демократическое самоуправление не есть правление "каждого собой", но в лучшем случае "каждого остальными". Милль и его последователи говорили о тирании большинства, о тирании "господствующего мнения и господствующего чувства", не усматривая большой разницы между нею и любым другим видом тирании, который посягает на деятельность людей за пределами границ частной жизни.

Никто не видел противоречия между двумя видами свободы лучше, никто не выражал его яснее, чем Бенжамен Констан. Он указывал, что переход неограниченной свободы, обычно называемой суверенностью, из одних рук в другие в результате успешного восстания, не увеличивает свободы, но лишь передвигает бремя рабства. Он ставил вполне разумный вопрос: почему человеку стоит так уж беспокоиться о том, гибнет ли он по приговору народного правительства, монарха или же свода жестоких законов. Констан ви-

дел, что главная проблема для тех, кто желают "негативной", индивидуальной свободы, состоит не в том, кто обладает властью, но в том, сколько власти должно быть в одних руках. Ибо неограниченная свобода в чьем-либо распоряжении должна была, как он полагал, раньше или позже погубить кого-то. Он утверждал, что люди обычно протестовали против тех или иных властителей, считая их угнетателями, тогда как подлинная причина угнетения лежит в самом факте сосредоточия власти, где бы она ни оказалась, поскольку свободу ставит под угрозу самое существование абсолютной власти как таковое. "Не рука несправедлива, - писал он, - но оружие, которое слишком тяжело - есть тяжести, непосильные для человеческой руки". Демократия может разоружить данную олигархию, данного привилегированного человека или группу людей, но она может уничтожать людей столь же безжалостно, как любой предшествовавший ей властитель. В эссе, где сравнивалась свобода в древности и в новое время, он говорил, что равное право угнетать - или вмешиваться в жизнь людей - не эквивалентно свободе. Точно так же всеобщее согласие отказаться от свободы не может каким-то чудодейственным образом сохранить ее уже фактом своей всеобщности или добровольности. Если я согласен, чтобы меня угнетали, либо отрешенно или иронически покоряюсь своему положению, разве я становлюсь от этого менее угнетенным? Если я сам продаюсь в рабство, разве я от этого меньше раб? Если я покончил жизнь самоубийством, разве я меньше мертв, потому что свободно лишил себя жизни? "Народное правительство - это судорожная тирания, монархия, где деспотизм централизован с большей эффективностью". Констан видел в Руссо наиболее опасного врага свободы личности, поскольку тот заявил, что "отдавая себя всем, я не отдаю себя никому". Констан не мог понять, почему даже если властитель - это "все", он не может угнетать "членов" своего

неразделимого целого, если оно так порешит. Я могу, конечно, предпочитать, чтобы меня лишила свободы ассамблея или класс или семья, в которой я являюсь меньшинством. В таком случае у меня появляется возможность в один прекрасный день убедить других сделать для меня то, на что, как я чувствую, у меня есть право. Но быть лишенным свободы руками моих домашних, моих друзей или сограждан значит все-таки быть ее лишенным, причем не менее эффективно. Гоббс был, по крайней мере, более откровенен: он не делал вид, будто властитель не порабощает - он оправдывал это рабство, но у него хотя бы хватало совести не называть его свободой.

На протяжении всего девятнадцатого века либеральные мыслители считали, что свобода связана с ограничением власти любого лица заставлять меня делать то, чего я не хотел или мог бы не хотеть; что, далее, каков бы ни был идеал, во имя коего меня принуждают, я все-таки не свободен; что доктрина абсолютной суверенности сама по себе тиранична. Если я желаю сохранить свою свободу, недостаточно сказать, что ее нельзя нарушать, покуда кто-то - абсолютный властитель, народная ассамблея, король, парламент, судьи, некое сочетание властей или самые законы (ибо и законы могут быть деспотичными) - не уполномочит на ее нарушение. Я должен создать общество, где будут определенные границы свободы, которые никому не позволено переступать. Правилам, определяющим такие общества, можно дать разные названия: их можно назвать естественными правами или гласом Божьим, естественным правом или требованиями целесообразности, или "неизменными интересами человека"; я могу полагать их верными априори, либо утверждать, что они являются моими собственными конечными целями, или целями моего общества, или моей цивилизации. Все эти правила и заповеди имеют общее свойство: на протяжении своего исторического развития они столь глубоко укоренились

в подлинной природе людей, сделались столь общепринятыми, что стали теперь существенной частью того, что мы подразумеваем под нормальным человеком. Искренняя убежденность в ненарушимости минимума личной свободы предусматривает некую абсолютную позицию такого рода. Ведь ясно же, что правление большинства оставляет мало надежд для свободы личности; демократия как таковая с нею логически не связана, а исторически порой не умела защитить ее, хотя и оставалась верной ее основным принципам. Мало какое правительство, как давно известно, испытывало трудности, когда ему нужно было вызвать у своих подданных волю сделать то, что было ему угодно. "Триумф деспотизма - заставить рабов провозгласить, что они свободны". Принуждение для этого может и не понадобиться; рабы могут вполне искренно заявлять о своей свободе - но при этом они все-таки остаются рабами. Быть может, для либералов главная ценность политических, "позитивных", прав, участия в правлении - это возможность, средство охранить то, что они считают конечной ценностью, а именно личную - "негативную" - свободу.

Но если демократические государства, не переставая быть демократическими, могут подавлять свободу, по крайней мере, в том смысле слова, в каком употребляют его демократы, то что сделает общество действительно свободным? Для Констана, Милля, Токвиля и всей либеральной традиции, к которой они принадлежат, ни одно общество не свободно, если оно не управляется на основе хотя бы двух взаимосвязанных принципов: во-первых, ни одна власть не может считаться абсолютной, абсолютными могут считаться лишь права, а посему все люди, какая бы власть ими ни управляла, обладают абсолютным правом отказаться вести себя бесчеловечно; во-вторых, существуют границы - и они не проведены искусственно, - в пределах которых люди должны пользоваться

неприкосновенностью, причем границы эти определяются, исходя из правил, принятых людьми настолько давно и повсеместно, что их соблюдение вошло в самое понятие о том, что значит быть нормальным человеком, а потому также и о том, что значит действовать негуманно или безумно; правила, о которых, было бы, например, абсурдом сказать, что их можно отменить какой-нибудь формальной процедурой, проведенной каким-либо судом или законодательным органом. Когда я говорю о нормальном человеке, то я, в частности, имею в виду, что он не может легко, без угрызений совести или отвращения нарушить эти правила. Именно такие правила нарушаются, когда человека объявляют виновным без суда, или наказывают, применяя закон ретроактивно; когда детям приказывают доносить на своих родителей, друзьям - предавать друг друга, солдатам - использовать варварские методы; когда людей пытают и убивают или устраивают резню какого-то меньшинства, потому лишь, что эти люди или данное меньшинство раздражают большинство или тирана. Подобные акты, даже если они провозглашены правителем законными, вызывают ужас даже в наше время, и ужас этот возникает из признания нравственной правильности - независимо от законов - неких абсолютных барьеров, препятствующих навязыванию воли одного человека другому[24]. Свобода общества, класса или группы, в этом смысле слова "свобода", измеряется крепостью таких барьеров, а также числом и важностью путей, которые они оставляют открытыми для членов данного общества (класса, группы) - если не для всех, то, по крайней мере, для очень многих[25].

Это почти диаметрально целям тех, кто верит в свободу в "позитивном" смысле, в смысле самоуправления. Первые хотят обуздать власть как таковую. Последние хотят, чтобы она перешла к ним в руки. В этом и состоит кардинальный вопрос. Здесь мы имеем дело не просто с двумя разными толкованиями

одной и той же концепции, но с двумя глубоко расходящимися, непримиримыми между собой подходами к целям жизни. Это стоит признать, даже если на практике часто приходится находить между ними компромисс. Ибо каждый из этих подходов ставит абсолютные требования, и требования эти нельзя одновременно удовлетворить. Но было бы полным отсутствием социального и морального понимания не сознавать, что удовлетворение каждого из них представляет собой конечную ценность, которая и исторически, и морально имеет равное право считаться одним из глубочайших интересов человечества.

VIII

Одно и множество

Есть одно убеждение, более любого другого повинное в том, что людей приносили в жертву на алтарях великих исторических идеалов - справедливости, прогресса, счастья будущих поколений, священной миссии или освобождения нации, расы, класса или даже самой свободы (требующей пожертвовать отдельными людьми ради свободы всего общества). Это убеждение, что некогда, в прошлом или в будущем, в божественном откровении или в мозгу какого-то одного мыслителя, в приговоре истории или науки, в добром сердце простого неиспорченного человека таится окончательное решение. Это старинное верование зиждится на убеждении, что позитивные ценности, в которые верили люди, должны, в конце концов, быть совместимы друг с другом и даже вытекать одна из другой. "Природа соединяет вместе истину, счастье и добродетель, словно сковывает их нерасторжимой цепью", - сказал один из лучших людей, когда-либо

живших на свете; в сходных выражениях он говорил и о свободе, равенстве, справедливости[26]. Но верно ли это? Ведь стала уже общим местом мысль, что ни политическое равенство, ни эффективная организация общества, ни социальная справедливость не совместимы со свободой личности и, разумеется, с неограниченным laissez-faire; что справедливость и щедрость, преданность общественному благу и отдельным людям, требования гения и притязания общества могут вступать в резкое противоречие друг с другом. А отсюда совсем недалеко до обобщения: не все хорошие вещи совместимы друг с другом, а еще того меньше - не все идеалы человечества. Но, скажут нам, где-то, каким-то образом должно быть возможно всем эти ценностям ужиться вместе, ведь пока это не так, столкновения между разными ценностями остаются внутренне-неизбежным элементом человеческой жизни. Признать, что достижение некоторых наших идеалов может в принципе сделать невозможным осуществление остальных, - значит сказать, что понятие о всеобщем человеческом осуществлении есть формальное противоречие, метафизическая химера. Для любого метафизика-рационалиста, от Платона до последнего ученика Гегеля или Маркса этот отказ от понятия конечной гармонии, где будут разрешены все загадки, примирены все противоречия, есть образчик грубого эмпиризма, капитуляция перед голыми фактами, нестерпимое банкротство разума перед вещами как они есть, крах попыток объяснить и оправдать, свести все к системе, крах, который "разум" с возмущением отвергает. Но если мы не располагаем априорной гарантией истинности предположения, что где-то - быть может, в некоем идеальном царстве, свойства коего мы не способны опознать в своем нынешнем конечном состоянии - можно отыскать полную гармонию истинных ценностей, то мы должны вернуться к истокам обычного эмпирического наблюдения и обычных человеческих знаний. А они,

безусловно, не дают нам оснований предполагать (или хотя бы понимания того, что имеется в виду, когда говорят), будто все хорошее или, наоборот, все дурное, совместимо друг с другом. Мир, с которым мы соприкасаемся в повседневном опыте, - это мир, где перед нами стоит выбор между равно конечными целями, между равно абсолютными притязаниями, осуществление части из которых непременно связано с тем, что другими придется пожертвовать. В самом деле, именно от того, что таков удел человека, люди считают свободу выбора столь колоссальной ценностью; ведь если бы у них была уверенность, что где-то в некоем совершенном государстве, создание которого на земле - дело осуществимое, никакие человеческие цели никогда не будут вступать в противоречие, то необходимость и мучительность выбора исчезли бы, а с ними - и важнейшая роль свободы выбора. Тогда любой способ приблизить это венчающее развитие государство был бы вполне оправдан, независимо от того, сколько свобод пришлось бы принести для этого в жертву. У меня нет сомнений, что именно в такой догматической уверенности лежит причина глубокого, безмятежного убеждения кое-кого из самых беспощадных в истории тиранов в том, что все творимое им вполне оправдывается целью. Я не говорю, что следует осуждать саму по себе идею самосовершенствования - касается ли она отдельных людей, народов, церквей или классов, или что аргументы, применявшиеся в ее защиту, были во всех случаях следствием смешения или ошибочного применения слов либо нравственной или интеллектуальной порочности. В самом деле, я попытался показать, что понятие свободы в ее "позитивном" значении составляет самую суть требований национального или социального самонаправления, которые вдохновляют самые могущественные и нравственно-оправданные общественные движения нашего времени, и что не признавать этого - значит не понимать самых существенных фак-

тов и идей нашего времени. Но мне также кажется, что вера, будто можно в принципе найти какую-то единую формулу, посредством которой возможно гармонически осуществить все разнообразные цели людей - это очевидное заблуждение. Если, как мне думается, у людей разные цели и не все эти цели принципиально совместимы друг с другом, тогда ни в коем случае нельзя полностью исключить возможность столкновения - и трагедии - из человеческой жизни, как личной, так и общественной. Необходимость выбора между абсолютными требованиями является тогда неотвратимой характеристикой человеческого состояния. Она-то и придает ценность свободе, как понимал ее Актон, то есть как самоцели, а никак не временной потребности (возникающей из наших сбивчивых понятий, неразумной и неупорядоченной жизни), не затруднения, которое будет в один прекрасный день улажено с помощью какой-нибудь панацеи.

Я не хочу сказать, что свобода личности является даже в самых либеральных обществах единственным или хотя бы доминирующим критерием социальной деятельности. Мы заставляем детей учиться, мы запрещаем публичные казни. Это, разумеется, ограничения свободы. Мы оправдываем их тем, что невежество, варварское воспитание или наслаждение жестокостью для нас хуже, нежели та доля принуждения, которая необходима, чтобы их подавить. Это суждение, в свою очередь, основано на том, как определяем мы добро и зло, то есть на наших нравственных, религиозных, интеллектуальных, экономических и эстетических ценностях; они же, в свою очередь, связаны с понятием о человеке, об основных требованиях его природы. Иначе говоря, наше решение подобных проблем основано на нашем представлении (которым мы сознательно или бессознательно руководствуемся) о том, в чем состоит полная человеческая жизнь, по сравнению со "стиснутыми и искривленными", "ущемленными и истощенными" характерами, о которых писал

Милль. Выступление против законов о цензуре или охране личной нравственности, как нестерпимого посягательства на свободу личности, предусматривает убеждение, что действия, которые подобные законы запрещают, являются основополагающими потребностями людей как таковых в хорошем (или, в сущности, в любом) обществе. Защищать такие законы - значит считать, что такие потребности не существенны или что они не могут быть удовлетворены без принесения в жертву других ценностей, стоящих выше - удовлетворяющих более глубоким потребностям - чем свобода личности, определенная неким стандартом, который не просто субъективен, но претендует на некий объективный статус - эмпирический или априорный.

Степень свободы одного человека или нескольких людей выбирать себе жизнь по собственному желанию следует определять, учитывая многие другие ценности, самыми очевидными примерами которых являются, быть может, безопасность или общественный порядок. По этой причине такая свобода не может быть неограниченной. Р.Х.Тони справедливо напоминает нам, что свобода сильных, независимо от того, является ли их сила физической или экономической, должна быть ограничена. Эта сентенция основывается не на каком-то априорном правиле, согласно коему уважение к свободе одного человека логически предусматривает уважение к свободе других людей, подобных ему, но просто на том, что уважение принципов справедливости или позор грубой несправедливости в отношении к людям есть столь же основное качество человека, как стремление к свободе. То, что невозможно иметь сразу все, - это аксиома, а не случайность. Призыв Берка к постоянной компенсации, к примирению разных потребностей, к их равновесию, призыв Милля к новым "экспериментам жизни", с неизбежно связанной с ними возможностью ошибки, с сознанием того, что не только на практике, но и в принципе невозможно прийти к четким и определен-

ным ответам, даже в идеальном мире, где живут хорошие, разумные люди, царят предельно ясные идеи - может свести с ума тех, кто жаждет окончательного решения и единственной, всеохватывающей системы, вечность коей гарантирована. Тем не менее, этого вывода не избежать тем, кто вместе с Кантом поняли истину, что из человеческих горбылей никогда не удавалось сделать ни одной прямой вещи.

Нет необходимости подчеркивать то обстоятельство, что монизм, а также вера в единый критерий всегда приносили глубокое удовлетворение как интеллектуальное, так и эмоциональное. Вытекает ли это единство из представления о каком-то будущем совершенстве, как, например, у французских философов восемнадцатого века и их последователей - технократов нашего времени, или же из видений, укорененных в прошлом - la terre et les morts /в земле и умерших - *франц.*/ - как у приверженцев доктрины историчности в Германии, теократов во Франции или неоконсерваторов в англоязычных странах - такой подход непременно должен, если он недостаточно гибок, столкнуться с какими-то непредвиденными и непредставимыми особенностями развития человечества, к которому он окажется неприложим; тогда его используют для оправдания априорного варварства всяческих прокрустов - для вивисекции реальных человеческих обществ, пока не выйдет некая застывшая модель, продиктованная нашим отнюдь не непогрешимым пониманием прошлого, в значительной степени воображаемого, или же будущего, уже всецело воображаемого. Сохранять свои абсолютные категории или идеалы ценою жизни людей - значит равно нарушать принципы точных наук и истории. Именно такой подход мы находим в наше время и на правом, и на левом фланге - подход, который несовместим с принципами, принятыми теми, кто уважает факты.

Плюрализм с вытекающей из него мерой "негативной" свободы кажется мне более верным и более гу-

манным идеалом, чем цели тех, кто ищет в великих, дисциплинированных, авторитарных структурах идеала "позитивного" самогосподства классов, народов или всего человечества. Он более верен, поскольку здесь, по крайней мере, признается тот факт, что человеческие цели многочисленны, что не все они соизмеримы и непрерывно враждуют друг с другом. Считать, что все ценности можно отразить на одной шкале, чтобы с первого взгляда можно было определить, какая из них выше, значит, по-моему, искажать наши знания о том, что люди действуют свободно; значит представлять моральное решение как операцию, которую в принципе можно выполнить с помощью логарифмической линейки. Сказать, что в каком-то конечном, всепримиряющем, но все же достижимом синтезе долг - *есть* интерес, а личная свобода - *есть* чистая демократия или авторитарное государство - значит набросить покров метафизики то ли на самообман, то ли на преднамеренное лицемерие. Правда, это более человечно, чем изобретать всеохватывающие системы, потому что хотя бы не лишает людей во имя какого-то отдаленного или несообразного с их жизнью идеала многого из того, без чего они не могут обойтись как непредсказуемо самоизменяющиеся существа[27]. В конце концов люди делают выбор между конечными ценностями; они выбирают так, а не иначе потому, что их жизнь и мысли определяются фундаментальными категориями и концепциями нравственности, которые составляют, по крайней мере, на больших промежутках времени и пространства, часть их бытия, мыслей и ощущения собственной личности; отчасти это и делает их людьми.

Может быть, идеал свободы выбора целей без притязания на их вечную надежность и плюрализм ценностей, связанных с этим, - только поздние плоды нашей идущей к закату капиталистической цивилизации: идеал, которого отдаленные века и примитивные общества не признавали, идеал, на который последую-

щие поколения будут взирать с любопытством, даже с сочувствием, но почти безо всякого понимания. Да, может быть, и так, но отсюда, по-моему, еще не следует никаких скептических выводов. Принципы не становятся менее священны от того, что срок их жизни нельзя гарантировать. Действительно, уже самое желание гарантий того, что наши ценности вечны и надежны на каких-то объективных небесах, - это, возможно, лишь тяга к несомненности детских понятий или к абсолютным ценностям нашего примитивного прошлого. "Осознать относительную надежность собственных убеждений, - сказал один замечательный современный писатель, - и все же непоколебимо стоять за них - это как раз то, что отличает цивилизованного человека от варвара". Требовать большего - это, быть может, наша глубокая, неизлечимая метафизическая потребность; но позволять ей определять свои поступки есть признак не менее глубокой, но более опасной нравственной и политической незрелости.

ДЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ И ЦЕЛИ ЖИЗНИ[1)]

Я должен прежде всего поблагодарить за честь, которую вы мне оказали, пригласив выступить перед вами в цикле лекций памяти Роберта Уэлли Коэна, лекций, посвященных терпимости. В мире, где права человека никогда бы не нарушались, где люди не преследовали бы друг друга за то, во что они верят, или за то, чем они являются, не было бы никаких причин для возникновения Совета, подобного вашему. Но, увы, наш мир иной. Мы гораздо дальше от этого желанного состояния, чем некоторые из наших более цивилизованных предков и в этом отношении, к несчастью, лишь слишком хорошо вписываемся в общую модель развития человечества. Исторические периоды и общества, где уважали гражданские свободы, терпимо относились к разнообразию мнений и верований, очень редки и отделены друг от друга огромными промежутками - это оазисы в пустыне человеческого единообразия, нетерпимости и угнетения. Среди великих проповедников викторианской эпохи Карлейль и Маркс оказались лучшими пророками, чем Маколей и виги, но это еще не значит, что первые больше сделали для человечества, ведь они скептически (если воспользоваться наиболее мягким оборотом) относились к принципам, ради распространения которых существует данный Совет. Величайшим же сторонником этих принципов, человеком, сформулировав-

шим их наиболее ясно и тем самым заложившим основы современного либерализма, был, как всем известно, автор эссе о свободе Джон Стюарт Милль. Эта книга - эта великая тоненькая книжечка, как справедливо назвал ее сэр Ричард Ливингстон в своей лекции, прочитанной в рамках настоящего цикла, - была опубликована сто лет назад. Предмет ее тогда горячо обсуждался. 1859 год отмечен смертью двух наиболее известных приверженцев свободы личности в Европе - Маколея и Токвиля. В тот же год исполнилось сто лет со дня рождения Фридриха Шиллера, провозглашенного поэтом свободы, поэтом, которого творческая натура побуждала бросаться в бой против величайших препятствий. Одни смотрели на личность как на жертву, другие как на растущую силу, идущую к торжеству в связи с подъемом национальных движений и промышленным переворотом, успехи которых заставляли превозносить могущество и великолепие огромных дисциплинированных людских масс, преобразовывавших мир на фабриках, полях сражений и политических ассамблеях. Слабость человека перед лицом государства, народа, мощной промышленной организации, социальной или политической группировки становилась все более острой личной и общественной проблемой. В тот же самый год вышло в свет исследование Дарвина "О происхождении видов" - быть может, наиболее влиятельный научный труд прошлого века, способствовавший разрушению старых догм и предрассудков, однако неправомерное его приложение к психологии, этике и политике использовалось для оправдания разнузданного империализма и неприкрытой конкуренции. Почти одновременно с ним была опубликована книга, написанная никому не известным экономистом, развивавшим доктрину, оказавшую решительное влияние на судьбу человечества. Автором этой книги был Карл Маркс, а называлась она "Критика политической экономии"; в предисловии к ней содержалась наиболее четкая формулировка материа-

листического понимания истории - сердцевина всего того, что происходит сегодня в мире под лозунгом марксизма. Но воздействие труда Милля на развитие политической мысли было более непосредственным и, возможно, не менее долговечным. В нем были превзойдены существовавшие ранее сочинения в защиту индивидуализма и толерантности - от Мильтона и Локка до Монтескье и Вольтера; несмотря на свой устаревший психологизм и недостаточную логическую убедительность, он и поныне остается классической декларацией свободы личности. Нам иногда говорят, что поведение человека более верно выражает его убеждения, чем произносимые им слова. В случае с Миллем здесь не возникает противоречия. Жизнь его была воплощением его взглядов. Бескомпромиссная преданность Милля идее терпимости и разума не имела равных даже среди самых прославленных своим свободолюбием деятелей девятнадцатого века. Поэтому столетняя годовщина выхода в свет книги, отразившей его кредо, не должна остаться без внимания этого Совета.

I

Каждому известна история необычайного воспитания Джона Стюарта Милля. Его отец, Джеймс Милль, был последним из великих raisonneurs /рационалистических мыслителей - *франц.*/ восемнадцатого столетия, его совершенно не затронули новые романтические веяния. Подобно своему учителю Бентаму и французским философам-материалистам, он смотрел на человека как на естественный объект, считая, что систематическое изучение образцов человеческой породы - проведенное приблизительно так же, как в зоологии, ботанике или физике, - должно и можно поставить на твердую эмпирическую основу.

Он полагал, что усвоил принципы новой науки о человеке и был твердо убежден, что всякий человек, воспитанный в свете этих наук, взращенный как разумное существо другими разумными людьми, будет тем самым огражден от невежества и слабостей - этих двух источников неразумных мыслей и поступков, которые являются виновниками бед и пороков рода человеческого. Он растил своего сына Джона Стюарта отдельно от других детей, получавших менее разумное воспитание; практически единственными его товарищами были братья и сестры. Уже в пять лет мальчик знал греческий язык, в девять - алгебру и латынь. Ребенка держали на тщательно дистиллированной интеллектуальной диете, разработанной его отцом, включавшей естественные науки и классические литературы. Никакой религии, никакой метафизики, немного поэзии - ничего из того, что Бентам презрительно называл скопищем человеческой глупости и ошибок, не могло проникнуть к нему. Музыка была единственным из искусств, которому он мог свободно предаваться, - быть может, оттого, что, как тогда считали, она не могла легко извратить его представления о мире. В каком-то смысле эксперимент был на редкость удачным. К двенадцатилетнему возрасту Джон Милль обладал познаниями исключительно образованного тридцатилетнего человека. В своем трезвом, ясном, скрупулезно точном, до болезненности честном повествовании о себе он говорит, что чувства его голодали, тогда как разум был насильственно чрезмерно развит. У Милля-старшего не было сомнений относительно ценности проведенного им эксперимента. Ему удалось создать исключительно знающее и совершенно разумное существо. Истинность взглядов Бентама на воспитание получила всестороннее подтверждение.

В наш век, отличающийся меньшей психологической наивностью, результаты такого воспитания никого не удивят. В ранней молодости Джон Милль пере-

жил первый мучительный кризис. Он ощущал бесцельность жизни, испытывал паралич воли и гнетущее отчаяние. С твердо усвоенной и, в сущности, неискоренимой привычкой находить четкую формулировку всякой эмоциональной неудовлетворенности, он задавал себе простой вопрос: предположим, что благородные бентамовские идеалы всеобщего счастья, в которые его приучили верить, и в которые он верил со всей искренностью, осуществились бы - привело ли бы это действительно к осуществлению всех желаний? К ужасу своему он признал, что нет. Каковы же тогда истинные цели жизни? Он не видел никакой цели в человеческом существовании: все в этом мире казалось ему сухим и унылым. Он попытался проанализировать свое положение. Быть может, он начисто лишен всяких чувств - чудовище, у которого атрофирована большая часть нормальной человеческой природы? Он ощущал, что у него нет никакого желания жить дальше, ему хотелось умереть. И вот однажды, читая патетическую историю из воспоминаний почти забытого теперь французского писателя Мармонтеля, он вдруг заплакал. Так Милль убедился, что способен испытывать чувства, с этого началось его выздоровление. Оно приняло форму бунта, медленного, скрытого, неохотного, но глубокого и неудержимого - бунта против мировоззрения, внушенного ему отцом и основанного на воззрениях Бентама. Он читал стихи Вордсворта, читал сочинения Колриджа и встречался с ним; его взгляды на природу человека, историю и судьбу людей изменились. По своему темпераменту Джон Милль не был бунтарем. Он любил и глубоко почитал своего отца, был убежден в истинности основных его философских принципов. Он, как и Бентам, был противником догматизма, трансцендентализма, обскурантизма, всего, что мешало распространению разума, анализа, эмпирических наук. Этих убеждений он твердо придерживался всю свою жизнь. Однако его понятия о человеке, а потому и многом

другом, претерпели глубокие изменения. Он стал не столько открытым еретиком в прежнем утилитаристском движении, сколько последователем его, спокойно отошедшим от правоверной паствы, сохранив то, что сам считал правильным и ценным, но не чувствуя себя связанным ни одним из правил или принципов этого движения. Он продолжал утверждать, что счастье есть единственная цель человеческого существования, но его понятие о том, что способствует счастью, преобразовалось в нечто совсем иное, чем у его наставников, ибо он стал ценить превыше всего не разум или довольство, но разнообразие, многосторонность, полноту жизни - непостижимое озарение гения, непосредственность и неповторимость человека, группы, цивилизации. С ненавистью и страхом говорил он об узости, однообразии, об искалеченной преследованиями душе человека, о давлении на личность власти, обычая и общественного мнения; он боролся против поклонения порядку, аккуратности и даже миру, если они покупаются ценой утраты разнообразия и оттенков, приручением людей с неукротимыми страстями и неудержимым воображением. Это было, пожалуй, довольно естественной компенсацией его собственного детства и отрочества, наполненного зубрежкой, искривленного и засушенного.

К тому времени, когда ему исполнилось семнадцать, Милль вполне сформировался умственно. Его интеллектуальные способности, были, вероятно, совершенно исключительными и для того, и для любого другого времени. Он обладал ясным умом, умением четко формулировать мысли, был простосердечен, исключительно серьезен, в нем не было и тени страха, тщеславия или юмора. В течении последующих десяти лет он писал статьи и обзоры, чувствуя на своих плечах ответственность полномочного наследника всего утилитаристского движения; и хотя статьи эти принесли ему громкую славу, хотя он стал влиятельнейшим публицистом, хотя воспитатели и союзни-

ки гордились им – тональность его сочинений была иной, чем у них. Он восхвалял то же, что восхвалял его отец – разум, эмпирический метод, демократию, равенство, он нападал на то же, на что нападали утилитаристы, – на религию, веру в недоказуемые, интуитивно постигаемые истины и их догматические следствия, которые, по его и по их мнению, вели к отказу от разума, на иерархические общества, на имущественные права, закрепленные законом, на нетерпимость к свободной критике, на предрассудки, реакцию, несправедливость, деспотизм, нужду. Однако во всем этом был какой-то смысловой сдвиг. Джеймс Милль и Бентам не желали буквально ничего, кроме удовольствия, получаемого каким угодно путем, лишь бы наслаждение было наибольшим. Если бы кто-нибудь предложил им некий медицинский препарат и привел научные доказательства того, что принимающие его находятся в состоянии постоянного довольства, то предпосылки их мировоззрения заставили бы их принять такое средство как панацею от того, что они почитали злом. Если максимально возможное число людей испытывает продолжительное счастье или хотя бы освобождается от боли, то неважно, каким образом это достигается. Бентам и Джеймс Милль веровали, что воспитание и законодательство суть пути к счастью. Но если бы был обнаружен более короткий путь, какие-нибудь пилюли, приемы внушения, действующие на подсознание, или другие средства обработки людей, в которых так преуспел наш век, то, будучи людьми фанатически последовательными, они могли бы вполне принять это как предпочтительную альтернативу, поскольку она является более эффективной и, возможно, дешевле, чем те средства, которые они защищали. Джон Стюарт Милль, как явствует из его произведений и самой его жизни, без колебаний отверг бы любое подобное решение. Он осудил бы его как унижающее природу человека. Для него человек отличается от животных в

первую очередь не тем, что он обладает разумом, не тем, что он изобретает орудия и методы труда, но как существо, способное выбирать, чья индивидуальность проявляется прежде всего в том, что он сам выбирает, а не следует чужому выбору; как всадник, а не лошадь; как определяющий для себя цели, а не только средства, - цели, которых он добивается на свой лад, в своем стиле; отсюда следует, что чем разнообразнее эти стили, тем богаче человеческая жизнь, тем шире поле взаимодействия между людьми, тем больше возможностей для изменения собственного характера в каком-то неожиданном, неведомом ранее направлении, тем больше путей перед каждым человеком и шире его свобода мысли и действия.

Как мне представляется, Милль в конечном итоге заботился именно об этом, вопреки внешнему впечатлению от его работ. Официально он всецело привержен стремлению к счастью. Он глубоко верит в справедливость, но голос его звучит самобытно, когда он живописует блага свободы личности или обличает все, что стремится ее урезать или уничтожить. Бентам, в отличие от своих французских предшественников, веривших в экспертов по вопросам науки и нравственности, заявлял, что каждый человек - лучший судья собственного счастья. Однако этот принцип остался бы для Бентама верным даже после того, как все живущие на земле люди проглотили бы приносящую счастье таблетку и общество вознеслось - или упало - до состояния ненарушимого и единообразного блаженства. Для Бентама индивидуализм есть социологическая данность; для Милля это идеал. Милль любит неортодоксальных, независимых, одиноких мыслителей, тех, кто бросает вызов обществу. В статье, написанной в семнадцатилетнем возрасте (в ней он требовал терпимости к почти забытому теперь атеисту по фамилии Карлейль), он берет ноту, звучащую вновь и вновь во всех последующих его сочинениях:

"Христиане, чьи реформаторы погибали в темни-

цах или на кострах как еретики, отступники и святотатцы - христиане, чья религия дышит состраданием, свободой, милосердием, ...чтобы они, придя к власти, использовали ее точно так же... для преследования и мщения... это чудовищно до крайности"[2]. Милль на всю жизнь остался защитником еретиков, отступников и святотатцев, защитником свободы и милосердия.

Его поступки гармонировали с его заявлениями. Общественные мероприятия, с которыми ассоциировалось имя Джона Стюарта Милля как журналиста, реформатора и политика, редко бывали связаны с типично утилитарными проектами, в защиту которых выступал Бентам и которые впоследствии были осуществлены многими из его последователей: с крупными промышленными и финансовыми начинаниями, с реформами в области общественного здравоохранения и просвещения, охраны труда и досуга. Проблемы, которые поднимал Милль, будь то изложение мировоззрения или практические предложения, были связаны совсем с иным: с развитием свободы личности, в особенности свободы слова - редко с чем-то другим. Когда Милль заявил, что война лучше угнетения или что революция, при которой будут казнены все люди с годовым доходом свыше 500 фунтов стерлингов, могла бы значительно улучшить положение, или что французский император Наполеон III - гнуснейший человек на земле; когда он выражал радость по поводу падения Пальмерстона из-за билля, который должен был провозгласить заговоры против иностранных деспотов уголовным преступлением в Англии; когда он во время Гражданской войны в Америке обличал южные штаты; когда, несмотря на утрату своей популярности в палате общин, защищал террористов-фениев (и тем самым, вероятно, спас им жизнь), права женщин и рабочих или народы английских колоний, став самым известным защитником униженных и оскорбленных в Англии, - трудно пред-

положить, чтобы при этом он ставил превыше всего пользу (учитывающую цену), а не свободу и справедливость (любой ценой). Статьи и политическая поддержка Милля спасли лорда Дэрама и его доклад, когда объединившиеся противники справа и слева угрожали тому и другому поражением, что немало способствовало обеспечению самоуправления в Британском Содружестве Наций. В значительной мере благодаря Миллю была непоправимо испорчена репутация губернатора Эйра, творившего зверства на Ямайке. Милль спас право общественных собраний и свободных выступлений в Гайд-парке вопреки намерениям правительства, желавшего запретить их. Он выступал в печати и в парламенте в защиту пропорционального представительства, поскольку только оно, по его мнению, позволяло меньшинствам (не обязательно добродетельным или разумным) заставить большинство услышать свой голос. Когда, к удивлению радикалов, Милль выступил против роспуска Ост-Индской компании (для блага которой он, как и его отец, трудился не щадя сил), он поступил так потому, что опасался мертвящей хватки правительства более, чем патерналистского и отнюдь не всегда гуманного правления чиновников компании. С другой стороны, он вовсе не возражал против вмешательства государства как такового; он приветствовал такое вмешательство в образовании и трудовом законодательстве, считая, что без него будут порабощены и раздавлены самые слабые; а также потому, что оно расширяло диапазон выбора для подавляющего числа людей, даже если и сдерживало некоторых из них. Все эти случаи объединены не возможной своей прямой связью с принципом "наибольшего счастья", но тем обстоятельством, что они касаются вопроса о правах человека, иначе говоря, свободы и терпимости.

Я, разумеется, не хочу сказать, что сам Милль не видел такой связи. Он как будто часто защищает свободу на том основании, что без нее нельзя найти ис-

тину - без нее мы не можем проводить экспериментов ни мысленных, ни реальных, которые только и могли бы открыть для нас новые, доселе неведомые пути увеличения наслаждения и уменьшения боли - единственного конечного источника ценностей. Свобода, в таком случае, ценна как средство, а не как цель. Но когда мы спрашиваем себя, что имел Милль в виду под наслаждением или счастьем, ответ отнюдь не ясен. Чем бы ни могло быть счастье, оно, по Миллю, не то, чем считал его Бентам: ибо понятие Бентама о природе человека признается чересчур узким и совершенно неадекватным; ему не хватает воображения, чтобы постичь историю, общество или психологию личности; он не осознает ни того, что удерживает, ни того, что должно удерживать вместе членов общества - общих идеалов, привязанностей, национального характера; он не принимает в расчет чести, достоинства, культуры личности, любви к прекрасному, порядку, власти, деятельности; он понимает только "деловые" аспекты жизни. Являются ли эти цели, которые Милль справедливо считал центральными, столь многочисленными способами достижения единственной всеобщей цели - счастья? Или же они представляют собой его разновидности? Милль ни разу не разъясняет этого. Он говорит, что счастье - или польза - непригодно как критерий поведения - тем самым одним ударом разрушается наиболее прославленное положение Бентама, а в сущности и центральная доктрина его системы. "Мы полагаем, - говорит Милль в своей статье о Бентаме (которую он опубликовал после смерти отца), - пользу или счастье слишком сложными или неопределенными целями, чтобы к ним можно было стремиться иначе, чем посредством разного рода вторичных целей, относительно коих может существовать и зачастую существует согласие между лицами, разнящимися по окончательным своим нормам." У Бентама это весьма просто и определенно; но Милль отвергает

его формулу, поскольку она покоится на ошибочном взгляде на природу человека. Для Милля она "сложна и неопределенна", поскольку он напихивает туда много разных (и, возможно, не всегда совместимых) целей, к которым люди, в сущности, стремятся совершенно особо, и которые Бентам либо игнорировал, либо ошибочно относил к категории удовольствия: любовь, ненависть, стремление к справедливости, к деятельности, к свободе, к власти, к красоте, к знанию, к самопожертвованию. В сочинениях Дж.С.Милля счастье начинает означать нечто похожее на "осуществление своих желаний", каковы бы они ни были. Таким образом, значение этого слова расширяется, доходя до пустоты. Буква бентамовского учения остается на месте, но дух - узкие бентамовские взгляды, согласно которым счастье, если оно не является ясным и конкретным мерилом действия, вообще ничего собой не представляет, столь же никчемно, как "трансцендентальный" интуитивно-постигаемый лунный свет интуитивистов, на смену которому этот новый критерий должен был прийти - сей подлинно утилитаристский дух у Милля улетучивается. Правда, Милль оговаривается, что когда "два или больше вторичных принципов вступают в столкновение, то становится необходимой прямая апелляция к некоему первичному" принципу; принцип этот - польза; но он не дает ни малейшего указания на то, как следует применять это понятие, после того как оно напрочь лишилось своего прежнего материалистического, но внятного содержания. Именно эта тенденция Милля скрывается за тем, что Бентам называл "туманными обобщениями", заставляет читателя подчас спросить самого себя, какова, в сущности, шкала ценностей Милля, отразившаяся в его писаниях и поступках. Если его жизнь и то, что он защищал, могут служить здесь каким-то свидетельством, то нам станет ясно, что в общественной жизни величайшими ценностями для Милля были - независимо от того, называ-

ет ли он их "вторичными ценностями" - свобода личности, разнообразие и справедливость. Если бы кто-то стал оспаривать необходимость разнообразия, Милль защищал бы его на том основании, что без достаточной доли разнообразия многие, совершенно непредвиденные ныне формы человеческого счастья (или удовлетворения, или осуществления, или более высокого уровня жизни - причем неважно, как именно будет определяться и сравниваться степень всех этих благ) останутся неизвестны, неиспытанны, недостигнуты, в том числе и жизнь более счастливая, чем существовавшая дотоле. Таков его тезис, и он предпочитает называть его утилитаризмом. Но если бы кто-нибудь стал доказывать, что определенное, существующее или достижимое, социальное устройство приносит достаточно счастья - что при условии фактически непреходящих ограничений человеческой природы и среды (например, крайне малой вероятности того, что люди станут бессмертными или высокими как Эверест) разумнее сосредоточиться на лучшем из того, что у нас есть, поскольку изменения, насколько вообще можно судить по опыту, привели бы к понижению общего счастья и потому их следовало бы избегать, - мы можем быть уверенны, что Милль тотчас отверг бы этот довод. Он был привержен к иному ответу: мы никогда не можем сказать (покуда не испытали), где может лежать наибольшая правда или счастье (или любая другая форма опыта). Окончательность поэтому принципиально невозможна: все решения должны быть гипотетическими и предварительными. Здесь мы услышим голос ученика Сен-Симона и Констана или Гумбольдта. Он прямо выступает против традиционного утилитаризма восемнадцатого века, который основывался на положении, что существует неизменная природа вещей, а ответы на общественные, как и на другие вопросы должны быть, по крайней мере в принципе, выяснены наукой раз и навсегда. Возможно, именно от этого Милль, несмотря

на свой страх перед невежественной и неразумной демократией и вытекавшим отсюда тяготением к правлению просвещенных знатоков (а также несмотря на то, что в ранние и поздние периоды жизни он настаивал на важности объектов общего, даже некритического поклонения), все же сдерживал свой сен-симонизм, выступил против Конта, может быть, именно это оградило его от элитарных тенденций, проявившихся у его последователей-фабианцев.

В ходе рассуждений, как и в поступках Дж.С.Милля есть спонтанный и нерасчетливый идеализм, совершенно чуждый бесстрастной и пронзительной иронии Бентама или тщеславному и упрямому рационализму Милля-старшего. Рассказывая о своем детстве, Дж.С.Милль замечает, что воспитательная методика отца превратила его в сухую вычислительную машину, не слишком отличающуюся от расхожего представления о лишенном всего человеческого философе-утилитаристе; уже один факт, что он это сознавал, заставляет нас усомниться в том, было ли это когда-нибудь вполне правдой. Несмотря на его величавую лысую голову, черную одежду и суровое выражение лица, на его размеренную речь, на полное отсутствие юмора, жизнь Милля представляет собою непрерывный бунт против взглядов и идеалов его отца, бунт тем сильнейший, что он оставался подпольным и неосознанным.

У Милля вряд ли был дар пророчества. В отличие от своих современников Маркса, Буркхардта, Токвиля, он не предвидел ни того, что принесет с собою двадцатый век, ни политических и социальных последствий индустриализации, ни открытия силы иррациональных и подсознательных факторов человеческого поведения, ни усташающих технических средств, к которым привело и еще приведет это знание. Произошедшее вследствие этого преобразование общества - в том числе подъем господствующих секулярных идеологий и войны между ними, пробуждение Азии и Аф-

рики, причудливое соединение национализма и социализма, характерное для нашего времени, - все это осталось за горизонтом Милля. Но если он не улавливал очертаний будущего, то прекрасно отдавал себе отчет в разрушительных силах, действовавших в мире, где он жил. Он видел, что во имя филантропии, демократии и равенства создавалось общество, где человеческие цели искусственно сужались и принижались, а большинство людей превращалось, пользуясь выражением его любимого друга Токвиля, в "прилежных овец", среди которых, по слову того же Токвиля, "коллективная посредственность" постепенно губила самобытность и индивидуальные таланты. Милль был против того, что называют "людьми организации", то есть разряда людей, против которого у Бентама в принципе не нашлось разумных возражений. Он знал и ненавидел робость, умеренность, природный конформизм, отсутствие интереса к человеческим проблемам. Это объединяло Милля с его подозрительным и неверным другом Томасом Карлейлем. Кроме всего прочего, он опасался тех, кто ради того, чтобы их оставили в покое и не мешали ухаживать за любимыми садиками, готовы были продать свое основное человеческое право на самоуправление в сфере общественной жизни; соответствующие стороны нашей нынешней жизни вызвали бы у него ужас. Он считал солидарность между людьми чем-то само собой разумеющимся, быть может, даже слишком. Он не боялся изоляции отдельных людей или групп, факторов, способствующих отчуждению и распаду личности и общества. Его тревожило противоположное зло: социализация и единообразие[3]. Он мечтал о широчайшем разнообразии людских характеров и человеческой жизни. Он видел, что этого нельзя достичь, не защищая людей друг от друга, и прежде всего - от ужасающего давления общества; это заставляло его вновь и вновь призывать к терпимости.

Терпимость, как сказал в лекции, прочитанной в

рамках данного курса, профессор Баттерфилд, подразумевает определенное неуважение. Я терпимо отношусь к вашим абсурдным взглядам и глупым поступкам, хоть и знаю, что они абсурдны и глупы. Милль, я думаю, согласился бы с этим.Однажды он заявил[4)], что когда мы относимся к делу всерьез, мы не должен любить тех, кто придерживается противоположных взглядов. Он предпочитал это вялому темпераменту и холодному взгляду на мир. Он хотел, чтобы мы не обязательно уважали взгляды и мнения других, но - и это совсем иное дело - лишь попытались понять их и отнестись к ним терпимо; только терпимо: не одобряйте, осуждайте; если надо, осмеивайте и презирайте; ведь без убеждения, без какой-то доли антипатии не может быть, по мнению Милля, глубокой убежденности, а без нее нет целей в жизни, и тогда перед нами разверзнется жуткая пропасть, на краю которой он сам однажды оказался. Но без терпимости нет условий для разумной критики, разумного осуждения. Поэтому он призывает к разуму и терпимости любой ценой. Понять - не значит обязательно простить. Мы можем спорить, нападать, отвергать, страстно и с ненавистью осуждать. Но мы не должны подавлять и душить чужое мнение - ибо это означает одновременно разрушать плохое и хорошее, это равняется коллективному нравственному и интеллектуальному самоубийству. Скептическое уважение мнений наших оппонентов кажется Миллю предпочтительней равнодушия и цинизма. Но даже такое отношение менее вредно, чем нетерпимость или навязанная ортодоксальность, убивающая разумный спор. Таково кредо Милля. Он дал ему классическое выражение в своем труде о свободе, который начал писать в 1855 году вместе с женой, вторым после отца человеком, сыгравшим решающую роль в его жизни. До последнего своего часа он верил, что она была одарена гением, значительно превосходившем его собственный. Публикуя "Эссе о

свободе" в 1859 г., уже после ее смерти, Милль был уверен в том, что ее неповторимая одаренность позволила бы ей, будь она жива, значительно улучшить книгу. Именно это событие я осмелился сегодня отметить вместе с вами.

II

Я не стану злоупотреблять вашим терпением, излагая доводы Милля. Мне хотелось бы напомнить лишь о тех наиболее характерных идеях, которым он придавал наибольшее значение - об убеждениях, вызывавших яростные нападки его противников еще при жизни Милля, а сегодня в особенности. Эти положения и до сих пор не являются самоочевидными; время не превратило их в общие места, они и поныне не стали неоспоримыми основами цивилизованного человека. Позвольте мне вкратце осветить их.

Люди хотят урезать свободу других либо потому, (а) что хотят навязать другим свою волю, либо (б) потому, что желают конформизма, не хотят думать иначе, чем другие; или наконец, (в) потому, что верят, будто на вопрос о том, как надо жить, может быть (как и на всякий истинный вопрос) один и только один верный ответ; ответ этот можно найти посредством разума, интуиции или прямого откровения, отыскать его в определенной форме жизни, или в "единстве теории и практики"; авторитет такого ответа сходен с одним из широких путей к конечной истине; всякое уклонение с него есть ошибка, грозящая человеческому спасению; это оправдывает законодательство против (или даже истребление) тех, кто уклонился с пути истинного, каковы бы ни были их намерения. Милль отбрасывает два первых мотива как неразумные, поскольку в их защиту нет никаких

интеллектуальных доводов и, следовательно, на них невозможно ответить разумными возражениями. Единственный мотив, который он готов рассмотреть всерьез, это последний: если истинные цели жизни можно найти, то те, кто противостоит истине, распространяют злонамеренную ложь и их сопротивление следует подавить. На это Милль возражает, что люди не непогрешимы, что воззрения, казавшиеся пагубными, могут впоследствии оказаться истинными, что люди, убившие Сократа и Христа, искренне верили, будто те распространяют злонамеренную ложь, а сами они были людьми почтенными не менее любого из наших современников; что Марк Аврелий, "благороднейший и добрейший из правителей", считавшийся самым просвещенным человеком своего времени, тем не менее санкционировал преследование христианства как моральной и общественной опасности, причем ни один довод, используемый любым другим гонителем, не был в равной мере открыт перед ним. Мы не можем предположить, что преследование никогда не убивает правды. "Говорить, будто истина просто в силу своей истинности обладает какой-то присущей ей властью, в которой отказано заблуждению, силой, превосходящей застенок и костер, есть праздная сентиментальная болтовня", - замечает Милль. В истории преследования показали себя куда как эффективными и действенными. "Если ограничиться лишь религиозными мнениями: реформация вспыхивала по меньшей мере двадцать раз до Лютера и всякий раз ее подавляли. Задавили Арнольда Брешианского. Задавили Фра Дольчино. Задавили Савонаролу. Подавили альбигойцев. Подавили вальденсов. Подавили лоллардов. Подавили гусситов... В Испании, Италии, Фландрии, в Австрийской империи протестантизм вырвали с корнем; по всей вероятности, так случилось бы и в Англии, если бы королева Мария прожила дольше или если бы Елизавета умерла раньше... Ни один разумный человек не усомнится в том, что христианст-

во в Римской империи могло бы быть уничтожено[5]. Если же на это возразят, что, дескать, на том лишь основании, что мы заблуждались в прошлом - сущая трусость отказываться от борьбы со злом, когда мы видим его в настоящем, чтобы снова не ошибиться; или, иными словами: пусть мы отнюдь не непогрешимы, но все же, если нам вообще суждено жить, мы должны принимать решения и действовать, руководствуясь при этом не более, чем вероятностью, в соответствии со сведениями, которыми мы располагаем, с постоянным риском ошибки; ведь все живое связано с этим риском, да и какая у нас есть альтернатива? Милль отвечает, что "существует огромная разница между тем, чтобы полагать какое-то мнение истинным, поскольку при любой попытке его оспаривания опровергнуть его не удавалось, - и допущением, что оно истинно, поскольку его не удается опровергнуть[5]. Действительно, можно помешать "дурным людям развратить общество ложными или пагубными мнениями"[5], но только если вы дадите людям свободу отрицать, что то, что вы сами называете плохим и пагубным, извращенным или ложным, является таковым; иначе ваше убеждение основывается на одной только догме, не является рациональным и его нельзя анализировать или изменить в свете каких-либо новых фактов или идей. Без непогрешимости как может истина раскрыться, кроме как в обсуждении? К ней нет априорной дороги; новый опыт, новые доводы могут, в принципе, всегда изменить наши взгляды, независимо от того, сколь твердо мы их придерживаемся. Хлопнуть дверью значит намеренно закрыть глаза на правду, обречь себя на непоправимую ошибку.

У Милля был сильный и тонкий интеллект, и доводами его никогда не следует пренебрегать. Но в данном случае ясно, что его вывод вытекает лишь из посылок, которые он разъясняет. Он был эмпириком, то есть верил, что истину нельзя рационально уста-

новить, не основываясь на результатах наблюдений. Новые наблюдения могут, в общем, всегда показать несостоятельность выводов, основанных на более ранних наблюдениях. Он полагал, что это правило истинно для законов физики, даже для законов логики и математики; а уж тем более в "идеологии", где нет господства научной достоверности: в этике, политике, религии, истории - во всей области гуманитарных дисциплин, где правит одна лишь вероятность; здесь, если не разрешена полная свобода мнений и споров, вообще ничего не возможно рационально установить. Но те, кто расходятся с Миллем и верят в интуитивно постигаемые истины, в принципе не поддающиеся проверке опытом, не примут этого аргумента во внимание. Милль может называть их обскурантистами, догматиками, иррационалистами. Однако нельзя просто презрительно отмахнуться от этих взглядов, имеющих сегодня, пожалуй, больше влияния, чем во времена Милля, их необходимо опровергнуть с позиций разума. Опять-таки весьма вероятно, что без полной свободы обсуждения невозможно обнаружить истину. Однако это может быть лишь необходимым, но не достаточным условием ее открытия; истина может, несмотря на все наши усилия, остаться на дне колодца, а тем временем может восторжествовать неправое дело, нанеся колоссальный вред человечеству. Но разве столь уж ясно, что следует разрешить свободно проповедовать, например, идею расовой ненависти? Правда, как сказал Мильтон: "...пусть ветры всех доктрин вольно гуляют по свету... неужто от этого всякий, кто знает правду, потерпит поражение в свободном и открытом поединке?" - ибо "правда должна всегда возобладать в честном бою с ложью". Это мужественные, смелые и оптимистические слова, но насколько хорошо подтверждаются они нашим сегодняшним опытом? Разве даже в либеральном обществе демагогов, лжецов, мошенников и слепых фанатиков всегда вовремя ос-

танавливают или хотя бы развенчивают в конце концов? Насколько высокую цену стоит платить за великое благо свободы дискуссии? Несомненно, очень высокую; но разве безграничную? А если нет, кто скажет, какая жертва слишком велика, а какая нет? Милль далее говорит, что мнение, которое считают ошибочным, может еще оказаться частично верным; ведь нет абсолютной истины, существуют лишь различные пути к ней; подавляя очевидное заблуждение, можно подавить и то, что в нем истинного, нанеся тем самым вред человечеству. Это рассуждение опять-таки не переубедит тех, кто считает, будто абсолютную истину можно открыть раз и навсегда, либо метафизическим или теологическим путем, либо каким-то непосредственным проникновением в неведомое, либо посредством определенного образа жизни, либо, как полагали воспитатели самого Милля, с помощью научных или эмпирических методов.

Аргументация его правдоподобна и убедительна, только если основываться на посылке, которую Милль (знал он о том, или нет) вполне очевидно принимал - допущение, что человеческое знание, в принципе, никогда не является окончательным, что оно всегда может оказаться ошибочным; что не существует единой, универсально очевидной истины; что каждый человек, каждая нация, каждая цивилизация может избрать свой путь к своей цели, не обязательно гармонирующей с целями других; что люди меняются (а с ними и истины, в которые они верят) из-за нового опыта и собственных поступков - то, что он называл "экспериментами жизни"; что, следовательно, убеждение, характерное и для последователей Аристотеля, и для многих христианских схоластов, и для материалистов-атеистов, будто существует фундаментально познаваемая человеческая природа, одна и та же во все времена, во всех местностях, у всех людей - статическая неизменная субстанция, таящаяся под переменчивым внешним покровом, с ее постоянны-

ми потребностями, диктуемыми единой для всего человечества целью (или набором целей), которую можно открыть - убеждение это ошибочно; точно также ошибочно и связанное с ним понятие о единой истинной доктрине, несущей избавление всем людям, где бы они ни находились, доктрине, заключенной в естественном праве или откровении, даруемом священной книгой, или в провидении гениального человека, или в природной мудрости простых людей, или в расчетах элиты ученых-утилитаристов, поставленных управлять человечеством.

Милль - весьма отважно для завзятого утилитариста - замечает, что науки о человеке (то есть общественные) слишком путанны и неопределенны, чтобы их вообще можно было по праву назвать науками, - в них нет достоверных обобщений, нет законов и потому из них нельзя выводить прогнозов или правил поведения. Милль чтил память своего отца, вся философия которого базировалась на противоположной посылке; он уважал Огюста Конта и оказывал финансовую помощь Герберту Спенсеру, каждый из которых утверждал, что ему удалось заложить основы именно такой науки об обществе. Однако его собственная нечетко сформулированная посылка противоречит всему этому. Милль верил, что человек непредсказуем, что он обладает свободой выбора, что он формирует собственный характер, что в результате взаимодействия людей с природой и с другими людьми все время появляется нечто новое и что такая новизна как раз наиболее характерна для людей, наиболее человеческое их свойство. Поскольку, как оказывается, все взгляды Милля на природу человека покоятся не на повторении идентичной модели, но на восприятии человеческой жизни как вечной незавершенности, самопреобразования и новизны, слова его живы и сегодня, они и теперь применимы к решению нынешних проблем, тогда как формулировки Джеймса Милля, Бокля, Конта и Спенсера остались полузабы-

тыми громадами в потоке философии девятнадцатого столетия. Дж.С.Милль не требует и не предсказывает идеальных условий для окончательного решения человеческих проблем или для универсального примирения всех противоречий. Он полагает, что окончательность невозможна и подразумевает, что она также нежелательна. Он не демонстрирует этого. Неумолимость доказательств не относится к числу его добродетелей. Но именно благодаря этому убеждению, подрывающему основы, на которых построены доктрины Гельвеция, Бентама и Джеймса Милля - система, которую он никогда формально не опровергал, - взгляды его обладают особой достоверностью и человечностью.

Прочие аргументы Милля еще слабее. Он утверждает, что если истину не оспаривать, она может выродиться в догму или предрассудок; люди не будут более ощущать ее как живую правду; чтобы сохранить в ней жизнь, необходимо противодействие. "И наставники, и учащиеся заснут на посту, как только на поле боя не будет противника", на них навалится "тяжкий сон установленного мнения"[6]. Милль так глубоко верил в это, что даже утверждал, что не будь у нас настоящих противников, мы должны были бы сами выдумывать противоречащие нашим взглядам аргументы только для того, чтобы сохранять состояние интеллектуальной готовчости. Больше всего это напоминает расуждения Гегеля о том, что удерживает человеческое общество от стагнации. Однако если в области человеческих отношений истина была бы в принципе доказуемой, как например, в арифметике, то чтобы сохранить понимание истины, нам вряд ли потребовалось бы изобретать ложные предположения, чтобы потом отвернуть их. Если Милль к чему то стремится, то это к разнообразию мнений как таковому. Он говорит о необходимости "честной игры для всех сторон истины"[7] - фраза, которую человек вряд ли станет употреблять, если он верит в

простые, окончательные истины, как верили в них более ранние утилитаристы; с помощью слабых доводов пытается он скрыть этот скептицизм - быть может, даже от самого себя. "При несовершенном состоянии человеческого разума, - говорит он, - интересы требуют разнообразия мнений"[8]. Или в другом месте: "Неужели мы действительно принимаем логику преследователей [и говорим], что нам можно преследовать других, поскольку мы правы, а они не могут преследовать нас, потому что заблуждаются?"[9] Католики, протестанты, евреи, мусульмане, каждый в свое время, оправдывали преследования подобными доводами; с их точки зрения она совершенно логически оправданна. Именно эту их посылку и отвергает Милль, причем, как мне представляется, не как следствие цепочки рассуждений, но потому, что верит - даже если он ни разу, насколько мне известно, не признавал этого открыто, - что нет окончательных истин, не исправляемых опытом, по крайней мере в том, что называют теперь сферой идеологии - сфере ценностных суждений, общего мировоззрения и отношения к жизни. Однако в этих рамках идей и ценностей, несмотря на то, что ударение ставится на "жизненные эксперименты" и на то, что они могут обнаружить, Милль готов очень многое поставить на карту во имя истинности своих убеждений относительно того, что он считал глубочайшими и наиболее постоянными интересами людей. Хоть рассуждения его основаны на опыте, а не на априорном знании, сами предположения очень похожи на те, которые на метафизических основаниях защищали традиционные приверженцы доктрины естественного права. Милль верит в свободу, т.е. в жесткие ограничения права на принуждение, поскольку уверен, что люди не могут успешно развиваться и стать поистине человечными, если им не оставят определенной максимальной области, где они могли бы быть свободны от вмешательства других людей, и эту область жизни он считает -

или желает - сделать неприкосновенной. Таков взгляд Милля на то, чем являются люди, в чем их основные моральные и интеллектуальные нужды, причем он формулирует свои выводы в прославленных максимах: "Личность не подотчетна обществу за свои действия, постольку поскольку они не касаются ничьих интересов, кроме ее собственных"[10]; или: "Единственная причина оправданного применения силы по отношению к кому-либо из членов цивилизованного общества против его воли - помешать ему наносить вред другим. Его собственное благо, будь то физическое или моральное, не является достаточным оправданием. Его нельзя принуждать делать что-либо или запрещать что-либо... только потому, что, по мнению других, это было бы разумно или даже правильно"[11]. Таково кредо Милля, такова основа политического либерализма, оно-то и послужило мишенью для нападок как психологических, так и моральных (или социальных) - его противников и при жизни Милля, и после его смерти. Характерна яростная реакция Карлейля (в письме брату Александру): "Будто грешно любыми способами облагораживать подонков, заставлять свиней сделаться чем-то получше... Ach Gott in Himmel!" /О, Боже, отец небесный! - *нем.*/[12].

Более мягкие и более рациональные критики не преминули указать, что границы частной и общественной области трудно разграничить, а все, что ни делает человек, могло бы, в принципе, повредить другим; что ни один человек не остров; что социальные и индивидуальные аспекты в людях нельзя отделить друг от друга. Миллю говорили, что люди смотрели на формы поклонения Богу, которых придерживались другие, не просто как на "омерзительные" сами по себе, но как на оскорбительные для себя и своего Бога, они могли быть неразумны или нетерпимы, но это еще не значит, что они непременно лгут; что когда он задает риторический вопрос: почему бы

мусульманам не запретить всем остальным есть свинину, поскольку она внушает им отвращение, - то ответ на него, с утилитарной точки зрения, ни в коем случае не очевиден. Можно утверждать, что не существует априорной причины полагать, будто большинство людей, не станет счастливее (если такова общая цель) в полностью обобществленном мире, где частная жизнь и личная свобода будут снижены до полного исчезновения, нежели при индивидуалистическом порядке, который отстаивал Милль; что так это или нет - подлежит проверке опытом. Милль неустанно протестует против того, что общественные и правовые нормы слишком часто определяют лишь как "то, что нравится и не нравится в обществе", справедливо указывая, что понятия эти часто иррациональны и основаны на невежестве. Но если его (как он утверждает) более всего заботит вред, наносимый другим, тогда от того, является ли их сопротивление тому или иному убеждению инстинктивным или интуитивным, или же от того, что оно не имеет рациональных оснований, не делается менее болезненным наносимый вред. Почему разумные люди должны иметь больше прав на осуществление своих целей, чем неразумные? Почему бы не представить такую возможность именно людям неразумным, раз величайшее счастье возможно большего числа людей (а возможно большее их число редко является разумным) есть единственная оправданная цель деятельности? Лишь компетентный социопсихолог может сказать, что сделает данное общество наиболее счастливым. Если единственным критерием является счастье, то человеческие жертвоприношения, сжигание ведьм в те эпохи, когда такие акты вызывали массовый энтузиазм, несомненно, по-своему способствовали счастью большинства. Если нет иного морального критерия, то вопрос о том, что приносит более высокий положительный баланс счастья: убийство ни в чем не повинных старых женщин (наряду с невежеством и

предрассудками, сделавшими это допустимым) или же прогресс знаний и разума (покончивший с этими омерзительными обычаями, но лишивший людей утешительных иллюзий) - должен решаться простой регистрацией и подсчетом. Милль не обращал на такие соображения никакого внимания: ничто не могло более грубо противоречить его чувствам и убеждениям. В центре мыслей и чувств Милля лежит не его утилитаризм, не забота о просвещении, об отделении частной сферы от общественной - ибо он сам временами соглашается, что государство может вторгаться в область частной жизни для повышения образования, гигиены, социальной безопасности или справедливости, но его страстная вера в то, что людей делает людьми их способность к выбору - в равной степени добра и зла. Подверженность ошибкам, право заблуждаться как следствие способности к самосовершенствованию, недоверие к симметрии и окончательности как противоречащим свободе - таковы принципы, от которых Милль никогда не отходит. Он ясно отдает себе отчет в многосторонности правды, которая исключает самую возможность любого простого решения или идеи окончательного ответа на любую конкретную проблему. С редкостной отвагой, не оглядываясь на суровый интеллектуальный пуританизм, в котором был воспитан, он отстаивает необходимость понимания несовместимых друг с другом доктрин, к примеру, учений Колриджа и Бентама; в своей автобиографии он объяснил необходимость изучить и усвоить ту и другую[13)].

III

Кант однажды заметил, что из горбылей, составляющих человечество, никогда еще не удавалось

сделать ничего прямого. Милль глубоко верил в это. Такая вера и почти гегелевское недоверие к простым моделям, готовым формулам при описании сложных, противоречивых и меняющихся ситуаций делало его очень нерешительным и неуверенным сторонником организованных партий и программ. Несмотря на уверения отца, несмотря на пламенную веру миссис Тейлор в конечную разрешимость всех человеческих бед с помощью коренных изменений в организации общества (она стремилась к социалистическим преобразованиям), он не мог смириться с понятием о некоей ясно определимой конечной цели, поскольку видел, что люди отличаются друг от друга не только вследствие естественных причин, но также от того, что они сами сделали, чтобы изменить собственные характеры, иногда совсем непреднамеренно. Уже одно это делает их поведение непредсказуемым, теории и законы, независимо от того, были ли они вдохновлены аналогиями с механикой или биологией, неспособны охватить сложность и качественные характеристики даже одного личного характера, не говоря уж о группе людей. Поэтому навязывание любой подобной конструкции живому обществу должно, как предостерегал Милль, загнать человеческие способности в узкие карликовые рамки, изувечить и иссушить их.

Серьезнейшие разногласия Джона Милля с отцом были вызваны именно этими убеждениями - его верой (которую он, правда, никогда явно не выражал) в то, что каждое осложнение требует особого способа решения, что применение правильного лекарства для лечения данной социальной болезни не менее важно, чем знание законов анатомии и фармакологии. Милль был английским эмпириком, а не французским рационалистом или немецким метафизиком, он был чуток к ежедневной смене обстоятельств, различиям "климата", а также к индивидуальной природе каждого случая куда больше, чем Гельвеций, Сен-Симон или Фихте, озабоченные grandes lignes /центральными на-

правлениями - *франц./* развития. Отсюда его постоянная тревога о поддержании разнообразия, о том, чтобы оставалась возможность изменений, чтобы отразить давление общественного мнения и, разумеется, его ненависть к массе, попирающей одинокую жертву, его стремление защитить диссидентов и еретиков - все это характерно для Милля не менее, чем для Токвиля и гораздо более, чем для Монтескье. Вся тяжесть его обвинений против "прогрессистов" (под коими он понимал утилитаристов и, возможно, социалистов) заключается в том, что, как правило, они пытаются всего лишь изменить общественное мнение с тем, чтобы сделать его более благоприятным по отношению к тем или иным реформам, вместо того, чтобы нападать на сам чудовищный принцип, провозглашающий, что общественное мнение "должно быть законом для индивидуума[14)].

Всепоглощающее стремление Милля к разнообразию и самобытности личности как таковым проявляется в разных формах. Он утверждает, что человечество более выигрывает от того, что люди терпят друг друга, позволяя другим жить так, как им заблагорассудится, чем заставлять каждого жить так, как сочтут за благо остальные[15)] - трюизм, который, как он заявляет, "противостоит общей тенденции нынешнего общественного мнения и общественного поведения". Подчас Милль высказывается еще резче. Так, он замечает, что "в наше время вошло в привычку ничего страстно не желать. Нынешний идеал характера - быть вообще безо всякого выраженного характера; так что всякую заметную сторону натуры человека, способную сделать данного человека резко несхожим с обычными людскими мерками, забивают в колодки, точно ножку китаянки, и навсегда увечат"[16)]. И далее: "Величие Англии ныне всецело коллективное; мелкие как личности, мы, кажется, способны на нечто великое лишь объединившись; наши нравственные и религиозные филантропы вполне довольствуют-

ся таким положением. Но Англию сделали тем, что она есть, люди иного закала"[16]. Тон этого высказывания, если не его содержание, должен был бы шокировать Бентама; точно так же был бы воспринят им другой пассаж, в котором слышится горький отголосок воззрений Токвиля: "Ныне, говоря относительно, все современное общество читает одно и то же, слушает одно и то же; разговоры вращаются вокруг одних и тех же предметов; люди ходят смотреть одни и те же зрелища, посещают одни и те же местности; надежды и опасения совершенно одинаковы у всех, все пользуются одинаковыми правами и льготами и все обладают одинаковыми средствами для их охраны... Все политические изменения нашего века способствуют этому уподоблению, так как клонятся к тому, чтобы возвысить стоящих на низких ступенях общества и понизить выше стоящих. Всякий шаг на пути распространения просвещения способствует этому уравнению людей, так как заставляет их подчиниться одним и тем же влияниям, открывает доступ к восприятию одинакового для всех запаса фактов и чувств. Улучшение средств сообщения также способствует этому... Распространение торговли и мануфактурной промышленности также способствует этому... Укрепившееся влияние общественного мнения... оказывает столь сильное массовое давление, враждебное индивидуальности"[17], что "в наш век один только пример непокорности общественному мнению, самый отказ преклонить колени перед обычаем есть уже заслуга"[18]. Мы дошли до такого состояния, что самые различия, сопротивление общему само по себе, протест как таковой, уже немаловажны. Конформизм и нетерпимость, являющаяся средством нападения и защиты для него, всегда отвратительны для Милля и особенно ужасают в век, считающий себя просвещенным; когда, тем не менее, человека можно заключить в тюрьму на двадцать один месяц за атеизм, когда человека можно лишить права стать при-

сяжным в суде, поскольку он не придерживается общепринятых религиозных воззрений, и на том же основании не разрешить въезд в страну иностранцев; когда на индийские и мусульманские школы не отпускаются общественные ассигнования только из-за "идиотского доклада"[19] заместителя министра, заявившего, что терпимость желательна только по отношению к христианам, но никак не распространяется на иноверцев. Это ничем не лучше, чем рабочие, использующие "полицию нравов"[20] для того чтобы помешать некоторым из членов тред-юниона, обладающими лучшими навыками или сноровкой, получить более высокую заработную плату, чем те, кто ими не обладают. Подобное поведение еще более отвратительно, когда оно касается личных взаимоотношениий между людьми. Милль заявляет, что "каждый человек может быть свободен в своих сексуальных отношениях", что это исключительно личное дело и не касается никого, кроме него самого, что ответственность человека перед другими людьми и перед миром только за самые эти отношения - кроме таких последствий, как рождение детей (это, разумеется, связано с обязанностями, соблюдение которых следует навязывать с помощью общества) - будет когда-нибудь считаться одним из очевиднейших предрассудков и проявлений варварства, свидетельствующих о младенческом состоянии рода человеческого. Это правило казалось Миллю вполне применимым в отношении празднования воскресного дня, соблюдения трезвости или любого аспекта жизни, где "благочестивым членам общества, почитающим своим долгом вмешиваться в дела других, должно сказать, чтобы они занимались своими делами и оставили прочих в покое"[21]. Несомненно, сплетни, объектом которых сделался Милль в период своих отношений с миссис Тейлор до их свадьбы - отношений, которые Карлейль насмешливо называл платоническими, - сделали его особенно чувствительным к этой форме общественно-

го осуждения. Однако и здесь взгляды Милля не отклоняются от самых постоянных и искренних его убеждений.

Подозрительность Милля по отношению к демократии как единственно справедливой, но потенциально наиболее давящей форме правления, вытекает из тех же истоков. Он с беспокойством спрашивал, не приведет ли централизация власти и неизбежная зависимость каждого ото всех и "надзор всех за каждым" к тому, что все люди перемелятся до "покорного однообразия мысли, поступков", что появятся "автоматы в образе людей". Токвиль еще раньше пессимистически описал моральные и интеллектуальные последствия демократии в Америке. Милль соглашался с ним. Он говорил, что если даже такая мощь и не разрушает, то она все же делает невозможным нормальное человеческое существование, она подавляет, подрывает силы людей, гасит в них самобытность и оглупляет, превращая их в стадо "робких и прилежных животных, пастухом которых служит правительство". Однако единственное лекарство от этого, как указал сам Токвиль (быть может, несколько неохотно), - это бóльшая демократия[22], которая одна может научить достаточное число людей независимости, привить им способность сопротивляться и силу. Люди настолько склонны навязывать свои взгляды другим, что, по мнению Милля, сдерживает их лишь недостаток власти; но власть эта растет; и покуда на ее дороге не будут воздвигнуты новые барьеры, она будет расти, приводя к распространению "со всем согласных, потакающих установкам данного момента лицемеров, порожденных общественным мнением"[23] и, наконец, к обществу, где робость убьет всякую независимую мысль, а люди ограничат себя деятельностью в безопасной сфере. Однако если барьеры будут слишком высоки и вообще не будут влиять на мнения людей, то не повлечет ли это за собой, как предостерегали Берк и гегельянцы, размывания со-

циальной структуры, атомизации - и анархии? На это Милль отвечает, что "неудобство, возникающее от поведения, которое не нарушает ни какого-либо определенного долга перед обществом, не вредит никому из отдельных людей, есть поведение, которое общество может допустить ради блага человеческой свободы"[24]. Иначе говоря, если общество, несмотря на потребность в социальной сплоченности, не сумело само научить своих членов быть цивилизованными людьми, то оно не имеет права наказывать их за то, что они раздражают других, не соответствуют каким-то нормам, принятым большинством. Быть может, создать гармоничное общество можно, хотя бы на время, но за это придется заплатить слишком высокую цену. Платон не ошибался, когда утверждал, что для создания общества без трений пришлось бы изгнать из него поэтов; но что ужасает тех, кто восстают против такой политики - это не столько изгнание обуянных фантазиями поэтов, сколько скрывающееся за этим желание положить конец разнообразию, движению, индивидуальности любого рода, тяга к установленному образцу жизни и мышления, образцу вневременному, неизменному и единообразному. Без права на протест и способности на него для Милля нет справедливости, нет достойных целей. "Если все человечество за исключением одного только лица придерживалось бы одного определенного убеждения, а это одно лицо - противоположного, то человечество было бы настолько же неправо, если бы заставило замолчать этого одного человека, как был бы неправ этот один человек, если бы, имея на то власть, заставил бы замолчать человечество"[25].

В своей лекции, прочитанной в рамках данного цикла, лекции, на которую я уже ссылался, сэр Ричард Ливингстон, симпатия которого к Миллю не вызывает сомнений, осуждает его за то, что он приписывает людям слишком много рациональности: идеал неограниченной свободы может быть правилен для

тех, кто достиг зрелости, но для скольких людей это справедливо - сегодня или почти в любую эпоху? Наверняка Милль просит слишком многого и является чересчур большим оптимистом. Сэр Ричард Ливингстон прав в одном отношении: Милль не был пророком. Многие социальные изменения огорчали его, но он не имел ни малейшего представления о нарастании мощи иррациональных сил, наложивших свой отпечаток на историю двадцатого столетия. Буркхардт и Маркс, Парето и Фрейд были более чуткими к глубинным течениям своего времени, яснее различали истоки личного и социального поведения. Но мне не известно ни одно свидетельство того, что Милль переоценивал просвещенность своего века или же предполагал, будто большинство людей его времени были зрелыми и рациональными или же что у них есть вероятность скоро стать таковыми. Однако он видел перед собою нескольких людей, цивилизованных согласно любым нормам, которые были принижены, подвергались дискриминации или преследованиям, основанным на предрассудках, глупости, "коллективной посредственности"; он видел, что люди лишены того, что он считал их наиболее существенными правами - и он протестовал против этого. Он верил, что всякий прогресс человечества, всякое величие, всякая добродетель и свобода человека зависят прежде всего от сохранения таких людей, от того, чтобы перед ними были открыты все пути. Но он не желал[26)], чтобы они были назначены чем-то вроде платоновских стражей. Он считал, что и другие, подобно ему, могут получить образование, а когда они станут образованными, они должны иметь право на свой выбор и выбор этот не должен, в определенных пределах, направляться или блокироваться другими. Он не просто защищал образование, забывая о свободе, которая должна быть им обусловлена (как делали коммунисты), он не настаивал (подобно анархистам) на абсолютной свободе выбора, забывая, что без достаточ-

ного образования она приведет к хаосу и, как реакция на него, наступит новое рабство. Он требовал того и другого. Но он не думал, что процесс этот будет быстрым, легким или универсальным; он в целом был человек пессимистичный и вследствие этого одновременно защищал демократию и не доверял ей - за это на него, естественно, нападали современники, за это его продолжают критиковать и поныне. Сэр Ричард заметил, что Милль ясно сознавал обстоятельства своего времени, но не смотрел вперед. Это замечание представляется мне верным. Болезнью викторианской Англии была клаустрофобия - атмосфера была удушлива, и лучшие, наиболее одаренные люди того времени - Милль и Карлейль, Ницше и Ибсен, правые и левые - требовали больше света и воздуха. В наше время господствует массовый невроз - боязнь открытого пространства; люди страшатся дезинтеграции, слишком слабого чувства направления - они, точно оставшиеся без господина люди в естественном состоянии Гоббса, ищут стен, способных сдержать натиск бущующего океана, ищут безопасности, организации, четко узнаваемой власти, они обеспокоены перспективой чересчур большой свободы, оставляющей их блуждать в огромной враждебной пустоте, где нет ни тропки, ни вехи, ни цели. Положение теперь иное, чем в девятнадцатом столетии, иные и наши проблемы: область иррационального представляется гораздо шире и сложнее, чем могло показаться Миллю даже в самых невероятных мечтах. Психология Милля далеко не современна и становится все более устаревшей с каждым новым открытием. Его справедливо критикуют за то, что он уделил слишком много внимания чисто духовным препятствиям для плодотворного использования свободы - отсутствию морального и интеллектуального света, слишком мало (хотя вовсе не настолько мало, как утверждали его несправедливые противники) внимания бедности, болезням, их причинам, а также общим ис-

точникам и взаимодействию тех и других; за то, что он слишком сосредоточился на узкой проблеме свободы мысли и слова. Все это верно. Однако какие решения нашли мы - при всей нашей мощи, при всех наших технических и психологических познаниях, - кроме древних предписаний, которые отстаивали еще создатели гуманизма - Эразм и Спиноза, Локк и Монтескье, Лессинг и Дидро: разум, воспитание, самопознание, ответственность, но превыше всего - самопознание? Какая еще надежда есть у людей или была когда-нибудь прежде?

IV

Идеал Милля не оригинален. Это попытка слить воедино рационализм и романтизм - цель Гете и Вильгельма Гумбольдта: душевно богатая, непосредственная, многосторонняя, бесстрашная, свободная и в то же время рациональная, способная управлять собою личность. Милль отмечает, что европейцы многим обязаны "многообразию путей". Из простых различий и разногласий выросли терпимость, разнообразие, гуманность. Внезапно прорвавшиеся антиэгалитарные настроения заставляют Милля восхвалять средневековье, поскольку люди были тогда более оригинальны, более ответственны: мужчины умирали за идею, да и женщины были им под стать. "Несчастье средневековья, с его папством, рыцарством, феодализмом - от чьей руки погибло оно? От руки поверенного, банкрота-мошенника, фальшивомонетчика"[27]. Это речи не радикального философа, но скорее Берка, Карлейля или Честертона. Захваченный страстью к цвету и сочности жизни, Милль позабыл про свой мартиролог, позабыл учение своего отца, Бентама и Кондорсе. Он помнит только о Колридже, только об

ужасе выравненного под одну линейку буржуазного общества - общества серого, конформистского, поклоняющегося порочному принципу, состоящему в том, что "каждый индивид имеет безусловное право требовать от другого индивида, чтобы он поступал во всех обстоятельствах жизни так, как он должен поступать"[28], или - еще того хуже - в том, "что долг одного человека сделать так, чтобы другой был религиозен", ибо "Господу не только омерзительны поступки неверующего, но Он не почтет нас невинными, если мы оставим безнаказанными деяния неверующих"[29]. Все это несомненные приметы викторианской Англии, а если таково ее понятие об общественной справедливости, то лучше ей сгинуть. Сходен с этим взрывом другой, более ранний момент неукротимого гнева по поводу лицемерных оправданий в эксплуатации бедняков, когда Милль с восторгом говорит о революции и даже резне, ибо справедливость для него стоит выше жизни. Ему было двадцать пять лет, когда он написал эти строки. Четверть века спустя он провозгласил, что цивилизации, не обладающей достаточной внутренней силой, чтобы противостоять варварству, лучше вообще погибнуть[30]. На логику Канта это, пожалуй, не очень походит, но и на рассуждения приверженца утилитаризма тоже; здесь слышится скорее голос Руссо или Мадзини.

Впрочем, Милль редко говорит таким тоном. Решение, предлагаемое им, - это не революция. Если человеческую жизнь надо сделать терпимой, то необходимо централизовать информацию и рассредоточить власть. Если каждый знает как можно больше и не имеет особой власти, тогда еще можно избежать такого государства, которое "делает человека карликом", где "наблюдается абсолютное господство главы исполнительной власти над обществом изолированных индивидов, где все равны, но все рабы"[31]. С маленькими людьми "нельзя достичь великого"[31]. В вероисповеданиях и формах жизни, которые подавляют

людей, задерживают их рост, превращают в карликов, таится огромная опасность. В наше время остро осознается дегуманизирующее воздействие массовой культуры, крах истинных ценностей, как индивидуальных, так и общественных, происходящий от того, что к людям относятся как к иррациональным существам, которых можно обмануть, которыми можно манипулировать посредством массовой информации и рекламы, таким образом "отчуждая" их от основных человеческих целей, оставляя их беззащитными на произвол сил природы, взаимодействующих с человеческим невежеством, пороками, глупостью, традициями, а превыше всего - самообманом и слепотой к существующим учреждениям - все это Милль ощущал не менее глубоко и болезненно, чем Рескин или Уильям Моррис. В этом отношении он отличается от них только более четким осознанием дилеммы, создаваемой одновременными потребностями индивидуального самовыражения и нуждами сообщества людей. Именно на эту тему был написан трактат о свободе. "Следует опасаться", мрачно добавляет Милль, "что выводы" его эссе "останутся в силе долгое время".

Кажется, Бертран Рассел - крестный сын Милля - заметил где-то, что глубочайшие убеждения философов редко входят в их формальные рассуждения: основные принципы, общие взгляды на жизнь подобны цитаделям, которые следует защищать от врага. Философы расходуют умственные силы на дискуссии против истинных и возможных возражений на свои доктрины, и хотя доводы, которые они находят, и логика, которой они оперируют, могут отличаться необычайной мощью, это все-таки оборонительное орудие; сама же внутренняя крепость - то представление о жизни, ради которого ведется война, - как правило, окажется относительно простым и безыскусным. Защита Миллем своих позиций в трактате о свободе не отличается, как уже не раз указывалось, исключитель-

но высоким интеллектуальным уровнем: большинство приведенных им аргументов можно повернуть против него; безусловно, ни один из них не является окончательным, он не убедил бы решительного или неблагосклонного оппонента. Со времен Джеймса Стивена, чья мощная атака на Милля совпала с годом смерти последнего, и вплоть до консерваторов, социалистов, авторитарных и тоталитарных идеологов наших дней, критики Милля, в целом, численно превосходили его защитников. Тем не менее внутренняя крепость - центральный тезис Милля - выдержал испытание. Его, быть может, следует развить или уточнить, но он и поныне остается самым ясным, самым искренним, убедительным и трогательным выражением точки зрения тех, кто стремится к открытому и толерантному обществу. Причина этого не только честность рассуждений Милля, нравственное и интеллектуальное обаяние его прозы, но и то обстоятельство, что он говорит нечто верное и важное об одном из самых фундаментальных человеческих свойств и устремлений. Милль не только формулирует цепь ясных суждений (достоверность каждого из которых, если рассматривать их по отдельности, сомнительна), соединенных такими логическими связями, которые он может предложить. Он сумел проникнуть в нечто более глубокое и существенное, что касается разрушительности воздействия наиболее успешных в современном обществе попыток человека добиться самосовершенствования, а также непреднамеренных последствий современной демократии, ошибочности и практических опасностей, таящихся в тех теориях, с помощью которых защищали (и поныне защищают) некоторые самые страшные из таких последствий. Вот почему, несмотря на слабость аргументации, устаревшие примеры, на привкус рассуждений рафинированной гувернантки (насмешливо подмеченный Дизраэли), несмотря на недостаток общей смелости концепции, которой обладают лишь люди, одаренные самобытным гением,

эссе Милля все же сделалось воспитателем целого поколения; вот почему оно и теперь вызывает споры. Главные суждения Милля - не общие места, они не самоочевидны. Это формулировки позиции, которую оспаривают и отвергают нынешние последователи наиболее знаменитых современников Милля: Маркса, Карлейля, Достоевского, Ньюмана, Конта; на эти позиции нападают и поныне, ибо они сохранили свою актуальность. В "Эссе о свободе" рассматриваются специфические социальные вопросы, на основе примеров, взятых из подлинных и животрепещущих событий того времени, принципы и выводы этого труда отчасти живы и для нас, поскольку уходят корнями в острые нравственные конфликты человеческой жизни, являются выводами из деятельности, направленной на решение конкретных проблем, в ходе которой не раз приходилось принимать подлинные и потому подчас опасные решения. Милль глядел на интересовавшие его проблемы прямо, не сквозь очки какой бы то ни было ортодоксальности. Его бунт против отцовского воспитания, его смелое признание ценности учения Колриджа и романтиков было актом освобождения, когда он решительно отбросил в сторону всяческие очки подобного рода. Затем он сумел освободиться и от этих новых полуправд, став самостоятельным мыслителем. Именно поэтому Милль остается актуален, реален для нас, при том, что столь выдающиеся для своего поколения фигуры, как Спенсер и Конт, Тэн и Бокль, даже Карлейль и Рескин, быстро блекнут, становясь тенями прошлого.

Один из признаков этой трехмерности, реальности Милля в том, что мы ощущаем, какую позицию занял бы он по вопросам, стоящим на повестке дня сегодня. Можно ли сомневаться, к какому лагерю примкнул бы он в деле Дрейфуса, в Испанской войне, в отношении к фашизму или к коммунизму, к Мюнхенскому соглашению, Суэцкому кризису, Будапештским событиям, как отнесся бы к апартеиду, колониализму

или докладу Уолфендена? Можем ли мы столь же уверенно говорить о том, как повели бы себя в этих случаях другие видные моралисты викторианской эпохи - Карлейль, Рескин, Диккенс или даже Кингсли, Уилберфорс или Ньюман? Несомненно, уже одно это отчасти свидетельствует о том, насколько долговечна актуальность вопросов, которыми занимался Милль, насколько глубоким было его проникновение в их суть.

V

Милля обычно изображают эдаким викторианским школьным учителем с возвышенной душой, достойным, чувствительным, гуманным, но "трезвым, придирчивым и унылым"; немного простаком, немного педантом, хорошим и благородным, но мрачным, склонным к нравоучениям и сухим человеком; его воспринимают как одну из восковых фигур в ряду прочих знаменитостей своего века, давным-давно мертвых и окаменевших изображений. Автобиография Милля - один из самых трогательных человеческих документов - несколько смягчает это представление. Милль, безусловно, был интеллигентом, он прекрасно отдавал себе в этом отчет и не видел никакой причины стыдиться этого обстоятельства. Он знал, что главный его интерес - общие идеи, но современное ему общество относится к ним очень недоверчиво: "Англичане, - писал он своему другу д'Эйхталю, - относятся с неизменным недоверием даже к самым очевидным истинам, если того, кто защищает их, подозревают в том, что у него водятся общие идеи". Милля волновали идеи, и он желал, чтобы они вызывали у людей как можно больше интереса. Ему нравились французы, поскольку те, в отличие от анг-

личан, уважают интеллектуалов. Он отмечал, что в Англии много говорят о прогрессе разума, но относился к этим разговорам весьма скептически. Он спрашивал, не окажется ли "прогресс разума скорее прогрессом в направлении к тому, чтобы вовсе обойтись без разума, восполнив ощущаемый у нас недостаток гигантов совместными усилиями все возрастающей массы карликов". Слово "карлик", страх перед мелкотой и мелочностью пронизывает все его сочинения.

Поскольку Милль верил в важность идей, он был всегда готов изменить собственные идеи, если другим удастся убедить его в их неадекватности, или если его постигнет внезапное озарение и он увидит мир по-новому, как случилось с Колриджем и Сен-Симоном, или если ему откроется неведомое под влиянием необычайной - как он верил - гениальности миссис Тейлор. Ему нравилась критика как таковая, ему была противна всякая лесть, даже похвала по поводу его работ. Он нападал на догматизм в других и сам был поистине свободен от него. Несмотря на усилия его отца и воспитателей, он сохранил исключительно открытый ум, а его "застывшая, холодная внешность" и "голова, вырабатывающая идеи, как гигантский котел вырабатывает пар"[32], соединялись (по словам его друга Стирлинга) с "нежной, честной и поистине возвышенной душою", с трогательной чистосердечной готовностью учиться всегда и у всех. Он не был тщеславен и мало заботился о своей репутации, а потому не стремился к последовательности ни ради самой последовательности, ни ради собственного достоинства, если на карту был поставлен важный для людей вопрос. Он был предан делу определенных общественных движений и партий, но его невозможно было заставить поддерживать их, если для этого нужно было сказать нечто такое, что он не считал верным.

Характерный пример - отношение Милля к религии. Отец воспитал его в самом узком и суровом

атеизме. Впоследствии Милль восстал против этой догмы. Он не придерживался никакого общепризнанного вероисповедания, но не отбрасывал религии, подобно французским энциклопедистам или последователям Бентама, считавших ее смесью детских фантазий и эмоций, утешительных иллюзий, мистической невнятицы и преднамеренной лжи. Он полагал, что существование Бога, возможно, даже вероятно, но не доказано; что если Бог добр, то не может быть всемогущим, раз на свете существует зло. Он не желал слушать про существо одновременно доброе и всемогущее, природа которого не подвластна канонам человеческой логики, поскольку отвергал веру в чудеса как попытку избежать решения мучительных вопросов. Если он не понимал чего-то (а это, должно быть, случалось нередко), то не делал вида, будто понимает. Хотя он готов был бороться за права других исповедовать веру, не опирающуюся на логику, для себя он ее отвергал. Он почитал Христа как лучшего из когда-либо живших на земле людей и относился к теизму как к благородной, хотя и непонятной для него самого, системе взглядов. Он считал бессмертие возможным, но весьма маловероятным. Он был, в сущности, викторианским агностиком и относился к религии как к вопросу, лежащему всецело в сфере личной жизни индивида. Когда ему предложили баллотироваться в парламент, куда он впоследствии и был избран, он заявил, что готов отвечать на все вопросы, которые выборщики Вестминстера пожелают задать ему, кроме вопросов, касающихся его религиозных убеждений. Это не было трусостью - поведение его на всем протяжении избирательной кампании было столь откровенным и до опрометчивости бесстрашным, что кто-то из современников пошутил: нечего ожидать, чтобы при такой платформе, как у Милля, избрали самого Господа всемогущего. Причина, по которой Милль не желал говорить о своих религиозных убеждениях, состояла в

том, что, по его мнению, каждый человек обладает неотъемлемым правом на уважение его частной жизни и может бороться за это право, если потребуется. Когда впоследствие его падчерица Хелен Тейлор и другие упрекали Милля за то, что он не примыкает открыто к атеистам, и обвиняли его в нерешительности, то и это не поколебало его стойкости. Он оставлял свои сомнения при себе; никому не дозволялось требовать от него ответа о том, во что он верит, если не удавалось доказать, что это вредит другим; поскольку же доказать это было невозможно, он не видел причин для того, чтобы публично выступать по этому вопросу. Как впоследствии Актон, Милль считал свободу и веротерпимость необходимой защитой всякой подлинной религии, а различия, проводимые церковью между царством духа и бренным миром - одним из главных достижений христианства, постольку поскольку оно сделало возможным свободу мнений. Эту последнюю он ценил превыше всего и защищал Брадло несмотря на то, что не соглашался с его воззрениями - или именно потому, что не соглашался.

Милль был наставником целого поколения, нации, но все же не более, чем наставником, не создателем или новатором. Он не совершил ни одного крупного открытия, не прославился никаким изобретением. Он едва ли сделал значительный шаг вперед в логике, философии, экономике или политической мысли. Однако он обладал беспримерной широтой охвата и способностью применять идеи к тем сферам, где они окажутся плодотворными. Милль не был оригинален, однако он преобразовал структуру человеческих знаний своего века.

Он был наделен исключительно честным, открытым и цивилизованным складом ума, находившим выражение в ясной и великолепной прозе; он сочетал неукротимое стремление познать истину с убеждением в том, что владения ее не ограничиваются какой-ни-

будь одной обителью, и потому даже такие одноглазые люди как Бентам, могут увидеть то, чего не видят люди с нормальным зрением"[33]; несмотря на его заторможенные эмоции и чрезмерно развитый интеллект, несмотря на отсутствие чувства юмора, на рассудочный, серьезный характер, понятия Милля о человеке были глубже, а представления об истории и жизни шире, не столь упрощенны, как у его предшественников-утилитаристов и последователей-либералов - вот почему он оказался крупнейшим политическим мыслителем и в наше время. Милль порвал с псевдонаучной моделью, унаследованной от античности и Века разума, согласно которой природа человека неизменна, он наделен во все времена и повсюду одними и теми же неизменными потребностями, эмоциями, мотивами, реагирует по-разному лишь на различия внешней ситуации и стимулов, развивается в соответствии с неизменным образцом. Эту модель Милль заменил (не вполне осознанно) представлением о человеке как о существе творческом, неспособном к полному самосовершенствованию и потому никогда вполне не предсказуемом; он склонен к ошибкам, он представляет собою сложное сочетание противоположностей, из которых одни примиримы, другие же не поддаются гармоническому разрешению, он не может прекратить поисков правды, счастья, новизны, свободы, но у него нет гарантий - богословских, логических или научных - того, что он сумеет достичь их; это свободное, несовершенное существо, способное определять собственную судьбу в обстоятельствах, благоприятных для развития его разума и способностей. Милля мучила проблема свободы воли, и он не находил лучшего ее решения, чем другие, хотя порой ему казалось, что он решил ее. Он полагал, что человек отличается от окружающей природы не господством над нею, не рациональностью своего мышления, но свободой выбора и эксперимента; именно эта идея обеспечила Миллю долгую посмертную славу[34]. Под

свободой он понимал условия, при которых людям не мешают избирать как объект, так и способ религиозного поклонения. По Миллю, только общество, где осуществлено это условие, может называться вполне человеческим. Память ни об одном человеке не заслуживает увековечивания со стороны Христианско-еврейского Совета более, чем память Милля, ибо Совет этот был создан во имя служения идеалу, который Милль считал более ценным, чем сама жизнь.

ПРИЛОЖЕНИЕ

(см. прим.6 к эссе "Политические идеи в двадцатом веке")

Приведенное в тексте описание того, что произошло на Втором съезде РСДРП не вполне точно (этим уточнением я обязан г-ну Ч.Абрамскому). Согласно официальному протоколу, Плеханов сделал приведенное заявление не в ответ на вопрос, но в поддержку тезиса, выдвинутого делегатом по фамилии Мандельберг, принявшим псевдоним Посадовский. Как указывается в протоколе, Посадовский сказал следующее:

"Заявления, сделанные здесь за и против поправок представляются мне спором не из-за деталей, а серьезным разногласием; несомненно, что мы не сходимся по следующему основному вопросу: *нужно ли подчинить нашу будущую политику тем или другим основным демократическим принципам, признав за ними абсолютную ценность,* или же, *все демократические принципы должны быть подчинены исключительно выгодам нашей партии?* Я решительно высказываюсь за последнее. Нет ничего такого среди демократических принципов, чего мы не должны были бы подчинить *выгодам нашей партии.* (В о с к л и ц а н и я: "И неприкосновенность личности?") Да! и неприкосновенность личности! Как партия революционная, стремящаяся к своей конечной цели – *социальной революции,* – мы исключительно с точки зрения скорейшего осуществления этой цели, с точки зрения *выгоды* нашей партии должны относиться к демократическим принципам. Если то или другое требование будет невыгодно нам, мы его не будем вводить.

Поэтому я высказываюсь против внесенных поправок, как могущих в будущем сузить свободу наших действий".

Плеханов лишь поставил все точки над i в этом недвусмысленном заявлении, первом, насколько мне известно, заявлении такого рода в истории европейской демократии.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

*"Существу абстрактному приносят в жертву существа реальные; ради народных масс жертвуют представителями народа".

Бенджамен Констан "О духе завоевания..."

1) Приношу благодарность учреждениям, по приглашению которых были прочитаны эти лекции, а также издателям за разрешение повторной публикации эссе.

2) Не изменив текста в сколько-нибудь значительной степени, я сделал ряд изменений, направленных на то, чтобы прояснить некоторые центральные положения, неверно понятые критиками или рецензентами. Я чрезвычайно благодарен профессорам С.Н.Хемпширу, Х.Л.А.Харту, и Томасу Нагелю, а также г-ну Патрику Гардинеру за то, что они обратили мое внимание на некоторые ошибки и неясности. Я постарался сделать все возможное, чтобы их устранить, хотя я уверен, что не сумел вполне удовлетворить этих моих уважаемых оппонентов.

3) Утверждение это имеет вид универсальной формулировки о природе вещей. Но оно вряд ли может быть действительно эмпирическим, ибо какой именно опыт будет служить здесь практическим доказательством?

4) Какой именно вид несовместимости имеет здесь место: логической, концептуальной, психологической или иной, - это вопрос, на который я отвечать не берусь. Зависимость между фактическими верованиями и нравственными отношениями (или убеждениями) - как логическая, так и психологическая - нуждается, на мой взгляд, в дальнейшей философской разработке. Тезис, что не существует никакой релевантной логической зависимости, например, разграничение между фактом и ценностью, часто приписывавшееся Юму, кажется мне неправдоподобным, а применительно к данной проблеме не дает решения.

5) См.: A.K.Sen, "Determinism and Historical Predictions" - "Inquiry", no.2, New Delhi, 1959, pp.99-115. Также см.: Gordon Leff "The Tyranny of Concepts", pp. 146,-149.

6) "The Structure of Science", New York, 1961, pp. 599-604. Также, того же автора "Determinism in History", "Philosophy and Phenomenological Research", vol. XX, no. 3, March 1960, pp. 311-317.

7) Ук.соч.

8) "The Structure of Science", pp.603-604.

9) См. сходные, но столь же неубедительные рассуждения в торжественной лекции профессора Сиднея Полларда в Шеффилдском университете ("Past and Present", no. 30, April 1965, pp.3-22). Многое из того, что говорит профессор Поллард, представляется мне правильным и заслуживающим внимания, но его мысль (поддержанная обращением к истории) о том, что убеждения людей должны соответствовать их практической деятельности, является, мягко говоря, весьма странной для историка. Профессор Нагель (ук. соч. стр. 602) заявляет, что вера в свободу воли может сочетаться с детерминизмом не менее, нежели убеждение, что у стола твердая поверхность, - с гипотезой о том, что он состоит из вращающихся электронов; два

этих определения отвечают на вопрос на разных уровнях, а потому не сталкиваются. Параллель эта не представляется мне удачной. Вера в то, что стол твердый, прочный и т.п. не влечет за собою никаких убеждений касательно электронов; она в принципе совместима с любой электронной теорией: уровни эти не соприкасаются. Но если я полагал, будто человек действует свободно, а затем мне сказали, что он действовал таким образом поскольку "таким был создан" и не мог поступать иначе, то я наверняка подумаю, что таким образом отрицается нечто, во что я верил.

10) "What is History?" London, 1964, p.95.

11) "Philosophical Review", vol.68, 1959, pp.93-102.

12) "Foundations of Historical Knowledge", New York, 1965, pp.276, (прим.). К сожалению, я не имею возможности по достоинству разобрать здесь сложные и интересные тезисы, развиваемые в блестящей книге профессора Уайта. Я надеюсь сделать это в другом месте и прошу профессора Уайта извинить меня за обобщенность этого краткого замечания.

13) "The Listener", 7 September 1967, p.291.

14) Проф. Хемпшир отвечает: "Предписание не рассматривать людей как естественные объекты определяет нравственный подход именно потому, что при научном подходе людей можно так рассматривать. Сэр Исайя Берлин не соглашается со мной (и с Кантом) в отношении взгляда на вопрос: "Являются ли люди только естественными объектами?" - как вопрос эмпирический, но я настаиваю на том, что поскольку никто не может рассматривать себя самого как всего лишь естественный объект, никто не должен рассматривать другого как всего лишь естественный объект".

15) "The Listener", 7 September 1967, p.291.

16) Я надеюсь сделать это, как только представится возможность.

17) Ук. соч, стр.131.

18) Такие взгляды приписывает мне г-н Кристофер Доусон в "Harvard Law Review", vol.70, 1957, pp.584-588.

19) Я не сумел, к сожалению, четко сформулировать свои взгляды. Это стало мне вполне очевидно, когда я увидел, что мне приписывают прямо противоположную моей, грубую и абсурдную антирационалистскую позицию; именно так поступили г-н Гордон Леф ("The Tyranny of Concepts", стр.146-149), проф. Дж.А.Пассмор ("The Philosophical Review", в цитир. месте) и г-н Кристофер Доусон (ук.соч.), а также полдюжины марксистских авторов, причем некоторые из них вполне чистосердечно.

20) Хотя не при всех ситуациях, см. мою статью "From Hope and Fear Set Free", "Proceedings of the Aristotelian Society", 1959-60.

21) Я вполне четко говорю об этом на стр.167-168, 170-172, 174-177, 189.

22) См. рецензию Рикмана в "The Hibbert Journal", January 1958, pp.169-170.

23) Первым указал на эту ошибку проницательный и доброжелательный рецензент из "Times Literary Supplement", имя которого мне неизвестно; он также сделал несколько других ценных наблюдений, оказавшихся очень полезными для меня.

24) См. интересный разбор этого вопроса "Psychoanalysis and Culture" д-ром Робертом Р.Уэлдером (New York, n.d., International Universities Press, pp.185-195). Автор говорит о превращении супер-эго в "обращенные внутрь" внешние давления и проводит тонкое различие между авторитаризмом, требующим подчинения власти без принятия ее приказаний и притязаний, - и тоталитаризмом, который, кроме того, требует внутреннего конформизма с режимом, установленным диктатором; отсюда огромное внимание тоталитарных режимов к воспитанию и индоктринации (в противоположность чисто

внешней покорности) - жуткий процесс, с которым все мы слишком хорошо знакомы. Разумеется, между принятием требований разума, на котором настаивали стоики, и принятием требований совершенно неразумных партий или деспотического произвола нет ничего общего. Однако психологический аппарат здесь сходен.

25) Это положение хорошо изложено одним из моих критиков, г-ном Л.Дж.Мак-Фарлейном в его статье "On Two Concepts of Liberty" ("Political Studies", vol.14 February 1966, pp.77-81). В своей весьма резкой, но интересной работе г-н Мак-Фарлейн замечает, в частности, что осознание человеком своих цепей есть часто первый шаг к свободе, если же человек не замечает цепей или любит их, он может так никогда и не избавиться от них.

26) Ук. соч, стр.130, прим.

27) Профессор А.У.Гомм и др. привели множество доказательств в пользу этого.

28) В его торжественной лекции в Шеффилдском университете в 1966 г.

29) Выдвигалось мнение, что свобода всегда представляет собой триаду: человек может стремиться к свободе от X, чтобы быть У; поэтому "всякая свобода" есть одновременно негативная и позитивная, или точнее, ни то, ни другое (см. G.C.Mc Callum, jr., "Philosophical Review", vol.76, no.3, 1967, pp.312-334). Это, по-моему, ошибка. Человек, борющийся за освобождение от цепей, люди, борющиеся против порабощения, не должны непременно сознательно стремиться к некоему определенному иному состоянию. Человеку нет необходимости знать, как распорядится он своей свободой; он просто хочет сбросить ярмо. То же относится к классам и нациям.

30) Такое открытое насилие было редкостью и в нашей стране, причем оно действовало под благородным знаменем борьбы против произвола, против

врагов свободы и эмансипации порабощенных дотоле классов и групп населения. Здесь я согласен с большинством доводов профессора А.С.Кауфмана ("Professor Berlin on Negative Freedom" in "Mind", April 1962, pp.241-244). Ряд выдвинутых им положений можно найти в более ранней статье профессора Маршалла Коэна "Berlin and the Liberal Tradition" in "Philosophical Quarterly", 1957, pp.216-228). Надеюсь, что на некоторые возражения г-на Кауфмана я уже ответил. Есть, однако, один момент, который нуждается в дальнейшем разъяснении. Г-н Кауфман, по-видимому, считает ограничения и препятствия, возникшие не благодаря усилиям людей, формами лишения общественной и политической свободы. Я не думаю, чтобы это сочеталось с тем, что обычно подразумевается под политической свободой - единственным из значений этого слова, которое интересовало меня в данном случае. Г-н Кауфман говорит (ук.соч., стр.241) о "препятствиях для человеческой воли, не имеющих ничего общего со сложившимся в данном обществе типом отношений власти" как о препятствиях к (политической или общественной) свободе. Однако если такие препятствия не возникли, в конечном итоге, из отношений власти, они, видимо, не являются релевантными для существования общественной или политической свободы. Я не могу уразуметь, как можно говорить об "основных правах человека" (пользуюсь выражением г-на Кауфмана), нарушаемых тем, что он называет "не-человеческим... вмешательством". Если я споткнулся и упал, и таким образом была нарушена моя свобода передвижения, я, бесспорно, не могу считать, что были ущемлены мои основные права человека. Неудачное разграничение между "человеческими" и "нечеловеческими" препятствиями свободе, как мне представляется, положили начало великой путанице типов свободы и не менее безнадежному отождествлению условий свободы с са-

мою свободой, которое лежит в основе ряда разбираемых мною ошибочных положений.

31) Г-н Дэвид Николлс в своем замечательном исследовании "Positive Liberty, 1880-1914" ("American Political Science Review", March 1962) указывает, что я противоречу сам себе, когда сочувственно цитирую изречение Бентама: "Всякий закон есть нарушение свободы", поскольку некоторые законы увеличивают общую сумму свободы в данном обществе. Я не вижу смысла в таком возражении. Каждый закон, на мой взгляд, урезает определенную свободу, хотя может являться средством увеличения другой. Возрастает ли от этого общая сумма достижимой свободы, будет, конечно, зависеть от конкретной ситуации. Даже закон, устанавливающий, что никто не должен никого принуждать в определенной сфере жизни, хотя он, несомненно, увеличивает свободу большинства, есть "нарушение" свободы потенциальных хулиганов или полицейских. Нарушение может быть весьма желательным, как например, в этом случае, но оно все же остается "нарушением". Нет никаких причин полагать, будто Бентам, поддерживавший законы, имел в виду нечто большее.

В своей статье г-н Николлс цитирует определение г-на Т.Х.Грина (из его "Liberal Legislation and the Freedom of Contract"): "Одно только устранение принуждения, одно только позволение человеку поступать как ему заблагорассудится, не является само по себе обеспечением подлинной свободы... идеал подлинной свободы есть максимальная власть равно для всех членов человеческого общества усовершенствовать себя" (T.H.Green, "Works", III, pp.371,-372).Это классическое определение позитивной свободы, и опорные слова здесь, разумеется, "подлинная свобода" и "усовершенствовать себя". Наверно, нет нужды снова подробно разъяснять фатальную двусмысленность этих слов. Как призыв к справедливости и разоблачение чудовищно-ошибочного ут-

верждения, будто в его время рабочие были (в любом важном для них смысле) свободны в своих переговорах с нанимателями, работа Грина остается, пожалуй непревзойденной. Теоретически рабочим, быть может, была предоставлена широкая негативная свобода. Но поскольку у них не было средств для ее осуществления, от нее не было никакого проку. Поэтому я вполне согласен с рекомендациями Грина; но не могу согласиться с метафизической доктриной двух сущностей, индивидуальных ручейков, долженствующих слиться в реке общества; доктрина эта является, на мой взгляд, дуалистическим заблуждением, которое слишком часто использовалось для поддержки разного рода деспотических режимов. Не собираюсь я, конечно, отрицать и того, что по своим воззрениям Грин был исключительно просвещенным мыслителем - черта, характерная для многих европейских и американских критиков либерализма последнего столетия. Тем не менее, выбор слов имеет важное значение, а благие намерения и взгляды автора не делают безвредным применение ведущей к заблуждениям терминологии ни в теории, ни на практике. В этом отношении послужной список либерализма не лучше, чем у большинства других направлений политической мысли.

32) Как было доказано Кондорсе и его последователями.

33) "The Nature and Limits of Freedom", ("Dissent", vol. VIII, Winter 1962, pp.78-86).

34) Ук.соч.

35) Классическое и, по-моему, непревзойденное до сих пор изложение таких взглядов мы находим у Макса Вебера, в его разграничении между этикой сознания и этикой ответственности (См. "Politcs as a Vocation" (Max Weber, "Essays in Sociology", ed. H.H. Gerth and C.W.Mills).

36) Именно этому был посвящен последний абзац

на стр.300, который многие восприняли как неограниченную защиту "негативной свободы" от "позитивной". Это не входило в мои намерения. Данный параграф, вызвавший столько критических возражений, действительно мыслился как защита, но защита плюрализма, основанного на восприятии несовместимости требований равно значительных целей, против любого безжалостного монизма, разрешающего такие проблемы путем исключения всего, кроме одного из соперничающих компонентов. Поэтому я изменил текст, чтобы прояснить, что я не предлагаю слепо одобрять "негативную" свободу в ущерб "позитивной", ибо это означало бы ту самую монистическую нетерпимость, против которой направлено все рассуждение.

37) Эмиль Фаге однажды заметил, что когда Руссо спрашивает, почему люди, рожденные свободными, тем не менее повсюду в цепях, то это похоже на вопрос, почему овцы, рожденные плотоядными, тем не менее повсюду щиплют траву. С этим сходно замечание русского радикального мыслителя Александра Герцена относительно того, что мы классифицируем все живое по биологическим категориям, исходя из характеристик и привычек, которые, по большей части, встречаются в сочетании друг с другом. Так, один из отличительных признаков рыб - их способность жить в воде; причем, несмотря на существование летающих рыб, мы не говорим, что природа или сущность рыб вообще - "истинная" цель, для которой они были созданы, - летать, поскольку большинство рыб на это неспособны и не проявляют к тому ни малейшей склонности. Однако в отношении людей, и только людей, мы говорим, что природа человека - стремиться к свободе, хотя очень мало людей на протяжении всего длительного существования рода человеческого действительно стремились к ней, а подавляющее большинство почти всегда не проявля-

ло никакой охоты к свободе и было как будто вполне счастливо, когда им правили другие, стремясь лишь к тому, чтобы правили им хорошо, обеспечивали вдоволь едой, кровом, устанавливали для него правила жизни, а к самоуправлению не стремились вовсе. Почему одних только людей, спрашивает Герцен, должно классифицировать, исходя из того, к чему, как правило, стремились лишь малочисленные группы и за что еще меньшие группы активно боролись? Это скептическое рассуждение принадлежит человеку, которым всю жизнь владела одна-единственная страсть - стремление к свободе, личной и политической, свободе для своего народа и других народов, страсть, ради которой он принес в жертву свою карьеру и личное счастье.

38) Цит. соч.

39) К примеру, г-н Л.Дж.Мак-Фарлейн (ук.соч.) и большинство теоретиков демократии.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ДВАДЦАТОМ ВЕКЕ

1) Эта статья была написана в 1949 г. по просьбе редактора американского журнала "Форин Афферс" для номера, отмечавшего середину столетия. Тон ее до некоторой степени обусловлен политикой советского режима в последние годы жизни Сталина. С тех пор, к счастью, произошло некоторое смягчение самых вопиющих проявлений диктатуры; но общая тенденция, анализу которой посвящена статья, на мой взгляд, стала если не более мощной, то более распространенной: некоторые из молодых государств Азии и Африки не проявляют большей озабоченности гражданскими свободами (даже учитывая особую насущность обеспечения безопасности и планирования, которая необходима этим государствам для развития или выживания), чем те режимы, на смену которым они пришли.

2) Я, разумеется, не приписываю таких взглядов ни Гегелю, ни Марксу, чьи доктрины гораздо сложнее и правдоподобнее, но лишь terribles simplificateurs /страшным упрощателям - *франц.*/ из числа их последователей.

3) Согласно мнению некоторых, по исторически или метафизически неизбежным причинам, которые, однако, рано или поздно потеряют свою силу.

4) Быть может, именно поэтому социальный протест, сколь бы он ни был законным, на современном Западе столь резко отличается по тону, да и по существу от высказываний оппозиционных деятелей в странах Азии и Африки; последние выступают от имени общества, значительная часть населения которого до сих пор не участвует в общественной жизни.

5) История и логика трансформации либерализма девятнадцатого века в социализм двадцатого - сложный и увлекательный предмет кардинальной важности; но его нельзя даже бегло коснуться в этой короткой статье.

6) См., однако, Приложение.

7) Как и сам Посадовский.

8) Или от сочинений самого Маркса периода 1847-1851 гг.

ИСТОРИЧЕСКАЯ НЕИЗБЕЖНОСТЬ

1) Эта лекция была прочитана в рамках цикла лекций памяти Огюста Конта, 12 мая 1953 г. в Лондонской школе экономических и политических наук, а в следующем году опубликована издательством "Оксфорд Юниверсити пресс".

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

3) Я не хочу здесь вдаваться в вопрос о том, каковы именно такие процедуры, например, о том,

что имеется в виду, когда говорят об истории как науке - либо, что методы исторического исследования являются индуктивными, "дедуктивно-гипотетическими" или аналоговыми, либо до какой степени они сходны или должны быть сходны с методами естественных наук; ибо вполне очевидно, что существует гораздо больше методов и приемов, чем обычно приводится в учебниках по логике или научному методу. Может быть, методы исторического исследования, по крайней мере в некоторых аспектах, уникальны, причем некоторые из них скорее отличаются от методов естественных наук, чем похожи на них; другие сходны с приемами, применяемыми в естественных дисциплинах, особенно когда история сближается с такими вспомогательными дисциплинами, как археология, палеография или физическая антропология. Или же это может зависеть от типа исторического исследования - они могут быть разными в демографии и истории, политической истории и истории искусств, истории техники и истории религии. "Логика" различных гуманитарных знаний изучена еще недостаточно, и весьма желательно было бы получить анализ ее разновидностей с адекватным материалом конкретных примеров.

4) В самом деле, даже самое понятие о великих людях, как бы точно оно не определялось, сколь бы ни было оно тонким, воплощает ту же идею; ибо понятие это, даже в самых смягченных формах, было бы пустым, если бы не считалось, что некоторые люди сыграли в истории более решительную роль, чем другие. Понятие величия, в отличие от понятий добра, зла, таланта или красоты, не является лишь простой характеристикой того или иного индивида в более или менее частном контексте, но (в том виде, в каком мы обычно пользуемся им) непосредственно связано с общественной эффективностью, со способностью отдельных лиц ра-

дикально менять положение вещей в крупном масштабе.

5) Далее нам говорят, что мы принадлежим к одному из подобных целых, "органически" составляем с ним одно, независимо от того, знаем мы об этом или нет; что мы значительны только поскольку чувствуем это и отождествляем себя с этими не поддающимися анализу, едва ли выразимым отношениями; ибо лишь постольку поскольку мы принадлежим к организму, большему, чем мы сами, мы являемся носителями "его" ценностей, средствами для достижения "его" целей, живем "его" жизнью, страдаем и погибаем во имя "его" более полного самоосуществления, только в этой степени мы вообще что-то собою представляем, чего-нибудь стоим. Эту знакомую линию рассуждения следует отличить от не менее знакомого, но менее этически нагруженного предположения, что взгляды людей и их поведение в значительной степени определяются привычками других бывших или нынешних членов их общества; что давление предрассудков и традиции чрезвычайно велико; что могут быть наследственные характеристики, как ментальные, так и физические; что любая попытка повлиять на людей и судить об их поведении должна учитывать подобные нерациональные факторы. Ведь если первый подход является метафизическим и нормативным (то, что Карл Поппер называет "сущностным"), то второй является эмпирическим и дескриптивным; если первый часто обнаруживается в разного рода этическом и политическом антииндивидуализие, приверженцами которого являются романтики-националисты, гегельянцы и другие трансценденталисты, то второй представляет собой социологическую и психологическую гипотезу, которая, несомненно, имеет собственные этические и политические применения, однако базируется на наблюдении эмпирических фактов и может быть

подтверждена или отвергнута в зависимости от этого. В своих крайних проявлениях эти подходы противоречат друг другу, однако в своих более мягких и менее последовательных формах они перехлестываются и даже срастаются.

6) Или, как предпочитают говорить некоторые, Энгельс.

7) Никто не продемонстрировал этого с большей ясностью, чем профессор Карл Поппер. Хотя он, как мне кажется, несколько недооценивает различия методов естественных наук, с одной стороны, и истории или здравого смысла, с другой, (профессор Ф. фон Гаек, в работе "The Counter-Revolution of Science", по-моему, более убедительно рассматривает этот вопрос, несмотря на некоторые преувеличения), профессор Поппер все же показал в работах "The Open Society and its Enemies", "The Poverty of Historicism" некоторые пороки метафизического "историзма" с такой силой и точностью, так ясно выявил его несовместимость с любой формой научного эмпиризма, что теперь уже невозможно извинить смешение двух этих понятий.

8) Я, конечно, не хочу сказать, что с метафорами и фигурами речи можно покончить в обычных высказываниях, а еще того менее в науке, но лишь, что опасность принимать слова за предметы, метафоры за реальность в этой сфере даже еще больше, чем обычно считается. Наиболее печально-известные случаи - это, конечно, государство, нация, квазиперсонификация которых приводила в замешательство, а подчас вызывала справедливое негодование у философов и даже простых людей, на протяжении более столетия. Однако множество других слов и значений слов представляют аналогичную опасность. Исторические движения существуют, и мы должны иметь право так их называть. Коллективные акты действительно имеют место, общества действительно возникают, расцвета-

ют, приходят в упадок и погибают. "Атмосфера", образцы поведения, сложное взаимодействие людей и культур именно таковы как есть, их нельзя анализировать, раздробляя до атомов. Тем не менее принимать такие выражения буквально до такой степени, что становится естественным и нормальным приписывать им причинные свойства, активную силу, трансцендентные качества, требование человеческих жертвоприношений - значит быть фатально обманутым мифами. "Ритмы" случаются в истории, но было бы зловещим симптомом душевного состояния автора говорить об их "неумолимости". У культур есть определенные модели, у разных эпох - свой особый дух; но объяснять человеческие поступки как их "неизбежное" следствие или выражение - значит быть жертвой неверного употребления слов. Не существует такой формулы, которая гарантирует успешное спасение ни от Сциллы населить мир воображаемыми существами, ни от Харибды свести все к проверяемому поведению конкретных мужчин и женщин в четко определенном месте и времени. Мы можем лишь указать на существование этих опасностей, но лавировать между ними каждому приходится на свой страх и риск.

9) Детерминизм, конечно же, не идентичен фатализму, который представляет собой один, причем не самый крепкий, побег широко разветвленного детерминистского древа. Большинство детерминистов, видимо, полагают, что такие различия, как между преднамеренным и непреднамеренным поведением или между поступками, с одной стороны, и механическими движениями или состояниями, с другой, или между тем, за что человек отвечает, и тем, за что он не отвечает, - а потому и самое понятие морального агента - зависит от того, на что влияет или может повлиять выбор, усилия или решение индивида. Они утверждают, что я обычно

хвалю или осуждаю человека только если (и потому), что считаю, будто случившееся было (или могло хотя бы частично быть) обусловлено его выбором или отсутствием такового; что я не стал бы хвалить или осуждать его, если бы его выбор, его усилия и т.п. были совершенно неспособны повлиять на результат, которым я доволен или не доволен; и будто бы все это сочетается с самым жестоким детерминизмом, поскольку выбор, усилия и т.п. сами по себе - причинно неизбежные следствия выявляемых пространственно-временных предпосылок. Это положение (являющееся классическим способом "растворения" проблемы свободы воли у английских эмпириков - Гоббса, Локка, Юма и их современных последователей Рассела, Шлика, Эйера, Новелл-Смита, Хемпшира и др.), на мой взгляд, не решает проблемы, но лишь отталкивает ее на шаг назад. Возможно, для правовых или иных целей я могу определять ответственность, моральную подотчетность и т.п. каким-то сходным образом. Но если бы я был убежден, что хотя акты выбора, диспозиционные характеристики и т.д. действительно влияли на происходящее, но сами полностью определялись факторами, не поддающимися контролю индивида (включая его собственные мотивы и пружины действий), то я бы, конечно, не считал, что индивид этот заслуживает моральной похвалы или осуждения. В таких условиях понятия заслуженности похвалы или осуждения, в современном их значении, казались бы мне пустыми.

Такое возражение представляется мне применимым и к связанной с этим доктрине, гласящей, что свобода воли сводится к способности испытывать (причинное) влияние похвалы, осуждения, убеждения, обучения и т.д. Являются ли причины, которые, как считается, полностью определяют поступки человека, физическими, психическими или какими-

то иными, в какой пропорции и по какому образцу должны они действовать, если действительно являются причинами, - если их последствия мыслятся столь же неизменными, как например, воздействие причин физических или психологических - уже сама эта постановка вопроса, мне кажется, делает понятие свободы выбора одной из непримиримых альтернатив. Согласно такой точке зрения, выражение: "Я мог бы поступить иначе" - должно означать: "Я мог поступит иначе, если бы сделал такой выбор", т.е. если бы не было непреодолимых препятствий, помешавших мне (откуда следует, что на мой выбор вполне могут повлиять похвала, общественное осуждение и пр.), но если мой выбор сам по себе есть результат предшествующих причин, то я в релевантном смысле не свободен. Свобода действий зависит не от отсутствия того или иного набора фатальных причин действия - скажем, физических или биологических - тогда как другие причины, т.е. психологические - характер, привычки, "побудительные" мотивы и т.д. - имеются в наличии; она требует ситуации, где общая сумма таких причинных факторов не определяет полностью результат - где остается определенная область, пусть сколь угодно узкая, в пределах которой выбор не полностью предопределен. Это минимальное значение слова "может" в таком контексте. Доводы Канта о том, что там, где нет свободы, где нет независимости причин, нет и ответственности, а потому нет и заслуги, а следовательно, нет причин для похвал или упреков, являются весьма убедительными. Если я могу с полным правом сказать: "От меня не зависит, делаю ли я тот или иной выбор", - то я не свободен. Сказать, что среди факторов, определяющих ситуацию, например, такие как мой характер, привычки, решения, предпочтения и т.д. (правильность такого утверждения очевидна), еще не меняет дела

и не делает меня свободным в единственном релевантном смысле.

Оказывается, можно положиться на чувства тех, кто признавал свободу воли истинной проблемой, кто не поддался на попытки уйти от постановки этого вопроса - так не раз случалось с кардинальными проблемами, мучавшими вдумчивых людей каждого поколения, невзирая на все рассуждения философов, позвроляющим отбросить всякие тревожные вопросы. Д-ра Джонсона здесь, как и в других вопросах, затрагивающих понятия здравого смысла, видимо, вело здоровое лингвистическое чутье. Отсюда, конечно, не следует, что любой анализ столь широко опирающийся на релевантное значение слов "мочь", "свобода", "необусловленный" и т.д., окажется уловлетворительным. Разрубить узел, как сделал это д-р Джонсон, не значит распутать его.

10) Что может и что не может быть сделано определенными агентами в конкретных обстоятельствах, есть вопрос эмпирический, который можно решить, как и все подобные вопросы, обратившись к опыту. Если бы все акты были причинно обусловлены предшествующими обстоятельствами, которые, в свою очередь, были бы обусловлены сходным образом, и так далее ad infinitum /до бесконечности - *лат.*/, то подобные исследования основывались бы на иллюзии. Будучи разумными существами, мы должны в таком случае сделать усилие, чтобы избавиться от иллюзий, отбросить чары внешнего, но мы непременно потерпим крах. Освобождение от иллюзий, если оно заслуживает такого названия, относится к разряду вещей, которые Кант называл "эмпирически реальными" и "трансцендентально идеальными". Попытаться поставить себя вне категорий, управляющих нашим эмпирическим ("реальным") опытом - есть то, что он считал непонятным планом действий. Тезис

этот наверняка имеет силу даже без прочих атрибутов системы Канта.

11) Отчаянное усилие остаться одновременно в захватывающей мечте и быть вне ее, сказать непроизносимое - неотразимо для немецких метафизиков определенного типа, например, для Шопенгауэра и Вайингера.

12) См. стр.167-168 и 170-172.

13) По крайней мере, в принципе.

14) См., например, известные сочинения профессора Е.Х.Карра по истории нашего времени.

15) Я, разумеется, не хочу сказать, будто великие западные моралисты, например, церковные философы средневековья (в особенности Фома Аквинский) или философы Просвещения, отрицали моральную ответственность, или же, что Толстого не мучали вопросы, связанные с нею. Мой тезис состоит в том, что детерминизм ставил перед этими мыслителями дилемму, которой некоторые из них не рассматривали, но никто не избежал.

16) Его выдвигал профессор Герберт Баттерфилд, если я не сделал грубейшей ошибки в понимании его сочинений.

17) Парадокс, возникающий из общего скептицизма относительно исторической объективности, можно, вероятно, представить иначе. Одна из основных причин всех жалоб на морализаторство того или иного историка состоит в том, что считается, будто принятая им шкала ценностей влияет на его суждения, заставляет его искажать правду. Но если мы исходим из предположения, что мышление историков, как и прочих людей, всецело зависит от материальных (или нематериальных) факторов, сколь бы ни было сложно учесть такие факторы, тогда так называемая пристрастность историков, как и все остальное в их мышлении, есть неизбежное следствие их "удела", а равным образом наши возражения по этому поводу - наши собственные

идеалы беспристрастности, наши нормы объективной истины, исходя из которых мы осуждаем, например, историков-националистов, кондовых марксистов или другие формы предубеждения и parti pris /предвзятого мнения - *франц./*. Ибо к субъективному и к объективному надо подходить с одинаковой меркой; если мы взглянем на дело с точки зрения коммуниста или шовиниста, наше "объективное" отношение равным образом является оскорблением их норм, которые для них не менее самоочевидны, абсолютны, существенны и пр. С такой относительной точки зрения самое понятие об абсолютной норме, подразумевающее отказ от всякой позиции как таковой, должно, разумеется, быть абсурдом. Все жалобы на пристрастность и моральную (или политическую) пропаганду кажутся, с этой точки зрения, совершенно не относящимися к делу. Все, что не соответствует нашим взглядам, мы называем обманчивым, но если такую ошибку называть субъективизмом, то так же надлежит именовать и отказ от нее; отсюда должно следовать, что ни одна точка зрения не выше другой, если только она не основана на более широких знаниях (но вряд ли существует общепринятый стандарт, позволяющий измерить широту). Мы - то, что мы есть, и когда мы становимся историками, мы отбираем и выделяем, толкуем и оцениваем, реконструируем факты и излагаем это на свой лад - и с этой точки зрения, отвергая того или иного историка как сознательного или бессознательного пропагандиста, мы всего лишь показываем свою нравственную или интеллектуальную отдаленность от него и не более того - мы лишь подчеркиваем свою собственную позицию. А это представляется фатальным внутренним противоречием во взглядах тех, кто верит в историческую обусловленность историков, но при этом протестует против того, чтобы они занимались

морализированием, делают ли они это презрительно, как г-н Карр, или с сожалением, как профессор Баттерфилд.

18) В противоположность плодотворному использованию других дисциплин, например, социологии, экономики или психологии.

19) Что история в этом смысле отличается от физического описания - это истина, давно открытая Вико; наиболее живо изложена она Гердером и его последователями; несмотря на все преувеличения и крайности, к которым истина эта привела некоторых философов девятнадцатого века, занимавшихся философией истории, оно и поныне остается величайшим вкладом романтического движения в сокровищницу знаний. Ему удалось продемонстрировать, - пусть подчас в весьма путанной форме,- что сводить историю к естественным наукам значит намеренно не принимать во внимание того, что является, как мы знаем, верным, значит бросать большую часть нашего интроспективного знания на алтарь ложных аналогий с естественными и математическими дисциплинами. Призывать исследователей-гуманитариев заняться самоистязанием, дабы, подобно Оригену, избежать греховного соблазна (связанного с любым уклонением от "нейтрального" протоколирования данных и наблюдений) значит делать работу историков (и можно добавить, социологов) совершенно бесплодной.

20) Подобная "устойчивость" - вопрос степени. Все наши категории теоретически подвержены изменению. Физические категории, например, три измерения и безграничная протяженность обычно воспринимаемого пространства, необратимость временных процессов, множественность и исчислимость материальных объектов - это, быть может, наиболее твердо установленные. Однако даже в этих наиболее общих установках принципиально возможен сдвиг. Следом за ними идут закономерности и от-

ношения воспринимаемых качеств - цвета, формы, вкусов и т.д.; затем проявления единообразия, на которых основываются науки - но мысль безо всякого труда отменяет их в сказках или научной фантастике. Ценностные категории еще более текучи, внутри них вкусы отклоняются более, нежели правила этикета, а последние более, чем нормы нравственности. Внутри каждой категории некоторые понятия кажутся более подверженными переменам, чем другие. Когда подобные различия степени становятся столь заметными, образуя то, что называют различиями типа, мы склонны говорить о более широких и более устойчивых различиях как об "объективных", в противоположность менее устойчивым и узким. Тем не менее здесь нет резкой границы. Понятия образуют непрерывный ряд от "постоянных" критериев до летучих моментальных реакций, от "объективных" истин и правил к "субъективным" отношениям, они пересекаются друг с другом во многих измерениях, порой под неожиданными углами; осмыслить, ситематизировать и описать все это мог бы только гений.

21) Если мы действительно не встанем на опасный путь формулирования и проверки истинности подобных методов другими методами методов (порой это называют методологическими исследованиями), а последние - с помощью методов для методов методов; но нам все же придется где-то остановиться, пока мы не потеряли всякое соприкосновение с тем, что мы делаем, приняв эту стадию, волей-неволей, как абсолютную, как обитель "постоянных норм".

22) Критерии того, что есть факт, а что образует эмпирические свидетельства, редко становятся предметом серьезных споров в пределах данной культуры или профессии.

23) Я едва ли должен добавлять, что ответственность (если можно еще осмелиться на употреб-

ление этого слова) за это не может быть возложена ни на великих мыслителей, основавших современную социологию - Маркса, Дюркгейма, Вебера, ни на их разумных и добросовестных последователей или критиков, которых вдохновили их работы.

24) А также коллекция максим и aperçus /замечачаний - *франц./*, вроде сомнительных поговорок типа: "Всякая власть либо разлагает, или опьяняет", или "Человек есть политическое животное", или "Der Menschist was er ist" /"Человек есть то, что он ест" - *нем./*.

25) Я не подразумеваю при этом, что другие "науки", например, социальная антропология или "политические науки", намного более преуспели в установлении законов; но их притязания более скромны.

26) Так же, как новые методы проверки достоверности выводов.

27) См. Введение, стр. 8.

28) "История взяла нас за горло", - якобы воскликнул Муссолини, узнав о высадке союзников в Сицилии. С людьми можно сражаться, но как только сама "История" подняла оружие против нас, сопротивление бесполезно.

29) "Непреоборимое, - говорят, сказал однажды судья Брандайз, - это зачастую то, против чего не борются".

ДВЕ КОНЦЕПЦИИ СВОБОДЫ

1) Эта лекция была прочитана в Оксфордском университете 31 октября 1958 г. и в том же году опубликована издательством "Clarendon Press".

2) Я, разумеется, не хочу сказать, что верно противоположное.

3) Гельвеций очень ясно изложил это положе-

ние: "Свободный человек – это человек, который не закован в цепи, не заключен в темницу, которого не запугивают, как раба, страхом наказания... если вы не имеете возможности летать, как орел, или плавать, как кит, это не значит еще, что вам недостает свободы".

4) Марксистское понятие общественных законов есть, разумеется, самая известная разновидность этой теории, однако она является также существенным элементом в некоторых христианских и утилитаристских, а также во всех социалистических доктринах.

5) "Тот человек свободен, – сказал Гоббс, – коему не препятствуют делать то, что он желает делать". Закон всегда "оковы, даже если он защищает вас от того, чтобы вы не оказались в цепях, более тяжких, чем оковы закона, например, в плену принудительного обычая, деспотического произвола или хаоса. Бентам говорит то же самое.

6) Это только еще одна иллюстрация естественной склонности почти всех мыслителей думать, будто все положительные, по их мнению, элементы должны непременно соседствовать друг с другом или, по крайней мере, быть совместимыми. История мысли, как и история народов, изобилует примерами несовместимых или несоизмеримых элементов, искусственно впряженных в деспотическую систему или же держащихся вместе из-за опасности, угрожающей от общего врага. Когда же опасность минует, между союзниками возникают конфликты, часто приводящие к краху системы – иногда к великому благу человечества.

7) См. интересное обсуждение этой темы в работе Michel Villey "Leçons d'histoire de la philosophie du droit", где прослежено зарождение понятия прав личности у Оккама.

8) Христианские (а также еврейские и мусульманские) верования в абсолютную власть божествен-

ных или естественных законов или в равенство всех людей перед Богом весьма отличаются от веры, что человек свободен жить так, как пожелает.

9) Действительно, можно доказывать, что в Пруссии Фридриха Великого или в Австрии Иосифа II люди, наделенные воображением, оригинальностью и творческим талантом, а также всевозможные меньшинства менее подвергались преследованиям, испытывали меньший гнет, как со стороны институций, так и со стороны обычая, чем во многих демократических государствах.

10) "Негативная свобода" - это нечто такое, степень чего в данном случае трудно оценить. С первого взгляда может показаться, что она зависит только от возможности выбрать по меньшей мере между двумя альтернативами. Тем не менее не все акты выбора одинаково свободны или вообще свободны. Если, живя в тоталитарном государстве, я предаю друга под угрозой пытки или даже просто потери работы, то я могу с полным основанием сказать, что действовал не свободно. Однако я все же сделал выбор, я мог, хотя бы теоретически, предпочесть быть убитым, подвергнуться пыткам или заключению. Следовательно, само существование альтернативы еще не достаточно, чтобы сделать мой поступок свободным (хотя он может и быть преднамеренным) в нормальном значении этого слова. Степень моей свободы, видимо, зависит от того, (а) сколько возможностей открыто передо мной (хотя способ их подсчета никогда не может быть более, чем импрессионистичен; возможности действия не являются отдельными сущностями вроде яблок, которые можно перечислить до последнего); (б) насколько легко или трудно актуализировать каждую из этих возможностей; (в) насколько важны для моего плана жизни при моем характере и обстоятельствах эти возможности, если сравнить их между собою; (г) насколько далеко они открываются или закрываются в результате преднамеренных действий лю-

дей; (д) какую ценность имеют эти различные возможности не только для агента, но и для общества, в котором он живет. Все эти величины следует "проинтегрировать", и уже на этой основе прийти к выводам, которые, естественно, никогда не будут вполне точными или неоспоримыми. Весьма возможно, существует много несопоставимых видов и степеней свободы и их нельзя расположить на одной шкале. Более того, анализируя различные общества, мы сталкиваемся с такими (логически абсурдными) вопросами как: "Будет ли соглашение X увеличивать свободу г-на A больше, чем свободу господ B, C, D вместе взятых?" Те же сложности возникают при применении утилитарных критериев. Тем не менее, если мы не требуем точности измерений, то можем привести обоснованные причины для утверждения, что средний подданный короля Швеции, в целом, гораздо свободнее сегодня, чем средний гражданин Испании или Албании. Общие модели жизни следует сравнивать как цельные единицы, хотя метод, с помощью которого мы проводим сравнение, и истинность выводов трудно или невозможно продемонстрировать. Однако туманность понятий и множественность применяемых критериев суть атрибуты самого предмета исследования, они не обусловлены несовершенством наших методов и измерений или нашей неспособностью к точному мышлению.

11) "Идеал истинной свободы - это максимум власти равно для всех членов человеческого общества, позволяющей им максимально совершенствовать свое "я", - сказал Т.Х.Грин в 1881 г. Здесь, кроме смешения понятий свободы и равенства, подразумевается также, что если человек предпочитает получить немедленное удовольствие, которое (по чьему мнению?) не позволит ему совершенствовать себя (и какое именно "я"?), то он не проявляет при этом "истинной" свободы и, следовательно, если его лишить такой возможности, он не потеряет ничего существен-

ного. Грин был подлинным либералом, однако же множество тиранов может использовать такую формулу для оправдания самых ужасающих актов угнетения.

12) "Мудрец, будь он хоть рабом, свободен, а отсюда следует, что дурак, даже если он правит, пребывает в рабстве", - сказал Св.Амбруаз. С тем же правом так могли сказать Эпиктет или Кант.

13) "Пролетарское принуждение во всех своих формах, от казней до принудительного труда, является, как бы парадоксально это ни звучало, методом формирования коммунистического человечества из человеческого материала капиталистического периода". Эти строки, взятые из опубликованной в 1920 г. работы большевистского лидера Николая Бухарина, в особенности же термин "человеческий материал", превосходно передают такое отношение.

14) Психология Канта, а также стоиков и христиан исходила из того, что некий элемент в человеке - "внутренняя твердость убеждений" - можно обезопасить от воздействия любой обработки. Развитие техники гипноза, "промывки мозгов", подсознательного внушения и т.п. сделало это априорное предположение менее правдоподобным, по крайней мере, как эмпирическую гипотезу.

15) Пожалуй, не будет натяжкой утверждение, что квиетизм восточных мудрецов был аналогичной реакцией на деспотизм великих автократий, на кровопролитие в периоды, когда те, в чьем распоряжении находились средства физического принуждения, могли легко унизить человека или, по крайней мере, игнорировать его желания и безжалостно управлять им.

16) Стоит отметить, что те, кто требовали свободы (и боролись за нее) для отдельной личности или для всего народа во Франции, когда в Германии господствовал квиетизм, не поддались на такой подход. Не обусловлено ли это тем, что несмотря на деспо-

тизм французской монархии, на наглость и произвол привилегированных групп во французском государстве, Франция все-таки была гордой и могущественной державой, где реальность политической власти была вполне доступна пониманию талантливых людей, а потому удаление с поля битвы в некую спокойную обитель, откуда независимый философ может бесстрастно наблюдать за происходящим, не было там единственным выходом? Это предположение применимо также по отношению к Англии девятнадцатого века (да и в более позднее время), а также к США в настоящий период.

17) Или, как утверждают некоторые современные теоретики, поскольку я изобрел или мог изобрести их для себя, ведь правила вообще изобретаются людьми.

18) На практике даже более, нежели в теории.

19) Здесь, как мне кажется, последнее слово принадлежит Бентаму: "Разве не является свобода творить зло свободой? Если же нет, то что это такое? Разве мы не говорим, что необходимо отобрать свободу у слабоумных или у дурных людей, поскольку они злоупотребляют ею?" Сравним с этим типичное заявление Якобинского клуба, сделанное в тот же период: "Ни один человек не свободен творить зло. Помешать ему в этом - значит освободить его". В конце следующего столетия английские идеалисты повторяют подобные заявления почти в тех же словах.

20) "Заставлять людей принимать правильную форму правления, силой навязывать им Право - не только правильно, но является священным долгом каждого человека, обладающего надлежащими понятиями и властью".

21) Кант ближе всех подошел к утверждению "негативного" идеала свободы, когда (в одном из своих политических трактатов) заявил, что "величайшая проблема рода человеческого, к разрешению коей обязывает его природа, есть создание гражданского об-

щества, повсеместно осуществляющего право согласно закону. Лишь в обществе, обладающем наибольшей свободой... с... самым точным определением и гарантиями границ свободы [каждого индивида], так, чтобы она могла сосуществовать со свободой других - эта высшая цель природы, состоящая в развитии всех способностей, может быть достигнута человечеством". Кроме телеологических коннотаций, эта формулировка, как кажется на первый взгляд, совсем не отличается от ортодоксального либерализма. Решающим моментом здесь, однако, является то, как мы определим критерий для "точного определения и гарантий границ" индивидуальной свободы. Большинство последовательных современных либералов желают положения, при котором как можно больше людей могут осуществить как можно больше своих целей, не устанавливая ценности этих целей как таковых, постольку поскольку они не препятствуют целям других. Такие либеральные философы желают, чтобы границы между отдельными лицами и группами проводились исключительно исходя из того, чтобы предотвратить столкновения между человеческими целями, каждая из которых должна считаться одинаково конечной, не подлежащей критике как таковая. Кант и рационалисты его типа не считают всех целей равноценными. Для них границы свободы определяются приложением правил "разума" гораздо больше, чем простая совокупность правил как таковых, и является способностью, создающей или открывающей цель, тождественной для всех людей. Во имя разума все, что нерационально, можно осудить, так что разнообразные личные цели, которые люди преследуют под воздействием своего личного воображения и темперамента - например, эстетические и прочие нерациональные способы самосуществования, - могут, по крайней мере теоретически, быть безжалостно подавлены, дабы уступить требованиям разума. Власть разума и обязанностей, налагаемых им на людей, отождествляется со свобо-

дой индивида, исходя из того, что лишь рациональные цели могут быть "истинными" целями "подлинной" натуры "свободного" человека.

Должен признаться, я никогда не понимал, что означает в этом контексте слово "разум" и хочу лишь заметить, что априорные допущения такой философской психологии не совместимы с эмпиризмом, то есть с любой доктриной, основанной на опытном знании относительно того, что представляют собой люди и к чему они стремятся.

22) Здесь очевидна близость к кантовской доктрине человеческой свободы, однако тут мы имеем дело с ее социализованной и эмпирической модификацией, которая поэтому почти перерастает в ее противоположность. Свободный человек Канта не нуждается в общественном признании своей внутренней свободы. Если его используют как средство для достижения какой-то внешней цели, то это неправильный поступок со стороны его эксплуататоров, но его собственного "ноуменального" статуса это не затрагивает, он остается полностью свободным, полностью человеком, как бы к нему не относились. Потребность, о которой говорится здесь, всецело связано с отношениями, существующими между мною и другими; я ничто, если меня не признают. Я не могу игнорировать отношение других с байронической пренебрежительностью, всецело сознавая свою внутреннюю ценность и собственное призвание, или же уйти во внутреннюю жизнь, ибо в собственных глазах я таков, как видят меня другие. Я отождествляю себя с точкой зрения моего круга: я чувствую, что представляю из себя нечто или ничто, исходя из моего положения и функций в социальном целом; это наиболее "гетерономное" из вообразимых условий.

23) Это рассуждение следует отграничить от традиционного подхода некоторых учеников Беркa и Гегеля, утверждающих, что поскольку меня сделали тем, что я есть, общество или история, то бежать от них

невозможно, даже и пытаться иррационально. Несомненно, я не могу выпрыгнуть из своей шкуры или дышать не в своей стихии; говорить же, что я то, что я есть, и не могу желать освободиться от своих существенных характеристик, некоторые из которых являются социальными, есть простая тавтология. Но отсюда не следует, что все мои свойства внутренне мне присущи, неотчуждаемы от меня и что я не могу стремиться к изменению моего статуса в "социальной сетке" или "космической ткани", определяющей мою природу; если бы дело было так, то слова "выбор", "решение", "деятельность" не имели бы смысла. Если они вообще что-то значат, то попытки защитить себя от власти или даже бежать от "своего состояния и его обязанностей" нельзя автоматически исключать как иррациональные или самоубийственные.

24) См., однако, Введение, стр.8.

25) В Великобритании такой законной властью, конечно, облечен абсолютный властитель - король в парламенте. Поэтому страну эту делает относительно свободной то обстоятельство, что ее теоретически всесильный властитель ограничен обычаем или бытующими мнениями и не ведет себя как таковой. Ясно, что важна не форма этих ограничений власти - будь они легальные, моральные или конституционные - но их эффективность.

26) Кондорсе, автор "Эскиза", откуда взята приведенная цитата, утверждает, что задача общественных наук показать, "какими узами Природа объединила прогресс просвещения с прогрессом свободы, добродетели и уважения к естественным правам человека; показать, как идеи эти (каждая из которых поистине воплощает благо, но их так часто отрывают друг от друга, что их даже стали полагать несовместимыми) должны, напротив, стать нераздельными, как только просвещение достигнет определенного уровня одновременно у большого числа наций". И далее: "Люди все еще разделяют заблуждения своего детства, своей

страны, своего века, долгое время спустя после того, как они признали все истины, необходимые для отказа от них". Ирония состоит в том, что вера самого Кондорсе в необходимость и возможность объединения всех проявлений добра может вполне оказаться заблуждением того типа, который он так хорошо описал.

27) Об этом, по-моему, тоже прекрасно сказал Бентам: "Индивидуальные интересы суть единственные реальные интересы... можно ли полагать, будто существуют столь нелепые люди, которые... предпочитают человека не существующего человеку существующему; терзать живое, претендуя на то, что приносишь счастье тем, кто еще не родился, и может не родиться вовсе?" Это один из нечастых случаев, когда Берк соглашается с Бентамом; ибо та же идея вдохновляет его эмпирические, в отличие от метафизических, воззрения на политику.

ДЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ И ЦЕЛИ ЖИЗНИ

1) Эта лекция, посвященная памяти Уэлли Коэна, была прочитана в зале собраний Каунти-холл в Лондоне, 2 декабря 1959 г. и впервые опубликована Христианско-еврейским Советом Kingsway Chambers, 162a, Strand, London, W.C. 2 в том же году.

2) Слова о Дж.С.Милле Джеймса Бэйна цитируются по полной и превосходно написанной биографии "Life of John Stuart Mill", принадлежащей перу Майкла Сент-Джона Пака, стр.54.

3) Милль, по-видимому, не смотрел на социализм, который он под влиянием миссис Тейлор защищал в "Политической экономии" и других более поздних работах, как на угрозу свободе личности в том смысле, в каком такую угрозу может представлять,

например, демократия. Здесь не место анализировать совершенно особое отношение между социалистическими и индивидуалистическими убеждениями Милля. Несмотря на его социалистические заявления, ни один из социалистических лидеров той эпохи - ни Луи Блан, ни Прудон, ни Лассаль, ни Герцен - не говоря уже о Марксе - по-видимому, не считали его своим соратником. Милль был для них воплощением мягкого либерального реформиста или буржуазного радикала. Одни только фабианцы провозгласили его своим предтечей.

4) Автобиография, стр.42-43 (изд. World's Classics).

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

6) On Liberty, p.53.

7) On Liberty, p.50.

8) On Liberty, p.63.

9) On Liberty, p.106.

10) On Liberty, p.115.

11) On Liberty, p.15.

12) New Letters of Thomas Carlyle (ed. A.Carlyle), vol.II, p.196.

13) См. также его эссе о Колридже и Бентаме.

14) On Liberty, p.13.

15) On Liberty, p.18.

16) On Liberty, p.86.

17) On Liberty, pp.90-91.

18) On Liberty, p.83.

19) On Liberty, p.40.

20) On Liberty, p.108.

21) On Liberty, p.107.

22) Которую он все равно считал неизбежной и, возможно, даже более справедливой в конечном счете, если отрешиться от обусловленной конкретной эпохой узости собственных воззрений.

23) Packe, op. cit., p.203.

24) On Liberty, p.101.

25) On Liberty, p.23.

26) Это линия, отделяющая его от Сен-Симона и Конта, а также от Герберта Уэллса и технократов.

27) Packe, op. cit., pp.294-295

28) On Liberty, p.181.

29) On Liberty, p.112.

30) On Liberty, p.118.

31) On Liberty, p.141.

32) Packe, op. cit., p.222.

33) И далее: "Почти все богатые месторождения оригинальных, удивительных рассуждений открыли полуфилософы с систематическим складом ума" (Эссе о Бентаме).

34) Весь тон моего эссе свидетельствует о том, что я не согласен с теми, кто желает доказать, будто Милль благосклонно относился к какой-то гегемонии правильно мыслящих интеллектуалов. Не могу понять, как вообще можно приписывать Миллю подобные идеи - не только ввиду приведенных мной соображений, но если просто учесть его собственные предостережения против деспотизма Конта, опиравшегося именно на такую иерархию. В то же время Милль, наряду с другими либералами девятнадцатого века, как английскими, так и зарубежными, не только враждебно относился к некритическому традиционализму или простой силе инерции, но опасался правления необразованного демократического меньшинства; вследствие чего пытался включить в свою систему некоторые гарантии против пороков бесконтрольной демократии, явно надеясь, что покуда невежество и безрассудство широко распространены (он не был слишком оптимистичен относительно роста образованности), власть будет, в основном, оставаться в руках более разумных, справедливых и хорошо осведомленных членов общества. Но одно дело говорить, что Милля беспокоила сила большинства как таковая, и совсем иное - обвинять его в авторитарных тенденциях, в склонности к правлению интеллектуальной элиты, не-

зависимо от того, что заимствовали или не заимствовали у него фабианцы. Он не несет ответственности за взгляды своих последователей, в особенности тех, кого сам он не избирал и никогда не знал. Милля вернее всего можно обвинить в том, что Бакунин в своей атаке против Маркса назвал педантократией – правлением профессоров, которое он считал одной из самых тяжких форм деспотизма.

ИНДЕКС

Абрамски, Чимен 349
Азия 283,316
Актон, лорд 36,49,211,298, 346
Александр Македонский 164, 201
Алкивиад 81
Альбигойцы 320
Амбруаз, Св. 377
Анархия 85,272,335,336
Англия, англичане 122,187, 212,343,378
Анимизм 222
Антиклерикализм 120
Антирационализм 98,107,109
Антифон "Софист" 50
Антропология 221,362,373
Антропоморфизм 29
Апартеид 342
Аристотель 25,105
Арнольд Брешианский 320
Археология 200,362
Архимед 225
Ассассины, секта 127
Ассирийцы 145
Аттила 164
Африка 283,316
Ацтеки 145
Aufklarung 158 (см. также Просвещение)

Бабеф, Гракх (Франсуа-Эмиль) 102
Бакунин, Михаил 161,385
Баркер, Эрнест 49
Баррес, Морис 183
Батлер, Сэмюэл 23
Баттерфилд, сэр Герберт 187, 318,369,371
Бейн, Дж. 382
Белинский, Виссарион 241
Беллок, Хилари 166,193
Бентам, Джереми 90,256,271, 305,307(и след.), 325,329, 338,345,357,374,378,382
Бергсон, Анри 98,106
Беренсон, Бернард 135
Берк, Эдмунд 183,243,270, 282,299,334,338,380,382
Бирд, Чарльз 84
Бисмарк, Отто фон 222
Блан, Луи 383
Бланки, Адольф 102
Бодлер, Шарль 96

Бокль, Генри Томас 111,324
Бональд, виконт де 90
Босанке, Бернар 273
Боссюэ, Жак-Бенинь, епископ 16,143,219
Брэдли, Ф.Г. 273
Будапешт 342
Буддизм 140,255
Буриданов осел 124
Буркхарт, Якоб 92,316,336
Бухарин, Николай 377
Бэкон, Френсис 157,158
Бюхнер, Людвиг 96,137

Вайингер, Ганс 369
Вальденсы, секта 320
Вебер, Макс 31,84,358,373
Великобритания 130,381
Верн, Жюль 158
Вико, Джамбаттиста 137,371
Вилье, Мишель 374
Вильсон, Вудро 89,121
"Волшебная флейта" 278
Вольтер, Франсуа-Мари Аруэ 31,81,129,165,305
Вордсворт, Уильям 307
Выбор, свобода (см. Ответственность)

Гаагский (международный) суд 88
Гаек, Фридрих фон 364
Галеви, Эли 193
Гардинер, Патрик 351
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 29,31,77,79,140,141,143,159,219,238,262,268,273,296,325,361,380
Гегельянцы 215,221,249,252,263,273,334,363
Гейне, Генрих 233
Гельвеций, Клод Адриен 31,89,256,325,330,373
Гердер, Иоганн Готтлоб 31,137,142,263,371
Германия, немцы 121,158,187,201,259,300,377
Герцен, Александр 84,92,359,383
Гете, Иоганн Вольфганг 338
Гиббон, Эдуард 166,189
Гильгамеш 150
Гитлер, Адольф 143,164,185 193,201,228
Гладстон У.Ю. 120
Гностики 183
Гоббс, Томас 105-106,183,243,292,337,366,374
Гоббса-Юма-Шлика доктрина 15
Гобино, Артур де 143
Годвин, Уильям 23,181-182
Гольбах, Поль Анри 154,164
Гомм А.У. 355
Гонения религиозные 320,326
Гражданская война в США 331
Гракхи, братья 165
Греки 49-50,89,145,246,259
Грин Т.Х. 77,274,357,358,376
Гроций, Гуго 89
Гумбольдт, Вильгельм 338
Гусситы 320
Д'Аламбер, Жан 154
Дания 130
Дарвин, Чарльз Роберт 129,199,221,304
Декарт, Рене 145,197

Демократия 49,57,77-78,94, 100,104,290 (и след.), 315, 333 (и след.), 341,382,384
Детерминизм 9(и след.), 155 (и след.), 263
Джеймс, Уильям 13,18,84, 252
Джефферсон, Томас 243
Джонсон, Сэмюэл 368
Дидро, Дени 102,338
Дизраэли, Бенджамен 341
Диккенс, Чарльз 343
Дольчино, Фра 320
Достоевский, Федор Михайлович 68,96,101,113,124,342
Доусон, Кристофер 354
Дрейфуса дело 342
Дуализм 55
Д'Эйхталь, Густав, барон 343
Дэрама доклад 312
Дюркгейм, Эмиль 373

Евреи 246,326
Европа 116,119,120
Еллинек, Георг 49
Естественное право 292,324
Естественные науки 138,153 (и след.), 195 (и след.)

Законное правление 289-291
Зенон из Китиона 183
Золя, Эмиль 199
Ибсен, Генрик 129,337
Изоляционизм 254-255
Иисус Христос 320,345
Индивидуализм 84 (и след.), 98,258 (и след.), 293,304, 310 (и след.), 326-327,331
Иосиф II, император 375
Иррационализм 88,96,104
Испанская война 342
Историзм 92,93
Историография 31 (и след.),184, 189 (и след.)
Исторический метод 362
Италия 135,165

Кабе Этьен 158
Кальвин, Жан 81
Кальвинисты 16,17,86
Кампанелла, Томмазо 158
Кант, Иммануил 11,13,19,22, 25,43,63,77,127,132,227, 233,255 (и след.),267,270-271,276-277,300,329,339 353,367,368,378,380
Карл Великий 228
Карлейль, Томас 31,86,96, 112,143,189,275,303,317, 327,333,337,338,342,343
Карр, Эдвард Халлет 12,17,29 (и след.), 369,371
Католики 89,326
Кауфман А.С. 356
Кеплер, Иоганн 227
Кингсли, Чарльз 343
Китайцы 246
Кобден, Ричард 54
Колридж, Сэмюэл Тейлор 54, 307,329,338,342,344
Коммунары 102
Коммунизм 87,99,111, 270
Кондорсе,Антуан 89,137,154, 157,158,182,246,338,381

Консерваторы 85,90,93,95,97, 300
Констан, Бенджамен 7,57, 58,75,240,243,288,290 (и след.), 315
Конт, Огюст 29,31,84,111, 116,123,136-138,158,182, 197,215,221,225,228,275, 324,342,384
Конформность 332-335,339
Коперник 225
Коул, Дж.Д.Х. 235
Коэн, Маршалл 356
Крайтон, Манделл, епископ 36, 193
Крик, Бернард 52
Кромвель, Оливер 164,193
Кропоткин, Петр 102
Кьеркегор, Серен 86,96

Ламетри,Жюльен Офре де 137
Лаплас, Пьер Симон 18,168
Лассаль, Фердинанд 244,383
Лейбниц Г.В. 183
Ленин В.И. 98,100,104,183, 222
Леонтьев, Константин 96
Лессинг Г.Э. 129,158, 338
Леф, Гордон 352,354
Ливингстон, Ричард 304,335
Лига Наций 88,121
Ллойд Джордж, Дэвид 120
Локк, Джон 89,105,240 243,270,305,338
Лолларды, секта 320
Людовик XIV 81
Лютер, Мартин 320

Мадзини, Джузеппе 84,339
Маколей, лорд 166,189,193, 303
Мак-Фарлейн Л.Дж. 355,360
Мандельберг-Посадовский 100, 351
Марк Аврелий 81,320
Маркс, Карл 29,31,77,84,92, 101(и след.), 111,112,123, 143,159-161,182,221,263-264, 268, 296, 303, 304, 316, 336, 342, 373, 383, 385
Марксизм, марксисты 17,82, 95 (и след.),142-143,181, 185,221,232,370,374
Мармонтель, Жан-Франсуа 307
Масарик, Томаш 89
Местр, Жозеф де 104
Метафизика 108,217-220,226 (см. Трансцендентализм)
Милль, Джеймс 316,319 (и след.),323,324
Милль, Джон Стюарт 7,18,36, 57,58,62,111,121,127,129, 240,243 (и след.),260,273, 279,283,286(и след.), 293, 304-349
Милль о сексуальных отношениях 333
Мильтон, Джон 305,322
Мишле,Жюль 81,84,137,189
Монизм 8,61,300
Монтень, Мишель де 89,109
Монтескье, Шарль Луи 31, 77, 221, 270, 305, 331, 338
Моррас, Шарль 105

Моррис, Уильям 340
Мусульмане 16,17,326 328,333
Мухаммед 164
Мюнхен 342

Нагель, Эрнест 14,16,42,45, 352
Наполеон I 202,222,228,275
Наполеон III 311
Национализм 84,93,286,317
Никий 49
Николлс, Дэвид 357
Ницше, Фридрих 92,96,104, 161,337
"Новый Курс" 120
Новелл-Смит П.Г. 366
Ньюман Дж. 342,343
Ньютон, Исаак 153,199,224
Нэмир, сэр Льюис 84,170

Образование 66 (и след.) и др.
Оккам, Уильям 245,374
Организация Объединенных Наций 88,121
Ориген 371
Оруэлл, Джордж 112
Ост-Индская Компания 312
Отаны, племя 50
Ответственность 11 (и след.), 163-231,296-300,310,329, 337,385
Пак, Майкл Сент-Джон 382, 383,384
Палеография 196,200,362
Пальмерстон, лорд 311
Парето, Вильфредо 104,221 336
Пассмор Дж.А 18-19,354
Пастер, Луи 193
Патернализм 256
Патриотизм 87,103
Пейн, Том 243
Перикл 49
Платон 112,127,258,276,296, 335
Платоники 216,249
Плеханов, Георгий Валентинович 29,100-101,182,351
Поллард, Сидней 352
Поппер, Карл 363,364
Посадовский (см.Мандельберг)
Посидоний 47
Права человека 292
Прокруст 300
Пропаганда 166
Пропорциональное представительство 312
Просвещение 92,96,100,103, 158,369
Протестанты 320,326
Прудон, Пьер Жозеф 383
Пруст, Марсель 199
Психология 82,153,336(и след.)
Пушкин, Александр 123

Радикалы 85,95
Ранке,Леопольд фон 81,137,193
Расин, Жан 199
Рассел, Бертран 340,366
Релятивизм 203-216
Ренессанс 89,129,158,178
Ренувье, Шарль 18
Рескин, Джон 340,342
Рикман Г.П. 354
Римляне 145,165,246,259

Римская Империя 201,321
Робеспьер, Максимиллиан 202,233
Рузвельт Ф.Д. 120
Руссо, Жан-Жак 48
Русские 187,200,201

Савиньи, Фридрих Карл фон 81
Савонарола,Фра Джироламо 320
Свифт, Джонатан 112
Свобода мысли (см. Терпимость)
Свобода слова (см. Терпимость)
Свободная воля (см. Ответственность)
Секст Эмпирик 109
Сен А.К. 13,16,24,352
Сенека 89
Сен-Симон, Анри де 102,123, 158,182,221,232,315,330, 344
Синдикализм 99
Скандинавия 122
Смит, Адам 114,243
Содружество наций, британское 122,312
Соединенные Штаты Америки 116,120,122,126,212,334, 378
Сократ 50,278,320
Сорель, Жорж 98,221

Социал-демократы 99 (и след.)
Социализм 85,95,97,99,100, 328(и след.), 361,374,382
Социальный дарвинизм 56
Социология 64,82,138,154, 155,197,221(и след.), 323-324,371
Союз Советских Социалистических Республик 118
Спартанцы 288
Спенсер, Герберт 31,57,324 342
Спиноза, Бенедикт 16,24,89, 127,181,183,262,268,270, 338
Справедливость 23,24
Сталин И.В. 119,206,228,360
Статуса поиски 279-289
Стендаль (Анри Бейль) 199
Стивен, сэр Джеймс 246,341
Стирнер, Макс 86
Стоики 10,13,25,44,47 (и след.), 216,255,259,276,377
Стрейчи, Литтон 84
Суверенитет 289-295
Суэц 342
Схоласты 215
Талейран 133
Тацит 81
Телеология 147(и след.),178,379
Теннисон, Альфред 89
Терпимость 303,312,317,338, 346
Ткачев, Петр 102
Токвиль, Алексис де 57,92, 127,240,293,304,316,331, 332,334
Толстой, Лев 104,181,188, 369
Тойнби, Арнольд 141,150,221
Тони Р.Г. 84,299
Трансцендентализм 152 (и след.), 180-185,215,263
Тред-юнионизм 99
Трейчке, Генрих фон 166

Тридцатилетняя война 259
Троцкий, Лев 79,189
Тургенев, Иван 123
Тейлор,миссис 330,333,344,382
Тейлор, Хелен 346
Тэн, Ипполит 183,189,342
Тюрго А.Р.Ж. 215

Уайт, Мортон 20 (и след.),45
Уэлдер, Роберт Р. 354
Уилберфорс, Уильям 343
Уолфендена, доклад 343
Утилитаризм 85,94,256,277, 308 (и след.), 331,374
Уэллс Г.Дж. 31,158,200

Фабианцы 99,316,318,383
Фатализм 12
Фашизм 87,104,110,114-115, 120,221,342
Фении 311
Философы французского Просвещения 100,221,277, 300,305
Фихте, Иоганн Готлиб 233, 267,274 (и след.), 330
Фома Аквинский 369
Форстер Э.М. 181
Франко, Франсиско 207
Франс, Анатоль 158
Франция, французы 120,121, 158,240,343,378
Французская Революция 87, 178,198,202,289
Фрейд, Зигмунд 106,112,127, 183,221,336
Фридрих II Прусский 164,375
Фромм, Эрих 52
Фукидид 49,81
Фурье, Шарль 158

Хаксли, Олдос 64,112,200
Харт Х.Л.А. 351
Хемпшир С.Н. 351,353,366
Хилберт, Давид 199
Хрисипп 13
Христиане 185,187,320,323, 374,377

Цезарь, Юлий 164
Цензура 203,298
Церковь 124,345
Цицерон 47

Чемберлен, Хьюстон Стюарт 143
Честертон Г.К. 338
Чингиз-хан 185,201,228

Швейцария 119
Швеция 130
Шекспир, Уильям 241
Шеллинг, Фридрих Вильгельм 141,221,233
Шиллер, Фридрих фон 304
Шлик, Мориц (см. также Гоббса-Юма-Шлика доктрина) 366
Шопенгауэр, Артур 96,215, 260,369
Шоу Дж.Б. 159
Шпенглер, Освальд 141,143, 182
Шпиц, Дэвид 62,66

Эвклид 225
Эйер А.Дж. 185

Эйр, Эдуард Джон, губернатор 312
Экзистенциалисты 227
Эллиот Т.С. 135
Эмпиризм 87,93,321,323,330
Энгельс, Фридрих 101,103,182
Энциклопедисты 99,345
Эпиктет 260,377
Эпикур 50,263
Эразм Роттердамский, Дезидерий 89,245,338
Юм, Давид (см. также Гоббса-Юма-Шлика доктрина) 109, 352,366
Якобинцы 270,289,378
Ямайка 312

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Введение..... 7
I. Политические идеи в двадцатом веке..... 79
II. Историческая неизбежность..... 135
III. Две концепции свободы..... 232
IV. Джон Стюарт Милль и цели жизни..... 303
Приложение..... 349
Примечания..... 351
Индекс..... 387