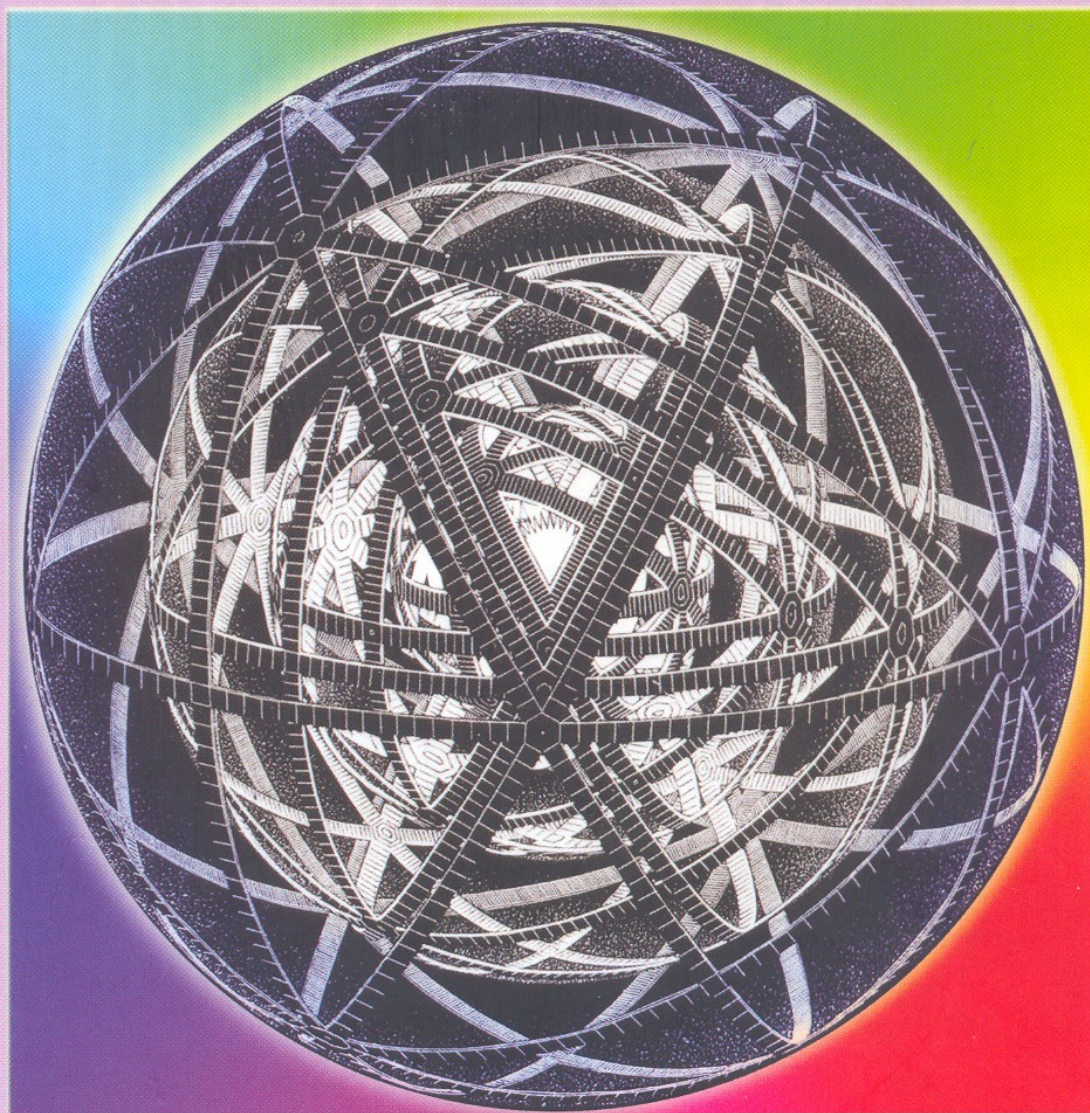


Реймон Арон

ЕТАПИ РОЗВИТКУ СОЦІОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ

Монтеск'є ● Конт ● Маркс ● Токвіль
Дюркгайм ● Парето ● Вебер



Raymond ARON

LES ÉTAPES DE LA PENSÉE
SOCIOLOGIQUE

Реймон АРОН

ЕТАПИ РОЗВИТКУ
СОЦІОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ

Монтеск'є • Конт • Маркс • Токвіль
Дюркгайм • Парето • Вебер

Переклад з французької
Григорія Філіпчука

Київ
«Юніверс»
2004

Цей твір складається з семи етюдів про засновників соціології — Монтек'є, Конта, Маркса, Токвіля та про покоління зламу ХХ століття — Дюркгайма, Парето та Вебера. Книжка може бути своєрідним посібником із соціології для студентів.

Українською мовою друкується вперше.

Науковий редактор
Олексій Шевченко

Редактор
Олег Жупанський

В оформленні обкладинки використані
картини голландського художника
М.К. Ешера



Cet ouvrage a été publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication «SKOVORODA» de l'Ambassade de France en Ukraine et du Ministère français des Affaires Etrangères.

Це видання було здійснене в рамках Програми сприяння видавничій справі «СКОВОРОДА» Посольства Франції в Україні та Міністерства закордонних справ Франції.

ISBN 966-8118-02-2

© *Éditions Gallimard*, 1967

О ВП «Юніверс»; Г. Філіпчук, переклад;

О. Коспа, художнє оформлення, 2004

ВСТУП

Погляньмо в минуле: науки звільнили людський дух від опіки з боку теології та метафізики, опіки, що потрібна в дитинстві, але яка вкрай затяглася. Погляньмо в теперішнє: науки повинні сприяти чи то своїми методами, чи то своїми висновками реорганізації суспільних теорій. Погляньмо в майбутнє: зведені до системи, науки стануть постійним духовним підґрунтям суспільного порядку, поки триватиме на Землі діяльність людського роду.

Огюст Конт,
«Філософські погляди на науки та вчених» (1825).

Цю книгу — чи радше, либонь, варто було б повести мову про лекції, що лягли в її основу, — підказала мені практика проведення Всесвітніх соціологічних конгресів Всесвітньою соціологічною асоціацією. Відтоді, як у ньому почали брати участь радянські колеги, ці конгреси надавали єдину можливість чути діалог, який вели, з одного боку, соціологи, що відстоювали вчення минулого століття й трактували його основні ідеї як остаточно прийняті наукою, і, з іншого — соціологи, навчені сучасним методам спостереження та експерименту, проведенню зондування за допомогою анкет, запитальників чи інтерв'ю. Чи слід було вважати радянських соціологів — тих, хто знає закони історії, — такими, що належать до того самого наукового фаху, що й західні соціологи? А чи їх слід було вважати жертвами режиму, не здатного відокремити науку від ідеології, позаяк він трансформував залишок минулої науки в державну істину, що її охоронці віри назвали наукою?

* * *

Цей діалог учених чи викладачів тим більше мене зачарував, що він водночас був історико-політичним діалогом, і співрозмовники різними шляхами приходили до наслідків у певному відношенні порівняльних. Соціологія марксистської орієнтації схильна до тлумачення сукупності сучасних суспільств, що посідають своє крайнє місце в плині загальної історії. Капіталізм настає за феодалізмом, як, у свою чергу, той прийшов на зміну античному господарюванню і як соціалізм змінить капіталізм. Додаткова вартість черпалася меншістю за рахунок сили-силенної трудящих спершу через рабство, відтак — кріпацтво, нині — через систему найманої праці, завтра ж слідком за системою найманої праці зникне додаткова вартість, а разом з нею й класові антагонізми. Тільки азійський спосіб виробництва, один з п'яти названих Марксом у праці «До критики політичної економії. Передмова», був практично забутий, але, можливо, чвари між росіянами та китайцями спонукають перших визнати ту важливість розуміння азійського способу виробництва й «зрошувальної економіки», яку вже кілька років підкреслюють західні соціологи. Народний Китай виявився б вразливішим для критика, якби той вдався до цього розуміння, а СРСР ніколи його не використовував.

Марксизм поряд з соціальною динамікою відбиває й соціальну статику, якщо послуговуватися термінологією Огюста Конта. Закони історичного розвитку впливають з теорії соціальних структур, аналізу продуктивних сил і виробничих відносин: самі ж теорія та аналіз ґрунтуються на філософії, яку, звичайно, називають діалектичним матеріалізмом.

Таке вчення є водночас синтетичним (або глобальним), історичним і детерміністським. Від окремих суспільних наук воно відрізняється узагальненим підходом, що охоплює кожне суспільство як систему або цілісність, що перебуває в русі. Воно, либонь, знає, по суті, як те, що відбудеться, так і те, що зараз відбувається. Воно пророкує неминучий прихід певного способу виробництва — соціалізму. Бувши прогресивним і водночас детерміністським, воно не сумнівається в тому, що майбутній лад буде досконалішим за минулі устрої: хіба розвиток продуктивних сил не є водночас рушієм еволюції та гарантією поступу?

Більшість західних соціологів, і насамперед американських, байдуже сприймають на Всесвітніх соціологічних конгресах цей монотонний виклад спрощених і вульгаризованих марксистських ідей. Вони майже не обговорюють їх більше в своїх працях. Вони ігнорують закони суспільства та історії, закони макросоціології, якщо мати на увазі в цьому випадку подвійний сенс дієслова «ігнорувати»: вони їх не знають і байдужі до них. Вони не вірять у справжність цих законів, не вважають, що наукова соціологія здатна їх сформулювати й виявляти і що в пошуку цих законів полягає їхня мета.

Американська соціологія, яка від 1945 року справляє панівний вплив на поширення соціологічних досліджень у Європі та в усіх некомуністичних країнах, є, власне, аналітичною й емпіричною. Вона примножує число анкетних досліджень, проведених за посередництвом запитальників та інтерв'ю з метою з'ясувати, як живуть, про що думають, розмірковують, що відчувають люди, як громадяни голосують під час різних виборів, які змінні величини справляють вплив на виборців: вік, стать, місце проживання, соціо професійні відмінності, рівень доходу, релігія тощо? Якою мірою ця поведінка визначається чи змінюється завдяки пропаганді кандидатів? У якій пропорції під час виборчої кампанії виборці змінюють свої позиції? Які чинники цієї ймовірної зміни позицій виборцями? Такими є деякі із запитань, що їх

поставить соціолог, який вивчає президентські вибори в США чи у Франції, і відповіді на які дозволять отримати тільки анкети. Неважко було б навести й інші приклади — вивчення життя індустріальних робітників, селян, аналіз подружніх взаємин, радіо й телебачення,— а також подати нескінченний перелік запитань, з якими соціолог звертається чи може звернутися до різних соціалізованих індивідуумів, *інституціональних або неінституціональних* суспільних груп. Мета дослідження — встановити кореляції між соціологічними змінами, виявити вплив кожної з цих величин на поведінку тієї чи тієї суспільної групи, а також дати не апріорне, а наукове визначення реальних груп, сукупностей, що виказують себе як спільнота, яка відрізняється від іншої спільноти чи то способом поведінки, чи то спільною прихильністю до однакових цінностей, чи то тенденцією до раптових змін, що провокують компенсаторні реакції.

Було б хибно твердити, що, позаяк цей різновид соціології є аналітичним та емпіричним, він має справу тільки з індивідуумами, їхніми намірами та спонуками, почуттями та запитамі. Навпаки, він спроможний вийти на реальні групи чи сукупності, латентні класи, про які не знають навіть ті, хто належить до них й утворюють конкретні цілісності. Слушно те, що колективістська за своєю природою реальність уявляється індивідуумам принаймні трансцендентною, ніж іманентною. Об'єктом соціологічних спостережень виступають лише соціалізовані індивідууми: є спільноти, а не спільнота, і глобальна спільнота складена з багатьох спільнот.

Антитеза синтетичної та історичної соціології, власне, є тільки ідеологією, і соціології емпіричної та аналітичної, яка зрештою становить собою *соціографію*, виглядає карикатурно. Такою вона вже була десять років тому, коли я замислив написати цю книгу: ще більшою мірою вона така сьогодні, але наукові школи на конгресах, підхоплені логікою діалогу та полеміки, окарікатурюють себе.

Антитеза *ідеології та соціографії* аж ніяк не виключає того, що соціологія в США й СРСР виконує схожу функцію. І тут і там соціологія перестала бути *критикою* в марксистському сенсі слова, вона не ставить під сумнів фундаментальні принципи суспільного ладу: марксистська соціологія — тому, що вона виправдовує владу партії та держави (або пролетаріату, якщо хочете), аналітична соціологія в США — тому, що імпліцитно визнає принципи американського суспільства.

Марксистська соціологія XIX століття була революційною: вона заздалегідь вітала революцію, яка зруйнує капіталістичний лад. Згодом же в Радянському Союзі рятівній революції належало вже не майбутнє, а минуле. Стався остаточний розрив, передбачений Марксом. Відтоді «за» змінило «проти», й це було неминуче й відповідало діалектиці. Соціологія, народжена революційним пафосом, віднині слугує виправданню встановленого порядку. Звісно, вона зберігає (або вважається, що вважає) революційну функцію стосовно суспільств, якими не керують марксистсько-ленінські партії. Бувши консервативною в Радянському Союзі, марксистська соціологія залишається революційною або намагається залишатись такою у Франції чи в США. Однак наші колеги в країнах Сходу погано знають (а десять років тому знали ще гірше) країни, які ще не здійснили свої революції. Обставини примушували їх залишатись жорстокими стосовно тих країн, які вони самі були не спроможні вивчити, й виказувати безмежну поблажливість до власного соціального середовища.

Емпірична й аналітична соціологія в США не становить собою державної ідеології: ще меншою мірою вона править за спосіб свідомого й добровільного возвеличення американського суспільства. Американські соціологи, як мені здається, здебільшого ліберальні в тому значенні слова, якого воно набуло за океаном: радше демократи, ніж республіканці: вони прихильно ставляться до соціального руху та інтеграції чорношкірих американців і вороже — до расової чи релігійної дискримінації. Вони критикують американську дійсність в ім'я американських ідей чи ідеалів, без вагань визнають її численні вади, які, наче голови легендарної гідри, враз знову виростають після проведення реформ, спрямованих на усунення або пом'якшення недоліків, що обговорювалися напередодні реформ. Чорношкірі американці здатні реалізувати право голосу, але що означає це право, якщо молодь не знаходить роботи? Деякі чорношкірі вступають до університетів, але що означають ці символічні випадки, якщо в переважній більшості школи, до яких ходять чорношкірі, нижчого рівня?

Одне слово, радянські соціологи — консерватори стосовно власної країни. Американські соціологи — реформатори, коли йдеться про їхню країну й, принаймні імпліцитно, стосовно інших країн. Ця суперечність між ними 1966 року вже не так помітна, як 1959 року. Відтоді число емпіричних досліджень в американському стилі, що провадилися у Східній Європі, зросло: порівняно з СРСР найбільше їх, певне, в Угорщині та Польщі. Експериментальні й кількісні дослідження чітко обмежених проблем отримали розвиток і там. Не можна не увити собі у відносно близькому майбутньому радянську соціологію, що також стане реформістською, принаймні стосовно СРСР, в якій поєднується згода з глобальних проблем із суперечками з окремих питань. Таке подання важче здійснити в радянському суспільстві, ніж в американському чи західному, з двох причин. Марксистська ідеологія — чіткіша, ніж ідеологія панівної школи американської соціології: вона вимагає, щоб соціологи дотримувалися її, а це куди важче поєднати з демократичними ідеалами, ніж визнання американськими ідеологами політичного ладу США. Крім того, критика частковостей не може заходити надто далеко, не підриваючи засад самої ідеології. Справді, ідеологія твердить, що вирішальний розрив історичного процесу відбувся 1917 року, коли взяття влади пролетаріатом чи партією дозволило здійснити націоналізацію всіх засобів виробництва. Якщо після цього розриву звичайний плин речей триває без помітних змін, то як зберегти догму рятівної революції? Тут я вважаю за доцільне повторити іронічне зауваження, що прозвучало після прочитання двох доповідей — професора П. Федосєєва та професора Б. Барбера: радянські соціологи більше задоволені своїм суспільством, ніж своєю наукою, зате американські соціологи більше задоволені своєю наукою, ніж своїм суспільством. У європейських країнах, як і в країнах «третього світу», водночас діють дві впливові сили: ідеологічна й революційна, з одного боку, емпірична й реформістська — з іншого; залежно від обставин помітніша та чи та.

У різних країнах, зокрема в країнах Західної Європи, американська соціологія відводить соціологів «від революції до реформ», замість того, щоб вести їх «від реформ до революції». У Франції, де революційний міф був особливо стійким, багато молодих учених поступово переходили на позиції реформізму в міру того, як емпірична робота примушувала їх замінювати глобальні підходи аналітичними та конкретними дослідженнями.

Втім, нелегко врахувати, наскільки ця еволюція визначається соціальними змінами й наскільки — соціологічною практикою. В Західній Європі ситуація стає дедалі менш революційною, Швидке економічне зростання, можливості, що збільшуються від покоління до покоління, соціального просування, не спонукають простих людей виходити на вулицю. Якщо до цього додати, що революційна партія пов'язана з чужоземною державою, а наслідки становлять собою взірць дедалі менш повчального режиму, то вражає не спад революційного запалу, а вірність, незважаючи ні на що, мільйонів виборців партії, яка вважає себе єдиною спадкоємницею революційних прагнень.

В Європі, як і в США, традиції критики (в марксистському сенсі), традиції синтетичної та історичної соціології живі. Чарльз Райт Міллс, Герберт Маркузе в США, Теодор Адорно в Німеччині, Л. Гольдман у Франції (байдуже, лежить у основі їхньої критики популізм чи марксизм) — усі разом накидаються на формальну й неісторичну теорію в тому вигляді, як вона подана в працях Толкотта Парсонса, а також на часткові емпіричні дослідження, проведення яких властиве майже всім соціологам у світі, які бажають зробити наукову кар'єру. Формальна теорія та часткові дослідження нероздільні логічно й історично. Багато тих, хто успішно проводить часткові дослідження, байдужі або навіть вороже налаштовані стосовно грандіозної теорії Парсонса. Не всі його послідовники приречені займатися дрібними дослідженнями, численність і різноманітність яких стають перешкодою для синтезування й узагальнень. Власне, соціологи марксистської орієнтації, які прагнуть залишатися в рамках глобальної чи цілісної критики існуючого ладу, мають за свого супротивника й формальну теорію, й часткові дослідження тією мірою, якою обидва супротивники не сполучаються один з одним: якщо вони колись і поставали більш-менш пов'язаними в суспільстві чи в американській соціології, то це поєднання не було ні необхідним, ні міцним.

Економічну теорію, яку називають формальною чи абстрактною, колись відкинули й історична школа, й школа, яка прагне використати емпіричні методи. Обидві ці школи, незважаючи на спільну ворожість стосовно абстрактної та історичної теорії, власне, різні. І та, і

та звернулися до теорії й до історії. Отже, соціологічні школи, ворожі формальній теорії Парсонса або неісторичній соціографії, так чи так визнають і історію, і теорію, принаймні вони прагнуть до концептуального оформлення та пошуків спільних положень, хоч би яким був рівень їхніх узагальнень. У деяких випадках вони можуть навіть прийти радше до революційних, ніж реформістських узагальнень. Емпірична соціологія, якщо вона вже займається країнами, що їх називають звичайною мовою такими, що розвиваються, виявляє безліч перешкод, які зводять на шляху розвитку чи модернізації суспільні відносини або релігійні та етнічні традиції. Емпірична соціологія, створена за американською методикою, може за певних обставин дійти висновку, що тільки революційна влада може зруйнувати ці перешкоди. Спираючись на теорію розвитку, соціологія, яку називають аналітичною, відчуває рух історії, що легко пояснюється, позаяк ця теорія становить собою різновид формалізованої філософії сучасної історії. Вона також визнає й формальну теорію, оскільки для порівняльного аналізу суспільств потрібна концептуальна система — отже, різновид того, що соціологи нині називають теорією.

Сім років тому, коли я взявся за цю книгу, я запитував себе: чи є щось спільне між марксистською соціологією в тому вигляді, як її викладають соціологи зі Східної Європи, та емпіричною соціологією у тій формі, в якій її практикують західні соціологи взагалі й американські зокрема. Повернення до першоджерел, вивчення «великих вчень історичної соціології» (якщо згадати назву, яку я дав двом курсам, опублікованим «Центром університетської документації») мали за кінцеву мету відповідь на це запитання. Читач не знайде в цій книзі відповіді, якої я шукав, але він знайде тут інше. Якщо припустити, що відповідь взагалі можлива, то вона виявиться наприкінці тієї книги, яка повинна з'явитися після цієї книги, але ще не написана.

Ясна річ, з самого початку я був налаштований відповісти на це запитання, й відповідь — розпливчата й невідверта — є в цій книжці. Між марксистською соціологією Сходу й парсонсівською соціологією Заходу, між великими вченнями XIX століття та сьогоднішніми частковими й емпіричними дослідженнями існує певна спільність інтересів або, якщо ваша ласка, певна спадковість. Як не визнати зв'язку між Марксом і Вебером, Вебером і Парсонсом, а також між Контом і Дюркгаймом, між цим останнім, Марселем Моссом та Клодом Леві-Стросом? Цілком очевидно, що нинішні соціологи — певною мірою спадкоємці й продовжувачі справи тих, кого дехто називає передсоціологами. Саме слово «передсоціолог» підкреслює, що історичне дослідження пов'язане з труднощами, до виявлення яких і я хочу приступити. Хоч би яким був предмет історії — інститут, нація чи наукова дисципліна, — його треба визначити або окреслити його межі, аби, з огляду на це, можна було простежити його становлення. Принаймні французький чи будь-який європейський історик може застосувати простий засіб: шматок планети, шестикутник, простір, розташований між Атлантикою та Уралом, називатиметься Францією чи Європою, а історик розповість, що відбувалося на цьому просторі. Насправді ж він ніколи не послуговується таким незграбним способом. Франція і Європа — не географічні, а історичні поняття, і та й та визначаються єдністю інститутів та ідей, що пізнаються, хоч і змінюються, й певною територією. Визначення виводиться з двобічних зв'язків між теперішнім та минулим, з порівняння сучасної Франції та Європи з Францією та Європою доби Просвітництва чи панування християнства. Добрий історик, який зберігає специфіку епох, простежує їх зміну й, нарешті, враховує історичні константи, що самі тільки вони дозволяють говорити про єдину історію.

Важче стає, коли предметом історії виступає дисципліна наукова, лженаукова чи напівнаукова. З якої дати починається соціологія? Які автори гідні вважатися родоначальниками чи засновниками соціології?

Я прийняв визначення, яке визнаю несуворим, не вважаючи його довільним. Соціологія — це дослідження, що претендує на науковий підхід до соціального як такого чи то на елементарному рівні міжособистісних стосунків, чи то на макрорівні великих сукупностей, класів, націй, цивілізацій, або, використовуючи поширений вислів, глобальних спільнот. Це визначення однаково дозволяє зрозуміти, чому нелегко написати історію соціології й визначити, де починається й де завершується соціологія. Є чимало способів виявлення й

наукового задуму, й соціального об'єкта. Чи потрібен для соціології водночас задум і об'єкт, чи вона починає своє існування за наявності одного з них?

Усі спільноти певною мірою усвідомлюють себе. Багато з них стали об'єктом вивчення — з претензією на об'єктивність — у тому чи тому аспекті колективного життя. «Політика» Арістотеля видається нам твором з політичної соціології або порівняльним аналізом політичних режимів. Хоч «Політика» включає в себе й аналіз політичного ладу, організації управління на всіх рівнях колективного життя, й особливо на тому рівні, де переважно здійснюється соціалізація людини, — рівні полісу. Сумірно тому, наскільки задум виявлення соціального як такого визначає соціологічну думку, радше Монтеस्क'є, ніж Арістотель, гідний бути репрезентованим у цій книзі як засновник соціології. Але якби *науковий задум* вважався істотнішим, ніж *бачення соціального*, то Арістотель, либонь, мав би права, однакові з Монтеस्क'є чи навіть з Контом.

Навіть більше. За джерело сучасної соціології правлять не тільки суспільно-політичні вчення минулого століття, а й ділова статистика, обстеження, емпіричні анкети. Професор П. Лазарсфельд зі своїми учнями протягом кількох років провадить історичне дослідження на базі цього іншого джерела сучасної соціології. Не без підстав можна твердити, що нинішня емпірична й кількісна соціологія багато в чому зобов'язана Ле Пле та Кетле, ніж Монтеस्क'є та Конту. Зрештою, професори Східної Європи звертаються до сучасної соціології, в рамках якої вони не обмежуються законами історичної еволюції в тому вигляді, в якому їх сформував Маркс, а в свою чергу досліджують радянську дійсність за допомогою статистики, запитальників та інтерв'ю.

Соціологи XIX століття, безперечно, відбивають час саморефлексії людей, час, коли соціальне як таке більш конкретизовано в різних формах виявлення: то як елементарне відношення між індивідуумами, то як глобальна сутність. Ця соціологія також виражає не зовсім новий, але оригінальний за своїм радикалізмом задум властиво наукового пізнання за взірцем наук про природу й з тією самою метою: наукове пізнання повинно забезпечити людям панування над суспільством або їхньою історією, так само як фізика і хімія забезпечують їм панування над силами природи. Чи не варто цьому пізнанню, аби бути науковим, відмовитися від синтетичних і глобальних амбіцій великих вчень історичної соціології?

У пошуках джерел сучасної соціології я прийшов фактично до галереї інтелектуальних портретів, хоча виразно цього не усвідомлював. Я звертався до студентів і говорив з тією свободою, яка дозволяє імпровізувати. Замість постійного зосередження на вичлененні того, що має право називатися соціологією, я намагався підкреслити основні думки соціологів, розглядаючи при цьому їхній специфічний соціологічний задум і не забуваючи про те, що цей задум у минулому столітті був невіддільним від філософських понять і певного політичного ідеалу. Втім, може, інакше не виходить і в соціологів наших часів, тільки-но вони зважаться перейти до сфери макросоціології і намічають глобальну інтерпретацію суспільства.

Ці портрети — портрети соціологів чи філософів? Не будемо про це сперечатися. Скажімо, що йдеться про соціальну філософію стосовно нового типу, про спосіб соціологічного мислення, що відзначається науковістю та певним баченням соціального, про спосіб мислення, що поширився в останню третину XX століття. *Гомо соціологікус* приходить на зміну *гомо економікусові*. Університети цілого світу, незалежно від суспільного ладу та континенту, збільшують число кафедр соціології: від конгресу до конгресу, здається, росте число публікацій із соціології. Соціологи широко використовують емпіричні методи, практикують зондажі, використовують властиву їм систему понять: вони вивчають суспільство під певним кутом зору, послуговуючись особливою оптикою. Цей спосіб мислення вирощений традицією, джерела якої оголює галерея портретів, що тут пропонується.

Чому ж я вибрав цих сімох соціологів? Чому в цій Галереї відсутні Сен-Симон, Прудон, Спенсер? Мабуть, я міг би зробити кілька слушних доказів. Конт через Дюркгайма, Маркс завдяки революціям XX століття, Монтеस्क'є через посередництво Токвілля, а Токвіль через американську ідеологію належать до теперішнього часу. Що ж до трьох авторів другої частини, то їх уже об'єднав Т. Парсонс у своїй першій великій книзі «Структура соціальної дії»: до того ж вони вивчаються в наших університетах радше як метри соціології, ніж як її родоначальники. Однак я погіршив би проти наукової чесності, якби не зізнався в особистих мотивах вибору.

Я розпочав з Монтеस्क'є, якому раніше присвятив річний курс лекцій, бо автора «Духу законів» можна вважати водночас політичним філософом і соціологом. У стилі класичних філософів він продовжує аналізувати й зіставляти політичні режими: водночас він прагне досягнути всі царини соціального цілого й виявити численні зв'язки між змінними величинами. Не виключено, що вибір першого автора нав'яли мені спогади про розділ, присвячений Монтеस्क'є в праці Леона Брюнсувіка «Поступ свідомості в західній філософії». У цьому розділі він оголошує Монтеस्क'є не попередником соціологів, а соціологом, чиї праці правлять за взірець застосування аналітичного методу Конта та його послідовників.

Я також зупинив увагу на Токвілі, бо соціологи, зокрема французькі, часто-густо його ігнорують. Дюркгайм визнавав у Монтеस्क'є свого попередника: не гадаю, що він бодай колись так високо цінував автора «Про демократію в Америці». За часів мого навчання в ліцеї чи вже у вузі можна було колекціонувати дипломні праці з філології, філософії та соціології й при цьому жодного разу не почути імені, яке не міг не знати заокеанський студент. Наприкінці свого життя, за умов Другої імперії, Токвіль нарікав з приводу почуття самотності, яким він переймався, ще гіршого, ніж те, яке він спізнав у пустельних просторах Нового Світу. Його посмертна доля у Франції стала продовженням його випробувань останніх років життя. Пізнавши тріумфальний успіх своєї першої книги, Цей нащадок великого нормандського роду, який свідомо й зі смутком звернувся до демократії, не відіграв у Франції (що послідовно віддалася мерзенному егоїзму власників, шаленству революціонерів та деспотизму однієї людини) тієї ролі, до якої він прагнув. Надто ліберальний для партії, з якої він вийшов, недостатньо натхненний новими ідеями в очах республіканців, він не був сприйнятим ні правими, ні лівими, й залишився для всіх підозрілим. Така у Франції доля послідовників англійської й англо-американської школи, я хочу сказати, приготовлена тим французам, які порівнюють чи порівнювали, переймаючись почуттями ностальгії, бурхливі перипетії історії Франції починаючи від 1789 року зі свободою, яку мають англомовні народи.

Політично ізольований завдяки самій манері стриманої оцінки демократії — руху радше нездоланного, ніж ідеального, Токвіль протидіє деяким спрямовуючим ідеям соціологічної школи, засновником якої, принаймні у Франції, вважається Конт, а головним представником — Дюркгайм. Соціологія включає в себе тематизацію соціального як такого, вона не допускає зведення політичних інститутів, способів правління до суспільного базису або їх дедуцирування зі структурних особливостей суспільного ладу. Отже, перехід від тематизації соціального до знецінення політики чи до заперечення політичної специфіки здійснюється легко: в різних формах той самий зсув ми знаходимо не лише в Конта, а й у Маркса та Дюркгайма. Історичний конфлікт, що спалахнув одразу ж після війни між режимами ліберальної демократії та однопартійними режимами — й ті й ті ставляться до суспільств, що їх називає Токвіль демократичними, а Конт — індустріальними, відбиває сучасність, що досягається з допомогою альтернативи, якою завершується праця «Про демократію в Америці»: «Сьогодні нації вже не можуть відмовитися від рівності, але від них залежить, чи вона приведе до рабства а чи до свободи, до освіти а чи до рабства, до процвітання а чи до злиднів».

Мене можуть спитати, чому в своєму виборі я віддав перевагу Конту перед Сен-Симоном? Причина проста. Хоч би якою була участь, що приписується самому Сен-Симону в так званому сен-симонівському проекті, цей останній не утворює синтетичної сукупності, яку можна було б порівняти з контівським проектом. Якщо припустити, що більшість тем позитивізму була вже репрезентована в працях графа Сен-Симона — виразника духу часу, — то слід сказати, що ці теми організуються суворо по-філософськи тільки завдяки дивному генію студента Політехнічної школи, що плекав попервах честолюбний задум охопити всі знання доби, але небавом замкнувся у створеній ним самим інтелектуальній конструкції.

У цій галереї портретів немає Прудона — хоча його творчість мені близька, — бо я бачу в ньому радше плюраліста й соціаліста, ніж соціолога. Не те, щоб у нього не було соціологічного погляду на плин історії (те саме можна було б сказати про всіх соціологів), але з його книг нелегко почерпнути еквівалент того, що пропонують історику соціологічної думки «Курс позитивної філософії» чи «Капітал». Що ж до Спенсера, то я залюбки визнаю, що йому належить чільне місце. Однак портрет вимагає глибокого знання оригіналу. Я кілька разів

перечитував основні праці семи авторів, яких називаю «засновниками» соціології. Цього ж я не можу сказати про праці Спенсера.

Портрети й тим більше ескізи (кожен розділ радше ескіз) завше тією чи тією мірою відбивають особистість митця. Перечитуючи першу частину через сім років, а другу — через п'ять, я відчув, що розрізняю задум, яким керувався, готуючи кожне з цих повідомлень, і який, либонь, не визнавав тоді. Я відверто прагнув захистити Монтеस्क'є та Токвіля від нападок ортодоксальних соціологів і домогтися, щоб парламентарій із Жиронди та депутат з Ла-Маншу були визнаними гідними посісти своє місце серед засновників соціології, хоча й той і той уникнули соціологізму й підтримали автономію (в каузальному значенні) й навіть певний примат (у гуманному сенсі) політичного ладу стосовно соціальної структури чи суспільного базису.

Позаяк Конт уже давно здобув визнання, виклад його вчення має іншу мету. В розділі намічена тенденція тлумачення його творчості як такої, що виходить з оригінальної інтуїції. Отже, можливо, що це привело мене до того, аби надати соціологічній філософії Конта більше системності, ніж у нього є. Але про це ми ще поговоримо.

Полемічність марксистського викладу спрямована не стільки проти Маркса, скільки проти інтерпретацій, що стали модними десять років тому, в контексті яких «Капітал» підпорядкували «Економічно-філософським рукописам» 1844 року й неправильно міркували про розрив між працями молодого Маркса (до 1845 року) та періоду його зрілості. Водночас я хотів підкреслити ідеї Маркса, що мали історично важливе значення, які зберегли й використали марксистки II та III Інтернаціоналів. У зв'язку з цим я поступився перед поглибленим аналізом відмінностей між тією *критикою*, яку провадив від 1841 до 1844 року, та *критикою політичної економії*, що є у його великих книгах (до такого аналізу я вже приступив в іншому курсі лекцій і сподіваюсь колись його відновити). Цей вирішальний момент підкреслив Луї Альтюссер: спадкоємність чи відсутність спадкоємності між молодим Марксом і Марксом — автором «Капіталу» залежить від сенсу, що вкладається в одне й те саме слово «критика» на двох етапах його шляху.

Три розділи другої частини видаються мені більш академічними, може, менш цілеспрямованими. Між тим я боюсь, що був несправедливим стосовно Дюркгайма, до чиїх ідей я завше відчував антипатію. Мабуть, я з великими труднощами терпів *соціологізм*, на який так часто виходить соціологічний аналіз та глибока інтуїція Дюркгайма. Мабуть, я несправедливо перебільшив царину спірного в його працях — маю на увазі його філософію.

Я байдуже подав автора «Трактату із загальної соціології», незважаючи на те, що 30 років тому присвятив йому статтю, перейняту неприязню. Парето — одинак, і, старіючи, я почуваю себе близьким до «проклятих авторів», навіть якщо вони почасти варті проклять, що випали на їхню долю. Крім того, паретівський цинізм увійшов у звичку. Один з моїх друзів-філософів має Парето за дурника (йому варто принаймні було б уточнити — філософського дурника), і я не знаю, либонь, жодного професора, який (як тридцять років тому Селестан Бугле) не може слухати посилань на Вільфредо Парето без того, щоб дати волю своєму гніву, що закипає в ньому тільки при самій згадці імені великого економіста, автора соціологічного документа, місце якого в історії думки його нащадки ще не змогли оцінити.

Змушений стримуватися, щоб визнати заслуги Дюркгайма, безпристрасний стосовно Парето, я захоплююсь Максом Вебером, перед яким схилиюся з молодості, хоч і почуваю себе дуже далеким від нього в розумінні багатьох проблем, зокрема дуже важливих. Хоч би там що, Вебер ніколи мене не дратує, навіть якщо я спростовую його, тимчасом як, навіть визнаючи логіку аргументів Дюркгайма, мені випадає відчувати незручність. Я залишаю психоаналітикам та соціологам клопіт пояснити ці реакції, імовірно, негідні вченого. Незважаючи ні на що, я вжив деяких застережливих заходів проти самого себе, збільшивши число цитат, звісно, пам'ятаючи при цьому, що вибір цитат, як і статистичних даних, залишає велике місце свавіллю. Нарешті останнє слово: наприкінці першої частини я зараховую себе до школи ліберальних соціологів Монтеस्क'є, Токвіля, до яких я додаю Елі Алеві. Роблю я це не без іронії («західний родич»), яка вислизнула від критики цієї книги, що вже з'явилася в США та Великій Британії. Мені здається корисним додати, що я не зобов'язаний ніякому впливу Монтеस्क'є та Токвіля, праці яких я серйозно вивчив лише в останні 10 років. Зате я читав і перечитував 35

років книги Маркса. Я не раз послуговувався риторичним методом паралелі чи протиставлення Токвіль — Маркс, зокрема в першій частині «Нарису про свободи». Я прийшов до Токвіля через марксизм, німецьку філософію, спираючись на спостереження за сьогодишнім світом. Я ніколи не вагався між «Про демократію в Америці» та «Капіталом». Як і більшість французьких студентів та професорів, я не читав «Про демократію в Америці» до того, як 1930 року зробив спробу вперше й безуспішно довести самому собі, що Маркс сказав правду й що капіталізм раз і назавше засуджений «Капіталом». Майже всупереч власному бажанню я й далі більше цікавлюся загадками «Капіталу», ніж чистою сумною прозою «Про демократію в Америці». Якщо судити з моїх висновків, то я належу до англійської школи: своїм становленням я зобов'язаний переважно німецькій школі.

* * *

Ця книга підготовлена паном Гі Берже, аудитором Розрахункової палати. Його внесок — це куди більше, ніж правка лекцій, які не було заздалегідь викладено письмово й у яких було чимало помилок. Він збагатив текст цитатами, примітками, уточненнями. Ця книга багато чим йому зобов'язана, і я висловлюю йому свою палку й дружню вдячність.

Ми додали в доповненні три етюди, написані впродовж останніх років.

Перший «Огюст Конт та Алексіс де Токвіль, судді Англії» є текстом «Лекції Василя Захарова», прочитаної в Оксфордському університеті в червні 1965 року. Я вдячний «Оксфорд юніверсіті прес», який опублікував цей виступ, за наданий мені дозвіл навести його.

Другий етюд «Політичні ідеї та історичне бачення де Токвіля» є текстом доповіді, зробленої 1960 року в Інституті політичних студій у Парижі й опублікованої «Ревю франсез де сьянс політік» 1960 року.

Останній етюд є французьким текстом повідомлення, зробленого Гайльдербергом на XV конгресі німецької асоціації соціології, що відбувся 1964 року з нагоди сотої річниці з дня народження Макса Вебера.

Ці три етюди належать радше до історії ідей, ніж до історії соціології у властиво науковому значенні цього терміна. Але вчора й, либонь, ще сьогодні межа погано окреслена між цими двома дисциплінами.

Частина перша

ОСНОВОПОЛОЖНИКИ

ШАРЛЬ-ЛУЇ ДЕ СЕКОНДА БАРОН 3 МОНТЕСК'Є

Я мав би себе за вельми щасливого зі смертних, якби міг вилікувати людей від передсудів. Передсудами я називаю не те, що заважає нам пізнавати ті чи ті речі, а те, що заважає нам пізнавати самих себе.

Шарль-Луї Монтеск'є,
«Дух законів». Передмова.

Може видатися дивним, що дослідження соціологічної думки я починаю з Монтеस्क'є. У Франції його звичайно вважають провісником соціології, заснування ж її ставлять у заслугу Огюстові Конту й, мабуть, справедливо, коли мати на увазі, що він — творець терміна «соціологія». Але якщо виходити з того, що предметом свого спеціального вивчення соціолог вважає наукове пізнання суспільства як такого, то Монтеस्क'є, з мого погляду, не меншою мірою соціолог, ніж Конт. Тлумачення Монтеस्क'є соціологічних принципів у праці «Дух законів» видається в низці випадків більш «сучасним», ніж в Огюста Конта. Це аж ніяк не означає, що Монтеस्क'є взяв гору над Контом, це свідчить радше про те, що Монтеस्क'є — не провісник соціології, а один з основоположників соціологічної доктрини.

Розглядаючи Монтеस्क'є як соціолога, ми отримуємо відповідь на запитання, яке ставили собі всі історики, до якої царини науки віднести Монтеस्क'є? До якої школи він належить?

Такі сумніви особливо помітні у французькій системі університетської освіти. Монтеस्क'є, зокрема, може водночас фігурувати в програмах кафедр філології, філософії та в деяких випадках — історії.

Якщо брати ще вищий рівень науки — істориків, які спеціалізуються на вивченні ідейної спадщини Монтеस्क'є, то вони по черзі відносять його до літераторів, політичних мислителів, істориків права, ідеологів, які в XVII столітті сперечалися про основи французьких соціально-політичних інститутів і підготували революційну обстановку, і навіть до економістів¹. Цілком очевидно, що Монтеस्क'є водночас є і письменником, можна сказати романістом, і юристом, і філософом-політиком.

Разом з тим немає сумніву в тому, що саме посідає центральне місце в його праці «Дух законів», бо, як мені здається з усією очевидністю, основу задуму цього твору складає, сказати б, його соціологічний зміст.

Монтеस्क'є, до речі, не робить з цього ніякої таємниці. Він ставить перед собою мету осмислити історію. Він прагне осмислити фактичні дані історії. Вони уявляються йому у вигляді майже нескінченної різноманітності звичаїв, норівів, звичок, ідей, законів, різних соціально-політичних інститутів. За відправну точку дослідження править саме це зовні безладне розмаїття. Його кінцевим наслідком повинно стати перетворення безладного розмаїття на осмислений порядок. Монтеस्क'є так само, як і Вебер, прагне внести у світ розрізнених явищ цілком осмислений порядок, такий підхід до фактів властивий підходові соціолога.

Однак два терміни, які я допіру представив — «безладне розмаїття» та «осмислений порядок», — звісно ж, виглядають проблематичними. Яким чином удасться розкрити осмислений порядок? Яка природа цього порядку, який слід внести у величезне розмаїття звичаїв і норівів?

Мені здається, що в працях Монтеस्क'є подаються дві відповіді, які не суперечать одна одній, або, достоту кажучи, два етапи одного підходу.

Перший полягає в утвердженні, що за плином випадкових явищ ховаються глибокі причини, яким підвладна позірна ірраціональність подій.

У своїй праці «Роздуми про причини величі і падіння римлян» Монтеस्क'є пише:

«Світом керує не фортуна; доказом цього є римляни, справи яких завше завершувалися щасливо, поки вони керувалися за відомим планом, але які стали безперервно зазнавати поразок, коли вони почали чинити інакше. Існують загальні причини як морального, так і фізичного порядку, що діють у кожній монархії, підносять її, підтримують або звалюють: усі випадковості підпорядковані цим причинам. Якщо випадково програна битва, цебто поодинокі причина, занапастила державу, то це означає, що була загальна причина, яка призвела до того, що ця держава мала загинути внаслідок однієї програної битви. Одне слово, всі поодинокі причини залежать від якогось загального *начала* (Oeuvres complètes, t. II, p. 173).

І вже в іншому місці в праці «Дух законів» читаємо: «Не Полтава занапастила Карла, він усе одно загинув би, якщо не в цьому місці, то в іншому. Випадковості фортуни можна легко виправити, але не можна відвести події, що їх постійно породжує природа речей» (Oeuvres complètes, t. II, p. 387).

Думка, що впливає з цих двох цитат, є, як мені здається, суто соціологічною думкою Монтеस्क'є. Я сформулював би її так: за ланцюгом подій, що видаються випадковими, треба бачити глибокі причини, яким ці події підвладні.

Однаке таке міркування не означає, що все минуле стало необхідністю, зумовленою причинами. Соціологія не виходить первісно з постулату, з якого випливає, що випадковості не впливають на плин історії.

Як, наприклад, визначити, від чого залежала перемога чи поразка: від того, що держава деградувала, від технічних чи тактичних помилок? Так само як не можна з очевидністю стверджувати, що будь-яка воєнна перемога є ознакою потуги держави, а будь-яка поразка — ознакою її занепаду.

Друга відповідь, яку дає Монтеस्क'є, ще цікавіша й іде ще далі. Вона полягає в розмірковуванні: річ не в тому, що випадковості пояснюються глибокими причинами, а в тому, що, незважаючи на розмаїття звичаїв, норівів та думок, їх можна розподілити, об'єднавши в невелике число типових груп. Між нескінченим розмаїттям звичаїв та абсолютною єдністю ідеального суспільства є проміжна стадія.

У передмові до твору «Дух законів» чітко пояснюється ця вельми важлива думка:

«Я почав з вивчення людей і побачив, що все нескінченне розмаїття їхніх законів і звичаїв не викликано тільки свавіллям їхньої фантазії».

Ця теза має в собі твердження, що розмаїття законів можна пояснити, позаяк закони, властиві кожному окремому суспільству, визначаються низкою причин, що діють інколи незалежно від свідомості людей.

Він пише далі:

«Я встановив загальні засади й побачив, що окремі випадки ніби самі собою підпорядковуються їм, що історія кожного народу впливає з них як наслідок і кожен окремий закон пов'язаний з іншим законом або залежить від іншого, більш загального закону». (Там само. С. 229).

Отже, наявність розмаїття звичаїв, що його ми розглядаємо, можна тлумачити в два способи: по-перше, звертаючись до причин, що зумовлюють окремі закони, які діють у тому чи тому випадку; по-друге, шляхом виявлення тих принципів чи типових груп, що становлять собою проміжну ланку між хаотичним розмаїттям явищ і загальноприйнятою системою. Плин історії стає пояснимим, коли з'ясовуються глибокі причини, що зумовлюють загальний хід подій. Розмаїття звичаїв стає осмисленим, якщо їх привести до порядку, звівши до невеликого числа типів чи понять.

Політична теорія

Проблема концептуального підходу Монтеस्क'є, який дозволяє йому внести розумний порядок у безладне розмаїття явищ, зводиться, власне, до класичного для фахівців, що вивчають його творчість, питання про план побудови його праці «Дух законів». Чи цей твір пропонує читачеві обміркований порядок або має в собі тільки низку більш-менш тонких спостережень тих чи тих аспектів історичної дійсності?

«Дух законів» поділяється на кілька частин, позірна різноманітність яких не раз відзначалася. Йдучи за логікою моїх розмірковувань, у тому творі можна виокремити в основному три великі розділи.

По-перше, в тринадцяти перших книгах, де висвітлюється широковідома теорія трьох форм правління — тобто саме те, що ми могли б назвати політичною соціологією, — і, власне, робиться спроба звести всього до кількох типів різноманіття форм правління, кожен з яких характеризується, виходячи водночас з його природи та принципу. Друга частина охоплює від XIV до XIX книги. Вона присвячена матеріальним і фізичним чинникам, цебто основному впливу на людину, її звичаї, політичні структури, клімат і географічне середовище. Третя частина, яка охоплює XX — XXVI книги, послідовно вивчає вплив на звичаї людей та їхні закони соціальних чинників, торгівлі, грошової системи, чисельності населення та релігії.

Ці три частини становлять собою, очевидячки, з одного боку, елемент політичної соціології, і з іншого — соціологічний аналіз причинних чинників, як фізичних, так і моральних, що впливають на суспільний устрій.

За межами цих трьох основних частин залишаються останні книги «Духу законів», присвячені як історичні ілюстрації римському й феодальному законодавству, і книга XIX, яку

важко віднести до якої-небудь з трьох частин і в якій робиться спроба відповісти на питання, як треба творити закони. Цю книгу можна витлумачити як практичну розробку, що виникла на ґрунті висновків теоретичного дослідження.

Є, нарешті, ще одна книга, яка насилу вписується в загальний план твору, — це книга XIX, що заторкує тему загального духу окремо взятої нації. Автор не зупиняється на якомусь одному чиннику чи на політичному аспекті соціально-політичних інститутів, а трактує те, що, можливо, становить основоположний принцип об'єднання всього, що входить до поняття «соціальний». У всякому разі, ця книга — одна із значущих. Вона становить собою перехідну чи сполучну ланку між першою частиною «Духу законів» — політичною соціологією — та двома іншими частинами, де досліджуються фізичні й моральні причинні чинники.

Таке нагадування плану «Духу законів» дозволяє нам перейти до основних проблем трактування Монтеस्क'є. Всі історики, які вивчали цей твір, дивувалися різниці між першою й двома наступними частинами. Щоразу, зіштовхуючись з позірною неоднорідністю окремих частин однієї і тієї самої книги, вони намагалися вдатись до часового історичного пояснення й прагнули визначити дати написання автором тієї чи тієї частини.

Однак щодо Монтеस्क'є така проблема в історичному тлумаченні не становить великих труднощів. Перші книги «Духу законів», якщо не з самої першої, то з II по VIII, — написані, сказати б, під емоційним впливом Арістотеля...

Монтеस्क'є написав їх до своєї поїздки в Англію, у той період, коли він переважно перебував під впливом класичної політичної філософії. У світлі ж класичних традицій «Політика» Арістотеля була головною книгою. Те, що Монтеस्क'є першу частину своєї книги написав з книжкою Арістотеля під рукою, не викликає сумніву. Майже на кожній сторінці його праці можна знайти посилання у вигляді натяків або критики.

Наступні книги, зокрема знаменита XI про конституцію Англії і поділ влади, либонь, були написані пізніше, після перебування Монтеस्क'є в Англії, під враженням від поїздки. Що ж до розділів із соціології, які належать до дослідження фізичних і моральних Причинних чинників, то вони, мабуть, були написані значно пізніше за перші.

З огляду на сказане було б легко — але навряд чи це повинно нас задовольнити — уявити «Дух законів» у вигляді простого складення двох способів думання, двох способів вивчення реальної дійсності.

У такому разі слід було б розглядати Монтеस्क'є як послідовника класичних філософів. Тоді можна було б сказати, що він продовжував розробляти теорію форм правління, яка хоч і відрізняється в деяких пунктах від класичної теорії Арістотеля, проте зберігає традиції цих філософів. Водночас Монтеस्क'є залишався б соціологом, який вивчав вплив клімату географічного середовища, чисельності населення та релігії на різні аспекти колективного життя людей.

Роздвоєння автора: теоретик політики, з одного боку, соціолог з іншого, — могло би наштовхнути на думку про те, що «Дух законів» — твір непослідовний, безладний, аж ніяк не струнка, суворо підпорядкована єдиній домінантній й концептуальній системі праця, хай навіть вона складається з розділів, написаних за різних часів і, можливо, під різним надихаючим впливом.

Але перш ніж згодитися з таким міркуванням — яке припускає, що історик-дослідник розумніший за автора і здатний враз розгледіти суперечність, якої не помітив геніальний мислитель, — потрібно постаратися знайти внутрішній порядок, якого Монтеस्क'є, незалежно від того, має слухність він чи не має, дотримувався в своїх творах. Ідеться про проблему сумісності теорії вузького кола типів правління та теорії причинності.

Монтеस्क'є розрізняє три форми правління — республіку, монархію та деспотизм. Кожен з цих трьох видів правління знаходить своє виправдання за допомогою двох понять, які автор «Духу законів» називає природою і принципом правління.

Природою правління називається те, що робить його таким, яким воно є. Принцип правління визначається почуттям, яким повинні керуватися люди всередині системи того чи того типу правління, щоб вона функціонувала гармонійно. Так, основою чи панівним принципом республіки є добродетель. Це не означає, що в республіці люди добродетельні, але це

припускає, що вони повинні бути такими й що республіки можуть бути процвітаючими лише тією мірою, якою її громадяни добродесні².

Природа кожного правління визначається числом володарів суверенної верховної влади. Монтеск'є пише: «Є три способи правління: республіканський, монархічний і деспотичний. Щоб розкрити їх природу, достатньо й тих уявлень, що їх мають навіть найменш поінформовані люди. Я пропоную три визначення або, достоту кажучи, три факти: республіканське правління — це те, за якого верховна влада перебуває в руках чи то в усього народу, чи то частини його, монархічне, за якого керує одна людина, але через посередництво встановлених незмінних законів, тимчасом як у деспотичному все поза будь-якими законами й правилами рухається волею й свавіллям однієї особи. Ось що я називаю природою правління». (Там само. С. 239.)

Формулювання «увесь народ чи то його частина» стосовно республіки подане з метою нагадати про два види республіканського правління: демократичний і аристократичний.

Проте ці визначення одразу показують, що природа правління залежить не тільки від числа тих, хто тримає в своїх руках верховну владу, а й від того, яким чином ця влада здійснюється. Режими, за яких є тільки один володар верховної влади, — це монархія й деспотизм. Але за монархічного порядку єдиний володар влади править за єдиними, твердо встановленими законами, тимчасом як за деспотизму — без законів і правил. Отже, ми маємо два критерії, або, як висловлюються на сучасному жаргоні, дві змінні величини, аби достеменно визначити природу кожного правління: з одного боку, хто тримає в руках верховну владу, та з іншого — в якій формі ця влада здійснюється.

Треба додати й третій критерій, що належить до принципу правління. Навіть майже юридичної характеристики володаря верховної влади замало, щоб визначити ту чи ту форму правління. Кожна форма правління характеризується, крім того, почуттям, без якого вона не може бути стабільною й процвітаючою.

На думку Монтеск'є, можна виокремити три основні різновиди політичного почуття, кожний з яких забезпечує стабільність тієї чи тієї форми правління. Республіка спирається на добродесність, монархія — на честь, деспотизм — на почуття страху.

Добродесність республіки — це не моральна, а суто політична добродесність, що ґрунтується на повазі до законів, на відданості індивідуума колективу.

«...Честь, — вважає Монтеск'є, — з філософського погляду... це псевдочесть». Це дотримання кожним того, чим він зобов'язаний своєму становищу³.

Що ж до страху, то це поняття не вимагає визначення. Це примітивне почуття, яке перебуває, сказати б, поза політикою. А проте цього стану, цього почуття торкалися в своїх працях багато теоретиків політики, бо чимало з них, починаючи з Гоббса, вважали, що це найбільш містке почуття, почуття, властиве людині більше за всі інші, це те почуття, яке пояснює саме існування держави. Втім, Монтеск'є — є, на відміну від Гоббса, не песиміст. У його очах державний лад, що ґрунтується на страху, за своєю суттю корумпований і стоїть майже на грані політичного небуття. Посполиті ж, які підкоряються тільки зі страху, — майже не люди.

Така оригінальна класифікація форм державного устрою відрізняється від їх традиційного класичного визначення.

Монтеск'є вважає, по-перше, демократичну й аристократичну форми республіканського правління, — які, за класифікацією Арістотеля, становлять собою два зовсім різні типи правління, — двома різновидами одного й того самого ладу, що його називають республіканським на відміну від монархії. На думку Монтеск'є, Арістотель не знав справжньої природи монархії. Що легко пояснити, позаяк монархія в тому вигляді, в якому її розуміє Монтеск'є, повною мірою знайшла своє втілення тільки в європейських монархіях⁴.

Такий оригінальний підхід пояснюється вельми глибокою причиною. Річ у тому, що з погляду Монтеск'є, різні форми правління означають водночас і відмінність організаційних і соціальних структур. Свого часу Арістотель розробив теорію державного устрою, яку він, либонь, вважав універсальною; при цьому він припускав, що за соціальну базу повинно правити грецьке поселення. Монархія, аристократія й демократія склали три різновиди політичної організації грецьких міст. У такому випадку було правочинно класифікувати форми правління за числом володарів верховної влади. Однак такий аналіз припускає, що ці три державні устрої

мають бути, за сучасним висловлюванням, політичною надбудовою тієї чи тієї форми суспільства.

Класична політична філософія не дуже клопочеться про взаємовідносини між різними формами політичної надбудови та соціальним базисом. Вона не змогла чітко сформулювати питання про те, якою мірою можна провести кваліфікацію різних форм політичного ладу, якщо не брати до уваги організацію різних типів суспільства. Вирішальний внесок Монтеस्क'є полягає саме в тому, що він узявся знову розглянути цю проблему в її сукупності, поєднуючи аналіз різних типів державного ладу з аналізом відповідних суспільних структур таким чином, що кожна з форм правління постає водночас як певне суспільство.

Зв'язок між політичним режимом та суспільством встановлюється цілком чітко, й передусім шляхом зіставлення обсягів території, яку посідає та чи та суспільна система. На думку Монтеस्क'є, кожен з трьох типів правління відповідає певним обсягам території, що її посідає це суспільство. Формулювань з цього приводу в Монтеस्क'є чимало:

«Республіка, за своєю природою, вимагає невеликої території, інакше вона не втримається». (Там само. С. 362.)

«Монархічна держава повинна буди середньої величини. Якби вона була малою, вона сформувалася б як республіка; а якби вона була надто велика, то перші особи в державі, сильні за своїм становищем, перебуваючи далеко від монарха, маючи власний двір осторонь від його двору, забезпечені від швидких каральних заходів законами та звичаями, могли б перестати йому коритися». (Там само. С.363.)

«Величезні розміри імперії — передумова для деспотичного управління». (Там само. С. 365.)

Якби виникла потреба перекласти ці формулювання в суворо логічні міркування, то, мабуть, не варто було б застосовувати тут чітку мову причинності, цебто твердити, що, тількино територія держави починає перевищувати граничні розміри, деспотизм неминучий, а ліпше сказати, що існує природний зв'язок між кількісними характеристиками суспільства та формою правління. Щоправда, при цьому дослідник неминуче опинився б перед розв'язанням важкої проблеми: адже якщо при досягненні певних розмірів території держава неминуче повинна стати деспотичною, то чи не буде змушеним соціолог прийняти як належне необхідність існування режиму, який він вважає в людському й моральному відношенні негативним? Хіба, звісно, за допомогою твердження про те, що держава не повинна перевищувати якісь певні розміри, він уникне цього неприсмого висновку.

Хоч би там що, за допомогою цієї теорії розмірів Монтеस्क'є прив'язує класифікацію типів державного ладу до того, що нині називається соціальною морфологією або, за словами Дюргайма, кількісними характеристиками суспільства.

Крім того, Монтеस्क'є прив'язує кваліфікацію форм державного ладу до аналізу різних суспільств, керуючись поняттям принципу правління, цебто почуття, необхідного для функціонування того чи того ладу. Теорія принципу або першооснови правління з усією очевидністю веде до теорії обмеженої будови суспільства.

Позаяк чеснота в республіці, якщо говорити досконалою мовою, це любов до законів, до вітчизни, готовність жертвувати своїми інтересами в інтересах колективу, то при ретельному розгляді вона веде в певному сенсі до рівності. Республіка — це лад, за якого люди живуть завдяки колективу й задля колективу, за якого вони почувають себе громадянами, що має передумовою, що вони почуваються і є рівними стосовно одне одного.

У монархії ж основним моральним принципом є честь. Теоретизуючи з цього приводу, Монтеस्क'є вдається час від часу до полемічного й іронічного тону.

«У монархії політика здійснює великі справи за мінімальної участі добродійців, так само як найліпші машини виконують свою роботу за допомогою, можливо, меншого числа машин та рухів. Така держава існує незалежно від любові до вітчизни, від прагнення до справжньої слави, від самовідданості, від здатності жертвувати найдорожчим і від усіх героїчних чеснот, які ми знаходимо в старожитніх і про які ми знаємо тільки з розповідей». (Там само. С. 255.)

«Монархічне правління, як ми сказали, припускає існування чинів, переваг і навіть дворового шляхетства. Природа честі вимагає переваг і відзнак. Отже, честь за самою своєю природою знаходить собі місце в цьому способі правління. Честолюбство, шкідливе в

республіці, може бути благочинним у монархії, воно надихає цей спосіб правління і при цьому має ту перевагу, що не є небезпечним для нього тому, що може бути постійно загнуданим». (Там само. С. 257.)

Такий аналіз не зовсім новий. Відтоді, як люди почали міркувати про політику, вони весь час вагалися між двома крайнощами: або держава процвітає тільки тоді, коли люди безпосередньо бажають добра всьому суспільству; або — позаяк неможливо, щоб люди прямо бажали добра колективу, — коли є добрий, міцний режим, за якого людські вади служать задля добра всіх. Теорія честі Монтеस्क'є без будь-яких ілюзій є різновидом цієї другої тези. Добробут людей забезпечується якщо не вадами громадян, то принаймні завдяки незначним якостям чи навіть завдяки поведінці, яка з морального погляду заслуговує дорікання.

Особисто я вважаю, що в розділах, які заторкують честь, Монтеस्क'є дотримується двох основних позицій чи думок: з одного боку, бачимо відносне знецінення честі стосовно справжньої політичної чесноти як старожитніх, так і республіканців; з іншого — набуває цінності честь як принцип суспільних відносин та захист держави проти найбільшого зла — деспотизму.

Справді, якщо дві форми правління — республіканська й монархічна — за своєю суттю різні, оскільки одна ґрунтується на рівності, а друга — на нерівності (позаяк перша спирається на політичну чесноту громадян, а друга — на підміну чесноти честю), то, проте, ці два лади мають спільну рису: вони помірні, в них немає свавілля, ніхто не править без дотримання законів. А ось коли йдеться про третю форму правління, деспотичний режим, то тут помірність закінчується. У своїй характеристиці трьох типів правління Монтеस्क'є подає подвійну їх класифікацію, ділячи їх на помірні й непомірні. Республіку й монархію він розглядає як помірні типи, а деспотизм — ні.

До цього слід додати третій вид класифікації, яку я назвав би, віддаючи данину моді, діалектичною. Республіка створюється на основі егалітарних взаємовідносин членів колективу. Монархія — переважно на диференціації й нерівності. Що ж до деспотизму, то він має ознаки повернення до рівності. Однак, тоді як рівність республіканська полягає в чесноті та участі всіх у здійсненні найвищої влади, рівність деспотизму становить собою рівність на засадах страху, безпорадності й неучасті в реалізації влади.

У деспотизмі Монтеस्क'є показує, сказати б, абсолютне політичне зло. Очевидячки, деспотизм неминучий, коли держави стають надто великими, але деспотизм — це режим, за якого без правил і законів керує одна людина, а отже, над усіма панує страх. Хочеться сказати, що, тільки-но запановує деспотизм, кожна людина починає боятися всіх інших.

У кінцевому підсумку політична думка Монтеस्क'є рішуче протиставить деспотизму, де кожен боїться кожного, вільні режими, де жоден громадянин не відчуває страху перед іншим. Цю впевненість, яку кожному громадянину надає свобода, Монтеस्क'є висловив ясно й недвозначно в розділах, присвячених англійській конституції, в своїй XI книзі. За деспотичного ладу існує лише один засіб обмежити абсолютну владу особи, яка царює, — релігія, але цей засіб дуже ненадійний.

Цей синтез не може не викликати дискусії та критики. Передусім виникає запитання, чи є деспотизм конкретно політичною формою правління в тому самому сенсі, що й республіка або монархія. Монтеस्क'є уточнює з приводу цього, що за взірць республіки можуть правити античні республіки, і зокрема давньоримська республіка періоду до великих завоювань. За взірць монархії правлять сучасні йому європейські монархії — англійська та французька. Що ж до деспотизму, то це, безперечно, імперії, які він, узагальнюючи, називає азійськими: перська, китайська, індійська та японська. Звісно, знання, які мав Монтеस्क'є про Азію, були уривчастими, але в його розпорядженні перебували документи, що дозволяли йому досить детально подати свою концепцію азійського деспотизму.

Монтеस्क'є перебуває біля джерел того тлумачення історії Азії, яке ще досі не забуто й яке характерне для європейської думки, що подає азійські режими переважно як деспотичні, позбавлені будь-якої політичної структури, будь-яких інститутів і взагалі всяких стримувальних чинників. Азійський деспотизм в уяві Монтеस्क'є — це пустеля рабства. Один-єдиний всесильний владика, що має абсолютну владу, який, може, й передає певні повноваження своєму великому візиру, але незалежно від того, якого характеру можуть складатися

взаємовідносини між деспотом та його оточенням, у суспільстві нема ні соціальних класів, ні прошарків, ні порядків, здатних створити суспільну рівновагу: нема в ньому нічогосінько схожого ні на античну чесноту, ні на європейську честь, тільки страх панує над мільйонами людей на неосяжних просторах, де Держава тримається тільки на тому, що один може все.

Однак чи не має в собі така теорія азійського деспотизму, в якій створюється ідеальний образ політичного зла, натяк на адресу європейських монархій, а може, й твердий намір викликати полеміку з цього приводу? Не забуваймо знамениту фразу: «Всі монархії загублять себе в деспотизмі, як річки гублять себе, впадаючи в море». Думка про азійський деспотизм — це невідчепна ідея про те, в що може перетворитися монархія, коли втрачається пошана до стану, до шляхетства та суспільних прошарків, без чого абсолютна влада й свавілля однієї особи позбавляються будь-яких стримувальних чинників.

Теорія державного правління Монтеस्क'є в цій її частині, де вона встановлює залежність тієї чи тієї форми правління від розмірів території, що її посідає держава, ризикує, крім того, привести нас до своєрідного фаталізму.

У праці «Дух законів» спостерігаємо вагання між двома крайностями. В цілому ряді місць легко помітити своєрідну ієрархію, згідно з якою республіка становить собою найліпший лад, відтак іде монархія і, нарешті, деспотизм. Однак ж якщо кожен лад невідворотно залежить від певних розмірів життєвого простору суспільства, то ми маємо справу не з ієрархією цінностей, а з невблаганним детермінізмом.

Нарешті, існує ще одне критичне зауваження чи сумнів, що стосується головного, а саме взаємозв'язку між політичними режимами влади та соціальними моделями суспільства.

Цей взаємозв'язок можна осмислити по-різному. Соціолог чи філософ може розглядати визначення того чи того політичного ладу як вичерпне за одним-однісіньким критерієм, наприклад, за числом володарів найвищої влади, й на цьому ґрунтувати кваліфікацію політичних режимів. Власне, такою була концепція класичної політичної філософії, зокрема тією мірою, якою вона розглядала теорію форм правління, абстрагуючись від організації суспільства й припускаючи, сказати б, позачасову придатність політичних моделей.

Тим часом можна також, як більш-менш чітко чинить Монтеस्क'є, тісно пов'язати політичний лад та соціальну модель. У цьому випадку ми приходимо до того, що Макс Вебер назвав би трьома ідеальними типами: античне поселення — держава невеликих розмірів з абсолютною владою однієї особи, де єдиним чинником, що обмежує свавілля суверена, є релігія: рівність при цьому відновлена, але за загального безправ'я.

Монтеस्क'є радше обрав цю останню концепцію взаємозв'язку між політичним ладом та типом соціального порядку. Але тут одразу ж виникає питання: якою мірою політичні режими можна відокремити від історичної суті, в яку вони втілилися?

Хоч би там що, але залишається головна думка — який цей зв'язок, що встановлюється між характером правління, типом політичного ладу, з одного боку, й характером міжособистісних стосунків — з іншого? Власне, вирішальним, на думку Монтеस्क'є, є не належність найвищої влади одній чи кільком особам, а те, як ця влада здійснюється: з дотриманням законів та почуттям міри чи, навпаки, зі свавіллям та насильством. Соціальне життя відрізняється залежно від характеру здійснення правління. Ця думка цілком зберігає своє значення в соціології політичних режимів влади.

Треба відзначити, що, хоч би яким було тлумачення Монтеस्क'є взаємозв'язку між класифікацією типів соціальних форм політичного ладу та класифікацією типів соціальних відносин, йому не можна відмовити в тому, що він чітко і ясно поставив і виклав цю проблему. Я сумніваюсь, чи зміг він остаточно розв'язати її, але хіба комусь вдавалося це зробити?

Відмінність помірною правління від непомірного, здається, становить собою центральне питання наукової думки Монтеस्क'є. Його підхід дозволяє пов'язати його розмірковування про Англію, що робляться в XI книзі, з теорією форм правління, поданою в його перших книгах. За основоположний текст з цього приводу править розділ 6 книги XI, в якому Монтеस्क'є розглядає конституцію Англії. Цей розділ мав такий резонанс, що багато англійських фахівців розглядали соціальні інститути своєї країни на основі того, що писав про них Монтеस्क'є. Авторитет генія був такий великий, що англійці вважали, буцімто змогли зрозуміти самі себе, лише прочитавши «Дух законів».*⁵

В Англії Монтеस्क'є, з одного боку, відкрив для себе державу, яка прагне до справжньої політичної свободи, а з іншого — факт і ідею політичного представництва.

«Хоча в усіх держав є спільна мета, яка полягає в охороні свого існування, проте в кожній з них є своя особлива, їй тільки властива мета. Так, у Римі була мета — розширення меж держави; в Лакедемона — війна; в іудейських законів — релігія; у Марселя — торгівля; в Китаю — громадський спокій... Є також на світі народ, безпосереднім предметом державного устрою якого є політична свобода». (Там само. С. 396.)

Що ж до представницьких структур, то сама ця ідея не фігурувала в перших рядах теорії Монтеस्क'є про республіку. Республіки, що їх уявляє собі Монтеस्क'є, — це ті античні республіки, де народні збори існували, але не були асамблеєю, обраною народом, куди входили б його представники. Її тільки в Англії він міг спостерігати втілену повною мірою представницьку владу.

Таке правління, де за мету править свобода, де народ репрезентований своїми зборами, характеризується насамперед тим, що називається поділом влади, — явищем, яке стало предметом теорії, досі актуальною, з приводу якої було безліч абстрактних пересудів.

Монтеस्क'є відзначає, що в Англії виконавчою владою наділений монарх. Позаяк виконавча влада вимагає швидкості розв'язань та дій, добре, що вона зосереджена в одних руках. Законодавча влада знаходить своє втілення в двох асамблеях: палаті лордів, яка репрезентує шляхту, та палаті громад, що представляє народ.

Ці дві влади — виконавча й законодавча — зосереджені в руках різних осіб чи груп осіб. Монтеस्क'є описує співпрацю цих різних органів народу з аналізом порядку поділу функцій. Він показує те, що кожна з цих властей може й повинна робити стосовно одна одної.

Є й третя влада — судова. Але Монтеस्क'є уточнює, що «судова влада, така страшна для людей, не буде пов'язана ні з певним становищем, ні з певним фахом; вона стане, сказати б невидимою й ніби неіснуючою». (Там само. С. 398.) Судячи з усього, це означає, що судова влада, будучи переважно виконавцем законів, повинна була виказувати якнайменше ініціативи й упередженості. Це не влада особистостей, це влада законів, «люди не мають постійно перед своїми очима суддів і бояться вже не суддів, а суду». (Там само.)

Законодавча влада співпрацює з виконавчою владою й мусить стежити за тим, наскільки правильно та застосовує закони. Що ж до виконавчої влади, то вона, не вступаючи в суперечки в справах, повинна бути у взаємовідносинах співпраці із законодавчою владою за посередництво того, що називається правом запобігати. Монтеस्क'є додає, крім того, що бюджет повинен ставитися на голосування щороку. «Якщо законодавча влада робитиме свої постанови не на річний термін, а назавше, то вона ризикує втратити свою свободу, бо виконавча влада вже не залежатиме від неї». (Там само. С. 405.) Щорічне голосування бюджету є нібито умовою свободи.

Ці дані загального характеру дали підставу дослідникам підійти до них по-різному: одні зробили наголос на тому, що виконавча й законодавча влади розділені, інші — на тому, що між ними повинна бути постійна взаємодія.

Міркування Монтеस्क'є близькі до погляду на ту саму тему Дж. Локка⁶. Деякі дивацтва у викладі Монтеस्क'є стають зрозумілими, якщо звернутися до тексту Локка. На початку розділу 6-го, зокрема, є два визначення виконавчої влади. В першому випадку вона визначається як вирішальна в питанні «про речі, які залежать від прав громадян» (там само, с. 396). У цьому випадку текст можна зрозуміти як обмеження її тільки зовнішньою політикою. Трохи нижче вона визначається як влада, яка «виконує громадські рішення» (там само, с. 397), що надає їй зовсім іншого розмаху. Монтеस्क'є в одному випадку дотримується тексту Локка. Але між Локком і Монтеस्क'є спостерігається величезна різниця в самому задумі. Мета Локка — визначення королівської влади, завдання показати, що коли монарх виходить за визначені межі або не виконує якихось зобов'язань, то народ, який репрезентує собою справжню основу суверенної влади, має право діяти. Тимчасом як основна ідея Монтеस्क'є не поділ влади в юридичному сенсі цього терміна, а те, що можна назвати рівновагою соціальних сил як умови політичної свободи.

Монтеस्क'є в усьому своєму аналізі англійської конституції постійно виходить з наявності шляхти та двох палат, одна з яких репрезентує народ, а друга — аристократію. Він наголошує

на тому, що шляхтичів повинні судити тільки їхні пери. Справді, знатні люди завше викликають до себе заздрість; тому, якби вони підлягали суду народу, то їм загрожувала б небезпека й на них поширювався б привілей, який має будь-який громадянин вільної держави, — привілей бути судженим рівним собі. Тому необхідно, щоб знать судили не звичайні суди нації, а та частина законодавчих зборів, яка складається із знаті» (кн. XI, розд.6). Інакше кажучи, Монтеस्क'є у своєму дослідженні англійської конституції ставить перед собою мету знайти соціальну диференціацію, поділ класів і прошарків, що відповідає суті монархії, як він собі уявляє, й необхідне для пом'якшення влади.

«Держава вільна, — сказав би я, коментуючи Монтеस्क'є, — коли в ній одна влада стримує іншу». Найдивніше, що в книзі XI Монтеस्क'є, завершивши розгляд конституції Англії, повертається до Стародавнього Риму й аналізує всю римську історію з погляду взаємовідносин між патриціями й плебеями. Його інтерес приваблює суперництво класів. Це соціальне змагання править за умову існування помірною режиму, бо різні класи здатні надати йому потрібної рівноваги.

Щодо самої конституції, то Монтеस्क'є справді детально показує, які права має той чи той вид влади й як різні види влади повинні взаємодіяти. Але ця конституційна форма є ні чим іншим, як самовиявом вільної держави або, я сказав би, вільного суспільства, в якому жодна влада не може стати необмеженою, позаяк її стримуватимуть інші різновиди влади.

Один з уривків книги «Розмірковування про причини величі та падіння римлян» дуже достеменно резюмує цю центральну тему Монтеस्क'є:

«Можна встановити загальне правило: щоразу, коли ми помічаємо, що в державі, яка називає себе республікою, все спокійно, можна бути впевненим, що в ній нема свободи. Те, що називають у політичному організмі союзом, є вельми двозначною річчю. Справжній союз — це гармонійний союз, який примушує сприяти добру всього суспільства всі частини, хоч би якими протилежностями вони нам здавалися, так само, як дисонанси в музиці сприяють загальному акорду. В державі, яка сприяє враженню безладу, може існувати союз, тобто гармонія, з якої випливає гаразд, що складає справжній світ. У ній усе відбувається так само, як з частинами Всесвіту, вічно пов'язаними одна з однією за посередництвом дії одних частин і протидії інших» (там само, с. 119).

Концепція соціального консенсусу уявляється як рівновага сил чи як світ, що встановився внаслідок дій і протидій одних соціальних груп стосовно інших⁷.

Якщо цей аналіз точний, то теорія англійської конституції виявляється в центрі уваги політичної соціології Монтеस्क'є не тому, що вона править за взірць для всіх країн, а тому, що вона дозволяє в конституційному механізмі монархії знайти підвалини помірної й вільної держави, яка існує завдяки рівновазі між соціальними класами, між політичними властями.

Але ця конституція, взірць свободи, має аристократичний характер і як така була предметом різних тлумачень.

Одним із перших тлумачень, джерелом якого тривалий час залишалися юристи, причому, либонь, при розробці Французької конституції 1791 року, стала теорія юридично обґрунтованого поділу влади за республіканського ладу. Президент республіки та прем'єр-міністр, з одного боку, парламент — з іншого, мають суворо визначені права. Рівновага досягається в дусі та традиціях Монтеस्क'є, а саме шляхом встановлення точного визначення взаємовідносин між різними органами влади⁸.

Друге тлумачення, до авторів якого я відношу й себе, наголошує на рівновазі соціальних сил та підкреслює свої докази на аристократичному характері концепції Монтеस्क'є. Ідея рівноваги соціальних сил має за передумову наявність шляхетського стану, який править за виправдання існування проміжних прошарків суспільства XVIII століття в момент, коли вони були на грані зникнення. За такої перспективи Монтеस्क'є був представником аристократії, яка виступала проти монархічної влади від імені свого класу, класу приреченого. Жертва підступів історії, Монтеस्क'є заявляє про себе як про супротивника короля з наміром діяти на користь шляхти, але врешті-решт його полеміка ефективно приносить користь лише справі народу⁹.

Особисто я гадаю, що є й третє тлумачення, яке повторює друге, але йде далі в сенсі *aufheben* Гегеля, тобто розширює сенс, зберігаючи при цьому істину.

Правильно, що Монтеस्क'є виходив з наявності рівноваги соціальних сил як свободи тільки в тому разі, коли йшлося про зразок аристократичного суспільства. Він вважав, що добрими формами правління були помірні форми й такими могли бути лише ті правління, за яких один вид влади стримував інший її вид, або коли жоден громадянин не боявся іншого. Представники шляхетного стану могли почувати себе в безпеці тільки в тому разі, якщо їхні права Гарантувала сама політична система. Соціальне розуміння рівноваги, викладене в творі «Дух законів», пов'язане з аристократичним суспільством, і свого часу в конфлікті, пов'язаному з конституцією французької монархії, Монтеस्क'є був прихильником аристократичної партії, а не партії короля чи народу.

Однак залишається загадкою, чи не поширювалася ідея Монтеस्क'є про основні умови свободи та помірності за межі аристократичного зразка. Може, з цього приводу Монтеस्क'є сказав би, Що, справді, можна припустити таку соціальну еволюцію, за якої виникає тенденція до стирання диференціації станів та груп. Але чи можна взагалі уявити собі суспільство без станів і рангів, державу без плюралізму влади, яка була помірною й де громадяни водночас не були б вільними?

Можна засуджувати Монтеस्क'є за те, що він, будучи прихильником аристократії, виступав проти короля й працював на народний Демократичний рух. Однак якщо звернутися до історії, то події великою мірою виправдовують його доктрину. Ці події показали, що демократичний порядок, за якого верховна влада належить усім, не конче є формою вільного й поміркованого правління. Монтеस्क'є, як мені здається, цілком має слушність, коли проводить різку грань між владою народу й свободою громадян. Може так трапитися, що за суверенної влади народу гарантії громадян і поміркованість зникнуть...

Водночас з демократичним формулюванням своєї доктрини про рівновагу соціальних сил та взаємодію політичних¹⁰ властей Монтеस्क'є висунув принцип, згідно з яким неодмінною умовою дотримання законів та захисту гарантій громадян є те, що жодна влада не повинна бути необмеженою. Така основна тема його політичної соціології.

Від політичної теорії до соціології

Аналітичні умовиводи Монтеस्क'є щодо політичної соціології дозволяють поставити головні проблеми його загальної соціології.

Перша з них має стосунок до того факту, що політична соціологія входить складовою до соціології всього суспільного комплексу. Як можна перейти від аспекту першорядної важливості, яким є форма правління, до розуміння суспільства в його цілісності? Це питання цілком можна порівняти з питанням, яке виникає з приводу марксизму, коли від такого важливого аспекту, як організація економіки, хочуть перейти до осмислення марксистської доктрини загалом.

Друга проблема стосується взаємодії різних чинників і цінностей, взаємозв'язку між розумінням соціальних інститутів та визначенням, яким має бути бажаний чи доброзичливий політичний лад. Як, наприклад, можна водночас висувати якісь інститути як визначені заздалегідь, тобто накинута воля людей, і висловлювати негативні політичні міркування про ці структури? Чи може соціолог твердити, що той або той політичний лад суперечить людській природі, якщо в якихось випадках він неминучий?

Третя проблема полягає у взаємовідносинах раціонального універсалізму й окремих історичних особливостей.

Деспотизм, заявляє Монтеस्क'є, суперечить природі людини. Але що таке людська природа? Природа — характерна для всіх людей, усіх широт і всіх часів? Де починаються й закінчуються характерні для людини риси саме як людини і як можна поєднувати використання поняття «природа людини» з визнанням наявності сили-силенної норів, звичаїв та інститутів?

Відповідь, що стосується першої проблеми, має в собі три етапи, або три частини, аналізу. Які зовнішні причини, що впливають на політичний режим, як їх собі уявляє Монтеस्क'є? Який характер взаємовідносин встановлює він між причинами й явищами, що вимагають пояснення? Чи є в праці «Дух законів» синтез тлумачення суспільства як єдиного цілого чи просто

подається перелік причин і механічне зіставлення різних взаємовідносин між тим або іншим чинником, але так, що при цьому неможливо сказати, який з чинників є вирішальним?

Перелік причин не становить собою на перший погляд ніякої системи.

Монтеск'є розглядає спочатку те, що ми називаємо впливом географічного середовища, ділячи його на дві частини: клімат і землю. Коли він розмірковує про ґрунт, він прагне знайти відповідь на питання, як залежно від природи ґрунту люди обробляли її і розподіляли власність.

Після розгляду чинника географічного середовища Монтеск'є в книзі XIX переходить до аналізу загального духу нації, використовуючи досить сумнівний термін, оскільки спочатку важко зрозуміти, чи йдеться про вирішальну роль комплексу чинників, що діють як єдине ціле, чи ж про один, окремо взятий, ізольований визначальний чинник.

Відтак Монтеск'є переходить до розгляду ролі вже не фізичних, а соціальних чинників, включаючи торгівлю й грошову систему. Можна було б сказати, що головну увагу при цьому він приділяє суто економічному аспекту громадського життя, якби він майже цілком не ігнорував поняття, яке в економічному аналізі виявляється для нас основним, а саме засоби виробництва, якщо послуговуватися марксистською термінологією, або знаряддя виробництва та інструменти, що є в розпорядженні людини. Економіка в уявленні Монтеск'є — це в основному чи то система власності, зокрема власності на землю, чи то торгівля, обмін, зв'язки, контакти, відносини між окремими групами суспільства, нарешті, грошова система, яка, на його думку, становить собою важливий чинник у взаємовідносинах між окремими людьми чи гуртами людей. Економіка, як собі її уявляє Монтеск'є, — то переважно хліборобство й торгівля. Він зовсім не ігнорує те, що він називає ремеслами, — тобто зародки того, що ми називаємо промисловістю, — але містами, Де переважає турбота про економіку, він вважає такі торговельні, з квітучою комерцією, міста, як Афіни, Венеція, Генуя. Інакше кажучи, для Монтеск'є основним чинником протиставлення одного суспільного утворення іншому слугує порівняння: чи відіграє в них переважну роль заняття військовою справою а чи торгівлею. Це поняття було традиційним у політичній філософії тієї доби. Відмінність сучасних суспільств, пов'язана з промисловістю, не проглядалася представниками класичної політичної філософи, і в цьому сенсі Монтеск'є, який дотримується класичних традицій, не становить винятку. В цьому зв'язку можна навіть сказати, що він є попередником енциклопедистів. Він був далеким від повного розуміння тієї ролі, яку відігравали в царині перетворення характеру праці й усього суспільства взагалі технічні досягнення.

За торгівлею та грошовим обігом настає вивчення проблеми чисельності населення. Демографічна проблема з історичного погляду може бути поставлена в двоякий спосіб. Іноді йдеться про потребу боротьби зі скороченням числа жителів. На думку Монтеск'є, більшості суспільств найчастіше загрожує небезпека браку людей. Але йому відомі й випадки протилежного характеру, коли суспільству доводиться боротись проти надмірного зростання населення порівняно з наявними ресурсами.

І нарешті, він заторкує роль релігії, яку вважає одним з ефективних чинників впливу на організацію суспільного життя.

Наприкінці Монтеск'є заторкує ряд причинних чинників. В основі його підходу до цього питання лежить їх поділ на фізичні й моральні чинники. Клімат, ґрунт і рельєф місцевості належать до матеріальних чинників, тимчасом як загальний дух народу чи релігія — це звичайні чинники. Що ж до торгівлі та чисельності населення, то він легко міг би виокремити ці чинники в окрему категорію, що характеризує суспільне життя й впливає на інші аспекти цього самого суспільного життя. Однак своє дослідження різних причин, що впливають на суспільство, Монтеск'є не звів до стрункої теоретичної системи.

Разом з тим для отримання задовільного наслідку було б достатньо змінити послідовність їх розгляду. Заторкнучи спочатку географічне середовище з поділом на два поняття, розроблені з великою точністю — клімат і рельєф місцевості, — можна було б відтак перейти до чисельності населення, оскільки куди логічніше йти від фізичного середовища, що лімітує кількісні характеристики суспільства, до числа жителів. Звідси можна було б перейти до суто соціальних чинників, з яких Монтеск'є все ж таки вирізняє два найважливіші: з одного боку, це сукупність вірувань, яку він назвав релігією (це поняття легко було б розширити), а з іншого —

організацію праці та систему обмінів. У такому разі ми прийшли би до того, що становить собою справжній вінець соціологічної думки Монтеस्क'є, — до концепції духу народу.

Що ж до похідних чинників як наслідку від впливу перелічених Монтеस्क'є причин, то мені здається, що автор має три основні поняття: закони, звичаї та норони, що їх він визначає вельми точно: з «Норони й звичаї — це порядки, не встановлені законами, закони чи то не можуть, чи то не хочуть встановити їх. Між законами та норонами є та різниця, що закони визначають переважно дії громадянина, а норони — дії людини. Між норонами й звичаями є та відмінність, що перші регулюють внутрішню, а другі — зовнішню поведінку людини». (Там само. С. 566.)

Перша відмінність — між законами й норонами — відповідає відмінності, яку соціологи роблять між тим, що встановлює держава, та тим, чого вимагає суспільство. В одному випадку в наявності право керувати, в іншому — просто правила поведінки, позитивні чи негативні, наказ чи заборона, яких зазнають члени суспільства при тому, що жоден закон не вимагає неодмінного дотримання цих правил й жодні легальні санкції не передбачені у випадку їх порушення.

Відмінності між норонами та звичаями включають у себе й відмінності між внутрішніми потребами людини та суто зовнішньою манерою поведінки, яку накидає суспільство.

Монтеस्क'є, крім того, розрізняє в основному три головні види законів: цивільні, що стосуються організації родинного життя; кримінальні, що ними, як усі його сучасники, він пристрасно цікавився¹¹; та основні закони політичного ладу.

Щоб ліпше зрозуміти взаємозв'язок, який Монтеस्क'є встановлює між причинами та політичними інститутами, я наведу приклад з його книг, що заторкують географічне середовище. Саме в цих славетних книгах вельми яскраво проявляється характер аналітичного підходу Монтеस्क'є.

Розглядаючи географічне середовище, він аналізує переважно Клімат і місцевість, але концептуальна розробка при цьому зрештою досить убога. Щодо клімату, то відмінність тут зводиться практично до протиставлення холодний — спекотний, помірний — крайній. Нема потреби говорити, що сучасні географи використовують точніші поняття та більш численні визначення різних видів клімату. Що ж до місцевості, то Монтеस्क'є робить в основаному Наголос на родючості чи неродючості ґрунту й, крім того, зачіпає питання рельєфу та розподілу землі на тому чи тому континенті. До речі, з усіх цих аспектів він мало оригінальний. Багато зі своїх *West* він запозичив у англійського лікаря Арбетнота¹². Втім, мене тут цікавить логічна основа сформульованих причинних зв'язків.

У ряді випадків Монтеस्क'є ставить у пряму залежність від клімату темперамент людей, їхню чуттєвість, манеру поведінки.

Він пише з цього приводу: «В холодних кліматах чуттєвість людини до утіх повинна бути дуже мала, вона має бути значущою в країнах помірного клімату й надзвичайно сильною в спекотних країнах. Так само, як розрізняють клімати за градусами широти, їх можна було б розрізняти, сказати б, і за ступенями чуттєвості людей. Я бачив опери в Італії та Англії: ті самі були п'єси й ті самі актори, але одна й та сама музика справляла на людей обох націй таке різне враження, так мало хвилювала одну й викликала таке захоплення в іншій, що все це здавалося незрозумілим». (Там само. С. 476.)

Соціологія була б простою наукою, якби такі твердження були щирими. Очевидно, Монтеस्क'є думав, що те чи те фізичне середовище прямо визначає фізіологічний, нервовий та психологічний стан людей.

Одначе в нього є й складніші твердження, наприклад, славетне тлумачення рабства, подане в XV книзі, яка називається «Про ставлення законів цивільного рабства до природи клімату». Де автор пише: «Є країни, спекотний клімат яких настільки виснажує тіло й знесилює дух, що люди там виконують всяке важке зобов'язання тільки зі страху покарання». (Там само. С. 495.)

Такий вислів є показником багатогранності розуму Монтеस्क'є. Спочатку подається просте, майже спрощене тлумачення залежності між кліматом і рабством. Але в цьому самому уривку є й таке формулювання: «в цих країнах рабство менш нестерпне для розуму», з чого випливає, що рабство як таке нестерпне для розуму, й у такий спосіб стверджується думка загального характеру про природу людини. В одному цьому абзаці подаються поруч два аспекти

тлумачення: один з них — детерміністське міркування про соціальні чинники як такі, інший — про ті самі чинники як загальноприйняті цінності. Сумісність цих двох різних за характером думок досягається тут висловлюванням «менш несприйнятливим для розуму». Твердячи, що рабство як таке суперечить суті людської природи, Монтеск'є знаходить виправдання його існуванню за умов впливу певного клімату. Проте таке пояснення логічно може бути припустимим тільки тією мірою, якою чинник клімату впливає на інститут рабства чи сприяє йому, але не робить його неминучим. Бо якби тут неминуче виникав причинно-наслідковий зв'язок, то цілком очевидно, ми були б свідками суперечності між моральним засудженням та науково доведеним детермінізмом.

Таке міркування підтримується в наступному розділі, де Монтеск'є у властивих йому виразах робить висновок:

«Не знаю, розум чи серце диктує мені цей останній абзац. Немає, либонь, такого клімату на землі, де праця не могла б бути вільною. Позаяк закони були погані, люди виявилися лінивими, а що вони були лінові, то їх обернули в рабство». (Там само. С. 497.) Як може видатися, наведені слова заперечують попередній вислів, у якому, судячи з усього, твердилося, буцімто рабство впливає з клімату, тимчасом як в останніх рядках воно пояснюється поганими законами при тому, що, як зазначається в попередній фразі, ніде клімат не робить рабство неминучим. Фактично Монтеск'є опиняється в скрутному становищі, як і всі соціологи, коли вони зіштовхуються з такими явищами. Якщо вони йдуть до кінця у своєму причинному аналізі й відкривають для себе, що державний устрій, який викликає в них огиду, був неминучим, то вони змушені все сприйняти як належне. Хоч би там що, коли йдеться про минулі епохи, позаяк минуле вже відбулося й не треба ставити собі запитання в умовному способі, що могло б статися. Однак якщо потрібно зіставити свої погляди з існуючими суспільствами — а якщо вже їх застосовують до колишніх, тож чому б не застосувати до сьогоденних! — то потрапляєш у безвихідь: як соціолог може висловлювати якісь рекомендації щодо реформ, якщо найбільш нелюдські режими неминучі?

Треба сказати, що зміст цих уривків може, як мені здається, бути зрозумілим тільки за умови, якщо припустити, що зумовленість того чи того державного устрою географічним середовищем належить до того типу зв'язків, який сучасні соціологи назвали б не відношенням причинної необхідності, а відношенням впливу. Та чи та причина впливає таким чином, що виникнення даного державного ладу стає більш імовірним, ніж будь-якого іншого. Крім того, діяльність законодавця часто полягає в тому, щоб протидіяти прямому впливу природних явищ, але внести їх у детерміністську структуру людських законів, які чинять опір стихійній, природній дії явищ природи¹³. Монтеск'є вірить у жорсткий детермінізм клімату менше, ніж твердить про це. Якщо він надто спрощено припускав, як багато його сучасників, що температура і чутливість людей перебувають у цілковитій залежності від клімату, якщо він при цьому намагався встановити принцип вірогідності в зв'язках між зовнішніми чинниками та деякими режимами, то разом з тим він визнавав багатогранний характер впливових на них причин та можливість впливу законодавця. Сенс таких поглядів полягає в тому, що середовище не відіграє певної ролі в організації державної влади, впливає на неї і сприяє їй і орієнтації в певному напрямі.

В ході розмірковування про інші визначальні чинники Монтеск'є затримує співвідношення числа жителів та наявних ремесел¹⁵, ставлячи для нас основоположну проблему чисельності населення, засобів виробництва та організації праці.

Як правило, ясна річ, число жителів перебуває в залежності від можливостей сільськогосподарського виробництва. В кожному конкретному суспільстві може проживати стільки людей, скільки можуть прогодувати хлібороби. Разом з тим, якщо земля обробляється ліпше, то хлібороби здатні прогодувати не тільки себе, а й інших. Потрібно при цьому, щоб хлібороби хотіли виробляти більше того, що забезпечує їхнє власне існування. Отже, потрібно спонукати хлібороба до великого виробництва продуктів і сприяти обміну продукції, виробленої в містах ремісниками та фабрикантами, на продукти хліборобства, вироблені в сільській місцевості. Монтеск'є доходить висновку, що для того, аби спонукати селянина виробляти більше, йому слід прищепити смак більше, ніж йому потрібно.

Слушна думка. В слаборозвинутому суспільстві процес пришвидшеного розвитку можна починати за умови створення в селян, що живуть у традиційних умовах, нових потреб. Необхідно, щоб у селянина з'явилася потреба мати більше, ніж він звик мати. Такий надлишок, пише Монтеस्क'є, може дати селянинові тільки ремісник.

І він продовжує далі: «Машини, що призначаються для промислової праці, не завжди є корисними. Якщо якийсь виріб продається за помірковану ціну, вигідну як для покупця, так і для працівника, то машина, що спростить його виробництво, а отже, скоротить число робітників, матиме згубну дію. Якби водяні млини не перебували в загальному користуванні, я не вважав би їх такими корисними, як це звичайно вважають, бо вони залишили силу-силенну рук без роботи, забрали в багатьох людей воду й позбавили родючості багато земель». (Там само. С. 692.)

Цікавий текст. Ці машини покликані занапастити ремесла, якщо говорити в сучасному стилі, менш вишуканому, ніж у Монтеस्क'є, це машини, які скорочують час праці, потрібен для виготовлення виробів ручної праці. Занепокоєння Монтеस्क'є викликане тим, що ми називаємо технологічним безробіттям. Якщо за допомогою цієї машини той самий виріб буде виготовлено за короткий час, то з процесу виробництва буде вивезено якесь число робітників. Тому він виказує тривогу, яку виказували люди кожного покоління впродовж двох останніх століть.

Природно, при такому розмірковуванні опускається поняття, що стало засадничим принципом будь-якої сучасної економіки, — поняття продуктивності праці. Якщо той самий предмет виробляється за коротший термін, то робітників, що звільнилися, можна використати на іншій роботі й підвищити в такий спосіб обсяг виробництва інших продуктів, потрібних суспільству. Ці слова показують, що авторові забракло в його поглядах одного елементу, який між іншим був відомий за його часів — енциклопедисти його зрозуміли. Він не вловив економічної важливості наукового й (технічного) поступу. Ця прогалина досить дивна для Монтеस्क'є, який жваво цікавився ремісничим виробництвом та науками. Він написав чимало праць про наукові й технічні відкриття. Однак він не вловив механізму, з допомогою якого скорочення часу, потрібного для виготовлення певного виробу, дозволяє використати більше робітників і збільшити загальний обсяг виробництва¹⁶.

Тепер я підійшов до третього етапу своїх пошуків, що стосуються ходу думок Монтеस्क'є. Якою мірою, наскільки далі йде він у своїй аналітичній соціології та міркуваннях про множинну причин? Яким чином йому вдається відтворити єдине ціле?

Я вважаю, що саме такою мірою, якою подана в його творі «Дух законів» узагальнююча концепція людського суспільства, викладена в XIX книзі, яка присвячена загальному духу нації.

«Багато речей, — пише Монтеस्क'є, — керують людьми: клімат, релігія, закони, принципи правління, приклади минулого, норони, звичаї: як наслідок усього цього утворюється загальний дух нації.

Що більше посилюється в народі дія однієї з цих причин, то більше послаблюється дія інших. Над дикунами панують майже виключно природа та клімат, китайцями керують звичаї, в Японії тиранічна влада належить законам, над Лакедемоном свого часу шанували норони; принципи правління та норони країни панували в Римі». (Там само. С. 558.)

Цей текст вимагає пояснення. В першому абзаці подано розмаїття причин, знову ж таки з переліком радше емпіричного характеру. Речі, які керують людьми, можуть належати до явищ природи, як, наприклад, клімат; можуть становити собою соціальні чинники, такі, як релігія, закони або принципи правління; можуть Уособлювати історичну спадкоємність і традиції, що характеризують будь-яке суспільство, цебто те, що Монтеस्क'є називає прикладами минулого. Разом усі ці речі утворюють загальний дух нації. Це, дух нації є не специфічна причина, яку можна порівнювати з будь-якою іншою, а сукупність, що складається з фізичних, соціальних і моральних причин.

Загальний дух нації — це сукупність, яка дозволяє зрозуміти, що становить відмінність і єдність цієї спільноти людей. Є загальний дух Франції, загальний дух Англії. Множинність причин переходить у єдність загального духу при тому, що останній не виключає специфічної причинності. Загальний дух нації не править за панівну, повну причину, що включає в себе решту. Це характерні риси, яких з часом набуває та чи інша спільнота людей унаслідок безлічі впливів, які діють на неї.

До цього Монтеск'є додає одне міркування, яке за логікою речей не впливає з двох попередніх, а саме: в плині історії може трапитися так, що один з чинників може поступово стати переважаючим. Отже, проглядаються начерки теорії, що донині залишається класичною, — про те, що в архаїчних спільнотах головна роль матеріальних чинників виявляється більш стримуючою, ніж у спільнотах, як би він сам сказав, цивілізованих.

Але, можливо, при цьому з приводу таких давніх націй, як, наприклад, Англія та Франція, він міг би сказати, що вони меншою мірою піддані впливу фізичних чинників — клімату чи якості території — порівняно з впливом моральних чинників. У деякі моменти історії який-небудь із чинників впливає дужче й накладає свій відбиток на поведінку тієї чи тієї спільноти людей.

Я схиляюсь до думки, що автор називає загальним духом нації те, що американські антропологи називають культурою нації, цебто певний спосіб життя й суспільних відносин, який, однак, є радше наслідком, ніж причиною, результатом впливу комплексу фізичних і моральних чинників, що з часом змодельовали певну спільноту людей.

Монтеск'є, разом з тим, то прямо, то опосередковано проводить думку про два імовірні варіанти узагальнення. Одним може бути переважаючий вплив політичного ладу, а іншим — загальний дух нації.

Що ж до першого варіанту, тобто переважаючого впливу політичних інститутів, то його можна інтерпретувати двояко. Йдеться чи то про переважаючий вплив у причинному сенсі цього слова, чи то про домінуючий вплив стосовно того, що передусім цікавить кожного дослідника, як ми висловилися б сучасною мовою, щодо наших цінностей, тобто класифікації різних аспектів існування суспільства за їхньою значущістю.

Тексти Монтеск'є не дозволяють нам зробити категоричний вибір між двома цими інтерпретаціями. Часто здається, буцімто він приймає їх обидві одночасно. Схоже, серед чинників, що діють в історичному плані, головними є політичні інститути. Але ми могли б поставити йому запитання або заперечити: головними стосовно чого? Либонь, він відповів би: стосовно величини країн, стосовно до того, наскільки вони багаті чи бідні, тобто, врешті-решт, стосовно того, що є головним чином об'єктом наукового дегересу дослідників.

Що ж до загального духу нації, то автор повертається до теорії політичного ладу, яку він виклав у своїх перших книгах, оскільки, з його погляду, політичний лад може існувати тільки за наявності в народі відповідного сприйняття, який цьому ладу потрібен. Загальний дух нації — це те, що найбільше сприяє збереженню такого сприйнятті або принципу, потрібного для існування політичного ладу.

Загальний дух нації не можна порівнювати з творчою волею особистості чи гурту. Він не схожий з екзистенціалістським вибором Канта чи Сартра, як раз прийняте рішення, яке покладене в основу множинності вчинків або ситуацій існування індивідуума чи гурту людей. Загальний дух нації — це спосіб життя, спосіб дії, «спосіб думання й почуття окремо взятої спільноти людей, що склалася географічно й історично.

Врешті-решт, поняття «загальний дух нації» виконує дві функції: воно дозволяє згрупувати окремі міркування, не роблячи загальним узагальнення і й не включаючи міркування, і, крім того, дає можливість перейти від політичної соціології до соціології загальносоціальної.

Монтеск'є пише так: «Остров'яни більше схильні до свободи, ніж жителі континенту. Острови бувають звичайно невеликими; там важче використовувати одну частину населення для пригнічення іншої; від великих імперій їх відокремлює море, і тиранія не може одержати від них підтримку; море перегороджує шлях завойовникам; остров'янам не загрожує небезпека бути підкореними, і їм легше зберігати свої закони». (Там само. С. 534.)

Багато з цих фраз спірні, але нас передусім цікавить методичний підхід Монтеск'є. В цьому плані ми бачимо в названому розділі, як певне географічне розташування сприяє деякому типу політичних інститутів, але цьому типу не дається якогось визначення.

У розділі 27 книги XIX «Як закони можуть сприяти утворенню звичаїв, манер та характеру нації», що стосується Англії, Монтеск'є «Розповідає, якщо читати цей текст з урахуванням 6-го розділу XI книги про британську конституцію, як теорія принципу правління поєднується з теорією загального духу нації і як багато окремих аналітичних формулювань

можуть бути об'єднаними в узагальнюючий аналіз певної людської спільноти так, щоб цей всеохопливий аналіз не вступав у суперечність з безліччю окремих оцінок.

Факти й моральні цінності

Засадниче питання всієї історичної соціології можна сформулювати так: чи приречений соціолог тільки вивчати різноманітність соціально-політичних інститутів, а чи він може висловлювати свої міркування з оцінкою того або того з них? Інакше кажучи, чи повинен він обмежуватися аналізом рабства або ліберальних інститутів, не маючи змоги диференціювати їх, класифікувати за моральними або людськими чеснотами. І ще: в тому разі, коли соціолог досліджує розмаїття політичних інститутів, чи він зобов'язаний тільки по черзі аналізувати їх, не приводячи до системи, а чи він може за всього їхнього розмаїття відзначати спільні риси? Ці два протиставлення не конче з точністю накладаються один на одного. Але хоча вони й не еквівалентні, їх можна зіставити в тому разі, якщо критерії, що визначають наші оцінки, будуть водночас загальноприйнятими критеріями.

Для аналізу цих проблем найліпше звернутися до поняття, яке є центральним у праці «Дух законів», а саме до поняття законів. Врешті-решт, велика книга Монтеस्क'є називається «Дух законів», і тому в аналізі поняття чи понять «закон» ми знайдемо розв'язання проблем, які я щойно сформулював.

Термін «закон» для нас, сучасних людей, вихованих на філософії Канта та на логіці, яку ми вивчали зі шкільної лави, має два значення.

Закон може бути витвором законодавця, наказом, виданим компетентною владою, яка зобов'язує нас чинити так, а не інакше, диктує або забороняє. Назвемо перше значення закону розпорядним законом і одразу ж зробимо застереження, що розпорядний закон, позитивний закон, закон, встановлений законодавцем, відрізняється від норів чи звичаїв тим, що він достеменно сформульований, тимчасом як обов'язки чи заборони моральні не розроблені, не визначені кодексом і звичайно не передбачають тих самих видів покарання.

Під законом можна також розуміти причинний зв'язок між підставою й наслідком. Наприклад, якщо ми твердимо, що рабство є необхідний наслідок певного клімату, то ми маємо причинний закон залежності, що встановлює постійний зв'язок між географічним середовищем певного типу та специфічним політичним інститутом — рабством.

До речі, Монтеस्क'є пише, що «займається дослідженням не законів, а Духу законів. Позитивні закони, — твердить він, — повинні відповідати фізичним властивостям країни, її клімату — холодному, спекотному чи помірному, якостям ґрунту, його становищу, обсягам, способу життя його народів — хліборобів, мисливців чи пастухів, ступеню свободи, що допускається устроєм держави, релігії населення, його нахилам, багатству, чисельності, торгівлі, норам та звичаям; нарешті, вони пов'язані між собою й зумовлені обставинами свого виникнення, цілями законодавця, порядком речей, на якому вони утверджуються. їх слід розглядати з усіх цих поглядів. Саме це я й маю намір зробити в цій книзі. В ній будуть досліджені всі ці відносини; сукупність їх утворює те, що називається «Духом законів». (Там само. С. 238.)

Отже, Монтеस्क'є прагне знайти закони причинної залежності, що зумовлюють закони розпорядні. У наведеному уривку дух законів — це не що інше, як сукупність зв'язків між розпорядними законами різних людських спільнот та різними чинниками, здатними впливати на них або зумовлювати їх. Дух законів — це сукупність причинних взаємозв'язків, що зумовлюють розпорядні закони. Але той факт, що ми використовуємо, як це робить і Монтеस्क'є, термін «закон» у двох цих значеннях, може привести нас до непорозумінь та труднощів.

Якби плин думок Монтеस्क'є повернувся до попередніх формулювань, дослідження його праці відбувалося б куди легше. Розпорядні закони стали б тоді об'єктом вивчення, а причинні взаємозв'язки поясненням цих законів. Якби така інтерпретація виявилася слушною, то Монтеस्क'є точно відповідав би своєму портрету, написаному Огюстом Контом та деякими сучасними йому дослідниками. Л. Альтюссер, наприклад, вважає, що коли навіть допустити, що Монтеस्क'є так не думав, то, отже, він мусив так думати¹⁷. Якби така гіпотеза виявилася слушною, то все було б дуже просто. Монтеस्क'є став би на шлях детерміністської філософії

законів. Це дозволило б йому встановити розмаїття законодавств і дало можливість пояснити це множинністю чинників, що впливають на гурти людей. Філософія детермінізму зімкнулась би з філософією незліченної різноманітності форм життя суспільства. Монтеск'є обмежився б тим, що з досліджень причинності почерпнув прагматичні наслідки, визначивши наперед бажання законодавця.

До речі, з цього приводу в Монтеск'є є добре відомі слова: «Я пишу не з метою гудити порядки будь-якої країни. Кожен народ знайде в моїй книжці пояснення наявних у нього порядків, і вона, природно, приведе до висновку, що пропонувати в них які-небудь зміни цих порядків мають право лише ті особи, які отримали від народження щасливий дар проникати одним поглядом генія в усю організацію держави... якби я міг зробити так, щоб люди отримали нові підстави полюбити свої обов'язки, свого владику, свою вітчизну й свої закони, щоб вони відчували себе більш щасливими в будь-якій країні, при будь-якому уряді й на будь-якому посту, який вони посідають, я мав би себе за найщасливішого із смертних». (Там само. С. 230.)

Звісно, ці слова включені до передмови «Духу законів» і, можливо, диктуються обставинами. Але разом з тим якщо можна припустити, що Монтеск'є дотримувався суворо детерміністської філософії, то чому б не припустити, що він був суто консервативним мислителем. Якщо зробити припущення, що політичні інститути суспільства неодмінно визначаються сукупністю обставин, то легко зісковзнути до висновку, що реально існуючі інститути — найліпші з усіх можливих. Залишається тільки з'ясувати, чи не слід уточнити: в найліпшому чи найгіршому з можливих світів.

До сказаного можна додати, що у Монтеск'є є чимало уривків, які даються законодавцям.

Звичайно, поради законодавцям не суперечать детерміністській філософії та філософії частковостей. Якщо наявність якогось політичного ладу пояснюється певним впливом, то ви маєте слухність прагнути до того, щоб з'ясувати, що треба зробити для досягнення тієї чи тієї мети. Наприклад, ми довели, що законодавство зумовлене духом нації, тому цілком логічно сформулювати пораду: встановлюйте розпорядні закони відповідно до духу цієї нації. Славетний розділ про дух французької нації завершується порадою: «Не заважайте ж цьому народу серйозно займатися дрібницями й весело — серйозними справами». (Там само. С. 559.) Так само, коли політичний лад доведено до відповідності своїй природі та своєму принципу, стає легше показати, які закони відповідають цьому ладу. Наприклад, якщо республіка заснована на рівності громадян, то легко зробити логічний висновок: закони виховання чи економічні закони повинні відповідно сприяти вихованню почуття свободи й стримувати накопичення багатства.

Детерміністська філософія не виключає порад, якщо ці поради мають стосунок до даних географічних умов, або до духу нації, або до природи політичного ладу. Інакше кажучи, це належить до умовних чи гіпотетичних потреб. Законодавець вникає в структуру, що склалася, й формулює розпорядження, які, на його думку, потрібні чи то для підтримки політичного ладу, чи то для сприяння розквіту нації. Такі поради належать до категорії, яку Леві-Брюль назвав би раціональним ремеслом, що ґрунтується на науці; це практичні наслідки наукової соціології.

Однак в творі «Дух законів» є багато таких місць, де Монтеск'є не дає практичних порад законодавцеві, але морально засуджує той чи той політичний інститут. Найбільш знаменні в цьому плані розділи XV книги, що заторкують рабство, а також 13-тий розділ XXV, названий «Поштива заява інквізиторам Іспанії і Португалії», в якому лунає різкий протест проти інквізиції. Монтеск'є не раз дозволяє собі висловлювати обурення тією чи тією формою організації суспільства.

У всіх цих текстах він виступає як суддя й засуджує не як соціолог, а як мораліст.

Усі ці протести можна пояснити тим, що Монтеск'є — людина, а не лише соціолог. Коли він таврує чи захищає, він забуває про те, що пише книгу з соціології.

Однак така інтерпретація Монтеск'є, яка приписує йому як людині, а не як ученому міркування морального характеру, вступає в суперечність зі змістом низки найважливіших текстів книги I, де він викладає теорію різних видів законів.

Починаючи з 1-го розділу I книги Монтеск'є твердить, що позитивним законам передували відносини справедливості чи несправедливості. Але якщо послідовно дотримуватися під час розмірковувань теорії частковостей та детерміністської філософії, то

можна сказати: справедливо чи несправедливо те, що визначено позитивними законами постановами законодавця, завдання ж соціолога полягає просто в тому, аби вивчити, що саме законодавці в різні епохи та в різних суспільних системах вважали справедливим. Монтеск'є ж беззастережно твердить, що це не так: «Треба визнати, що відносини справедливості передують позитивному закону, що їх встановив». І далі: «Говорити, що поза тим, що визначено або заборонено позитивним законом, нема нічого ні справедливого, ні несправедливого, — означає твердити, що доти, як було накреслено коло, його радіуси не були рівними між собою». (Там само. С. 233.)

Інакше кажучи, якщо сприймати серйозно це формулювання Монтеск'є, то слід вважати, що він вірить у відносини справедливості, в принципи тієї справедливості, яка передувала позитивним і загальноприйнятим законам. Ці відносини справедливості, які передували позитивному закону, такі: «Наприклад, якщо існує спільнота людей, то справедливо, щоб люди підкорялись законам Цієї спільноти; якщо розумні істоти облагодіяні іншою істотою, то вони мусять перейматися до неї вдячністю; якщо розумна істота створена іншою розумною істотою, то вона повинна залишатися в тій самій залежності, в якій вона перебувала з першого моменту свого існування; якщо розумна істота завдала лиха іншій розумній істоті, то вона заслуговує, щоб їй відплатили таким самим лихом тощо». (Там само).

Такий перелік не має систематичного характеру, але в ньому проглядає той факт, що врешті-решт усе обмежується двома поняттями: людська рівність і взаємність. Такі закони розуму, такі найвищі закони, що ґрунтуються на природній рівності людей та на обов'язках взаємності, які випливають з цієї засадничої рівності.

Ці закони, що передували позитивним законам, цілком очевидно, не є законами причинної залежності, вони закони розпорядні, встановлені не з волі окремих законодавців, вони існують невіддільно від природи чи людського розуму.

Отже, виникає третій вид закону. Крім позитивних законів взаємозалежності, що встановлюють взаємовідносини між цими позитивними законами та чинниками, які впливають на них, існують об'єктивні універсальні закони, законодавець яких невідомий, якщо, звісно, ним не є сам Господь Бог, що, до речі, Монтеск'є дає зрозуміти, хоча ми не можемо цілком напевне твердити, що він має на увазі саме це.

Тож ми підійшли до головної проблеми дослідження праці «Дух законів».

Можна собі уявити, що ці закони природи й ці загальноприйняті закони розуму не знайшли собі місця у викладі оригінальних думок Монтеск'є. Він міг замовчати свої міркування з цього приводу чи то через обережність, чи то за звичкою, позаяк революціонери завше в чомусь куди більш консервативні, ніж вони себе вважають. Що справді революційне в Монтеск'є, то це соціологічне дослідження позитивних законів, детермінізм, який він застосував у дослідженні соціальної природи. Можна сказати, що логіка його поглядів мала в собі лише три елементи: розмаїття позитивних законів, пояснення цього розмаїття численними чинниками, зрештою, практичні поради законодавцеві на засадах наукового тлумачення законів. За такого підходу можна вважати, що Монтеск'є був по-справжньому соціологом-позитивістом, який пояснював людям, чому вони живуть так, а не інакше. Соціолог розуміє інших людей ліпше, ніж вони самі себе розуміють, він розкриває причини, що зумовлюють форму життя суспільства в різних кліматичних умовах та в різну добу, він допомагає відповідно до своєї суті, цебто відповідно до свого політичного устрою, клімату, загального духу. Будь-які оцінки завше підпорядковані меті, яку ми ставимо перед собою і яку підказує нам існуюча дійсність. У цій схемі не знаходять місця загальні закони людського розуму або людської природи. Розділ 1-й книги I в цьому сенсі чи то непослідовний, чи то залишається пережитком у вченні Монтеск'є — пережитком традиційного мислення.

Особисто я вважаю, що наведене вище міркування виправдовує Монтеск'є. Я не гадаю, що лише обережністю автора можна пояснювати 1-й розділ I книги. Проте я не переконаний, що детерміністська філософія в її цілісності була би ким-небудь цілком і до кінця осмислена. Адже якщо до кінця дотримуватися логіки філософії, то було б неможливо зробити якесь загальноприйняте міркування з приводу позитивних чинників, що піддаються порівнянню республіканського й деспотичного режимів. Разом з тим Монтеск'є, звісно ж, хоче

досліджувати розмаїття політичних інститутів і водночас зберегти право висловити свої міркування з приводу цієї розмаїтості.

Яка ж усе-таки філософія, до якої він прагне з деякою нерішучістю?

Монтеск'є намагається, з одного боку, пояснити розмаїтість позитивних законів, а з іншого — відшукати загальноприйняті критерії, які дали б йому можливість обґрунтувати ціннісні й моральні міркування стосовно політичних інститутів, що вивчаються. Ці критерії в тому вигляді, в якому він їх подає, вельми абстрактні, й усе зводиться до поняття чи то рівності, чи то взаємності. Врешті-решт, політичні інститути, які він категорично засуджує, — рабство та деспотизм виявляються в його очах такими, що суперечать характеру людської природи та людині як такій. Ці дві форми політичних структур не відповідають природним прагненням людини.

Однак важкість полягає в тому, щоб цим загальноприйнятим універсальним розпорядним законам знайти логічне пояснення з погляду філософської думки Монтеск'є, яка певною мірою залишається філософією детерміністською.

Монтеск'є в 1-му розділі книги I як вихід із становища пропонує своєрідну ієрархічну драбину неживого й живого, від неорганічної природи до розумної людини. «Все, що існує, має свої закони: вони й у божества, й у світу матеріального, й у істот надлюдського розуму, й у тварин, і в людини». (Там само. С. 232.) Коли мова заходить про матеріальний світ, ці закони просто мають причинний характер. У такому разі йдеться про невідворотні закони, які не можуть бути порушеними. Коли ми підходимо до живої матерії, закони також причинні, але мають складнішу природу.

Нарешті, коли ми маємо справу з людиною, ці закони, твердить Монтеск'є, впливають на розумну істоту, вони можуть бути порушеними, позаяк з розумом приходить свобода. Закони, що мають стосунок до поведінки людини, не належать до типу невідвортної причинності.

Інакше кажучи, філософія, яка дозволяє поєднувати тлумачення позитивних законів з дотриманням імперативів загальноприйнятого характеру, є філософією з класифікацією істот, що веде до розмаїття законів. Ця класифікація охоплює сферу неорганічної природи, де діють незмінні закони, і далі аж до людини, що зазнає впливу раціональних законів, які вона спроможна порушити.

Звідси формулювання, що завше здавалося парадоксальним: «Але світ розумних істот далеко ще не керується з такою досконалістю, як фізичний світ, оскільки, хоч у нього і є закони, за своєю природою незмінні, він не дотримується їх з тією постійністю, з якою фізичний світ дотримується своїх законів. Причина цього полягає в тому, що окремі розумні істоти за своєю природою обмежені й тому здатні помилятися й що, з іншого боку, їм властиво за самою їхньою природою впливати з власних спонук. Тому вони не дотримуються неодмінно своїх первісних законів, і навіть тих законів, які створили вони самі для себе, вони підкоряються не завжди». (Там само. С. 233.) Цей текст можна витлумачити як такий, що ставить розумний світ нижче за світ фізичний, позаяк раціональні закони розумного світу, що впливають на людей, можуть ними порушуватися. Насправді ж філософ не зобов'язаний розглядати можливе порушення раціональних законів як ознака того, що розумний світ стоїть нижче за фізичний, він радше може бачити в цьому вияв і доказ свободи людини.

Можна дорікнути Монтеск'є за його ідею класифікації неживого й живого світу та різноманітності законів залежно від природи суб'єктів: він плутає два поняття законів, законів причинного характеру й законів розпорядних. Теорія ієрархічної класифікації, схоже, відносить до одного й того самого виду закони матерії, що мають невідвортний характер, закони руху й розпорядні закони розуму.

Я гадаю, що Монтеск'є неусвідомлено дозволив собі таку плутанину. Він проводить відмінність між позитивними законами, встановленими законодавцем, причинними зв'язками, що спостерігаються як у історії, так і в природі, і, нарешті, загальноприйнятими, універсальними законами, за своєю властивістю пов'язаними з розумом. Він просто прагне знайти філософію, яка дозволила б йому поєднати детерміністське пояснення соціальних особливостей з міркуваннями морального характеру, які були б загальноприйнятими.

Коли А. Альтюссер дорікає Монтеск'є за посилення на загальні закони розуму й пропонує обмежитися його детерміністським тлумаченням, які випливають із їхнього детерміністського

розуміння, він робить це по-марксистському. Якщо марксизм засуджує звертання Монтеस्क'є до законів розуму, що мають загальний характер, то, отже, марксизм знаходить їм еквівалент у просуванні історії до політичного устрою, який відповідав би віковим прагненням людей.

Коротше кажучи, одні йдуть уперед від детерміністської філософії, покладаючись на майбутнє, інші — звертаючись до універсальних критеріїв формального характеру. Монтеस्क'є, щоб відійти від окремого, обрав інший шлях. Як мені здається, ще зовсім не доведено, що він помилявся.

Інший бік філософії Монтеस्क'є, після ієрархічної класифікації неживого й живого світу, складає розділ 2-й книги I, де він уточнює, що становить собою людина в своєму природному стані — цебто досупільна, за його концепцією, людина як така. Вислів «досупільна людина» не означає, що, з його погляду, були люди, які жили не в суспільстві, ні; йдеться про те, що можна зробити спробу уявити її такою, абстрагуючись від людського суспільства. В цьому розділі Монтеस्क'є прагне спростувати концепцію Гоббса про природу людини. Це спростування, з мого погляду, дає своєрідний підхід до розуміння фундаментальних напрямів соціологічної думки автора.

Згідно з Монтеस्क'є, людина сама собою не войовнича. Стан природи не є станом «війни всіх супроти всіх», він радше сприяє якщо не справжньому миру, то принаймні стану, далекому від балансування «на грані війни». Монтеस्क'є спростовує Гоббса, який твердив, буцімто людина, перебуваючи в природному стані, агресивна до собі подібних, бо його твердження виправдовувало абсолютну владу, нібито єдино здатну втихомирити забіяк і забезпечити спокій. Монтеस्क'є не вважає, що людська природа може бути джерелом війни. Людина сама собою не може бути ворогом людини. Війна — не стільки людське явище, скільки соціальне. Якщо ж війна й нерівність пов'язані з сутністю суспільства, а не з сутністю людини, то метою політики повинно бути не позбавлення від війни та нерівності, а невіддільне від спільного прагнення пом'якшити їх і стримати.

Ці два міркування, незважаючи на те що вони видаються парадоксальними, по суті логічні. Якщо війна залежить від людини, то можна мріяти про абсолютний мир. Якщо ж війна — явище соціальне, то можна просто закликати до стриманості.

Порівнюючи позицію Монтеस्क'є з позицією, яку займає Жан-Жак Руссо, завважуєш різницю, схожу на ту, яка протиставила Монтеस्क'є та Гоббса. Руссо посилається на якийсь природний стан, що виник у людській свідомості й править, сказати б, за критерій організації суспільства. Цей критерій підводить його до концепції абсолютного суверенітету народу. На це Монтеस्क'є обмежився зауваженням, що нерівність іде від суспільства. Він не зробив звідси висновку про необхідність за можливістю пом'якшення нерівності, яка йде від самого суспільства.

Умовивід Монтеस्क'є стосовно стану природи не лише показовий для всієї його політичної філософії, але й став основою книг IX та X праці «Дух законів», які він присвячує праву громадян.

«Міжнародне право, природно, ґрунтується на тому принципі, згідно з яким різні народи повинні під час миру робити один одному якомога більше добра, а під час війни завдавати якомога менше лиха, не порушуючи при цьому своїх справжніх інтересів. Мета війни — перемога, мета перемоги — завоювання; мета завоювання — збереження. З цього й попереднього принципів повинні випливати всі закони, які утворюють міжнародне право». (Там само. С. 237.)

Наведений приклад показує, що в книзі «Дух законів» подається не тільки причинна наукова інтерпретація позитивних законів, а й аналіз законів, які керують відносинами людських спільнот залежно від призначення, яке бачить Монтеस्क'є в правах людей. А це означає, що цілі, до яких прагнуть людські спільноти, можуть бути визначеними шляхом раціонального аналізу.

Можливі тлумачення філософії Монтеस्क'є

Філософія Монтеस्क'є не належить ні до спрощеної детерміністської філософії, як вважав, наприклад, Огюст Конт, ні до традиційної філософії природного права, а є спробою поєднати й ту й ту. Цим пояснюється велике число тлумачень його наукової думки.

Німецький історик Майнеке, який присвятив Монтеस्क'є один з розділів своєї класичної книги *Die Entstehung des Historismus* («Формування історизму»), вважав, що вчення Монтеस्क'є коливається між раціональним універсалізмом, характерним для наукової думки XVIII століття, та теорією історичних частковостей, що розквітла в історичних школах XIX століття.

Справді, в Монтеस्क'є можна знайти формулювання, в яких відбита філософія раціонального, загального порядку, й водночас формулювання, де акцент робиться на розмаїтті звичаїв та історичних спільнот людей. Залишається визначити, чи варто розглядати умовиводи Монтеस्क'є як якийсь німецький компроміс між цими двома напрямками, як етап шляху до відкриття всеосяжного історизму чи як певну, але недосконалу спробу поєднати два плинні міркувань, жоден з яких не був остаточно виключений.

Л. Альтюссер у своєму тлумаченні Монтеस्क'є малює новий портрет суперечливого мислителя. Суперечності Монтеस्क'є, на його думку, в його геніальному новаторстві та реакційних поглядах. У такому тлумаченні є частка правди. У світлі ідеологічних конфліктів XVIII століття Монтеस्क'є належить до партії, яку, справді, можна назвати реакційною, оскільки він закликав повернутися до соціальних інститутів минулого, якоюсь мірою легендарних.

У XVIII столітті, особливо в його першій половині, зав'язалася гостра суперечка між французькими політичними авторами довкола теорії монархії¹⁸ та становища аристократії за монархії. Грубо кажучи, існували дві протилежні школи. Римська школа вважала, що французька монархія підноситься до великої Римської імперії і король Франції — її спадкоємець. У такому разі історія виправдовує претензії короля Франції на абсолютну владу. Друга, так звана німецька школа виходила з того, що за джерело привілейованого становища французької знаті правлять завоювання франків. У розвитку дискусії народилися дві різні доктрини, які існували й у XIX столітті й привели до суто расистських ідеологій, наприклад теорії про те, що аристократи були германського походження, а народ — галло-римського. Отже, поділ між аристократією та народом буцімто відповідав поділові між переможцями та переможеними. Це право переможця, яке навряд чи нині виправдовує збереження нерівності, в минулому, у XVIII столітті, залишалось законною й солідною основою соціальної ієрархії¹⁹.

У цьому конфлікті двох шкіл Монтеस्क'є дотримувався германської школи, хоч і з нюансами, застереженнями й делікатніше, ніж непримиримі теоретики прав аристократії, — щоб пересвідчитися в цьому, достатньо звернутися до останніх трьох його книг «Духу законів». Наприкінці розділу про англійську конституцію є славетна фраза: англійська свобода, що ґрунтується на рівновазі властей, народилася «в лісах», цебто в лісах Германії.

Загалом же Монтеस्क'є виказує турботу про привілеї аристократії та про зміцнення третього стану²⁰. Він жодною мірою не є ні ідеологом рівності, ні тим більше народної влади. Пов'язуючи соціальну нерівність із соціальним порядком, він дуже добре при звичаївся з першим. І якщо вважати, як Л. Альтюссер, що народна влада й рівність є поняття політичні, які пройшли через революції XIX та XX століть, через Французьку та Російську революції, якщо вірити, що історія веде до народної влади та свободи, то можна сказати, що Монтеस्क'є — ідеолог старого режиму і в цьому сенсі реакціонер.

Мені здається, однак, що питання складніше. Монтеस्क'є справді думає, що соціальна нерівність була завше, що керує завше привілейована частина, але хоч би якими були соціальні інститути, що історично склалися й про які він згадує, він зрештою проводить думку про те, що соціальний порядок за своєю суттю неоднорідний і умовою свободи є рівновага соціальних сил та правління обраних; причому терміну «обрані» надається найбільш загального й найширшого сенсу й, отже, сюди включаються як найбільш гідні громадяни егалітарної демократії, так і представники знаті в умовах монархії чи активісти комуністичної партії режиму радянського типу.

Інакше кажучи, суть політичної філософії Монтеस्क'є полягає в лібералізмі: мета політичного порядку зводиться до того, щоб забезпечити поміркованість влади за допомогою

підтримання рівноваги сил між державами; між народом, аристократією й королем в умовах французької чи англійської аристократії; між народом та привілейованим станом, плебеями та патриціями в Римській республіці. Такі різні приклади однієї і тієї самої засадничої концепції неоднорідного й ієрархічного в своїй основі суспільства, де для поміркованості влади потрібна рівновага сил.

Якщо умовивід Монтеस्क'є саме такий, то він аж ніяк не доводить, що він реакціонер. Беззаперечно, він реакціонер у гарячих сутичках XVIII століття. Він не передбачив Французької революції і не бажав її. Можливо, він її підготував, сам того не бажаючи, бо неможливо ні до, ні після події визначити історичну відповідальність кожного; однак свідомо він не бажав Французької революції. Тією мірою, якою можна передбачити, як вчинила б людина з обставин, яких вона не пережила, можна уявити собі, що Монтеस्क'є принаймні міг би бути одним із членів установчих зборів. Але незабаром він опинився б в опозиції й постав би перед вибором — як усі ліберали його спрямування — між еміграцією, гільйотиною або внутрішньою еміграцією, цебто відходом від гострих поєдинків революції всередині країни.

Але політичного реакціонера Монтеस्क'є за його способом думки, либонь, не назвеш застарілим, не віднесеш до анахронізму.

Хоч би якою була структура суспільства, хоч би до якої доби воно належало, завше можна підійти до проблеми, застосовуючи метод мислення Монтеस्क'є, цебто, проаналізувавши форму суспільства в його строкатості і шляхом пошуків рівноваги внутрішніх сил суспільства, забезпечити гарантії свободи та поміркованості.

Одне з останніх досліджень наукової думки Монтеस्क'є можна знайти в короткому розділі, який Леон Брюнсвік присвятив Монтеस्क'є в своїй книжці «Поступ свідомості в західній філософії», де автор доходить висновку про те, що ця сама наукова думка найвищою мірою суперечлива²¹.

На думку цього критика, Монтеस्क'є дав нам певним чином шедевр чистої соціології, я хочу сказати, аналітичної соціології, що налагоджує численні зв'язки між тим чи іншим чинником, без спроби філософського узагальнення, без претензії на уточнення визначального чинника та глибоких джерел кожного суспільства.

Крім цієї чистої соціології, Брюнсвіка спокушає думка про те, що в Монтеस्क'є нема ніякої стрункої системи. Цитуючи висловлювання цього останнього: «Але світ розумних істот далеко ще не керується так досконало, як фізичний світ...» — він гадає, що цей парадокс (бачити менш досконалим, принаймні зовні, розумний світ через можливість порушувати закони, яким він підпорядкований) рівнозначний плутанині між законом причинним та законом розпорядним.

Леон Брюнсвік вказує також на вагання Монтеस्क'є між картезіанськими формулюваннями щодо поняття «тип» (перш ніж коло було накреслене, всі радіуси вже рівні — так само, як існує справедливість і несправедливість до встановлення політичних законів) та класифікацією типів політичного ладу, який бере початок у аристократичних джерелах. Врешті-решт, у праці «Дух законів» Брюнсвік не бачить ні єдності, ні послідовності та обмежується висновком, що читачі все ж таки знайшли в ній приховану філософію поступу в дусі ліберальних цінностей.

Особисто я вважаю таку оцінку надто суворою. Слушно, що в Монтеस्क'є нема системи, однак, імовірно, відсутність системи відповідає духу такої історичної соціології. Я сподіваюсь, що зумів показати, що наукова думка Монтеस्क'є далеко не така суперечлива, як це часто твердять.

* * *

Як соціолог, Монтеस्क'є намагався поєднувати дві ідеї, жодну з яких не можна відкинути, але поєднати які важко. З одного боку, він опосередковано утверджував наявність нескінченного числа окремих тлумачень. Він показав, наскільки численні аспекти однієї людської спільноти, які вимагають розгляду, наскільки численні визначальні чинники, на рахунок яких можна віднести різні аспекти суспільного життя. З іншого боку, він шукав спосіб подолати поєднання часткових зв'язків, викликати щось таке, що становить єдність історичних систем. Він вирішив, що знайшов більш-менш ясний принцип такого поєднання, який не суперечив би нескінченному числу окремих тлумачень у понятті «дух народу», понятті, яке покликане до політичної теорії за посередництвом поняття «принцип правління».

У творі «Дух законів» чітко проглядається кілька видів наукових тлумачень, «зрозумілих міркувань», близьких тем, що їх намагаються розробляти сучасні соціологи. Ці тлумачення й міркування покликані правити за підмогу для створення законів. Наприклад, Монтеस्क'є, визначивши ідеальний тип якогось правління, спроможний логічно показати, якими можуть бути різні закони (закони виховання, закони фіскальні, закони торгівлі, закони проти розкоші й надмірних витрат) з тим, щоб цей ідеальний закон соціально-політичного ладу міг цілком втілюватися в дійсність. Він дає поради, не виходячи за межі наукового плану, просто припускаючи, що законодавці бажають допомогти цьому ладу зберегтися.

Є в цьому творі й рекомендації стосовно кінцевої мети якоїсь окремої соціальної діяльності. За приклад може правити рекомендація щодо права громадян у період війни й миру. Якою мірою Монтеस्क'є вдалося реально довести, що різні народи повинні під час миру робити один одному якомога більше добра, а під час війни завдавати якомога менше зла, це інше питання. Ці загалом похвальні твердження радше звучать догматично, ніж становлять собою наукові докази. Та хоч би там що, соціологія Монтеस्क'є в тому вигляді, в якому вона постає перед нами, має в собі можливість привнести різні закони в реалізацію кінцевої мети, властивої тій чи тій людській діяльності.

У працях Монтеस्क'є є, нарешті, рекомендації щодо загальних законів людської природи, які дають право якщо не встановити, яким конкретно має бути той чи той соціально-політичний інститут, то принаймні засудити той чи той з них, наприклад, рабство. Я схильний твердити, що поняття формального природного права з негативним значенням у цьому вигляді, в якому воно подано в політичній філософії Еріка Вайля, вже присутнє в творі «Дух законів»²². Рациональні закони людської природи викладені у Монтеस्क'є в такій абстрактній формі, що це виключає можливість зробити на їхній основі конкретні висновки про те, що повинні становити собою окремі соціально-політичні інститути, а також допускати засудження тієї чи тієї практики.

Нарешті, для соціологічної думки Монтеस्क'є характерний підхід, який можна було б назвати синхронічним і діахронічним методом мислення, тобто в постійному поєднанні порівняльного вивчення різних явищ сучасного суспільства та зіставлення їх з явищами минулого й самою історією цього суспільства. Протиставлення, яке Конт називає «статика — динаміка», вже проглядається в соціологічній методиці «Духу законів».

Але якщо це так, то чому Монтеस्क'є розглядають не як соціолога, а як передвісника соціології? Чим можна виправдати той факт, що його не вважають одним із батьків-творців соціології?

Першою причиною є те, що слова «соціологія» не існувало за часів Монтеस्क'є і цей термін, що поступово ввійшов у вжиток, створив О. Конт.

Друга причина набагато глибша й полягає в тому, що Монтеस्क'є не досліджує сучасного суспільства. Ті, кого вважають засновниками соціології, — Конт чи Маркс — як об'єкти своїх досліджень брали типові, характерні риси сучасного суспільства, тобто суспільства, яке вважається найвищою мірою індустріальним, або капіталістичним. Монтеस्क'є не тільки не розглядав суспільство як об'єкт для роздумів, а й навіть категорії оцінки, використані ним, були переважно категоріями класичної політичної філософії, нарешті, в праці «Дух законів» автор не віддає переваги ні економіці, ні суспільству стосовно держави.

Монтеस्क'є в якомусь сенсі останній з класичних філософів, а в якомусь — перший із соціологів. Він залишається ще класичним філософом тією мірою, якою він вважає, що суспільство в основному визначається своїм політичним ладом, а також у своїй концепції свободи. Але водночас він знову й знову інтерпретує класичну політичну думку в глобальній концепції суспільства й прагне тлумачити всі аспекти людської спільноти з соціологічного погляду.

Додамо, нарешті, що Монтеस्क'є не знає віри в поступ. Але в тому, що він не вірив у поступ у тому розумінні, в якому повірив у нього Конт, немає нічого дивного. Зосередивши всю увагу на політичному ладі, він не вгледів у пліні історії послідовного просування до кращого. Політична доля до наших днів складалася, як це побачив слідком за багатьма іншими Монтеस्क'є, з чергувань злетів та падінь. Отже, Монтеस्क'є не досягнув ідеї поступу, яка природно виникає, коли предметом вивчення стає економіка й наука. Економічну ж філософію поступу ми знаходимо в Маркса; філософію наукового поступу людини — в Конта.

БІОГРАФІЧНІ ДАНІ

1689 р., 18 січня. Народився Шарль-Луї де Секонда в замку Ла-Бред, під Бордо.

1700 - 1705 рр. Навчання в колежі у Жюїї.

1708 - 1709 рр. Вивчає право в Бордо, відтак у Парижі.

1714 р. Шарль де Секонда призначається радником до парламенту Бордо.

1715 р. Одруження з Жанною де Лартіг.

1716 р. Обрання до Академії наук Бордо. Успадковує від дядька пост голови парламенту Бордо, його майно та прізвище Монтеск'є.

1717 - 1721 рр. Вивчає природничі науки і пише низку праць про луну, про функції нирок, про прозорість, вагу тіла тощо.

1721 р. анонімна публікація «Перських листів». Книга враз набуває неабиякого успіху.

1722 - 1725 рр. Живе в Парижі, де веде світське життя, зустрічається з оточенням герцога Бурбонського, президентом Ено, маркізою де Прі, відвідує салон пані Ламбер, клуб «Антресоль», де читає свій «Діалог Сулли та Евкрата».

1725 р. Анонімна публікація «Кнідського храму». Залишає пост голови парламенту Бордо й повертається до Парижа. Згодом він напише у своїх «Думках»: «Що мене завжди спонукало думати про себе, то це те, що в Республіці вельми мало фахів, до яких я справді був би придатним. Що ж до моєї професії голови, то до неї моє серце було відкрите; я достатньо розібрався в самих питаннях; одначе щодо процедури, то я нічого в ній не тямив. Проте я залишився, але що мене найдужче гнітило, то це те, що в йолопів я бачив той самий талант, який, сказати б, мене проминав».

1728 р. Обрання до Французької академії. Подорож до Німеччини, Австрії, Швейцарії та Голландії, звідки лорд Честерфільд забирає його до Англії.

1729 - 1730 рр. Перебування в Англії.

1731 р. Повернення до замку Ла-Бред, де відтепер він присвятить себе праці над книгою «Дух законів».

1734 р. Публікація «Роздумів про причини величі та падіння римлян».

1748 р. Публікація книги «Дух законів», виданої в Женеві без зазначення імені автора. Успіх великий, але книгу більше коментують, ніж читають.

1750 р. Дискусія на захист «Духу законів» проти нападок єзуїтів та янсеністів.

1754 р. Пише нарис «Про смак...» для енциклопедії Дідро на прохання д'Аламбера (опублікований 1756 р.).

1755 р., 10 лютого. Помер у Парижі.

ПРИМІТКИ

¹ Згадується жарт, до речі, вельми спірний, Дж. М. Кейнса в його передмові до французького видання «Загальної теорії зайнятості, зацікавленості та фінансів»: «Монтеск'є — найбільший французький економіст, якого можна порівняти з Адамом Смітом і який перевершує всіх фізіократів на сто голів своєю проникливістю, ясністю думок та здоровим глуздом (якість, яку повинен мати кожен економіст)» (J. M. Keynes. *Théorie g n rale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Paris, Payot, 1953; p. 13).

² Відмінність між природою правління та її принципом така: природа є те, що робить цю відмінність такою, якою вона є; а принцип — це те, що примушує цю відмінність діяти. Перша є його особливою структурою, а другий — людські пристрасті, які рухають ним. Але закони повинні такою мірою відповідати принципу кожного уряду, як і його природі» (L'Esprit des lois. Liv. III, chap. I. *Oeuvres complètes*, t. II, p. 250 et 251).

³ «Ясно бачити, що монархія, за якої особа, яка примушує виконувати закони, вважає себе вищою за закони, не має такої потреби в добродетності, як народне правління, за якого особа, яка примушує виконувати закони, відчуває, що сама підпорядкована ним і сама відповідає за їх виконання... Коли ця добродетність зникає, самолюбство заволодіває всіма серцями, які можуть вмістити його в себе, й усі заражаються корисливістю» (ibid., p. 251 et 252). «Природа честі вимагає переваг і відзнак» (ibid. p. 257).

⁴ Глибока відмінність між республікою та монархією відзначається, правду кажучи, вже в Макіавеллі: «Всі держави, всі власті, які правили й правлять людьми, були і є чи то республіки, чи то князівства» (Le prince. Chap. I. *Oeuvres complètes*, Pl iade, p. 290).

⁵ З цього питання див.: F. T. H. Fletcher, *Montesquieu and english politics*. London, 1939, а також P. M. Spurlin. *Montesquieu in America 1760 — 1801*, Louisiana State University. 1940.

⁶ Погляд Локка, який вивчає Монтеск'є, подано в «Двох трактатах про державне управління». В першому розкриваються й спростовуються фальшиві принципи та обґрунтування сера Роберта Філмера і його послідовників; другий становить собою нарис про справжнє походження, обсяг і мету цивільного правління (J. Locke. *Two Treatises of Government*. London, 1960). Теорія властей та взаємовідносини між ними в Локка викладена в «Есе про цивільну владу» в розділах XI — XIV. У розділі XII Локк розрізняє три типи влади: законодавчу, виконавчу й федеративну владу держави. «Законодавча влада — це та влада, яка має право визначати спосіб застосування сили держави, щоб зберегти спільноту та її членів». Виконавча влада — це та «влада, яка потрібна, щоб вона постійно існувала, стежачи за виконанням тих законів, які створені й залишаються чинними». Отже, вона охоплює водночас і адміністративні функції й правосуддя. Крім того, в кожній державі існує ще одна влада, яку можна назвати природною, бо вона відповідає тій владі, яку мала за природою кожна людина до того, як вона вступила до спільноти... Отже, беручи все це до уваги, вся спільнота становить собою єдине ціле, що перебуває в природному стані стосовно всіх інших держав або осіб, що не належать до цієї спільноти... Сюди належить право війни й миру, право брати участь у коаліціях та союзах, так само як і право вести всі справи з усіма особами поза цією державою; цю владу, якщо ваша ласка, можна назвати «федеративною»... Дві влади, виконавча й федеративна, хоча вони насправді відрізняються одна від одної, бо одна з них включає в себе виконання муніципальних законів суспільства всередині його самого стосовно до всього, що є його частинами; інша ж включає в себе керівництво зовнішньою безпекою та інтересами суспільства у взаєминах з усіма тими, від кого воно може отримати вигоду чи зазнати втрати, все ж таки ці два види влади майже завше об'єднані. Неможливо зосередити силу держави в різних руках, які одні одним не підлягають, або створити таке становище, коли виконавча й федеративна влада будуть довірені людям, які можуть діяти незалежно, внаслідок чого сила суспільства

перебуватиме під різним командуванням, а це може рано чи пізно призвести до безладу чи загибелі» (йд. Fyot, p. 158 et 159).

⁷ Ця концепція не зовсім нова. Тлумачення римської конституції з ідеєю поділу й рівноваги влади та соціальних сил уже присутнє в теорії змішаного ладу Полібія та Ціцерона. Автори теорії більш-менш чітко уявляли собі цей поділ і цю рівновагу як необхідну умову свободи. Однак особливо близьке ідеям Монтеस्क'є тлумачення можна прочитати в Макіавеллі: «Я заявляю тим, хто засуджує сварки між сенатом і народом: вони засуджують те, що було принципом свободи, і їх більше вражає крик та галас, який вони зчиняють на сільському майдані, ніж добра справа, яку вони робили. В усій Республіці є дві партії — партія обраних та партія народу, й усі закони, які сприяють свободі, народжуються з їхнього протиборства» (*Discours sur la Premiure Dūcade de Tite-Live*, liv. I, chap. 4. *Oeuvres complètes*, Plūiade, p. 390).

⁸ Тема поділу властей є однією з головних тем офіційної конституційної доктрини де Голля. «Всі принципи й увесь досвід вимагають, щоб суспільні власті — законодавча, виконавча, судова — були чітко розподілені й цілком врівноважені» (Промова в Байє. 16 червня 1946 р.). «Хай існує уряд, який створений, щоб керувати, хай йому для цього нададуть час і можливість, хай він не відволікається ні на що інше, крім свого завдання, чим заслужить підтримку всієї країни. Хай існує парламент, покликаний для того, щоб репрезентувати громадську волю нації, ухвалювати закони, контролювати виконавчу владу без претензії на вихід за межі своєї ролі. Хай парламент і уряд співпрацюють, але залишаються відокремленими стосовно своїх обов'язків і хай жоден член одного органу не буде водночас членом іншого. Така врівноважена структура, якої повинна набути влада... Хай судовій владі буде забезпечена незалежність і вона залишиться берегинєю свободи кожного. Компетентність, гідність, безпристрасність держави будуть ліпше гарантовані» (Промова на площі Республіки, 4 вересня 1958 р.). Проте відзначимо, що за Конституцією 1958 р. виконавча влада може зупинити дії законодавчої куди легше, ніж законодавча може це зробити з виконавчою.

Про те, як інтерпретують юристи теорію поділу влади Монтеस्क'є, див. також: L. Duguit, *Traitū dū Droit constitutionnel*, vol. I; R. Carrū de Malberg, *Contributiō a la thūorie gūnūrale de l'Ūtat*, Paris, Sirey, 1.1, 1920; t. II, 1922, зокрема t. II, p. 1 — 142; Ch. Eisenmann, «*L'Esprit des lois et la sūparation des pouvoirs*» in «*Mūlanges Carrū de Malberg*», Paris, 1933, sq. ; «*La pensūe constitutionnelle de Montesquieu*», in *Recueil Sirey du Bicentenaire de l'Esprit des lois*, Paris, 1952, p. 133 — 160.

⁹ Таке тлумачення належить, зокрема, Луї Альтюссеру. Див. його книгу *Montesquieu, la polutique et l'histoire*. Paris, P.U.F., 1959, p. 120).

¹⁰ До речі, в аналізі республіки, на думку Монтеस्क'є, всупереч головній думці про те, що природа республіки є свобода громадян, ми знаходимо розрізнення між масами народу та елітою.

¹¹ Дідро, енциклопедисти, й особливо Вольтер, захисник Калласа, Сірвена, рицаря Ла Барра та інших жертв тогочасного правосуддя, автор «Нарису про імовірності в справі правосуддя» (1772 р.), виказували великий інтерес до питань кримінального права у XVIII ст. Але політика з цього питання привернула увагу громадськості після появи 1764 р. трактату «Про злочини та покарання» міланця Чезаре Беккарія (1738 — 1794). Ця праця, яку автор написав, коли йому було 26 років, одразу ж знайшла відгук у цілій Європі, зокрема її прокоментували Мореллі, Вольтер та Дідро. У своєму трактаті Беккарія розгортає думку про те, що покарання повинно ґрунтуватися не на принципі *restitutio juris*, а на релятивістському й прагматичному принципі *punitur ne peccetur*. Крім того, він різко критикує тогочасну кримінальну процедуру (або, радше, відсутність процедури) й вимагає, аби покарання відповідало тяжкості злочину. Ця праця обґрунтовує сучасну криміналістику й покладена в основу майбутніх реформ у царині кримінальної справи. Див.: M.T. Maestro, *Voltaire and Beccaria as reformers of criminal law*, New York, 1942.

¹² З питання про вплив на Монтеस्क'є слід звертатися до праць Ж. Дідьє, одного з найкомпетентніших фахівців з творів Монтеस्क'є: J. Didier, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de «L'Esprit des lois»*, Paris, Lecoffre, 1909. J. Didier, *Montesquieu*, Paris, 1913.

¹³ До речі, розділ 5-й книги XIV має назву: «Про те, що погані законодавці — це ті, які заохочували вади, породжені кліматом, а добрі — це ті, які боролися з цими вадами». «Що більше фізичні причини схиляють людей до спокою, то більше треба віддаляти їх від нього впливом моральних причин» (*Oeuvres complètes*, t. II, p. 480).

¹⁴ Теорія впливу клімату викликає низку цікавих і кумедних зауважень з боку Монтеस्क'є. Виказуючи постійну цікавість до Англії, він прагне в такий спосіб розкрити особливості життя Англії та клімату Британських островів. Йому вдається це зробити не без труднощів:

«Для нації, в якій породжувана кліматом недуга гнітить душу такою мірою, що вселяє в неї відразу до всього на світі, аж до самого життя, для людей, яким усе стало нестерпним, найбільш вдалим способом правління був би той, за якого вони не могли б покласти вину за своє нещастя на одну особу, країною керували б не стільки люди, скільки закони, й тому для зміни державного ладу довелось б скидати самі закони» (*Oeuvres complètes*, t. II, p. 486).

Ця складна фраза, здається, має той сенс, що клімат Англії так бентежить людей, що їм треба було б відмовитися від правління однієї особи, аби природна прикریсть жителів Британських островів могла бути вилита на звід законів, а не на одну людину. Аналіз клімату Англії провадиться в кількох розділах у такому самому стилі: «І якби при цьому та сама нація отримала від свого клімату певну нетерпеливість характеру, яка не дозволила б їй довго терпіти одноманітність, то очевидно, що спосіб правління, про який ми допіру вели мову, виявився б для неї ще більш гожим». (*Ibid.*) Отже, нетерплячість британського народу перебуває в тонкій гармонії з політичним ладом, за якого громадяни, не маючи змоги вилити почуття на одного володаря влади, деяким чином паралізовані у вияві свого нетерпіння.

У книгах про клімат Монтеस्क'є використовує багато таких висловлювань, про які можна сказати, що в них більше блиску, ніж переконливих доказів.

¹⁵ Слово «ремесло» використовується тут у сенсі, що означає діяльність кустаря, тобто йдеться про виробництво, яке ми називаємо нині вторинним і яке полягає у виготовленні предметів, їх переробці, а не безпосередньо в хліборобстві.

¹⁶ Було б неправильно зводити економічний аналіз Монтеस्क'є до цієї прогалини. Монтеस्क'є подає детальну й найчастіше достеменну картину чинників, що впливають на розвиток економіки. Як економіст, він мало систематичний. Він не належить ні до меркантильної, ні до фізіократичної шкіл. Однак можна, як це було зроблено вище, вважати його таким, який випередив сучасне вивчення економічного розвитку шляхом саме врахування чинників, що впливали на нього. Він аналізує працю селян, самі основи існування людських гуртів. Він проводить відмінність між системами власності, знаходить наслідки впливу різних систем власності на число трударів та виробництво сільськогосподарських культур. Встановлює зв'язок між системою власності, хліборобства та чисельністю населення. Відтак він аналізує відношення між числом жителів та розмаїттям соціальних класів. Він накреслює теорію, яку можна назвати «теорією розкоші». Потрібні багаті класи для того, щоб існувала торгівля непотрібними речами, що не належать до товарів першої потреби. Він встановлює зв'язки між торгівлею всередині різних соціальних груп та зовнішньою торгівлею цілого суспільства. Він заторкує проблему грошового обігу, ролі грошей в торговельних операціях всередині спільноти та між різними спільнотами. Нарешті, він вивчає питання про те, якою мірою певний політичний лад сприяє чи не сприяє економічному процвітання.

Йдеться про ширший і менш схематичний аналіз, ніж той, що властивий економікам у вузькому сенсі цього слова. Монтеस्क'є претендує на те, щоб зробити соціологію всеохоплювою, аби вона включала в себе й економічну теорію.

У такому аналізі постійно присутній взаємний вплив різних елементів. Характер власності відповідає якості праці хліборобів, кількість праці в свою чергу — взаємовідносинам соціальних груп. Структура соціальних класів впливає на внутрішню й зовнішню торгівлю. Центральна думка Монтеस्क'є полягає в тому, що існує взаємозалежність, взаємний, нескінченний вплив різних аспектів соціального життя один на одного.

¹⁷ На думку Л. Альтюссера, яку він виклав у книжці «Монтеस्क'є, політика й історія», автор «Духу законів» стоїть біля джерел справжньої теоретичної революції, яка «припускає можливість застосування до політики та історії ньютонівських категорій закону. Вона припускає також, що з самих людських інститутів можна почерпнути думку про їхню різноманітність в єдності та їхній мінливості в постійності: закон їхньої диверсифікації, закон їхнього буття. Цей закон буде вже не втіленням ідеального порядку, а відношенням, властивим явищам. Він більше не займатиметься встановленням сутностей, а черпатиметься з самих фактів, без упередженої думки, шляхом пошуків і порівнянь, напوماцки» (L. Altusser, *Montesquieu, la politique, et l'histoire*, p. 26). Але «соціолог не має справи, як фізик, з предметом (тілом), який підпорядковується простому детермінізму й дотримується лінії, від якої він не відхиляється. Він має справу з типом об'єктів, зовсім особливих, з людьми, які ухиляються навіть від законів, вироблених ними самими для себе. Що можна сказати в цьому випадку про людей та їхні взаємовідносини зі своїми законами? Хай вони їх змінюють, обходять чи порушують? Однак усе це не наводить на думку, що з їхньої поведінки, байдуже покірливої чи бунтівної, можна почерпнути закон, якого вони дотримуються, не знаючи того, й навіть з їхніх помилок — істину. Щоб не впасти в розпач від неможливості відкрити закони, які вони собі складають внаслідок потреби, яка ними заправляє! Щоправда, їхня помилка, відхилення в їхніх настроях, порушення та зміна їхніх законів просто становлять частину їхньої поведінки. Залишається тільки почерпнути закони, порушення законів або їхніх змін... Така позиція має за передумову дуже плідний методичний принцип, який полягає в тому, аби не приймати мотиви людських дій за спонуки, цілі та причини, які люди свідомо видають за реальні причини, позаяк найчастіше їх примушують діяти причини неусвідомлені» (*ibid.*, p. 28 et 29).

¹⁸ З питання про ідеологічну суперечку у XVIII столітті слід звертатися до дисертації Улі Каркассона «Монтеस्क'є і проблема Французької конституції у XVIII столітті» (Paris, 1927).

¹⁹ Пан Луї Альтюссер робить таке резюме з цієї дискусії: «Одна ідея панувала в усій політичній літературі XVIII століття: ідея, буцімто абсолютна монархія була встановлена всупереч інтересам знаті й буцімто король спирався на різночинців, щоб врівноважити могутність своїх супротивників-феодалів і підкорити їх собі. Велика сварка германістів та романістів з приводу походження феодальної знаті та абсолютної монархії відбувалася на тлі цього загального переконання... З одного боку германісти (Сен-Симон, Буленвільє та Монтеस्क'є — цей останній вирізняється великою поінформованістю та великою тонкістю, але також вельми затятий) зі смутком згадують часи примітивної монархії — король, обраний аристократами, й пер серед перів, якими він був за старих часів у «лісах» Германії, — аби протиставити його монархії, яка стала абсолютною; король, який розгромив можновладців і пожертвував ними, щоб набрати свою челядь та союзників у простолюду. З іншого боку, абсолютистська партія буржуазного спрямування, романісти (абат Дюбо, автор заклинань проти аристократії, що став мішенню останніх книг «Духу законів». Див.: *l'Esprit des lois*, XXX, 10) та енциклопедисти, які прославляють чи то в Людовшові XIV, чи то в освіченому деспоті ідеал монарха, який зміг віддати перевагу заслугам і званням трудової буржуазії перед претензіями феодалів, що віджили свій вік». (Op. cit., p. 104 et 105.)

За початок германського традиціоналізму правила невидана праця абата Лабураера, якому 13 березня 1664 року пери Франції доручили знайти в історії «докази прерогативи, пов'язані з їхнім рангом». Лабураер, чия праця цілком напевне була відома Сен-Симону, вирішив, що він знайшов джерела появи аристократії в перемозі франків, і розробив теорію аристократії, яка взяла участь разом з королем у керівництві країною під час асамблей на Марсовому та Травневому полях. Герцог де Сен-Симон (1675 — 1755) у своїх урядових проектах, написаних

близько 1715 р., граф де Буленвільє (1658 — 1722) у своїй «Історії колишнього способу керівництва Францією» (1727), в «Мемуарі монсеньйору герцогу Орлеанському — регенту» (1727), у своєму «Нарисі про шляхетство Франції» (1732) виклали апологію колишньої монархії «незрівняного Карла Великого», який поділив, за традицією франків, свою владу з васалами. Цей германський феодалізм протривав аж до першої половини ХІХ століття. Монлозьє в своєму «Трактаті про французьку монархію» вже 1814 р. підняв теми, порушені Буленвільє, аби «захистити історичні права шляхти». Така форма аргументації спричинила реакцію у відповідь з боку багатьох великих істориків покоління 1815 р., зокрема Огюстена Тьєррі, перші твори якого («Справжня історія Жака Простака», 1820) могли б мати за епіграф слова Сьейса: «Чому б третьому стану не відіслати до лісів Франції всі ці родини, які зберегли божевільну претензію на належність до раси переможців».

Германізм Лабура та Буленвільє є водночас і «расистським» у сенсі підтримки прав на завоювання, і ліберальним, будучи ворожим стосовно абсолютної влади й прихильним до парламентського варіанту. Однак два такі елементи були несумісні.

Це політико-історична доктрина, яка у вигляді посилання на традиції франків щодо свободи та на «лісові» збори в Германії не була цілком пов'язана з інтересами аристократії. Абат Маблі в своїх «Замітках з історії Франції» (1765), однієї з книг, що безперечно справила величезний вплив на покоління революціонерів, викладає з цього приводу свою версію, яка виправдовує скликання Генеральних штатів та політичні амбіції третього стану. Коли 1815 р. Наполеон хотів примиритися з народом і свободою, він запозичив у книжці Маблі ідею надзвичайної асамблеї Травневого поля. Так само в ХІХ столітті Гізо, якого можна кваліфікувати як історика буржуазії, що закономірно піднімалася, був переконаним германістом. (Див.: «Нариси з історії Франції», 1823 р., або «Уроки загальної історії цивілізації в Європі», 1828 р.).

Токвіль і Гобіно є, безперечно, останніми виразниками германської ідеології. Разом з Токвілем феодалізм відчуває муки, будучи свідками піднесення абсолютизму монархії, і душою схиляється до ліберальних переконань, а розумом — до демократичних. Що ж до Гобіно, який через свого дядька та безпосередньо в Монлозьє черпав своє натхнення в прихильників аристократичної доктрини ХVІІІ століття, то в нього джерело лібералізму вичерпалося, і його замінив расизм (див. листування Токвіля та Гобіно в: Tocqueville, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard. 1959, t. IX, i, зокрема, передмову Ж. Ж. Шевальє).

²⁰ Це не заважає йому ясно бачити все, що стосується його власного оточення. У його творах є чимало випадів супроти недоліків та вад аристократії і придворних. Звісно, сатира супроти придворних спрямована радше проти того, що зробила монархія зі шляхетним станом, ніж проти самої аристократії чи такої аристократії, якою вона повинна бути, цебто вільної й незалежної. «Стан лакеїв поважається у Франції більше, ніж будь-де інде; це розсадник вельмож. Він заповнює порожнечу в інших станах» (*Lettrespersanes*, lettre 98; *Oeuvres complètes*, t. II, p. 277). Або ще: «Нема нічого такого, що могло б так наблизитися за своєю нікчемністю до людей французького двору, як духівництво Італії» (*Mes Pensées*; *Oeuvres complètes*, 1.1, p. 1315).

²¹ Лйон Бруншвіг, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 489 - 501.

²² Йрік Вейль, *Philosophie politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1956, p. 264. Ерік Вайль пише, зокрема: «Природне право філософа складає основу всякої критики позитивного історичного права, так само як принцип моралі обґрунтовує будь-яку критику індивідуальних правил... разом з позитивним правом воно визначає кожній людині, що саме в такій-то історичній ситуації вона повинна робити, з чим згодитися й чого може вимагати; налагоджена система піддається критиці лише в тому випадку, якщо вона не вважається рівністю людей як розумних істот або заперечує розумний характер людей... Природне право не дає свого власного матеріального приплоду, але коли він є, то воно сприймає його таким, яким він є, а відтак розвиває його згідно зі своїм власним критерієм... Природне право, як інстанція, що критикує, повинно вирішити, чи не вступають у конфлікт ті ролі, які розподілені позитивним законом, чи

не суперечить система, що становить єдине ціле, принципів рівності людей як розумних істот? Будь-яка відповідь на це запитання буде водночас безумовною й історичною: природне право, коли воно ставить завдання бути застосованим, застосовується до позитивної історичної системи. А те, що в такий самий спосіб застосовується до позитивного права й через міркування про нього перетворює його в усій його повноті, не належить до позитивного права» (р. 36—38).

БІБЛІОГРАФІЯ

Твори Шарля-Луї Монтеस्क'є

Oeuvres complètes, éd. par Edouard Laboulaye. Paris, Garnier Frères, 7 vol., 1875—1879. Це видання охоплює тільки традиційно відомі твори; воно не включає в себе ні «Листування», ні «Мандри», ні «Думки», ні «Суміші».

Oeuvres complètes. Texte présent et annoté par Roger Caillois. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, t. I, 195. Це видання не включає «Листування». Саме це видання використовується й цитується.

Oeuvres complètes, publiées sous direction d'André Masson. Paris, Nagel, 3 vol., 1950 — 1955. Це видання включає в себе, крім попереднього, «Листування» та ще деякі невидані твори.

L'Esprit des lois, texte établi et présenté par Jean Brethe de La Gressaye, Paris, Les Belles-Lettres, 4 tomes 1950—1961.

Твори взагалі за темою

Lion Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris, Alcan, 1927.

Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

Jean Jacques Chevallier, *Les Grandes Oeuvres politiques*, Paris, Armand Colin, 1949.

J. H. Laski, *The Rise of European Liberalism, An Essay in Interpretation*, London, Allen & Unwin, 1936.

Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France, De Montesquieu à Robespierre*, Paris, Gallimard, 1946.

Kingsley Martin, *French liberal Thought in the Century*, a study of political ideas from Bayle to Condorcet, Londres, Turnstile Press, 1954.

Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Munchen, Berlin, R. Oldenburg. 2 vol., 1936.

C. E. Vaughan, *Studies in the History Political Philosophy before and after Rousseau*, edited by A.G. Little, Manchester University Press, 2 vol., 1939.

Праці про Шарля-Луї Монтеस्क'є

L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, P.U.F., 1959.

H. Barkhausen, *Montesquieu, ses idées et ses œuvres d'après les papiers de la Brède*, Paris, Hachette, 1907.

P. Barrière, *Un grand provincial: Charles-Louis de Seconda, baron de la Brède et de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1946.

E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII siècle*, Paris, Presse Universitaires (s. d.), 1927.

A. Cotta, «Le développement économique dans la pensée de Montesquieu». — In «Revue d'histoire économique et sociale», 1957.

S. Cotta, *Montesquieu e la scienza d'idea politica*, Torino, Ramella, 1953.

C. P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, Oxford, Basil & Blackwell, 1963.

J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France, les sources anglaise de «L'Esprit des lois»*, Paris, J. Gabalda, 1909.

J. Dedieu, *Montesquieu, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1943.

E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, M. Rivière, 1953.

J. Ehrard, *Politique de Montesquieu*, Paris, Armand Colin, 1965.

Ch. Eisenmann, «L'Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs, — in *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933.

Йтиембле, «Montesquieu», in *Histoire des Littératures*, III, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1958, p. 696—710.

E. Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1902.

- T. H. Flechter, *Montesquieu and English Politics 1750—1800*. London, E. Arnold, 1939.
- B. Groethuysen, *Philosophie de la Rëvolution franзаise prëcëdëe de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 1956.
- A. Shackleton, *Montesquieu, a Critical Biography*, London, Oxford University Press, 1961.
- A. Sorel, *Montesquieu*, Paris, Hachette, 1887.
- J. Starobinski, *Montesquieu par lui-mëme*, Paris, Le Seuil, 1957.

Коллективні твори, присвячені Монтеск'є

Revue de Mëtaphysique et de Morale, спеціальний номер від жовтня 1939 р. (т. 46), присвячений Монтеск'є з нагоди 250-х роковин від дня його народження. Тексти таких авторів: R. Hubert, G. Davy, G. Gurvitch.

La Pensëe politique et constitutionnelle de Montesquieu, двохсотріччя «Духу законів», 1748—1948, під керівництвом Бориса Міркіна-Гецевича та П. Пюже у співпраці з П. Бар'єром, П. Бастідом, Ж. Бретом де ла Грес-сеєм, Р. Кассеном, Ш. Айзенманном, Paris, Sirey, 1952.

Congrus Montesquieu de Bordeaux, 1955, Акти конгресу, присвяченого Монтеск'є, скликаного в Бордо з 23 по 26 травня 1955 р. з нагоди відзначення двохсотріччя з дня його смерті, Бордо, Дельмас, 1956.

ОГЮСТ КОНТ

Розумна політика не може ставити перед собою мету примусити розвиватися людство, яке запускається в рух власними імпульсами згідно із законом, настільки невідворотним, як закон гравітації, хоча й більш гнучким, але вона ставить мету полегшити розвиток людства, освічуючи його.

Огюст Конт,
«Позитивна політична система»,
додаток III, «План наукових праць,
необхідних для реорганізації суспільства»,
1828 р., с. 95.

Як соціолог, Монтеस्क'є передусім усвідомлює різноманітність у всьому щодо людей та суспільних явищ. На його думку, мета науки полягає в упорядкуванні зовнішнього хаосу; й він досягає цієї мети через осягнення типів правління або суспільств, перелік детермінант будь-якого колективу й врешті-решт, можливо, через розкриття деяких раціональних принципів, що мають загальне значення, хоча за потреби ними й поступаються в тому чи тому разі. Отже, Монтеस्क'є виходить з розмаїтості явищ життя людей, а приходиться, хоч і з труднощами, до їхньої єдності.

На відміну від Монтеस्क'є Огюст Конт — насамперед соціолог, прихильник єдності людей і суспільних явищ, єдності всієї історії людства. Ідею єдності він доводить до такої межі, за якою виказує себе перепона зворотної властивості: він насилу повертається до різноманіття процесів і обґрунтовує це різноманіття. Оскільки існує тільки один прийнятний тип суспільства, то людство мусить, згідно з філософією Конта, прийти до суспільства саме цього типу.

Три етапи розвитку наукової думки Конта

Мені здається, що етапи філософської еволюції Огюста Конта можна подати як три способи утвердження, пояснення й виправдання тези про єдність людства. Ці три етапи означені трьома основними працями Огюста Конта.

Перший етап між 1820 — 1826 рр. — це етап написання невеликих творів, «Опускулів соціальної філософії»: «Загальна оцінка елементів сучасності в минулому» (квітень 1820 р.); «План наукових праць, необхідних для реорганізації суспільства» (квітень 1822 р.); «Філософські роздуми про науки та вчених» (листопад — грудень 1825 р.); «Роздуми про духовну владу» (1825 — 1826 рр.). Другий етап становлять лекції «Курсу позитивної філософії» (виходили в світ з 1830 по 1842 р.), і третій етап представлений твором «Система позитивної політики, або Соціологічний трактат про основи релігії людства» (публікувався з 1851 по 1854 р.).

На першому етапі в своїх «Опускулах» (перевідаючи їх наприкінці 4-го тому «Системи позитивної політики», Огюст Конт у такий спосіб хотів підкреслити єдність свого задуму), молодий випускник Політехнічної школи розмірковує про суспільство свого часу. Для більшості соціологів початок їхньої діяльності пов'язаний з розмірковуванням про характер доби, в якій вони живуть. Це властиво й Огюстові Конту. Його «Опускули» становлять собою опис і тлумачення того моменту в історії, який переживало європейське суспільство на початку XIX століття.

На думку Огюста Конта, певний тип суспільства, що визначається двома прикметниками — теологічне й військове, — помирає. Середньовічне суспільство зміцнювалося трансцендентною вірою, як її інтерпретувала католицька церква. Теологічний світогляд належав до того самого часу, який характеризувався й перевагою військової діяльності, коли чільне місце в суспільстві посідали військові. Виникає інший тип суспільства — суспільство наукове й індустріальне. Суспільство, що зароджується, — наукове в тому самому сенсі, в якому суспільство, що помирало, було теологічним: для сучасної доби характерний науковий світогляд, так само як минулій добі був властивий світогляд теологів чи жерців. Учені замінюють жерців чи теологів як громадський гурт, що утворює інтелектуальну й моральну основу суспільного порядку. В спадщину від жерців вони набувають духовну владу, що, як підкреслюється в перших працях Огюста Конта, неодмінно втілюється в кожную добу в тих, хто пропонує панівний спосіб думок, а також ідеї, що правлять за підмурок соціального ладу. Так само, як вчені замінюють жерців, промисловці в найширшому сенсі цього терміна (підприємці, керуючі фабриками, банкіри) приходять на місце військових. Відтоді, як люди починають думати науково, війна людей між собою перестає бути переважаючою діяльністю колективів — такою стає боротьба людей з природою і, крім того, раціональна експлуатація природних ресурсів.

У контексті умов свого часу Огюст Конт, проаналізувавши суспільство, в якому живе, робить такий висновок: за основну умову суспільної реформи править реформа інтелектуалів. Випадковості революції чи насильство не забезпечують перебудови суспільства, що переживає кризу. Для цього потрібен синтез наук та формування позитивної політики.

Огюст Конт, як і багато його сучасників, вважає, що суспільство перебуває в стані кризи, й відкриває пояснення суспільних потрясінь у суперечності між теологічним і військовим ладом, що зникає, та науковим і індустріальним ладом, що зароджується.

Наслідком такого тлумачення кризи сучасного суспільства було те, що реформатор Огюст Конт не став доктринером революції на взірць Маркса, а тим більше — вільних інститутів на кшталт Монтеск'є чи Токвіля. Він доктринер позитивної й суспільної науки.

Загальна спрямованість його думки й, зокрема, планів перетворення суспільства Конта впливає із його тлумачення. Так само, як Монтеск'є спостерігав кризу французької монархії і ці спостереження послужили одним із джерел його концепції взагалі, Конт спостерігає суперечність між двома такими суспільствами, які, вважає він, може розв'язати тільки перемога соціального типу суспільства, названого ним науковим і індустріальним. Ця перемога неминуха, але може виявитися відкладеною або пришвидшеною. Соціологія насправді слугує засобом осягнення невідворотного становлення історії, водночас необхідного й неминучого, в такий спосіб допомагаючи закладати конкретний лад.

На другому етапі «Курсу політичної філософії» провідні ідеї не змінюються, але перспектива розширюється. В «Опускулах» Конт, власне, розглядає сучасні суспільства та їхнє минуле, цебто історію Європи. Неєвропейцеві неважко помітити, що в перших творах Огюст Конт наївно вважає, що буцімто історія Європи ввібрала в себе історію людського роду і європейська історія повчальна для всіх, бо лад, до якого прагне європейське суспільство, буде прийнятий усім людством. На другому етапі своєї еволюції, тобто в «Курсі позитивної філософії», Огюст Конт не оновлює, і поглиблює ці теми; він виконує програму, основні напрями якої накреслив у своїх юнацьких працях.

Він знайомиться з різними науками, формулює й підтверджує Два основні закони, вже викладені в «Опускулах»: закон трьох станів і закон класифікації наук¹.

Згідно із законом трьох станів, розум людини проходить три послідовні фази. На першій він пояснює явища, визнаючи істоти або сили, які можна порівняти з самою людиною. На другій фазі він волає до абстрактних сутностей, таких як природа. На третій людина обмежується спостереженнями за явищами й налагодженням регулярних зв'язків, які можуть існувати між ними чи то в даний момент, чи то в часі. Він відмовляється розкривати причини фактів і вдовольняється відкриттям законів, що керують ними.

Перехід від теологічної фази до метафізичної, а відтак — до позитивної в різних інтелектуальних дисциплінах відбувається не одночасно. Закон трьох станів у вченні Конта набуває суворого значення тільки разом з класифікацією наук. Порядок розподілу різних наук розкриває нам порядок становлення позитивного розуму в різних царинах².

Інакше кажучи, позитивне мислення не могло не сформулюватися в математиці, фізиці, хімії раніше, ніж у біології. Втім, цілком природно, що в складніших дисциплінах позитивізм виказує себе пізніше. Що простіша матерія, то легше позитивно розмірковувати про неї. Є навіть такі явища, спостереження за якими саме веде розум до позитивної фази.

Мета поєднання закону трьох станів з класифікацією наук полягає в доказі того, що спосіб мислення, який переімг у математиці, астрономії, фізиці, хімії та біології, мусить врешті-решт перемогти й у царині політики та привести до створення позитивної науки про суспільство — соціології.

Але мета цього твору не тільки в доказі необхідності створення соціології. Починаючи з певної науки — біології, — остаточно розладнується методологія: науки перестають бути аналітичними, а неодмінно стають переважно синтетичними. Це порушення методології створить основу для соціологічної концепції історичної єдності.

Кожен з термінів — аналітичний і синтетичний набуває в Конта різних значень. Конкретний приклад: науки про неорганічну природу — фізика й хімія — аналітичні в тому сенсі, що вони займаються законами розвитку поодиноких явищ, поодиноких неминуче й закономірно. Навпаки, в біології неможливо пояснити орган чи функцію, якщо не розглядати їх у рамках всього живого організму. Лише в цілому організмі окремий біологічний факт набуває свого значення й знаходить пояснення. Якби ми захотіли довільно й штучно вирвати частину живого організму, ми мали б справу з мертвою матерією, жива матерія як така — глобальна, або цілісна.

Ця ідея примату цілого над частиною повинна бути перенесена в соціологію. Неможливо розпізнати стан окремого суспільного явища, якщо не розмістити його в рамки соціального цілого. Незрозуміле становище релігії в окремому суспільстві або певна форма державного ладу, якщо не розглядати це суспільство як ціле, але не можна виходити з пріоритету цілого над частиною стосовно моменту, штучно вирваного з процесу історичного розвитку. Стан французького суспільства початку XIX століття можна зрозуміти, лише розглядаючи цей історичний момент у контексті спадковості становлення французького суспільства. Реставрація зрозуміла тільки на тлі Революції, а Революція пояснюється століттями монархічного режиму. Занепад теологічного й військового духу можна осмислити, тільки простежуючи його джерела в минулих століттях. Так само, як елемент соціального цілого ясно проступає лише при аналізі цілого, мить історичної еволюції зрозуміла, якщо розглядати еволюцію історії загалом.

Та в ході таких розмірковувань ми зіштовхуємося з безперечною важкістю. Для розуміння конкретних епізодів літопису французького народу треба звернутися до всієї історії людського роду. Пріоритет цілого над частиною приводить до висновку: історія людського роду є щось первинне, а саме справжній об'єкт соціології.

Огюст Конт був прихильником логіки, вихованим на тих дисциплінах, які викладалися в Політехнічній школі. Якщо він утверджував першість синтезу над аналізом, то мусив дійти висновку, що суспільна наука, яку він прагнув створити, мала як об'єкт історію людського роду. Ця остання розглядалася як ціле, що було потрібне для досягнення чи то окремих функцій соціального цілого, чи то особливого моменту його становлення.

«Курс позитивної філософії» обґрунтовує нову науку — соціологію, яка, визнаючи пріоритет цілого над частиною та синтезу над аналізом, за свій об'єкт має історію людського роду. У цьому творі очевидною є слабкість чи перевага — на мою думку, слабкість — Конта порівняно з Монтеск'є. Тимчасом як Монтеск'є виходить з факту, яким є розмаїття, Огюст Конт, з його надуживанням логікою, властивим деяким великим і деяким невеликим людям, виходить з єдності людства й намічає як мету соціології вивчення історії людського роду.

Треба додати, що Огюст Конт, розглядаючи соціологію як науку в ряді інших наук, послуговується формулою, яку він уже застосовував в «Опускулах»: так само як нема свободи сумління в математиці або в астрономії, її не повинно бути й у соціології. Якщо вже вчені накидають свої сентенції невігласам і дилетантам у Царині математики й астрономії, логічно, що вони повинні так само накидати свій вирок у сфері соціології та політики, а це, либонь, має за передумову, що соціологія може встановлювати враз те, що є, що буде й що повинно бути. Втім, синтетична соціологія Огюста Конта має на увазі такий масштаб компетенції. Бувши наукою про історію як цілісність, вона справді визначає не тільки те, Що було і є, а й те, що буде, на основі принципу детермінізму. Те, що буде, виявляється обґрунтованим відповідно з тим, що філософи минулого називали людською природою, а Огюст Конт просто називає реалізацією людського й суспільного порядку. На третьому етапі еволюції свого мислення він приходить до доказу єдності людської історії на основі теорії природи людини та водночас суспільства.

«Система позитивної політики» з'явилася після роману її автора з Клотільдою де Во. За стилем і мовою вона дещо відрізняється від «Курсу позитивної філософії». Проте «Система позитивної політики» відповідає напряму Контової думки, який явно відкривається вже на першому й особливо на другому етапі.

Справді, якщо, як я вважаю, маршрут Огюста Конта можна пояснити бажанням підтвердити ідею єдності історії людства, природно, що в останній книзі він підвів філософську базу під це поняття. Аби історія людства постала єдиною, важливо, щоб у всіх суспільствах, за всіх часів людина володіла певною природою, що не піддавалася визначенню. Потрібно також, щоб будь-яке суспільство мало свій порядок, який можна було б розкрити за всієї розмаїтості суспільств. Нарешті, з природи людини та суспільства повинні виводитися основні характеристики становлення історії. Отже, по-моєму, цими трьома ідеями можна пояснити суть «Системи позитивної політики».

Теорія природи людини включена в те, що Огюст Конт називає таблицею мозку. Але, за винятком окремих неясностей, ця таблиця править за визначник видів діяльності, властивих людині як такій. Основний суспільний порядок, що піддається вичлененню з різноманітності

інститутів, описується й аналізується в 2-му томі, присвяченому соціальній статистиці. Нарешті, таблиця мозку й соціальна статика лежать у основі дослідження в 3-му томі «Системи позитивної політики», де йдеться про соціальну динаміку. Вся історія спрямована на досягнення фундаментального порядку в будь-якому суспільстві (його аналіз подається в 2-му томі) та на реалізацію всього найліпшого, що є в природі людини (її опис подається в таблиці мозку в 1-му томі).

Відправна точка вчення Огюста Конта — розмірковування про внутрішню суперечність суспільства його часу, суперечність між теологічним і військовим типом та науковим і індустріальним типом. Позаяк той історичний момент характеризувався розширенням наукових знань та індустріальної діяльності, єдиний спосіб покласти край кризі полягав у пришвидшенні становлення суспільства шляхом створення системи наукових ідей, яка визначала б громадський порядок, тоді як у минулому він формувався системою теологічних ідей.

Звідси Огюст Конт переходить до «Курсу позитивної філософії», тобто до синтезування наукової творчості людства, аби виявити методи, які застосовувалися в різних дисциплінах, а також основні наслідки, досягнуті в кожній із них. Цей синтез методів і наслідків повинен слугувати базою для науки, якої бракує, — соціології.

Але соціологія, яку прагне створити Огюст Конт, — не обережна, невибаглива, аналітична соціологія Монтеस्क'є, який хотів за рахунок збільшення числа пояснень збагнути надзвичайну розмаїтість людських інститутів. Вона слугує засобом подолання кризи сучасного світу, цебто системою наукових ідей, здатних визначити перебудову суспільства.

Однак, щоб наука могла виконати таку роль, вона мусить приносити безперечні наслідки, як математика та астрономія. Важливо також, аби ці наукові дані належали до певного типу. Аналітична соціологія Монтеस्क'є пропонує проводити в тому чи тому місці конкретну реформу; законодавцеві вона дає конкретні поради. Але з огляду на те, що заклади будь-якого суспільства зумовлені безліччю чинників, вона не допускає інститутів, що вельми відрізняються від існуючих, а Конт прагне бути водночас вченим і реформатором. Яка ж наука може водночас бути достовірною й правити реформатору за імператив? Безперечно, наука синтетична, як її уявляє собі Конт, наука, здатна ґрунтуватися на загальних васадичних законах, еволюції людини та розкрити глобальний детермінізм, який так чи так зможуть враховувати люди. Або, якщо використати позитивний вислів, «хитку фатальність».

Соціологія Огюста Конта починається з того, що становить найбільший інтерес. Деталі вона залишає історикам, цебто тим, на думку нашого автора, невідомим поденникам, зануреним у сумнівну вченість, яких зневажає кожен, хто враз осягнув закон становлення історії.

Монтеस्क'є і Токвіль відверто віддають пальму першості політиці чи формі держави, Маркс — економіці. Вчення Огюста Конта ґрунтується на уявленні про те, що будь-яке суспільство тримається на злагоді розумів³. Суспільство існує постільки, посільки його члени дотримуються однакових вірувань. Саме спосіб думок відрізняє різні етапи розвитку людства. Нинішній же, й останній, етап буде позначений переможним тріумфом позитивного мислення.

Отже, розвиваючи до кінця концепцію єдиної історії людства, Конт змушений створювати цю єдність, а обґрунтувати її по-філософськи він може, тільки посилаючись на концепцію незмінної природи людини, а також стабільного суспільного порядку.

Отже, у філософії Огюста Конта ставляться три великі проблеми.

Перша: характерне для країн Західної Європи індустріальне суспільство — приклад, який наслідуватиме все людство. Не доведено, що Огюст Конт помилявся, вважаючи, що певні аспекти європейського індустріального суспільства мають загальне значення. Наукова організація праці, що вирізняє європейське суспільство, настільки ефективніша за будь-яку іншу організацію праці, що після розкриття її таємниці всі інші народи повинні оволодіти нею, бо вона є умовою процвітання й могутності суспільства.

Друга проблема — двояка універсальність наукового мислення. Позитивне мислення в математиці, фізиці чи біології має універсальне значення, тобто все людство його приймає, позаяк очевидні досягнуті за його допомогою успіхи. Огюст Конт, як виявилось, мав слушність: західна наука сьогодні стала наукою всього людства, чи то йдеться про математику, астрономію, фізику, хімію, чи то великою мірою про біологію. Однак універсальність позитивного методу має й інший сенс. Коли починаєш позитивно думати в астрономії чи

фізиці, не можна традиційно думати в царині політики чи релігії. Позитивний метод, що приносить успіхи в науках про неорганічну природу, повинен охоплювати всі аспекти думки. Але поширеність позитивного методу зовсім не очевидна. Невже ми приречені відтворювати в соціології, в царині моралі чи політики методи, що використовуються в математиці чи фізиці? Принаймні суперечка ще не завершена.

Третю основну проблему підняв Конт у «Системі позитивної політики», якщо природа людини як така одна й та сама, якщо суспільний порядок в своїй основі однаковий, то як, врешті-решт, зберегти розмаїтість?

Інакше кажучи, концепція єдності людства Огюста Конта набуває трьох форм, що відповідають трьом основним етапам його шляху.

Суспільство на Заході, що перебуває в стадії становлення, покаже; все людство ступить на шлях, яким іде весь західний авангард.

Історія людства — це історія духу як становлення позитивної думки й, крім того, історія навчання позитивізму всього людства. Історія людства — це розвиток і розквіт природи людини.

Ці три взаємопов'язані проблеми Огюст Конт так чи інакше порушує на всіх етапах свого шляху, але по-різному відтіняє їх. Вони становлять собою три можливі інтерпретації теми єдності людини.

Індустріальне суспільство

Провідні ідеї Огюста Конта періоду його юних літ — не його особисті. Він сприйняв їх в атмосфері доби, переконаний у тому, що теологічне мислення належить минулому; що, кажучи словами Ніцше, Бог помер; що віднині наукове мислення визначає пізнання сучасних людей; що разом з теологією зникає феодальна структура або монархічна організація; що в сучасному суспільстві пануватимуть вчені й промисловці.

У порушенні проблем нема оригінальності, але характерний сам вибір Огюстом Контом саме цих ідей, які витають у повітрі, аби виробити власну інтерпретацію сучасного суспільства.

Реальністю, що вразила тих, хто уважливо спостерігав за життям суспільства на початку XIX століття, став розвиток промисловості. Всі вважали, що народжується щось напрочуд нове. Але в чому полягає своєрідність сучасної промисловості?

Мені здається, що розвиток промисловості на початку XIX століття відзначався такими особливостями:

1. Промисловість ґрунтується на науковій організації праці. Замість звичної організації виробництво спрямоване на максимальну віддачу.

2. Завдяки застосуванню науки в організації праці людство широко розкриває свої ресурси.

3. Промислове виробництво має за передумову зосередження робітників на фабриках і в передмістях великих міст; з'являється нове суспільне явище — робітничі маси.

4. Зосередження робітників у місцях роботи має за передумову приховану чи навіть відверту суперечність між найманими робітниками та наймачами, між пролетарями й підприємцями, або капіталістами.

5. Тимчасом як внаслідок наукового характеру праці багатство не перестає зростати, збільшується число криз, пов'язаних з перевиробництвом, наслідком яких стає вбогість серед достатку. Всупереч розуму, тимчасом як мільйони людей страждають від убогості, товари не знаходять покупця.

6. Економічна система, що ґрунтується на промисловій і науковій організації праці, характеризується свободою товарообміну й гонитвою за прибутками з боку підприємців та торговців. Деякі теоретики роблять з цього висновок про те, що основною умовою зростання багатства саме є гонитва за прибутками та конкуренція, й що менше держава втручається в економіку, то швидше зростають виробництво й багатство.

Інтерпретатори розходяться у визначенні важливості кожної з цих особливостей. Сам Огюст Конт зупиняється на перших трьох як на таких, що мають вирішальне значення. Промисловість залежить від наукової організації праці, з чого випливає безперервне зростання

багатств і зосередження робітників на фабриках; остання обставина є, втім, компенсацією за зосередження капіталів або засобів виробництва у відносно небагатьох руках.

Четверта особливість — суперечність між робітниками й підприємцями — має для нього другорядне значення⁴. Вона — наслідок поганої організації індустріального суспільства й може бути послабленою реформами. Кризи, на його думку, — це також епізодичні й поверхневі явища. Що ж до лібералізму, то в ньому Огюст Конт вбачає не суть нового суспільства, а щось патологічне, кризовий момент у розвитку організації, стійкість якої буде іншою, ніж стабільність організації, що ґрунтується на вільній конкуренції.

На думку соціологів, вирішальне значення, зрозуміла річ, мають 4-а й 5-а особливості. Соціологічна думка, як і думка економістів песимістичного складу першої половини XIX століття, відштовхується від констатації конфлікту між пролетарями та підприємцями, а також частоти криз, що розглядаються як неминучий наслідок капіталістичної анархії. Саме з допомогою цих двох особливостей Маркс будує свою теорію капіталізму й дає своє тлумачення історії.

Що ж до 6-ї особливості — свободи товарообміну, — то саме їй надають важливого значення теоретики-ліберали, вважаючи її вирішальною причиною економічного поступу.

На початку XIX століття всі одночасно констатували зростання багатств, застосування науки у виробництві й ліберальний режим обміну товарами. Інтерпретації варіювалися залежно від того, яку роль приписували кожному з цих двоє останніх явищ у розвитку першого.

Огюст Конт розгортає свою теорію індустріального суспільства у формі критики, спрямованої чи то проти ліберальних економістів, чи то проти соціалістів. Він пропонує не ліберальне й не соціалістичне тлумачення індустріального суспільства, а те, яке можна було б визначити, як теорію організації, якби цей вислів не було використано у французькому перекладі книги Бернгема «Революція менеджерів» (The Managerial Revolution), бо організатори в Огюста Конта значно відрізняються від менеджерів у Бернгема.

Огюст Конт дорікає ліберальним економістам, які ставлять собі запитання про вартість і намагаються абстрактно визначити функціонування системи, за метафізичний підхід до справи. На його думку, метафізичне мислення — абстрактне, понятійне мислення. Таким він вважав мислення сучасних йому економістів⁶.

Разом з тим метафізики припускаються помилки, розглядаючи економічні явища відірвано від соціального цілого. Політична економія починається з безпідставної ізоляції від цілого якогось сектору, який можна правильно зрозуміти тільки в рамках цілого.

Ця двобічна критика справила серйозний вплив на більшість французьких соціологів дюркгаймської школи й визначила напіввороже ставлення тих, кого називали соціологами, до тих, кого називали економістами, принаймні у французьких університетах.

Одне слово, Огюст Конт дорікає лібералам за переоцінку дійсності механізмів обміну чи конкуренції в зростанні багатства.

Але заслуга економістів — у твердженні, що з плином часу приватні інтереси узгоджуються. Якщо основна суперечність між лібералами та соціалістами полягає в тому, що перші вірять у остаточне узгодження інтересів, а другі — в класову боротьбу, то Огюст Конт у цьому основному пункті стоїть на боці лібералів. Він не бачить істотної суперечності інтересів пролетарів та підприємців. Між ними спостерігається другорядне за значенням суперництво в розподілі багатств. Конт разом з ліберальними економістами вважає, що зростання виробництва, власне, відповідає інтересам усіх. Закон індустріального суспільства — зростання багатств, який утверджує чи має за передумову остаточне узгодження інтересів.

На відміну від економістів, які вважають головними причинами промислового зростання свободу та конкуренцію, засновник позитивізму належить до школи, представників якої я називатиму політичними організаторами.

Нині два економісти виступають від імені двох ідейних напрямів Політехнічної школи. Моріс Алле — яскравий представник першого напрямку, який надає вирішального значення в економічному регулюванні механізмам конкуренції⁷. Інший випускник Політехнічної школи, Альфред Сові, куди меншою мірою прихильник ринкових механізмів, ніж Моріс Алле чи Жак Рюеф, Уособлює інший напрям, що робить основну ставку на ефективність організації⁸. Огюста Конта можна вважати заступником школи організаторів.

Цей політехнік-організатор налаштований вороже до соціалізму (або, достоту кажучи, до тих, кого він називає комуністами), доктринерів і теоретиків його часу — противників приватної власності. Він організатор, який вірить у добродієність не стільки конкуренції, скільки приватної власності зосереджених багатств.

Огюст Конт справді виправдовує зосередження капіталу й засобів виробництва, яке не суперечить, на його думку, принципу приватної власності. Зосередження неминує, твердить він, згідно з провіденціальним оптимізмом, таким характерним для його філософії історії, благочинне. Воно відповідає основній тенденції, що спостерігається в плині історії людства. Матеріальна культура може розвиватися тільки за умови, якщо кожне покоління більше за те, що йому потрібне для життя, і внаслідок цього передає наступному поколінню більший запас багатств, ніж воно отримало.

Огюст Конт не сприймає твердження, буцімто значущість зосереджених капіталів не може не мати наслідком суспільний характер власності. Він не виводить із зосередження засобів виробництва необхідність націоналізації. Зовсім навпаки, досить байдужий до суперечності між приватною й суспільною власністю, позаяк вважає, що влада, хоч би вона була економічна чи політична, завше має особистісний характер. У всякому суспільстві командує невелике число людей. За одну із спонукальних причин (свідомих чи несвідомих) вимоги суспільної власності править обґрунтована чи необґрунтована віра в те, нібито заміна одного устрою власності іншим змінить структуру правління суспільством. У цьому питанні Огюст Конт скептик. Саме багаті завше утримують частину могутності, яка неминує для будь-якого суспільного порядку, і їм не може не посміхатися фортуна. Скрізь є ті, хто командує, і добре, якщо потрібну економічну й суспільну владу здійснюють люди, що володіють зосередженими капіталами.

Але власники приватної власності не повинні припускати свавілля, оскільки ті, кого Огюст Конт називає патриціями, світськими начальниками, промисловцями, банкірами, повинні усвідомити свою роль як суспільну функцію. Приватна власність неминує, необхідна й корисна, проте вона терпима, тільки якщо сприймається не як право вдаватися до надуживань, а як здійснення гуртової функції тими, на кого вказана доля чи добродієність⁹.

Отже, Огюст Конт займає проміжну позицію між лібералізмом і соціалізмом. Він не теоретик приватної власності, як її трактує римське право. Він не реформатор, який домагається соціалізації засобів виробництва. Він організатор, який бажає водночас збереження приватної власності й перетворення її значення в тому сенсі, аби окремі індивіди могли здійснювати суспільну функцію. Його концепція недалеко від деяких вчень соціального католицизму.

До теорії приватної власності Огюст Конт додає ще одну ідею, особливо значущу в його останніх книгах, у «Системі позитивної політики», — ідею другорядного значення світської ієрархії.

Теоретик позитивізму тим більше схильний згодитися із зосередженням багатств та владою промисловців, що життя людей не визначається виключно їхнім місцем в економічній і суспільній ієрархії. Крім світського порядку, де володарює закон могутності, існує духовний порядок моральних добродієностей. Робітник, який перебуває на самому дні світської ієрархії, може займати в духовній ієрархії вище становище, якщо його достоїнстві й готовність до самопожертви в ім'я колективу вищі, ніж такі самі якості в його ієрархічних начальників.

Духовний порядок не трансцендентний порядок, яким його уявляє собі християнська релігія. Це не порядок вічного життя. Цей порядок тут, на Землі, замінює світську ієрархію сили та багатства духовним порядком моральних достоїнств. Кожен повинен ставити перед собою найвищу мету — стати першим не в ієрархії влади, а в ієрархії добродієностей.

Огюст Конт обмежує свої прагнення до економічної реформи, бо індустріальне суспільство може стабільно існувати лише в тому разі, якщо його спрямованість, помірність та перетворення забезпечуватимуться впливом духу. А що реформаторський задум Огюста Конта зосереджений на створенні сили духу, то він постає як поміркований реформатор економіки.

Таке тлумачення індустріального суспільства не мало майже ніякого значення для розвитку економічних та соціальних вчень, принаймні в Європі. Контівська концепція індустріального суспільства залишалася поза суперництвом із вченнями, наче якась визначна річ. Жодна — ні права, ні ліва — політична партія по-справжньому не прийняла її, за винятком кількох осіб, одні з яких до того ж були вкрай правими, а інші — вкрай лівими.

Втім, серед французьких авторів нашого століття двоє заявляли про себе як про прихильників Конта. Один з них був Шарль Морра, теоретик монархії, другим — Ален, теоретик радикалізму. З різних причин обидва вважали себе позитивістами. Морра був позитивістом, бо бачив у Конті доктринера, який надає особливого значення принципам організації, авторитету й відродженій силі духу¹⁰. Ален був позитивістом, бо інтерпретував Огюста Конта в світлі ідей Канта й за основну ідею позитивізму мав знецінення світської ієрархії. «Хай назвуть королем найліпшого куховара, тільки б він не примушував нас цілувати каструлю»¹¹.

І в Огюста Конта є ці два аспекти: прийняття авторитарного й ієрархічного світського порядку й накладення на світську ієрархію духовного порядку. Конт включає філософію Гоббса, цебто філософію сили, до світського порядку лише для того, аби доповнити її філософією Канта. Гідний пошани тільки дух, гідна пошани тільки моральна цінність. Як писав Ален: «Порядок ніколи не шанується».

Чому концепція Огюста Конта залишилася осторонь від основної філософської течії суспільства? Питання заслуговує уваги. В певному сенсі вчення Огюста Конта сьогодні ближче до модних вчень, ніж багато інших вчень XIX століття. Всі теорії, які нині підкреслюють схожість більшості інститутів з обох боків залізної завіси, знецінюють значущість механізмів конкуренції і поступово зосереджуються на основних ознаках індустріальної цивілізації, могли би посилатися на Огюста Конта. Він теоретик індустріального суспільства, що підіймається над суперечками між лібералами та соціалістами, доктринерами ринку й апологетами плану.

Основні контівські проблеми (вільної праці, застосування науки в промисловості, першорядного значення організації) достатньо характерні для нинішньої концепції індустріального суспільства. Чому ж Огюст Конт забутий і не визнаний?

Перша причина полягає в тому, що коли основні ідеї позитивізму вирізняються глибиною, то розгорнутий опис індустріального суспільства, особливо в «Системі позитивної політики», нерідко викликає легку іронію. Конт захотів детально пояснити, як буде організована світська ієрархія, яким буде точне місце світського начальства, промисловців, банкірів. Він бажав показати, чому ті, хто виконує найголовніші функції, матимуть більше влади й посядуть найвищі пости в ієрархії. Він хотів точно вказати число людей у кожному місті, число патріциїв. Він прагнув пояснити, як передаватимуться багатства. Одне слово, він залишив достеменний план своїх мрій, або сподівань, в які може поринати кожен з нас у ті моменти, коли він має себе за Бога.

З іншого боку, концепція індустріального суспільства Огюста Конта пов'язана з твердженням про те, що війни стали анахронізмом¹². Однак безперечно, що між 1840 та 1945 роками історія обдурила його сподівання. В першій половині нашого століття жорстокі війни розчарували вірних послідовників позитивістської школи¹³. Ця остання декретувала, що війни повинні зникнути в середовищі авангарду людства, тобто в Західній Європі. Але саме Західна Європа виявилася центром і вогнищем війн XX століття.

За Огюстом Контом, західна меншина, що за щасливою випадковістю стала на чолі руху людства, не повинна була підкорювати народи інших рас, аби накидати їм свою цивілізацію. Він пояснював свою позицію, чудово аргументуючи — я хочу сказати, наводячи аргументи, що видавалися йому чудовими і які нам видаються чудовими завдяки мудрості, якою нас наділила історія. Аргументи зводилися до того, що Захід не повинен був підкорювати Африку й Азію й що коли він припустився помилки, несучи на багнетах свою цивілізацію, то наслідком стали нещастя й для нього, й для інших народів. Він має і не має слухності. Упродовж століття події не відповідали тому, що він пророкував¹⁴.

Огюст Конт зробився пророком, позаяк вважав, що війна більше не відіграє ніякої ролі в індустріальному суспільстві. Війна була потрібна, аби примусити до впорядкованої праці людей, від природи лінєвих і схильних до анархії, щоб створити великі держави, щоб виникла єдність Римської імперії, де належало б поширитися християнству, з якого врешті-решт вийде позитивізм. Війна виконала подвійну історичну місію: навчання праці й формуванню великих держав. Але в XIX столітті вона розгубила всі свої ролі. Віднині суспільство визначається приматом трудової діяльності, трудовими цінностями. Не стало військового класу, не стало причин воювати¹⁵.

Завоювання могли бути в минулому законним або, в усякому разі, раціональним засобом примноження ресурсів для тих, хто із завоювань черпав користь. У добу, коли багатство залежить від наукової організації праці, здобич втратила сенс і стала анахронізмом. Передача цінностей надалі здійснюється за посередництвом дарів і обміну, а дар, на думку Огюста Конта, повинен відігравати дедалі помітнішу роль, навіть скоротити певною мірою роль обміну¹⁶.

Врешті-решт, філософія Огюста Конта не була зосереджена на інтерпретації індустріального суспільства. Її метою була переважно реформа світської організації за посередництвом сили духу, яка повинна стати справою вчених і філософів, що замінили священиків.

Силі духу належить керувати почуттями людей, згуртовувати людей в ім'я спільної праці, освячувати права тих, хто править, пом'якшувати свавілля чи егоїзм тих, у чиїх руках сила. Суспільство, про яке мріють прихильники позитивізму, визначається не стільки подвійною відмовою від лібералізму й соціалізму, скільки створенням сили духу, яка в добу позитивізму стане тим, чим були священики й церква в теологічну добу минулого.

Однак саме тут історія, імовірно, найбільше розчарувала послідовників Огюста Конта. Хоча світська організація індустріального суспільства нагадує ту, що уявляв собі Конт, духовної сили вчених і філософів поки що нема. Наявний духовний вплив виходить чи то від церков минулого, чи то від ідеологів, яких він не визнавав би як справжніх вчених чи справжніх політиків.

Люди, які претендують на наукове тлумачення суспільного порядку, здійснювали духовний вплив у СРСР, не наголошуючи на спільних ознаках усіх індустріальних суспільств, а спираючись на своєрідне вчення про організацію індустріальних суспільств. Ні ті, ні ті не бажають вважати своїм заступником того, хто знецінив ідеологічні конфлікти, які пережили європейські суспільства й внаслідок яких загинули мільйони людей.

Огюст Конт хотів, аби духовний вплив здійснювали тлумачі суспільної організації й водночас вони принижували б моральне значення світської ієрархії. Такого духовного впливу як не було, так і нема. Вірогідно, люди завше віддають перевагу тому, що їх розділяє, а не тому, що їх об'єднує. Вірогідно, кожне суспільство змушене підкреслювати свої особливості, а не риси, властиві і йому й усім іншим суспільствам. Вірогідно також, що поки ще немає й тих добродійців, які Огюст Конт визнавав за індустріальним суспільством.

Справді, він вважав, що наукова організація індустріального суспільства приведе до того, що кожен отримає місце, яке відповідає його здібностям, і в такий спосіб буде досягнута суспільна справедливість. Такий погляд сповнений оптимізму. В минулому найліпше місце людям забезпечували вік чи сам факт народження, віднині ж у суспільстві праці дедалі частіше місце кожного визначається його здатностями.

Англійський соціолог Майкл Янг присвятив сатиричну книгу режиму, який називають меритократією, цебто, власне, ідеї, якій з передчасним ентузіазмом віддавався Конт, уявленню про те, яким буде порядок в індустріальному суспільстві¹⁷. Янг не цитує Конта, й цей останній не знайшов би в описі такого порядку своїх надій.

Справді, Янг з гумором показує, що коли б кожен займав місце відповідно зі своїми міркуваннями, то ті, хто зайняв гірші місця, опинилися б у розпачливому становищі, бо не могли б більше скаржитися на долю чи несправедливість. Якщо всі переконані в справедливості суспільного порядку, цей останній певною мірою й особливо для деякого нестерпний; хіба що завдяки настановам Конта люди переконані в тому, що ієрархія інтелектуальних якостей ніщо порівняно з єдиною важливою ієрархією гідності й шляхетства. Однак не легко переконати людство в тому, що світська ієрархія має другорядне значення.

Соціологія як наука про людство

Своє розуміння нової науки, яку називають соціологією, Огюст Конт виклав у трьох останніх книгах «Курсу позитивістської філософії», і особливо в четвертому томі.

Він посилається на трьох авторів, яких подає як своїх натхненників або попередників: Монтеск'є, Кондорсе та Боссює, не рахуючи Арістотеля, про кого я говоритиму далі. З цими трьома іменами пов'язані деякі основні теми його соціологічного вчення.

Огюст Конт вважає великою заслугою Монтеस्क'є підкреслення детермінізму історичних і суспільних явищ. Він дає спрощене трактування праці «Дух законів», основну ідею якого можна висловити відомою формулою його першої книги. «Закони — це необхідні відносини, що випливають з природи речей». У цій формулі Огюст Конт вбачає принцип детермінізму, що поширюється на розмаїття суспільних явищ і водночас на процес становлення суспільств.

Зате, щоб стати засновником соціології, Монтеस्क'є бракує ідеї поступу. Її Конт знаходить у Кондорсе у відомому «Ескізі історичної картини поступу людського розуму»¹⁸, в якому автор претендує на відкриття певного числа фаз, пройдених людським розумом. Більшість цих фаз визначено, а порядок їхньої послідовності неминучий. Огюст Конт повертається до думки Кондорсе про те, Що поступ розуму людини є причина зміни суспільства.

Поєднуючи проблематику Монтеस्क'є щодо детермінізму з проблематикою Кондорсе, пов'язаною з неминучістю поступу розуму людини в умовах невідворотного порядку, приходимо до основного задуму Конта: суспільні явища підпорядковані суворому детермінізму, що набуває форми неминучої зміни суспільства під натиском розуму людини.

Таке сприйняття процесу історичного становлення приводить до розуміння історії як процесу цілком уніфікованого руху до останнього етапу розвитку розуму людини й суспільств, розуміння, яке зрештою можна порівняти з провіденціалізмом Боссюе, що його Конт захоплено приймає як найвидатнішу спробу, яка передувала його власній: «Першу значущу спробу людського розуму розглянути з доволі піднесеної точки зору всі минулі суспільства, звісно, слід завше пов'язувати з великим Боссюе. Безперечно, що легкі, але оманливі способи виявлення зовнішніх зв'язків між подіями за участі людей, яких поїняла теологічна філософія, в жодному разі не можуть застосовуватися сьогодні, при створенні справжньої науки про розвиток суспільства, позаяк такі пояснення неминуче характеризуються перевагою (за тих часів цілком неодмінною в цьому жанрі) такої філософії. Але чудова композиція, що дозволяє так достеменно оцінити й навіть зберегти дух загальності — потрібен для кожної такої концепції, наскільки це допуслав характер застосованого методу, — проте назавжди залишиться величною моделлю, найдужче придатною для того, щоб виразно бачити загальну мету, яку завше повинен мати на увазі наш розум як остаточний підсумок усіх наших досліджень історії, тобто раціональної координації основного ряду різних подій, що відповідає єдиному задуму, водночас більш реальному й більш об'ємному, ніж той, який уявляв собі Боссюе» (*Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 147).

Формула «раціональна координація основного ряду різних подій, що відповідає єдиному задуму», є ключем до соціологічної концепції Огюста Конта. Конт — саме соціолог, що виходить з єдності людей. Його мета — зведення нескінченної різноманітності суспільств у просторі й часі до основного ряду становлення роду людського й до єдиного задуму, а на завершення цього — до остаточного стану розуму людини.

Отже, зрозуміло, що той, кого вважають засновником позитивної науки, може також подаватись як останній прихильник християнського провіденціалізму; зрозуміло, як може відбуватися перехід від інтерпретації історії за допомогою провидіння до інтерпретації її за допомогою загальних законів. Чи то йдеться про задуми провидіння, чи то про невідворотні закони становлення суспільства, історія постає необхідною й єдиною. Задум єдиний, оскільки він визначений чи то Богом, чи то природою людини; еволюція неминуча, позаяк чи то провидіння визначило її етапи й кінець, чи то та сама природа людини й суспільства зумовила її закони.

Так думка Конта навіть у «Курсі позитивної філософії», де вона формується якнайсуворіше, легко переходить від певної концепції науки до нової версії провидіння.

Єдиний задум історії, на думку Огюста Конта, полягає в поступі людини. Якщо розум сприймає як єдине ціле минулу історію суспільств, то це означає, що той самий спосіб мислення не може не вкорінюватись у всі царини.

Огюст Конт, як відомо, констатує, що нині позитивний метод треба неодмінно використовувати в усіх науках. На цій підставі він робить висновок, що метод, який ґрунтується на спостереженні, експерименті й виявленні законів, повинен поширюватися на ті царини, які все ще віддані теології чи метафізиці, тобто де панує пояснення за допомогою чи то трансцендентних сутностей, чи то кінцевих сутностей або причин явищ. Є спосіб мислення,

який називають позитивним, що володіє універсальною цінністю як у політиці, так і в астрономії¹⁹.

Водночас Огюст Конт наполягає на міркуванні, що доповнює попереднє, хоча здається, буцімто воно суперечить йому. Він твердить, що справжня єдність суспільства можлива лише в тому разі, якщо сукупність провідних ідей, які поділяють різні члени гурту, становить впорядковане ціле. Хаотичне суспільство, де нашаровуються один на одного суперечливі способи мислення та ідеї запозичені з несумісних філософій.

Звідси, як йому здається, можна зробити висновок про те, що в минулому суспільства, які не зазнали кризи, повинні були володіти системою впорядкованих ідей, що згуртовують водночас окремі уми й гурти в цілому. Але такий висновок був би правильним тільки почасти, бо Огюст Конт показав, що різні науки досягають позитивного стану тільки в різні періоди історії. Науки, які першими досягають позитивного стану, стоять першими в класифікації наук, яка й вказує на етапи поширення позитивного мислення. За всіх часів існували науки, які вже стали почасти позитивними, тимчасом як інші інтелектуальні дисципліни були ще фетишистськими чи теологічними. Впорядкованість мислення, як кінцева мета Огюста Конта, цілком ніколи не була досягнута в історії. Вже на світанку історії окремі елементи наук досягли позитивного стану, між тим як в інших царинах панував теологічний дух.

Інакше кажучи, одним з рушіїв історії була саме невпорядкованість способів мислення на кожному окремо взятому історичному етапі. Щодо позитивізму був лише один період існування справжньої інтелектуальної упорядкованості — фетишизм, цей спосіб безпосереднього й спонтанного сприйняття світу розумом людини, який зводиться до наділення душею всіх живих чи неживих предметів, до припущення, що всі предмети й істоти схожі з людиною чи з її свідомістю. Розум знову відновить справжню впорядкованість тільки на кінцевій фазі, коли позитивізм охоплюватиме всі інтелектуальні дисципліни, включаючи мораль і політику. Але між фетишизмом і позитивізмом є інші способи мислення, що, як правило, різноманітні, й ця різноманітність, либонь, є те саме, що заважає людській історії зупинитися.

Огюст Конт, щоправда, на самому початку свого шляху виходив з уявлення, нібито в суспільстві не могло бути двох різних філософій. Однак розвиток власної думки примусив його визнати, що філософський плюралізм майже постійно панував у історії. Кінцева мета суспільної зміни полягає в підведенні думки людини до впорядкування, чому вона призначається. Це можна здійснити лише двома способами: чи то через спонтанний фетишизм, чи то через послідовний позитивізм. Або розум пояснює всі речі, вважаючи, що вони наділені душею, або він відмовляється від будь-якого причинного, теологічного чи метафізичного пояснення та обмежується відкриттям законів.

Але навіть в тих умовах потрібна історія? Якщо нормальним і кінцевим станом розуму людини слугує позитивна філософія, то чому людство було приречене пройти через стільки послідовних етапів? Чому йому довелося чекати стільки століть чи стільки тисячоліть, перш ніж з'явилася людина, яка нарешті усвідомила, чим повинен стати дух людини, тобто сам Огюст Конт?

Коріння цього в тому, що позитивізм може бути тільки пізньою філософією. Справді, позитивізм полягає для людини у визнанні порядку, зовнішнього стосовно людини, стосовно її нездатності дати остаточне пояснення порядку й стосовно того, що людина вдовольняється його розгадкою. Позитивний спостерігає явища, аналізує їх і відкриває закони, що визначають їхні взаємостосунки. Але шляхом спостереження й аналізу не можна безпосередньо й швидко розкрити зовнішній порядок. Людина, перш ніж філософствувати, повинна існувати. Починаючи вже з першого періоду історії людства можна, звісно, в разі крайньої необхідності науковим способом пояснити деякі прості явища. Наприклад, падіння тіла можна було пояснити спонтанно, позитивно²⁰. Однак позитивістська філософія спостереження, експерименту, аналізу й детермінізму не могла ґрунтуватися на справді науковому поясненні цих явищ. У початковий період історії потрібна була інша філософія, відмінна від тієї, що має на увазі відкриття законів.

Ця інша філософія, яку Огюст Конт називав спочатку теологічною, а відтак фетишистською, дозволяла людству жити. Вона підбадьорювала людину, подаючи їй світ як збагненний розумом і неворожий, населений істотами, схожими на неї саму.

Фетишистська філософія була для людини попереднім синтезом, прийнятним для неї інтелекту, переконуючи її в можливості досягнути зовнішню природу й вселяючи в неї віру в саму себе й у свою здатність долати перешкоди.

Але якщо історія невідворотна, то чому вона повинна реалізуватися цілком? Огюст Конт відповідає так: оскільки певні явища від самого початку пояснені науково й позитивно, то зупинити поступ людського розуму, власне, немислимо. Суперечність між частковим позитивізмом та фетишистським синтезом непокоїть людство й не допускає, щоб розум людини припинив свій розвиток, перш ніж він досягне кінцевої стадії загального позитивізму.

До того ж додамо, за Контом, різні частини людства змогли зупинитися на попередньому синтезі, на тій чи тій проміжній стадії. Наприкінці свого життя Конт навіть вважав, що деякі народи могли б «перестрибнути» зі стадії первісного синтезу фетишизму до стадії кінцевого синтезу фетишизму, проминувши інші стадії соціальної динаміки.

Контова концепція історії порушує ще одну проблему: якщо історія є головним чином історія розвитку людського розуму, то які відносини між його поступом та іншими видами діяльності людей?

У «Курсі позитивної філософії» Огюст Конт стверджує, що історія, яка розглядається загалом, становить собою по суті процес становлення розуму людини: «Основна частина цієї еволюції, та, що перебуває під найбільшим впливом загального поступального руху, безперечно, зводиться до безперервного розвитку наукового розуму, починаючи з первісних праць Фалеса та Піфаго-ра й завершуючи працями Лагранжа та Біша. Отже, жодна освічена людина не сумніватиметься нині в тому, що в цьому довгому ланцюгу зусиль та відкриттів людський геній не завше йшов по суворо визначеному шляху, достеменно попереднє знання якого певною мірою дозволяло б достатньо поінформованому розуму передбачити (до їхньої більш-менш найближчої реалізації) основні Досягнення, закріплені за кожним періодом, згідно з вдалим оглядом, уже наміченим на початку минулого століття славетним Фонтенелем» (там само. С. 195).

Отже, невідворотний поступ розуму є головний аспект історії людства²¹. Огюст Конт залишає мало місця випадковостям. Він твердить, що основні моменти розвитку людського розуму можна передбачити найвищим розумом, бо вони відповідали необхідності.

Те, що поступ розуму людини слугує найхарактернішим аспектом історичної зміни, не означає, що рух розуму визначає перетворення інших суспільних процесів. Утім, Огюст Конт не ставить так проблему. Він жодного разу не запитує себе, які стосунки між поступом людського розуму та перетвореннями в економіці, військовій справі чи політиці. Але з його аналізу легко можна почерпнути розв'язання цієї проблеми.

Для Огюста Конта більше нема проблеми детермінації суспільних явищ розумом, як для Монтеस्क'є нема проблеми їх детермінації політичним ладом. Різниця між цими двома полягає в тому, що для одного найхарактернішим є стан розуму, для іншого — політичний лад. Але для обох історичний рух відбувається через дію й протидію між різними ділянками глобальної суспільної реальності²².

У соціальній динаміці, що викладається в V томі «Курсу політичної філософії» або в III томі «Системи позитивної політики», рушієм переходу від одного етапу до іншого виступає суперечність між різними сферами життя суспільства. Залежно від обставин причиною, що викликає розпад певної системи й настання наступного етапу, слугує політика, економіка чи розум.

Проте примат розуму залишається. Справді, основні етапи історії людства визначаються способами мислення; кінцевим виглядає етап всеохопного позитивізму, а вирішальною причиною становлення — невпинна критика того, що позитивізм, виникаючи, а відтак досягаючи зрілості, виказує себе в попередньому синтезі фетишизму, теології та метафізики.

Саме розум вказує напрям історії, говорить про те, якими стануть суспільство й природа людини на кінцевому етапі.

Звідси зрозуміло, що історію можна розглядати як історію «єдиного народу». Якби історія була історією релігії, то для проголошення її єдності треба було б припустити універсалізацію релігії. Але якщо історія є історія розуму, то достатньо, аби вся історія була історією єдиного народу, аби всім людям був властивий один спосіб думок, що відносно легко уявити. Так,

сьогоднішня математика здається нам історією для всіх людей усіх рас. Напевне, це становище не цілком очевидне. Шпенглер твердив, що існувала математика греків тією мірою, що й сучасна математика. Втім, Шпенглер своєрідно розумів таку формулу. Він вважав, що спосіб математичного мислення щоразу навіюється властивим культурі стилем. Я не гадаю, що він став би заперечувати універсальну істину математичних теорем²³.

Якщо наука чи позитивна філософія цінні для всіх людей і якщо водночас історія — це історія людського розуму, то можна вважати, що вона повинна мислитись як історія єдиного народу.

Але якщо історія є історія єдиного народу, якщо невідворотні її етапи й неминучий її рух до заданої мети, то чому в різних народів є свої особливі й відмінні історії?

Так само, як Монтеск'є бачив своє завдання в порятунку єдності, завдання Конта полягало в порятунку різноманітності. Якщо за посередництвом якогось інтелектуального випробування довести цей спосіб мислення до логічного кінця (сам Огюст Конт, либонь, не завжди заходив так далеко) саме існування історії — тобто наявність у різних частин людства неоднакового минулого — виглядає загадковим.

Огюст Конт аналізує історичну розмаїтість, детально розглядаючи три рушії зміни: расу, клімат і політичну діяльність²⁴. У «Системі позитивної політики» він пояснив переважно розмаїтість людських рас, приписуючи кожній з них перевагу певних схильностей. Так, на його думку, чорна раса має природну схильність насамперед до емоційності, що, до речі, здавалося йому наприкінці його творчого шляху моральною перевагою. Отже, різні народи не розвивалися однаково, бо з самого початку не вирізнялись однаковими обдарованнями. Та хоч би там що, очевидно, що ці відмінності виказують себе на основі загальної природи.

Терміном «клімат» Огюст Конт означає сукупність природних умов, у яких опинився кожен народ. Кожна спільнота мусила долати великі чи менші перешкоди, пізнавала більш-менш сприятливі географічні умови, що дозволяли з'ясувати до певної міри розмаїття еволюції²⁵.

Під час розгляду ролі політичної діяльності знову проступає провіденціалізм Огюста Конта. Справді, Огюст Конт передусім ставить перед собою мету позбавити політиків і громадських реформаторів оманливого уявлення про те, що буцімто індивідуум, хоч би який великий він був, здатний замінити невідворотну ходу історії. Він вважає можливим визнати, що від обставин, зіткнень чи великих людей залежить більш-менш швидкий поступ необхідної еволюції і більш-менш прийнятна ціна її наслідку, так чи інакше неминучого. Але якщо ми повернемося, наприклад, до подій, пов'язаних з Наполеоном, то легко знайдемо межі можливого впливу великих людей.

Наполеон, на думку Огюста Конта, як і імператор Юліан чи іспанський король Філіп II, не зрозумів духу свого часу або, як сказали б сьогодні, сенсу історії. Він зробив марну спробу реставрації військового режиму. Він пожбурих Францію на завоювання Європи, збільшив число конфліктів, нацькував проти Французької революції народи Європи, зрештою з цієї тимчасової помилки не вийшло нічого. Хоч би яким великим був монарх, він, помиляючись у визначенні характеру своєї доби, врешті-решт зникає безслідно²⁶.

Теорія, що стверджує нездатність людей змінювати ходу подій, веде до критики суспільних реформаторів, утопістів чи революціонерів — усіх тих, хто вважає, нібито можна перевернути ходу історії, чи то плануючи нове суспільство, чи то вдаючись до насильства.

Щоправда, в міру просування зі світу фізичних закономірностей до світу закономірностей історичних фаталізм стає дедалі хиткішим. Завдяки соціології, яка розкриває суть історії, людство, мабуть, зможе скоротити терміни й зменшити втрати приходу позитивізму. Але Огюст Конт своєю історією неминучості ходи історії протистоїть і ілюзіям великих людей, і утопіям реформаторів. З цього погляду показовий такий уривок:

«Одне слово, так само як я зазначав у своєму творі 1822 р., рух цивілізації відбувається, власне кажучи, не по прямій лінії, а серіями нерівномірних, нестійких відхилень, як за еволюції тварин від середнього, переважного рівня, достеменно знання якого дозволяє заздалегідь скорегувати ці відхилення й відповідні їм іноді фатальні кроки. Однак було б, безперечно, перебільшенням вважати, що така майстерність — вдосконалена, наскільки це можливо, і використана з належним розмахом — може відвернути насильницькі революції, які

породжують перешкоди, що піддають випробуванню мимовільну течію еволюції людини. Крім того, через особливу складність суспільного організму недуги й кризи для нього неминучі на відміну від індивідуального організму. Втім, незважаючи на те, що справжня наука змушена визнавати свою тимчасову неспроможність перед глибоким розладом чи нездоланими захопленнями, вона все ж таки може успішно сприяти пом'якшенню ситуації й головним чином пом'якшенню криз згідно з точною оцінкою їхньої природи та раціональним передбаченням їх остаточного наслідку, ніколи не відмовляючись від мудрого втручання, якщо тільки належно не встановлена його неможливість. Тут, як і в інших випадках — і навіть більше, ніж у інших випадках, ідеться зовсім не про управління явищами, а тільки про видозміну їхнього мимовільного розвитку; очевидно, це вимагає попереднього знання реальних законів» (там само. С. 213 — 214).

Нова суспільна наука, що її пропонує Огюст Конт, виявляється дослідженням законів історичного розвитку. Вона ґрунтується на спостереженні та порівнянні, отже, на методах, схожих з тими, які використовують інші науки, особливо біологія, але царина застосування цих методів буде уточнена, сказати б, за допомогою провідних ідей позитивного вчення, його синтетичною концепцією статичної й динамічної. Чи слугує це розумінню ладу цього суспільства або основних напрямів історії — в обох випадках розум підпорядковує спостереження попередньому досягненню цілого.

Статика й динаміка є дві головні категорії соціології Огюста Конта. Статика, власне, зводиться до вивчення того, що він називає суспільним консенсусом. Суспільство можна порівняти з живим організмом. Так само, як не можна вивчати функціонування будь-якого організму відокремлено від цілісного живого організму, не можна вивчати політику й державу поза рамками всього суспільства, взятого в даний момент. Соціальна статика, отже, припускає, з одного боку, анатомічний аналіз структури суспільства на конкретний момент, а з іншого — аналіз елементу чи елементів, що визначають консенсус, тобто що перетворюють сукупність індивідумів чи родин на гурт, що роблять з множини інститутів одиницю. Але якщо статика — це дослідження консенсусу, то вона примушує робити пошуки головних органів будь-якого суспільства й, отже, відвертає від розмаїття історичних суспільств, що дозволяє, врешті-решт, розкривати засади всякого суспільного ладу.

Отже, соціальна статика, що починається, як простий позитивний анатомічний аналіз різних суспільств та взаємних інтересів закладів окремих спільнот, завершується в другому томі «Синтетичної позитивної політики» дослідженням основного порядку всякої людської спільноти.

Динаміка з самого початку слугує просто описом послідовних етапів, що їх проходять суспільства. Але ми знаємо, що становлення суспільства й розуму людини визначається законами. Позаяк усе минуле складає одиницю, соціальна динаміка не схожа на історію, яку пишуть історики, що колекціонують факти чи спостерігають за спадковістю закладів. Соціальна динаміка простежує послідовні й необхідні етапи становлення розуму людини й суспільств.

Соціальна статика поставила на злобу дня основний порядок будь-якого суспільства, соціальна ж динаміка відтворює метаморфози, які випробував цей засадничий порядок, перш ніж він вийшов на кінцеву стадію позитивізму.

Динаміка підпорядкована статистиці. Адже розуміння того, що таке історія, починається з досягнення порядку будь-якого суспільства. Статика й динаміка співвідносяться з термінами порядку й поступу, накресленими на прапорах позитивізму й республіки Бразилії²⁷: «Поступ — це розвиток порядку».

На початку аналізу статика й динаміка є просто опис, з одного боку, співіснування, а з іншого — послідовності. Наприкінці аналізу вони є вивченням порядку у стосунках між людьми й основного порядку в суспільстві, їхні зміни й розвитку. Але перехід від зовнішньої наукової формули «статика й динаміка» до зовнішньої філософської формули «порядок і поступ» потрібен у світлі двох ідей Огюста Конта: примату цілого і законів, що поширюються на систему, й змішання неминучого руху історії з якимсь провидінням.

Людська природа та соціальний порядок

Первісно соціальну статистику можна порівняти з анатомією, вона вивчає, як організовані різні частини соціального організму. Та позаяк предметом соціології виявляється історія людства, що розглядається як процес формування єдиного народу, то анатомічна статика легко перетворюється на аналіз структури будь-якого суспільства. Оскільки є лише одна історія, вивчення статистики відкриває структурні ознаки будь-якого суспільства. Огюст Конт ясно викладає цілі статистики:

«Треба... згідно з попереднім абстрактним поняттям спочатку вивчити людський порядок, так ніби він був би незмінним. У такий спосіб ми визначимо його різні засадничі закони, неминучі за всіх часів і в усіх місцевостях. Ця систематична база дозволить нам відтак перейти до загального пояснення поступової еволюції, яка ніколи не могла зводитися лише до зростаючої реалізації режиму, властивого справжній людині, й усі основні паростки якої і далі зберігаються...

Другий том покликаний характеризувати різні властиві людині основні форми вияву порядку. Стосовно кожної з них спершу треба визначити нормальний устрій, що відповідає нашій справжній природі, а відтак пояснити необхідність, внаслідок якої його остаточному встановленню передуює тривале поступове приготування» (Système politique positive, t. II, p. 3—4).

Саме в «Системі позитивної політики» Конт цілком викладає своє розуміння соціальної статистики. Їй повністю присвячується 2-й том «Системи позитивної політики» з характерним для Конта підзаголовком: «Абстрактний трактат про людський порядок». Начерк статистики є вже в «Курсі позитивної філософії», але їй там присвячений тільки один розділ і ідеї лише ледь означені²⁸. Соціальну статистику можна логічно розкласти на дві частини: попереднє дослідження структури природи людини, що подається в першому томі «Системи позитивної політики», й властиво дослідження структури суспільства.

Огюст Конт виклав свої думки про природу людини в тому, що він назвав «таблицею мозку», яка виглядає як наукове дослідження конкретних локалізацій діяльності мозку. В ній він вказує, де в мозку містяться анатомічні відповідності різних обдаровань людини. Теорія локалізації мозкової діяльності — те, що найменше нас цікавить, — становить собою найвразливіший аспект вчення Огюста Конта. Але її можна без втрати опустити, не порушуючи плин думок автора, оскільки він сам заявляв, що локалізація мозкових функцій певною мірою гіпотетична. Психологічне тлумачення виходить на анатомічну гіпотезу, яка сама є тільки транспозиція інтерпретації діяльності розуму.

Звісно, є велика різниця між тим, як виклав природу людини Огюст Конт, і тим, як це міг зробити Платон. Але в Платона трапляються начерки локалізації якщо не мозкових функцій, то принаймні фізичної діяльності організму. Розрізняючи розум і серце, Платон також пов'язує ці різні аспекти природи людини з різними частинами тіла. В цьому питанні також можна знехтувати теорією локалізації здатностей у тілі й зберегти тільки платонівський образ людини²⁹.

Огюст Конт вказує, що можна розглядати природу людини як двояку або навіть трояку. Можна сказати, що людина складається з серця й розуму, або розділити серце на почуття (прив'язаність) та Діяльність, і вважати, що людина — це водночас почуття, Діяльність і розум. Огюст Конт уточнює, що подвійний сенс слова «серце» є характерна двозначність. Мати серце — означає мати чи то почуття, чи то мужність. Одним і тим самим словом передаються два поняття, боуцімто мова усвідомлює зв'язок, що існує між прив'язаністю й мужністю. Людина чутлива, діяльна й розумна. Передусім вона істота діяльна. Наприкінці життя Огюст Конт знову повертається до формулювань, викладених в «Опускулах», і в «Системі позитивної політики» пише, що людина покликана не витратити часу на спекуляції та на нескінченні сумніви. Людина створена діяти.

Однак спонука до діяльності завше буде виходити з серця (в значенні «почуття»). Людина ніколи не керується розумом, тобто абстрактна думка в неї не виступає детермінантою діяльності. Проте діяльність, що надихається почуттям, має потребу в контролі розуму. Згідно з відомою формулою, треба *діяти під впливом почуття й думати, щоб діяти*.

Звідси випливає критика тієї інтерпретації раціоналізму, яку можна назвати інтелектуалістською. Згідно з нею розвиток історії поступово зробив би з розуму орган, що визначає поведінку людини. На думку Огюста Конта, такого бути не може. Спонука завше йтиме від почуття — душі людства й двигуна діяльності. Але розум цим не знецінюється, позаяк позитивістській філософії властива ідея зворотного зв'язку між силою й шляхетністю. Найбільш шляхетний — це найслабкіший. Думати, що розум не визначає діяльності, не означає його применшувати. Розум не є й не може бути силою саме тому, що він певною мірою є щось більш піднесене.

Локалізації в мозку трьох елементів природи людини є лише перестановкою ідей, пов'язаних з їхнім функціонуванням. Огюст Конт розміщує розум у передній частині мозку, тож розум пов'язаний з органами сприйняття або органами почуттів. Прив'язаність він розміщує, навпаки, в задній частині мозку, так щоб вона безпосередньо з'єднувалася з органами руху.

Далі можна розрізнити в царині почуттів те, що належить до егоїзму, й те, що належить, навпаки, до альтруїзму або до безкорисливості. Огюст Конт подає досить потішну кваліфікацію почуттів: він перелічує виключно егоїстичні інстинкти (харчовий, статевий, материнський); відтак додає до них схильності також егоїстичні, але вже такі, що належать до сфери відносин з іншими: військові й індустріальні, що становлять собою проєкції на природу людини двох типів суспільства, які Огюст Конт, як він вважав, спостерігав за тих часів. Військовий інстинкт — це інстинкт, який сприяє подоланню нами перепон, індустріальний — навпаки, спонукає нас до створення життєвих статків. Сюди він додає ще два почуття, що легко пізнаються: гордість і марнославство. Марнославство — певною мірою вже перехід від егоїзму до альтруїзму.

Неегоїстичних схильностей три: прив'язаність однієї особи до іншої на засадах цілковитої рівності; шанобливість, що вже розширює коло людей, яких охоплює ця схильність, бо нею перейняті взаємини сина з батьком, учня з учителем, підлеглого з начальником; і, нарешті, доброта, яка в принципі вирізняється універсальною поширеністю й повинна перейти в релігію людства.

Що ж до розуму, то його можна розкласти на розуміння й вираження. В свою чергу розуміння розкладається на пасивне й активне. Перше буває абстрактним або конкретним. Активне — індуктивним або дедуктивним. Вираження виявляється мимічним, усним або письмовим.

Нарешті, діяльність поділяється на три напрями: хоробрість — якщо послуговуватися виразом класичної філософії — має за передумову мужність, розважливість і рішучість або наполегливість під час втілення якоїсь справи.

Така теорія природи людини. Як випливає з «таблиці мозку», людина передусім егоїст, хоча не виключно егоїст: схильності, що обернені на інших і розвиваються в безкорисливість та любов, задані від самого початку.

Історія не змінює природи людини. Властивий статистиці примат рівнозначний утвердженню вічного характеру схильностей, властивих людині як такій. Огюст Конт не написав би, як Ж.-П. Сартр: «людина є майбутнє людини». Й він не вважав, що людина весь час творить себе. Основні схильності, на його думку, наявні від самого початку.

Втім, звідси не випливає, нібито зміна суспільств нічого не дає людині. Навпаки, надає їй можливість реалізації того, що є найбільш шляхетне в її природі, й сприяє поступовому розквіту альтруїстичних схильностей. Вона також дає людині можливість повно користуватися розумом як керівником дій. Розум ніколи не буде для людства нічим іншим, крім органу контролю, але на початку своєї еволюції він ще не може бути дійовим контролем за діяльністю, тому що, як вже зазначалося вище, позитивістське мислення не мимовільне. Бути позитивним — означає відкривати закони, що керують явищами. Отже, потрібен час, аби спостереження та експеримент принесли знання законів. Історія потрібна для того, щоб розум людини досяг власної мети й реалізував те, що становить його покликання.

Структурні відносини між елементами природи людини назавше залишаться такими, якими вони виявляються у відправній позиції. Отже, Огюст Конт виступає проти оптимістичного й раціонального тлумачення еволюції людства. Тим, хто думає, буцімто розум може бути основним детермінантом поведінки людини, він відповідає, що ніколи люди не керуватимуться нічим іншим, крім своїх почуттів. Справжня мета полягає в тому, щоб люди

дедалі більше керувалися безкорисливими почуттями, а не егоїстичними інтересами, а також у тому, щоб орган контролю, що спрямовує діяльність людини, зумів цілком виконати свою функцію, відкриваючи закони, які керують реальністю.

Таке тлумачення природи людини дозволяє перейти до аналізу суспільства.

В семи розділах другого тому «Системи позитивної політики» Огюст Конт послідовно накидає теорії релігії, власності, родини, мови, суспільного організму, або поділу праці; завершують працю два розділи, один з яких присвячений систематизації форм святості в суспільному житті й включає в себе ескіз суспільства, що стало позитивістським, а другий належить до загальних меж зміни, властивих людському порядку, подає пояснення через статистику можливості динаміки й, крім того, пояснення на основі законів статистики можливості й необхідності історичних варіацій. Усі ці розділи складають теорію фундаментальної структури суспільства.

Мета аналізу релігії — продемонструвати функцію релігії в будь-якому суспільстві. Релігія породжується подвійною потребою. Будь-яке суспільство неодмінно має за передумову консенсус, злагоду між частинами, єдність членів, що складають суспільство. Суспільна єдність вимагає визнання принципу єдності всіма індивідуумами, тобто релігії.

Сама релігія допускає потрійний поділ, властивий природі людини. Вона включає в себе інтелектуальний аспект, догму; афективний аспект, любов, яка виказує себе в культурі; й практичний аспект, який Огюст Конт називає «порядком». Культ впорядковує почуття, порядок — особиста чи суспільна поведінка вірних. Релігія відтворює в самій собі диференціацію природи людини, породжуючи єдність, вона повинна звертатися водночас до розуму, почуття й дії, тобто до всіх здатностей людини.

Ця концепція не відрізняється в основному від тієї, яку Огюст Конт викладав на початку свого шляху, твердячи, що в ідеях розуму фіксуються етапи історії людства. Але на час написання «Системи позитивної політики» він не вбачає більше в простих провідних ідеях чи в філософії основу кожної суспільної організації. Релігія створює суспільний порядок, вона ж слугує формою прив'язаності та діяльності й водночас — догмою чи віруванням. «У цьому трактаті, — пише Огюст Конт, — релігія й далі характеризуватиметься станом повної гармонії, властивої життю людини, як індивідуального, так і гуртового, коли всі його частини добре узгоджені. Це єдине придатне для різних основних випадків визначення стосується однаковою мірою серця й розуму, підтримка яких потрібна такій єдності. Отже, релігія становить для душі нормальний консенсус, який достоту можна порівняти з консенсусом здоров'я з тілом». (Там само. С. 8.)

Слід зіставити два розділи, які стосуються, з одного боку, власності, а з іншого — мови. Зіставлення може видатися дивним, але воно відповідає глибокій думці Огюста Конта³⁰. Власність і мова справді відповідають одна одній. Власність — це проекція на суспільство діяльності, тимчасом як мова — це проекція розуму. Спільним законом для власності й мови слугує закон накопичення. Цивілізація прогресує, бо перемоги в матеріальній і інтелектуальній царинах не зникають разом з тими, хто їх здобув. Людство існує, бо є традиції, цебто спадковість поколінь. Власність — це накопичення цінностей, що передаються від покоління до покоління. Мова — це, сказати б, місце зберігання майна розуму. Отримуючи мову, ми отримуємо культуру, створену пращурами.

Не треба затримуватися в своєму аналізі через слово «власність», що викликає широкий політичний резонанс чи пристрасті. На думку Огюста Конта, зовсім неважливо, чи буде це приватна чи суспільна власність. Він бачить у власності основну форму, в якій виражає себе цивілізація, — в самому факті матеріальних витворів людей, що існують і після того, як їхніх творців уже немає, і в тому, що ми можемо передати нащадкам створене нами. Обидва розділи — про власність і про мову — присвячені двом основним інструментам людської цивілізації, умовами існування якої є спадкоємність поколінь і продовження живими думок мертвих. Звідси — відомі висловлювання: «людство складається радше з мертвих, ніж із живих», «Мертві дедалі частіше керують живими».

Ці формули наводять на розмірковування. Одна з особливостей Огюста Конта полягає в тому, що, відштовхуючись від ідеї індустріального суспільства, будучи переконаним у тому, що наукові спільноти значно відрізняються від колишніх спільнот, він прийшов не до

применшення минулого й возвеличення майбутнього, як більшість сучасних соціологів, а до чогось на взірць реабілітації минулого. Утопіст, який мріє про майбутнє, більш досконале, ніж усі відомі спільноти, він залишається людиною традиції з гострим почуттям єдності людей за всіх часів³¹.

Між розділами, присвяченими власності та мові, розміщений розділ про родину, співзвучний з розділом про суспільний організм, або поділ праці. Родина — в основному емоційна єдність, тимчасом як суспільний організм, або поділ праці, відповідає активному бокові природи людини.

У своїй теорії родини Огюст Конт бере за взірць й імпліцитно розглядає як показову родину західного типу, за що йому, зрозуміла річ, дорікали. Раз і назавше він відкидає як патологічні такі форми родини, що століттями існували в усіх країнах, як полігамія.

Звісно, він був надто прихильний до систематизації й категоричний. Описуючи родину, він часто змішує особливості окремого суспільства із загальними рисами. Але я не гадаю, що така полегшена критика вичерпує тему. Доктринер позитивізму прагне передусім показати, що внутріродинні взаємини характерні й показові як взаємини, які можуть існувати між людьми, а також те, що в родині виховувалася й формувалася емоційність людини.

Родинні взаємини можуть бути взаєминами рівності, між братами, шанобливості, між дітьми й батьками, доброти, між батьками й дітьми, складними взаєминами влади й підлеглості, між чоловіком і жінкою. На думку Огюста Конта, чоловік, зрозуміло, повинен наказувати. Діяльний і розумний, він мусить водночас слухатися дружину, яка в основному уособлює чутливість. Але це старшинство, що ґрунтується до певної міри на силі, виявляється з іншого погляду слабкістю. Духовний вплив у родині, тобто найбільш шляхетний вплив, виявляє дружина.

Огюсту Конту було властиве почуття рівності людей, але рівності, що тримається на корінній диференціації функцій і здібностей. Коли він казав, що жінка в інтелектуальному відношенні слабкіша за чоловіка, він був близький до того, щоб бачити в цьому перевагу; водночас жінка становить собою духовну силу або силу кохання, що означає куди більше, ніж марнослава перевага розуму. Не слід забувати чудову формулу Огюста Конта: «Втомлюються діяти й навіть думати, але ніколи не втомлюються кохати».

Водночас в родині люди набувають досвіду історичної спадкоємності, вчать (що є умовою цивілізації) передавати від покоління до покоління матеріальні капітали та інтелектуальне майно.

Основні ідеї Огюста Конта щодо поділу праці — це ідеї диференціації діяльності й кооперації людей, або, достоту кажучи, поділу обов'язків та комбінації зусиль. Але головним положенням позитивізму, хоч би яким приголомшливим воно видавалося, є визнання й навіть більше — проголошення примату сили в практичній організації суспільства. Як організація діяльності людей суспільство панує й не може не панувати за допомогою сили.

Огюст Конт визнавав тільки двох політичних філософів: Арістотеля й Гоббса. Гоббс — єдиний політичний філософ, каже він нам, який заслуговує бути згаданим між Арістотелем і ним. Гоббс бачив, що будь-яке суспільство керується й повинно бути керованим (у двох сенсах — неминучості та відповідності тому, що мусить бути) силою. А сила в суспільстві — це кількість чи багатство³².

Огюст Конт відкидає певну форму ідеалізму. Суспільство перебуває й перебуватиме під владою сил кількості чи багатства (або поєднання того й того), якщо мати на увазі, що між тим і тим нема істотної відмінності в якості. Природно, що сила бере гору. Як могло бути інакше впродовж такого тривалого періоду, що ми вважаємо реальне життя таким, яким воно є, а людські спільноти такими, якими вони є?

«Усі ті, кого шокує пропозиція Гоббса, безперечно, вважатимуть дивним: замість того, аби ґрунтувати політичний лад на силі, хочуть заснувати його на слабкості. Проте саме це впливало б з їхньої марної критики, що ґрунтується на моєму головному аналізі трьох частин, неминуче властивих будь-якій суспільній владі. Тому що за браком справжньої матеріальної сили з'явиться необхідність запозичити в духу й серця первісні засади, які ці бідні елементи все ж таки не здатні забезпечити. Придатні тільки для того, щоб гідно змінити попередній лад, вони

не зможуть виконувати ніяких суспільних обов'язків там, де матеріальна сила ще не заснувала належно якийсь лад». (Там само. С. 299 — 300.)

Однаке суспільство, що відповідає людській природі, має включати в себе протилежність панування сили або її корекцію, духовний вплив, теорію якого розвиває Огюст Конт, протиставляючи її своїй реалістичній концепції суспільного порядку. Вплив духу — постійна вимога суспільств, бо ці останні завжди перебуватимуть як світський порядок під владою сили.

Існує подвійний духовний вплив — вплив розуму та почуття, або прив'язаності. На початку свого шляху Огюст розумів вплив духу як дію розуму. Наприкінці життя під впливом духу він має на увазі переважно вплив прив'язаності, аби любові. Але хоч би якою була достеменно форма, якої набуває духовне облагороджування, за всіх часів і в усі епохи існувала відмінність між мирською та духовною владою, й вона цілком знімається тільки на позитивній фазі, тобто на тій фазі, яка слугує завершенням історії людства.

Духовний вплив виконує різні функції, він повинен впорядковувати життя людей, об'єднувати їх задля спільного життя та діяльності, освячувати мирську владу для того, аби переконати людей в необхідності покори; суспільне життя неможливе, якщо немає тих, хто наказує, і тих, хто виконує. Для філософа неважливо, хто панує й хто підкоряється; ті, хто панує, є й завше будуть могутніми.

Духовний вплив не повинен лише впорядковувати, об'єднувати, освячувати; він повинен також послаблювати та обмежувати мирську владу. Але для цього треба, щоб суспільна диференціація зайшла досить далеко. Коли духовна влада освячує мирську, тобто коли священики заявляють, що королі — помазаники Божі чи що вони керують від імені Бога, духовна влада додає авторитету мирській владі. Це освячення можновладців, либонь, було необхідне в історії. Звісно, треба було підтримувати суспільний порядок і злагоду, навіть коли розум не знаходив справжніх законів зовнішнього порядку й тим більше суспільного порядку. На кінцевій фазі духовна влада тільки почасти визнає мирську владу. Вчені пояснюватимуть потребу індустріального й суспільного порядку й у зв'язку з цим нібито нададуть більшого морального авторитету могутності підприємців чи банкірів. Але їхньою головною функцією стане не стільки освячення, скільки послаблення й обмеження, заклик до впливових сил обмежитися виконанням суспільних функцій з тим, щоб вони, керуючи, не претендували на моральну чи духовну перевагу.

Для того, щоб духовний вплив виконував усі свої функції й щоб справжня відмінність між світським і духовним стала нарешті визнаною й закріпленою, виникає потреба в історії — та потреба, яка виказує себе під час статистичного аналізу відмінності двох влад.

Вивчення статистики висвітлює значення динаміки з трьох поглядів: розуму, діяльності й почуття.

Історія розуму рухається від фетишизму до позитивізму, цебто від синтезу, що ґрунтується на принципі суб'єктивності й переносі в зовнішній світ реальності свідомості, аж до відкриття й обґрунтування законів, що керують процесами, без претензій на виявлення їхніх причин.

Діяльність розвивається від військової фази до індустріальної, або, якщо говорити марксистською мовою, від боротьби людей між собою до переможної боротьби людини з природою, з тим застереженням, що Огюст Конт не покладає надмірних надій на наслідки, які принесе панування людини над силами природи.

Нарешті, історія емоційності — це історія поступового розвитку альтруїстичних схильностей, без надії на те, що людина колись мимоволі перестане бути егоїстом у своїй основі.

Це потрібне значення історії виявляється статикою, що дозволяє зрозуміти історію в її зв'язку з фундаментальною структурою суспільства.

Історія веде до зростаючої диференціації функцій і водночас до зростаючої уніфікації суспільств. Світська й духовна власті стануть на кінцевій стадії різними ясніше, ніж будь-коли, й ця відмінність буде водночас умовою тіснішого консенсусу, міцнішої єдності. Люди згодяться зі світською ієрархією, вони пізнають її хисткість, і набудуть найвищу оцінку для духовного порядку, який може повалити мирська ієрархія³³.

Від філософії до релігії

Виявивши відмітні риси індустріального суспільства, Огюст Конт ставиться до того як до форми суспільної організації, що набуває загального характеру. Відтак у «Курсі позитивної філософії» він подав історію людства як історію єдиного народу. Одне слово, він обґрунтував єдність людського роду постійністю людської природи, яка виражається в суспільному плані у фундаментальному порядку, що виказує себе, незважаючи на розмаїття історичних закладів.

Отже, соціолог, який відштовхується від ідеї людей, неодмінно володіє філософським баченням, що заклало підвалини його соціології. Огюст Конт — філософ у соціології і соціолог у філософії. Нерозривний зв'язок між соціологом і філософом впливає з основної настанови його вчення, утвердження єдності людей, що має за передмову певну концепцію людини, її природи, покликання й зв'язку між індивідумом та гуртом. Тому варто підкреслити філософські ідеї Огюста Конта, порівнявши його вчення з трьома задумами, наявними в його творчості: задумом суспільного реформатора, задумом філософа, що синтезує методи й наслідки наук, і, нарешті, задумом людини, що призначає себе великим жерцем нової релігії — релігії людства.

Більшість соціологів так чи інакше прагнули вплинути на еволюцію суспільства. Всі великі соціологічні вчення XIX століття, а можливо, навіть і сьогоденні, припускають перехід від думки до дії або від науки до політики чи моралі.

Такий задум ставить певне число запитань. Яким чином соціолог переходить від теорії до практики? Які керівництва до дії можна почерпнути з його соціології? Чи пропонує він глобальне розв'язання всієї сукупності суспільних проблем чи часткові розв'язання безлічі окремих проблем? Нарешті, якщо розв'язання ухвалене, як соціолог уявляє собі втілення його в життя?

Порівняння Монтеस्क'є з Огюстом Контом у цьому плані приголомшливе. Монтеस्क'є прагне зрозуміти розмаїття суспільних і історичних інституцій, але він вельми обережний, тільки-но мова заходить про перехід від науки, яка «розуміє», до політики, яка «наказує» або «радить». Звісно, в його творах є поради законодавцям: ще й далі сперечаються про те, якому основному аспекту організації суспільства Монтеस्क'є віддавав перевагу. Але навіть коли Монтеस्क'є дає поради, він радше засуджує певні способи дії, ніж указує, що робити. Його неявні настанови радше негативні, ніж позитивні. Він дає зрозуміти, що рабство як таке видається йому несумісним з людською природою, що певну рівність між людьми він пов'язує з сутністю людства. Та тільки-но заходить мова про певне суспільство в задану добу, головна порада, що черпається в його творах, така: подивіться, що собою становить народ, поспостерігайте за середовищем, в якому він живе, врахуйте особливості його еволюції, не забувайте його характеру й спробуйте керуватися здоровим глуздом. Чудова програма, але вона не відзначається особливою конкретикою. Втім, ця невизначеність відповідає сутності думки, яка не може уявити собі глобальне розв'язання того, що в XIX столітті назвали кризою цивілізації, тобто суспільної проблематики.

Отже, з творчості Монтеस्क'є можна обґрунтовано вивести методичні вказівки, цінні для соціального інженера, який усвідомлює той факт, що деякі риси властиві всім суспільствам, але що розумна в одних випадках політика може бути згубною в інших.

Інакше кажучи, Монтеस्क'є пов'язує перехід від науки до дій тільки зі здоровим глуздом і поміркованістю. Він спонукає не до глобального розв'язання суспільної проблематики, а до часткових її розв'язань. Він не рекомендує застосовувати насильство, щоб привести наявні суспільства у відповідність з ідеєю справедливого порядку. В нього нема чудотворного рецепту, як зробити монарха мудрим, а його радників примусити читати «Дух законів». Одне слово, Монтеस्क'є скромний. Скромність, безперечно, не головна риса суспільного реформатора Огюста Конта. Якщо вже історія в людей одна, а засадничий порядок — це тема з варіаціями, він повчає, як використати призначення людини й як досягти бездоганного засадничого порядку. Він вважає себе знавцем розв'язання суспільної проблеми.

У своїх уявленнях про потрібну реформу Огюст Конт применшує значення економіки й політики порівняно з наукою та мораллю. Наука вимагає організації праці, але Конту здається,

що зрештою таку організацію відносно легко здійснити. Не це головне в реформі, яка покладе край кризі сучасних суспільств.

Огюст Конт відчуває стосовно політики подвійну зневагу вченого й засновника релігії. Перекоаний у тому, що суспільство має таку публічну владу, якої воно заслуговує і яка відповідає стану його організації, він не вважає, що, змінюючи режим і конституцію, людина кладе край глибоким людським заворушенням. Реформатор суспільства, він прагне змінити спосіб думок людей, поширити позитивну думку, зокрема на суспільну царину, усунути пережитки феодального й теологічного менталітету, переконати своїх сучасників у тому, що війни — анахронізм, а колоніальні загарбання — абсурд. Втім, для нього все це такі очевидні факти, що головну увагу він звертає на доказ іншого. Він передусім захоплений поширенням такого способу думок, який сам собою призведе до справедливої організації суспільства та держави. Його завдання — зробити всіх людей позитивістами, допомогти їм зрозуміти таке: позитивістська організація раціональна для мирського порядку, а духовний порядок повинен стати формою навчання безпристрасності й любові. Парадокс полягає в тому, що засадничий порядок, який Огюст Конт намагається втілити в життя, повинен, згідно з його філософією, самореалізуватися. Бо якщо за закони статички правлять закони незмінного порядку, закони динаміки Гарантують, що засадничий порядок збудеться. Звідси, очевидячки, історичний детермінізм, який знецінює задум і зусилля реформатора.

Тут постає важкість, яка в іншій формі відчувається в ученні Маркса, але з якою знайомий і Огюст Конт, що долає її в зовсім інший спосіб. Огюст Конт, як і Монтеस्क'є, і ще більше, ніж Монтеस्क'є, вороже ставиться до насильства. Він не думає, що революція подолає сучасну кризу й приведе суспільства до того, що вони цілком реалізують своє покликання. Він визнає, що для переходу від суспільств, які сьогодні роздирають зсередини суперечності, до поміркованих суспільств завтрашнього дня потрібен час. Воднораз він пов'язує частину дій і зусиль людей доброї волі з мінливим характером фатальності. Історія підлягає законам, і ми більше не заплющуємо очі на те, до якого саме порядку еволюціонують самі суспільства. Але їхня еволюція може зайняти більше чи менше часу, коштуватиме більше чи менше крові. В плині самої неминучої еволюції в усіх її різновидах виникає частка свободи, що випадає на долю людини. За Огюстом Контом, що вище ми підіймаємося по драбині істот від найпростіших до найскладніших, то більше розширюється поле свободи й, крім того, «поле можливої модифікації фатальності». Найбільшою складністю відзначається суспільство й окрема людина, об'єкт моралі сьомої науки, останньої в класифікації наук. Саме в історії закони надають людям найбільше свободи³⁴.

Отже, соціолог, на думку Огюста Конта, — реформатор, а не інженер з часткових реформ у стилі Монтеस्क'є чи соціологів-непозитивістів, він — сьогоднішній раціоналіст. Він також не пророк насильства, яким був Маркс. Огюст Конт — небунтівливий провісник нових часів. Це людина, яка знає, в чому сутність людського порядку й, отже, чим стане суспільство, коли люди наблизяться до мети їхнього спільного починання.

Соціолог — щось на взірць миролюбного пророка, який насамперед освічує голови, поєднує душі, а відтак він сам великий жрець соціологічної релігії.

Замолоду в Огюста Конта були головні цілі реформувати суспільство й обґрунтувати синтез наукових знань. Зв'язок між цими двома ідеями ясний. Єдиною вартісною суспільною реформою насправді виявляється та, яка перетворює теологічний спосіб мислення й сприятиме поширенню погляду, властивого позитивізму. Тож ця реформа гуртових вірувань може бути лише наслідком розвитку науки. Найліпший спосіб створення по-справжньому нової науки — пильно стежити за досягненнями позитивного розуму в історії та в сьогоднішній науці.

Не можна ставити під сумнів у вченні Огюста Конта взаємозв'язок перших трьох томів «Курсу позитивної філософії», де втілюється його прагнення до синтезу наук, і наступних трьох, де доводиться необхідність створення соціології та накидані теми статички й динаміки.

Синтез наук дозволяє обґрунтувати суспільні ідеї й означити межі їх застосування. Але соціологічні ідеї не залежать цілком від синтезу наук, тимчасом як синтез наук можливий тільки за певної наукової концепції, тісно пов'язаної із задумами реформатора й соціолога. Інтерпретація Огюста Конта пояснює перехід від позитивізму первісного періоду до позитивізму завершального періоду й, крім того, від ідей «Курсу політичної філософії» до ідей

«Системи позитивної політики» — перехід, який багато позитивістів, таких, як Е. Літтре чи Дж. С. Мілль, що наслідували Конта в початковий період його творчості, вважали відступництвом.

Філософський синтез наук може бути наслідком впорядкування чотирьох ідей:

1. Наука, така, якою уявляє її собі Огюст Конт,—не пригода, не безмежне й не безперервне дослідження, а джерело догм. Огюст Конт прагне усунути останні сліди теологічного духу, але певною мірою сам поділяє деякі претензії теологів, що стали об'єктом пародій. Він шукає остаточні істини, які не викликали б ніяких сумнівів. Він певен: людина створена для того, щоб вірити, а не сумніватися. Чи не має слухності Огюст Конт? Можливо. Людина створена для віри, а не для сумнівів. Але зрештою, якщо ми твердимо, що наука — це суміш сумніву та віри, треба додати, що Огюст Конт більшою мірою усвідомлював потребу віри, ніж припустимість сумніву. На його думку, відкриті вченими закони можна порівняти з догмами: вони повинні прийматися на віру одразу ж і всіма, а не постійно переглядатися. Якщо науки готують появу соціології, то значною мірою тому, що вони постачають сукупність підтверджених положень, які утворюють еквівалент догм минулого.

2. Огюст Конт думає, що основний зміст наукової істини відтворюється тим, що він називає законами, тобто, з його погляду, чи то необхідними зв'язками між явищами, чи то переважними або постійними фактами, що відзначають певні стани.

Наука, за Огюстом Контом, не пошук кінцевих пояснень, не прагнення дістатися до причин. Вона обмежується констатацією порядку, що переважає у світі не стільки через відсутність зацікавленості, допитливості до істини, скільки для того, щоб бути спроможним експлуатувати ресурси, які пропонує нам природа, й навести лад у нашому власному розумі.

У такому разі наука постає подвійно прагматичною. Вона виступає як закон, з якого неминуче випливають технічні рецепти; для нашого розуму або радше для нашої свідомості вона володіє просвітницькою цінністю. Сама собою наша свідомість була б хаотичною, наші враження суб'єктивними, якщо послуговуватися мовою Огюста Конта. Безладно змішалися б, нічого не даючи розуму, якби поза нами не було порядку, який ми відкриваємо і який є джерелом та причиною ладу в нашому розумі³⁵.

Таке уявлення про науку логічно веде до соціології та моралі як до завершального етапу й повного прояснення іманентного задуму Огюста Конта. Якби науку хвилювала істина, якби вона була нескінченним пошуком пояснення, претензією на осягнення розумом явищ, що вислизують від нас, воно, можливо, більше нагадувало б те, за що править насправді й не так легко вело б до соціології, як задумана Контом домінуюча й прагматична наука.

Засновник позитивізму, я в цьому не сумніваюсь, був би обурений космічними супутниками, самим намаганням досліджувати простір поза Сонячною системою. Він вважав би такий почин безглуздим: навіщо йти так далеко, коли невідомо, що робити там, де ми перебуваємо? Щоб досліджувати сфери космосу, які, не впливаючи безпосередньо на людство, не стосуються його? Будь-яка наука, що не розкриває нам порядку чи не надає нам можливості діяти, була в його очах марною, а отже, невинуватою. Догматик Огюст Конт засуджував теорію імовірностей. Оскільки закони переважно правильні, то навіщо ця надзвичайна турбота про деталі, ці уточнення, що нічого не дають? Навіщо знову обговорювати надійні закони, що роблять світ досяжним для розуму?

3. Коли Огюст Конт намагається об'єднати наслідки й методи різних наук, він відкриває, чи вважає, що відкриває, структуру реальності, потрібну для розуміння людиною самої себе та соціологами — суспільств, ієрархічної структури буття, відповідно з якою кожен різновид буття підпорядкований законам у природі, спостерігається ієрархія, починаючи з найпростіших явищ і аж до найскладніших, починаючи з неорганічної природи й до органічної й зрештою до живих істот та людини. Вона — задана ієрархія природи.

Головна думка такого тлумачення світу полягає в тому, що найнижче зумовлює найвище, але не визначає його. Ієрархічне бачення дозволяє розкласти явища по своїх місцях і водночас встановити саму суспільну ієрархію: найвище в ній зумовлено найнижчим, як живі явища зумовлені, але не визначаються фізичними чи хімічними явищами.

4. Науки, які слугують виразником і втіленням позитивного розуму й повинні постачати догми про сучасне суспільство, проте підстерігає постійна небезпека, пов'язана з їхньою природою, небезпека розчинення в аналізі. Огюст Конт не перестає дорікати своїм колегам-

ученим у подвійній спеціалізації, що видається йому надмірною. Вчені досліджують невелику ділянку реальності, займаються невеликою частиною науки, не виказуючи цікавості до решти. Разом з тим усі вони, як Огюст Конт, переконані в тому, що виступають у ролі жерців сучасних суспільств і повинні здійснювати духовне суддівство. Вони, на жаль, схильні вдовольнятися завданням учених, не прагнучи до реформування суспільств. Злочинна скромність, каже Огюст Конт, — фатальна помилка! Виключно аналітичні науки завершували тим, що ставали радше шкідливими, ніж корисними. Яку ж користь можна почерпнути з нескінченного примноження знань?

Потрібно, аби здійснився синтез наук, центром чи основою якого стала б сама соціологія. Всі науки сходяться в соціології, що становить собою найвищий рівень складності шляхетності й крихкості. Обґрунтовуючи синтез наук, аби вийти на соціологію, Огюст Конт тільки експлуатує природну схильність наук, що рухаються до науки про суспільство як до свого кінця, який розуміють двояко: як межу й як мету. Не тільки синтез наук об'єктивно веде до соціології, науки про людство, а й соціологія слугує єдиним суб'єктивним принципом можливого синтезу. Бо об'єднання знань та методів можливе, тільки якщо його співвідносять з людством. Якби воно спрямовувалося чистою й простою допитливістю, можна було б обмежитися нескінченим спостереженням за розмаїттям явищ і взаємовідносин. Щоб відбувся синтез, треба об'єктивно осмислити ієрархію форм буття, аж до людини, й суб'єктивно осмислити знання, що стосуються людства, стан якого вони пояснюють, а також знання, корисні людині для експлуатації природних ресурсів і водночас для життя відповідно з порядком.

Тому в IV томі «системи позитивної політики» ми знаходимо щось на взірць прямої філософії — саме так висловлюється Огюст Конт, використовуючи формулу Ф. Бекона. Вона включає в себе 15 законів, які називають законами першої філософії. Одні з них об'єктивні, інші — суб'єктивні. Закони дозволяють зрозуміти, як соціолог синтезує наслідки наук, які не тільки об'єктивно, а й суб'єктивно можна об'єднати тільки стосовно людства³⁶.

Соціологія, за Огюстом Контом, — це наука про розумову діяльність. Людина пізнає розум тільки за умови спостереження за його діяльністю та його витворами впродовж історії і в суспільстві. Розум людини не може бути пізнаним ні шляхом інтроспекції, як у психологів, ні методом рефлексивного аналізу, як у Канта.

Справжня наука про розумову діяльність — та, яку ми називаємо сьогодні соціологією пізнання. Вона становить собою спостереження, аналіз і осягнення здатностей розуму, як вони розкриваються нам у своїх витворах в історичному часі.

Соціологія — це наука про розумову діяльність ще й тому, що спосіб думок і діяльність розуму постійно пов'язані з суспільним контекстом. Не існує трансцендентального «Я», яке можна осягти шляхом рефлексії. Розум соціальний і історичний. Розум кожної доби чи кожного мислителя розглядається в соціальному контексті. Треба усвідомити цей контекст, аби зрозуміти, як діє розум людини. Про це, наприклад, пише Огюст Конт у «Системі позитивної політики» на початку розділу, присвяченого соціальній динаміці.

«Нинішнє століття особливо характеризуватиметься незворотною перевагою історії в філософії, політиці й навіть у поезії. Це всебічне верховенство історичного погляду становить основний принцип позитивізму й водночас його загальний наслідок. Оскільки справжня позитивність полягає переважно в заміні абсолютного відносним, її вплив стає цілковитим, коли певна непостійність, уже визнана стосовно об'єкта, виявляється доречно поширеною на сам суб'єкт, зміни якого, отже, керують будь-якими нашими думками». (Там само. Т. III, с. 1.)

Звісно, контова релігія за наших часів має невеликий резонанс. Сміятися з Огюста Конта легко, важливіше зрозуміти, що є глибокого в його наївності.

Огюст Конт — засновник релігії, і він сам це підтверджує. Він вважає, що релігія наших часів може й повинна мати позитивну орієнтацію. Вона не може бути релігією минулого, позаяк ця остання становить собою віджилий спосіб мислення. Людина з науковим складом розуму не може більше вірити, вважає Огюст Конт, у одкровення, в церковний катехізис або традиційно уявляти собі якісь божества. Але водночас релігія відповідає постійній потребі людини. Людині потрібна релігія, бо в неї є потреба любити щось таке, що її перевершує. Суспільства відчують потребу в релігії, бо їм потрібен духовний вплив, який освячує й стримує мирську

владу та нагадує людям про те, що порівняно з ієрархією гідностей ієрархія здатностей — це ніщо. Тільки релігія спроможна поставити на місце технічну ієрархію здатностей і накласти на неї ієрархію гідностей, подеколи зовсім протилежну.

Релігія, що відповідає постійним потребам людства в любові й єдності, стане релігією всього людства. Шкала моральних цінностей, яку належить створити, можливо, виявиться несхожою на світську; людство, яке Огюст Конт запрошує нас полюбити, — це не людство в нинішньому вигляді з його несправедливістю та грубістю. Велика Істота — не вся сукупність людей, а тільки ті з них, хто живе в пам'яті нащадків, бо вони так прожили свої життя, що залишили після себе свої витвори або приклад для наслідування.

Якщо «людство складається радше з мертвих, ніж із живих», то не тому, що тільки ті становлять людство, живуть у його пам'яті, яку ми повинні любити, хто гідний того, що Конт називав суб'єктивним безсмертям³⁷.

Інакше кажучи, Велика Істота, полюбити яку запрошує нас Конт, є те найліпше, що мали й зробили люди, це, зрештою, те, що, чим людина підноситься над людьми, або принаймні те, що основне людство реалізувало в деяких людях.

Чи так відрізняється це головне людство, яке ми любимо у Великій Істоті, від людства, що реалізувалося й вивищилося в Богові традиційних релігій? Звісно, є велика різниця між тією любов'ю до людства, до якої закликає нас Конт, і любов'ю до трансцендентного Бога традиційних релігій. Однак християнський Бог створений людьми. Між основним людством і божеством релігій, що належать до західної традиції, є зв'язок, який піддається різним інтерпретаціям.

Особисто я гадаю, що релігія Огюста Конта не мала, як відомо, великого успіху в громаді, не така вже безглузда, як про неї звичайно думають. У всякому разі, мені вона видається такою, що перевершує інші релігійні чи напіврелігійні концепції, які самохить чи несамохить поширювалися іншими соціологами. Якщо вже треба щось любити в людстві, крім добірних осіб, то, звісно, ліпше любити основне людство, виявом і символом якого є великі люди, ніж так палко любити економічний і суспільний порядок, щоб бажати смерті всіх тих, хто не вірить у цю рятівну доктрину.

Якщо з соціології треба вивести релігію, що особисто я остерігаюсь робити, то єдиною можливою релігією уявляється мені, врешті-решт, релігія Огюста Конта. Вона не вчить, між іншим, любові до якогось одного суспільства, що було б полум'яним фанатизмом, або любові до суспільного ладу майбутнього, якого ніхто не знає і в ім'я якого починають винищувати скептиків. Те, що Конт хоче примусити нас любити, — це не нинішнє французьке суспільство, ні завтрашнє російське суспільство, ні позавтрашнє американське суспільство, а та досконалість, якої виявилися здатними досягти окремі люди й до якої повинні піднятися всі.

Можливо, це й не предмет любові для більшості людей, але з усіх соціологічних релігій соціократія Огюста Конта у філософському плані здається мені найліпшою. Втім, може, саме з цієї причини вона була вельми слабкою в політичному плані. Люди рідко готові любити те, що їх об'єднує, і не любити того, що їх розділяє, позаяк вони не люблять трансцендентних речей.

Проте релігію людства, либонь, Огюст Конт не досягнув би, якби він не захопився Клотільдою де Во. Можна розглядати його захоплення як випадковий факт біографії. Та все ж таки ця біографічна випадковість видається мені сповненою глибокого сенсу, якщо правильна моя інтерпретація вчення Огюста Конта. Я вже сказав, що він був соціологом єдності людства, але ж одним з можливих, якщо не вкрай необхідних наслідків цієї соціології єдності людства є саме релігія єдності людства. Релігія Великої Істоти — це звеличення найліпшого в людині, втіленого в принцип єдності всіх людей.

Огюст Конт хоче, аби люди, хоч вони й приречені до нескінченності жити у світських закритих спільнотах, були об'єднані переконаннями та єдиною в своєму роді метою — любов'ю. Оскільки ця мета не може більше існувати в трансцендентності, то чи був тут інший вихід, крім такого: думати про об'єднання людей, підносячи до культу єдність, бажаючи здійснити й полюбити те, що перемагає час і простір, підходить для всіх і, отже, підтверджує єдність — не як факт, а як мету чи ідеал?

БІОГРАФІЧНІ ДАНІ

1798 р., 19 січня. Народження Огюста Конта в м. Монпельє, в католицькій і помонархічному налаштованій родині. Його батько — функціонер середнього рангу, уповноважений при головному казначействі Монпельє.

1807 - 1814 рр. Навчання в ліцеї м. Монпельє. Конт дуже рано відходить від католицизму й захоплюється ліберальними та революційними ідеями.

1814 - 1816 рр. Навчання в Політехнічній школі, куди Конт проходить за конкурсом у числі перших.

1816 р. У квітні уряд доби Реставрації вирішує тимчасово закрити Політехнічну школу, вважаючи її розсадником якобінських настроїв. Повернувшись на кілька місяців до Монпельє, Конт вислуховує низку курсів з медицини та фізіології в університеті цього міста. Відтак він повертається до Парижа, де починає заробляти на життя, даючи уроки математики.

1817 р. у серпні Конт стає секретарем Сен-Симона: він залишається його працівником і приятелем до 1824 р. Впродовж цього періоду він причетний до різних публікацій цього філософа індустріалізму: «Промисловість», «Політик», «Організатор», «Про індустріальну систему», «Катехізис промисловців».

1819 р. «Загальне розмежування думок і бажань». Співпраця в «Центрі» Шарля Конта й Шарля Дюнуайє.

1820 р. «Загальна оцінка елементів сучасності в минулому». Опубліковано в квітні в «Організаторі».

1822 р. План наукових праць, необхідних для реорганізації суспільства. Опублікований в «Індустріальній системі».

1824 р. «Система позитивної політики», том I, перероблене видання. У квітні Конт продає цю працю Сен-Симону, який публікує її в «Катехізисі промисловців» без підпису автора. Конт протестує, зав'язується сварка. «Його патрон бачить у ній першу частину цілого, яке називається «Система позитивної політики» й у якому викладається «позитивізм Огюста Конта» (А. Гуйє). Віднині Конт говоритиме про «руйнівний вплив» на нього «згубного зв'язку» з «розпусним дурисвітом».

1825 р. «Філософські роздуми про науку та вчених». «Роздуми про владу духу». Ці дві праці опубліковані також у «Виробнику» Сен-Симона.

Шлюб Огюста Конта з Кароліною Массен, колишньою проституткою. Шлюб «зі шляхетного розрахунку» виявився, згодом скаже Конт, «єдиною справді серйозною помилкою мого життя. Кароліна Массен кілька разів полишатиме Конта.

1826 р., квітень. Початок читань лекцій з курсу позитивної філософії. Серед учнів Конта — Гумбольдт, Іполіт Карно, зоолог Бленвіль та математик Пуансо.

1826 - 1827 рр. Психічне захворювання. Враженого першою втечею дружини Конта, що, крім того, страждав від розумового перевтомлення, кладуть до лікарні. Він виходить звідти через вісім місяців, не одужавши, й через певний час намагається накласти на себе руки. Відтак перший напад недуги минає. Цілком усвідомлюючи причину свого захворювання, Конт примусив себе дотримуватися вельми суворого режиму — як у розумовій, так і в фізичній діяльності, — задля запобігання новому загостренню захворювання.

1829 р. 4 січня Конт відновлює читання курсу позитивної філософії.

1830 р. Виходить у світ перший том «Курсу позитивної філософії». Інші томи послідовно виходитимуть у 1835, 1838, 1839, 1841 та 1842 роках.

1831р. Початок читання безкоштовного курсу популярної астрономії в мерії Третього округу Парижа; він читатиме цей курс до 1847 — 1848 рр., Конт марно просить надати йому кафедру математичного аналізу в Політехнічній школі.

1832 р. Призначення репетитором з аналізу та механіки в Політехнічній школі.

1833 р. Конт просить Гізо допомогти створити для нього кафедру історії наук у Колеж де Франс і отримує відмову. Йому відмовляють також у кафедрі геометрії в Політехнічній школі через його революційні погляди.

1836 р. Призначення екзаменатором приймальної комісії в Політехнічній школі.

1842 р. Остаточний розрив з пані Конт.

1843 р. «Елементарний трактат з аналітичної геометрії».

1844 р. Передмова до «Філософського трактату з популярної астрономії»: «Слово про позитивний дух».

Конт втрачає посаду екзаменатора в Політехнічній школі, відтоді він житиме переважно на «вільну позитивістську допомогу, яку надають йому спочатку Дж. С. Мілль (1845 р.) та кілька англійських багачів, а відтак (з 1847 р.) — Е. Літтре та сотня його французьких послідовників і прихильників.

У жовтні він зустрічає Клотільду де Во, сестру однієї зі своїх колишніх учениць, їй тридцять років, вона живе окремо від свого чоловіка й знає про свою недугу.

1845 р. «Небачений рік»: Конт зв'язується в коханні Клотільді де Во, яка пропонує йому тільки дружбу, заявивши, що «нездатна на те, що виходить за межі ніжності».

1846 р., 5 квітня. На очах у Конта помирає Клотільда де Во. Відтоді він її просто обожнює.

1847 р. Конт проголошує релігію людства.

1848 р. створення Позитивістського товариства. «Слово про систему позитивізму».

1851 р. Конт втрачає місце репетитора в Політехнічній школі. Вихід першого тому «Системи позитивної політики, або Соціологічного трактату про основи релігії людства». Наступні томи вийдуть у світ у 1852, 1853 та 1854 рр.

22 квітня Конт пише панові де Тулузу: «Я певен, що ще до 1860 року я проповідуватиму позитивізм у соборі Паризької Богоматері як єдину й найдосконалішу релігію».

У грудні Літтре та кілька учнів, приголомшені тим, що Конт схвалив державний переворот Луї Наполеона, і зникливі через орієнтацію нової філософії, виходять з Позитивістського товариства.

1852 р. «Катехізіс позитивізму, або Сумарний виклад загальної релігії».

1855 р. «Заклик до консерваторів».

1856 р. «Суб'єктивний синтез, або Універсальна система понять, властивих нормальному стану людства».

Конт пропонує союз генералу ордену єзуїтів проти «анархічного вторгнення західної маячні».

1857 р., 5 вересня. Смерть у Парижі в будинку на вулиці Месьє-ле-Пренс, в оточенні учнів.

ПРИМІТКИ

¹ Огюст Конт відкрив закон трьох станів у лютому 1822 року і виклав його вперше в «Проспекті наукових праць, необхідних для реорганізації суспільства, опублікованому в квітні 1822 р. у книзі «Послідовність праць, що мають за мету створення індустріальної системи». Ця праця, яку Конт у передмові до «Системи позитивної політики» назве «Основною брошурою» і яка іноді цитується під назвою «Первісна система позитивної політики» (так вона була названа у виданні 1824 р.), буде перевидана в IV томі «Системи позитивної політики» під назвою «План наукових праць, необхідних для реорганізації суспільства».

Закон трьох станів — предмет першої лекції «Курсу позитивної філософії» (*Cours de philosophie positive*, t. I, p. 2 — 8), класифікація наук — предмет другої лекції того самого курсу (*ibid.*, p. 32 — 63).

Про відкриття закону трьох станів і про класифікацію наук див. зокрема: Henri Gouhier; *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. —t. III, Auguste Comte et Saint-Simon. Paris, Vrin, 1941, p. 289 — 291.

² «Досліджуючи весь процес розвитку мислення людини в усіх царинах діяльності, починаючи від найпростішого його вияву й завершуючи його виявами за наших часів, я, здається, відкрив великий основний закон, якому цей розвиток підпорядкований постійно й неминуче й що його, як мені здається, можна добре обґрунтувати чи то за допомогою раціональних доказів, що є в наших знаннях про власний організм, чи то за допомогою історичних свідчень, отриманих шляхом ретельного вивчення минулого. Цей закон виказує себе в тому, що кожне наше важливе міркування, кожна галузь пізнання проходить послідовно три різні теоретичні стани: теологічний, або вигаданий; метафізичний, або абстрактний; науковий, або позитивний. Інакше кажучи, розум людини за своєю суттю послідовно користується в ході будь-якого дослідження трьома методами філософського розмірковування, характер яких, власне, різний і навіть прямо протилежний: передусім теологічним, відтак метафізичним і, нарешті, позитивним методом. Звідси — три філософії, що взаємно виключають одна одну, або три світогляди: перша філософія — необхідний відправний пункт розвитку людського розуму, третя — його непохитний і остаточний стан, а єдине призначення другої — бути перехідною...»»

«У позитивному стані розум людини, визнаючи неможливість набуття абсолютних знань, відмовляється від пошуку першопричини та призначення Всесвіту, а також від пізнання внутрішніх причин явищ. Поеднуючи розмірковування зі спостереженнями, він прагне розкрити їхні природні закони, тобто стійкі взаємини послідовності й схожості. Пояснення фактів, зведене цього разу до їхніх справжніх меж, становить собою тільки відкриття зв'язку між різними окремими явищами та якимось загальними фактами, число яких у міру розвитку науки дедалі зменшується» (*Cours de philosophie positive*, 1.1, p. 2 — 3).

³ Конт пише: «Ідеї керують світом і перекидають його, або, інакше кажучи, весь суспільний механізм лежить, зрештою, на громадських думках... велика політична й моральна криза нинішніх спільнот проходить, врешті-решт, через інтелектуальну анархію. Наша найсерйозніша недуга насправді виказує себе в глибокій незгоді, що спостерігається нині між всіма людьми, стосовно основних засад, незмінність яких є першою умовою справжнього суспільного ладу. Поки люди не дійдуть єдиної згоди щодо певного числа загальних ідей, необхідних для створення загального соціального вчення, не можна приховати той факт, що народи неминуче залишаться в революційному стані й зможуть створити тільки тимчасові інституції, незважаючи на всі політичні паліативи, які можуть бути прийняті» (*Cours de philosophie positive*, 1.1, p. 26).

⁴ Однак Конт не приховує важливості цієї обставини. «Індустріальне життя тільки породжує класи, неміцно пов'язані одні з одними, за браком головної спонуки до того, щоб усе координувати, нічого не порушуючи; це становить основну проблему сучасної цивілізації. Справжній вихід із становища стане можливим тільки на основі зв'язку між громадянами»

(*Système de politique positive*, t. III, p. 364). «З часу ліквідації особистої залежності класи пролетарів і далі не включені до суспільної системи, якщо не враховувати різні архаїчні заяви, буцімто могутність капіталу, спочатку природного засобу емансипації, а відтак і незалежності, віднині стала надмірною в повсякденних угодах; це майже справедлива перевага, яку капітал неодмінно повинен мати, враховуючи його загальність і найвищу відповідальність, згідно з розумною теорією ієрархії» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 512). «Основний розлад нині переживає матеріальна царина життя, де два необхідні спрямовуючі елементи, цебто чисельність населення й багатство, співіснують у стані зростаючої взаємної ворожості, в якій обидва винні однаковою мірою» (*Système de politique positive*, t II, p. 301).

⁵ James Burnham, *The Managerial Revolution*. N.Y., 1941.

⁶ Характер і предмет політичної економії Конт розглядає в сорок сьомій лекції «Курсу позитивної філософії» (*Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 138). Конт знав і вивчав політичну економію свого часу, цебто класичну й ліберальну політекономію, коли був секретарем Сен-Симона, й у своїй критиці він не заторкує «найбільш виключні обставини, пов'язані з відомим і розважливим філософом Адамом Смітом». Його полеміка переважно спрямована проти послідовників Сміта: «Якщо наші економісти справді є науковими послідовниками Адама Сміта, то хай вони покажуть нам, у чому ж вони поліпшили й доповнили вчення цього безсмертного майстра, які справді нові відкриття додали до його вдалих первісних міркувань, а які вони, навпаки, власне, спотворили марнословними і хлоп'ячими хвастощами наукових побудов. Безпристрасно розглядаючи їхні безплідні суперечки, що розділяють їх, про найпростіші поняття вартості, корисності, виробництва тощо, починаєш думати, що ти нібито присутній на дивних дебатах середньовічних схоластів, присвячених основним властивостям їхніх суто метафізичних сутностей, до яких дедалі ближче економічні поняття, в міру того як їх роблять більш догматичними й невловимими» (*Cours de philosophie positive*, p. 141). Однак основний докір Конта на адресу економістів стосується їхнього прагнення створити авторитетну науку, ізольовану від усієї суспільної філософії. «Тому, що в соціальних дослідженнях, як і в усіх дослідженнях, що стосуються живих організмів, з огляду на саму природу суб'єкта різні загальні аспекти неминуче тісно взаємозалежні й нероздільні раціонально до такої міри, що одні з них не можна належним чином пояснити через інші... Коли ми залишаємо світ сутностей, щоб зійтися в реальних теоріях, стає очевидно, що економічний чи виробничий аналіз не може бути позитивно здійснений, якщо не враховувати інтелектуального, морального й політичного аналізу чи то минулого, чи то теперішнього суспільства: тож цей ірраціональний поділ є неспростовною ознакою властиво метафізичного характеру вчень, які на ньому ґрунтуються». (Ibid., p. 142).

⁷ Моріс Алле — професор економіки Гірничого інституту, автор, зокрема, таких праць: *Économie et intèrkt*. Paris, Imprimerie Nationale, 1947, 2 vol.; *Traitè d'èconomie pure*. Paris, Imprimerie Nationale, 1952; *Economie pure et rendement social*, Paris, Syrey, 1945; *L'Europe unie route de la prospèritè*, Paris, Calmann-Lèvy, 1960; *Le Tiers Monde au carrefour*, Bruxelles, Les Cahiers Africains, 2 vol., 1963.

⁸ Альфред Сові, професор Колеж де Франс, крім інших праць, написав такі: *Thèorie gènèrale de la population*. Paris, P.U.F., 1.1, 1963; t. II, 1959; *La Nature sociale*. Paris, Armand Colin, 1957; *De Malthus a Mao Tsè-tung*. Paris, Denoël, 1958; *La Montè des jeunes*. Paris, Calmann-Lèvy, 1953; *Le Plan Sauvy*. Paris, Calmann-Lèvy, 1960; *Mythologies de notre temps*. Paris, Payot, 1965; *Histoire èconomique de la France entre les deux guerres*, t. 1. *De l'armistice a la dèvaluation dela livre*. Paris, Fayard, 1965.

⁹ Конт пише так: «Пояснивши природні закони, які в системі сучасного суспільства повинні визначити необхідне зосередження багатств у керівників промисловості, позитивна філософія дасть відчуття, що з погляду інтересів народу неважливо, в чийих руках звичайно перебувають капітали, тільки б їхнє нормальне використання було корисним масі населення.

Однаке ця важлива умова залежить радше від моральних, ніж від політичних засобів. Як не потурають на законній підставі обмеженим поглядам злісним пристрастям, що перешкоджають мимовільному накопиченню капіталів, ризикуючи прямо паралізувати будь-яку суспільну діяльність, ясно, що ці тиранічні прийоми принесуть куди менші наслідки, ніж загальне засудження засобами позитивної моралі будь-якого надто егоїстичного споживання багатств: засудження тим більше невідворотне, що ті, хто повинен йому піддатися, не зможуть не визнати його принципів, накиннутих усією системою фундаментальної освіти, як це показав католицизм за часів його панівного впливу... Причому, подаючи людям сигнали про моральну, власне, природу своїх найбільш серйозних вимог, ця сама філософія, крім того, неминуче дасть відчутти найвищим класам значущість такої оцінки, енергійно приписуючи їм в ім'я принципів, що перестали бути предметом відкритих суперечок, великі моральні обов'язки, невіддільні від їхнього становища. Отже, якщо говорити про власність, то люди, багаті в моральному відношенні, почуватимуть себе необхідними зберігачами суспільних капіталів, ефективно використання яких ніколи не може привести за собою ніякої політичної відповідальності — хіба що в окремих випадках надмірного відхилення від норми — і, проте, завше повинно залишатися предметом скрупульозного морального обговорення, неодмінно доступного всім у належних умовах і духовний авторитет якого відтак конститує нормальний орган. Згідно з поглибленим дослідженням сучасної еволюції позитивна філософія покаже, що з часу знищення особистої залежності маси пролетарів усе ще не включені до суспільної системи, якщо не рахувати всілякі анахронічні заяви, нібито могутність капіталу, спочатку природного засобу емансипації, а потім і незалежності, віднині став надзвичайним у повсякденних угодах; це майже справедлива перевага, яку капітал неодмінно повинен мати, враховуючи його загальність і найвищу відповідальність, згідно з розумною теорією ієрархії. Одне слово, ця філософія дасть зрозуміти, що промислові відносини замість того, щоб залишатися під впливом небезпечного емпіризму чи гнітючого антагонізму, повинні бути систематизовані згідно з моральними законами загальної гармонії» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 357 — 358).

¹⁰ Морра, зокрема, написав нарис про Конта, опублікований разом з іншими нарисами (Charles Maurras. *Le Romantisme féminin. Mademoiselle Monk*) слідком за працею «майбутнє розуму» (Charles Maurras. *L'Avenir de l'intelligence*. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1918). Морра писав про Конта: «Якщо правда, що існували майстри своєї справи, якщо правда, що небо та земля й можливість їх інтерпретації прийшли в світ тільки з нами, то я не знав нікого на світі, чиє ім'я можна було б вимовляти з почуттям більш палкої вдячності. Його образ не може не викликати емоцій... Дехто з нас був ходячою анархією. Таким він повернув порядок або, що рівноцінно цьому, надію на порядок. Він відкрив їм чудове обличчя Єдності, що усміхається з неба, яке не видалося надто далеким».

¹¹ Посилання на Конта постійні в праці Алена. Див., зокрема: *Propos sur le chrestianisme*, P. Rieder, 1924; *Idées*, Paris, Hartmann, 1932, гійдїтї dans la collection 10/18. Paris. Union Гїнїрале д'їдїтїон, 1964 (остання книга має дослідження, присвячене Конту). Політичне вчення Алена викладене в двох його книгах: *Eléments d'une doctrine radicale*, Paris, Gallimard, 1925; *Le Citoyen contre lespouvoires*. Paris, S. Kra, 1926.

¹² Тему війни у творчості Конта я розглянув у своїй книжці «Індустріальне суспільство та війна» (R. Aron, *La Sociëtü industrielle et la guerre*, Paris, Pion, 1959). Див., зокрема, перший нарис, що становить собою текст виступу в Лондонській школі економічних та політичних наук, — «Лекція, присвячена пам'яті Огюста Конта».

¹³ Кілька років тому я був членом комісії, що розглядала дисертацію, присвячену Алени. її написала людина, яка стала позитивістом під впливом творчості Алена. Вона мало не відкинула вчення і Алена і Конта, коли вибухнула війна 1939 року. Лжепророк той, хто оголосив про мир у століття війни!

¹⁴ Конт писав у зламну добу історії колоніалізму, коли завершувався процес розпаду імперій, створених у XVI — XVIII століттях і напередодні створення імперій XIX століття. Завершилося визволення американських колоній Іспанії. Велика Британія втратила свої основні колонії в Північній Америці, а Франція — в Індії, Канаді, Сан-Домінго. Тим часом Велика Британія зберегла свої володіння в Азії та в Канаді. З 1829 по 1842 рік, коли Конт пише «Курс позитивної філософії», Франція починає створювати свою другу колоніальну імперію, завойовуючи Алжир і здобуваючи опорні пункти на берегах Африки та в Океанії. Так само діє й Велика Британія, заволодівши Новою Зеландією 1840 р.

Ось що каже Конт про колоніальну систему XVII — XVIII: «Не повертаючись до високопарних розмірковувань останнього періоду про вигоди чи кінцеву небезпеку цієї масштабної операції для всього людства — що становить собою проблему таку саму даремну, як і нерозв'язну, — було б цікаво з'ясувати, який остаточний наслідок цієї операції, чи вона сприяла пришвидшенню або затримці загального розвитку (водночас негативного й позитивного) сучасних суспільств? У цьому плані насамперед упадає в око те, що новий досвід, який так підбадьорює бойовий дух на землі й на морі, і так само релігійний дух, що якнайліпше пристосований для цивілізації відсталих народів, безпосередньо сприяв консервації воєнного й теологічного режиму, а отже, відстрочці остаточної реорганізації суспільства. Але, по-перше, відтоді поступово скрізь поширилася система людських відносин, що сприяло ліпшому розумінню справді філософського характеру такого переродження, подаючи його як призначеного врешті-решт для всього людства, й це мало підкреслювати корінну помилку тодішньої політики, не спроможної асимілювати людські раси й яка так часто приводить до їх винищення. По-друге, безпосередньо справляючи вплив на промисловість як новий стимулятор, ця Грандіозна європейська справа, звісно, набула ще більшого суспільного й навіть політичного значення, тож сучасний розвиток, будучи цілком збалансованим, як мені здається, відчув реальне пришвидшення, про що звичайно складається надто перебільшене уявлення» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 68).

Колоніальні завоювання XIX століття Конт оцінює таким чином: «Правда, що ми ... відмели мимовільне бачення небезпечного софізму, який сьогодні прагне закріпити й який завжди захищатиме військову діяльність, приписуючи послідовним вторгненням шляхетну мету безпосереднього встановлення в інтересах загальної цивілізації фізичної переваги розвинутішого суспільства над менш розвинутим. За нинішнього жалюгідного стану політичної філософії, що приписує недовговічний авторитет будь-якому спотворенню, така тенденція, безперечно, має велику значущість як джерело загального потрясіння: логічно продовжена, вона неминуче приведе шляхом обґрунтування взаємних утисків народів до необхідності зіткнення різних населених пунктів одного з одним згідно з їхнім нерівномірним суспільним просуванням уперед. І навіть не доходячи до цієї суворої експансії, яка повинна, звісно, залишатися в царині теорії, справді, саме під цим приводом прагнули знайти підле виправдання колоніального рабства відповідно до беззаперечної переваги білої раси. Але такий софізм нині може викликати тільки деякий серйозний безлад. Інстинкт, властивий сучасним формам спілкування, неодмінно повинен розвіяти будь-яке ірраціональне занепокоєння, що може тут виказати себе тільки в найближчому майбутньому як нове джерело звичайних війн, зовсім несумісних з постійними настроями всіх цивілізованих народів. Втім, ще до створення й розвитку розумної політичної філософії, безперечно, гідно буде оцінена загальнодоступна справедливість, хоча згідно із заплутаним емпіризмом спостерігається груба реакційна імітація великої римської політики, що, як ми знаємо, мала протилежну спрямованість і була націлена переважно (за обставин, які зовсім відрізнялися від сучасних) на повсюдне придушення — за винятком єдиного народу — неминучої військової діяльності. Ця жалюгідна пародія, навпаки, стимулюватиме розвиток воєнізованого життя в народів, які тривалий час присвячували себе виключно мирній справі». (Там само. С. 237 — 238.)

¹⁵ Огюст Конт пропонує безліч формул, у яких утверджується анахронізм війн, підкреслюються суперечності між сучасним суспільством та військовим, войовничим явищем: «Усі справді філософські інтелекти повинні легко, з великим розумом і водночас моральним задоволенням визнати, що нарешті настала доба, коли серйозні й тривалі війни повинні цілком

зникнути в найкращій частині людства» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 239). Або ще: «Багато основних засобів раціонального дослідження, що застосовуються в царині політики, спонтанно й рішуче сприяли встановленню того, що неминуча первісна тенденція розвитку людства — це тенденція розвитку переважно воєнізованого життя, а кінцева, неодмінна мета людства — власне, життя індустріальне. Тому жоден хоч би трохи прогресивний розум віднині не відмовляється визнати більш-менш визначено безперервне зниження воєнного духу й поступове зростання впливу духу індустріального, як подвійно необхідний наслідок прогресивної еволюції, яку за наших часів досить розумно оцінила більшість тих, хто належним чином займається політичною філософією. До того ж тоді, коли безперервно виказує себе навіть у армійському середовищі в різних формах і з постійно наростаючою енергією характерна для сучасних спільнот огида до войовничого життя; коли, наприклад, скрізь дедалі більше втрачається цікавість до військової служби, про що свідчить зростаюча потреба примусового призову, щоденний досвід, безперечно, позбавляє від необхідності доводити те, що має стосунок до поняття, яке поступово потрапило в суспільну сферу. Незважаючи на величезний розмах військової діяльності, викликаний тепер, на початку століття, неминучою військовою підготовкою, яка мусила настати за нездоланими аномальними обставинами, наш індустріальний і миролюбний інстинкт не забарився набути форму впорядкованого розвитку, аби реально забезпечити в цьому плані фундаментальний спокій цивілізованого світу, хоча європейській гармонії, очевидно, часто загрожує небезпека внаслідок тимчасового пошкодження всієї системи міжнародних відносин: і цього, однак, достатньо, щоб нерідко вселяти занепокоєння, не доводячи, щоправда, справу до війни... Тимчасом як індустріальна діяльність сама собою має чудову властивість — її розвиток заохочує одночасно всі індивідууми й усі народи, причому швидкий розвиток одних поєднується з піднесенням інших, — навпаки, повнота воєнізованого життя в значній частині людства має за передумову й визначає, врешті-решт, неминуче її скорочення як основний суспільний обов'язок, якщо мати на увазі все цивілізоване людство. Отже, тимчасом як індустріальна доба не припускає іншого загального терміну, ніж той, ще невизначений, відпущений існуванню нашого роду системою природних законів, воєнна доба не може не бути обмежена часом, потрібним для достатнього поступового здійснення попередніх умов, які вона була покликана реалізувати». (Там само. Т. IV. С. 375 та 379.)

¹⁶ «Наші матеріальні багатства можуть переходити з рук до рук вільно чи вимушено. В першому випадку передання буває безоплатним або корисливим. Достоту так само вимушене переміщення може бути чи то насильницьким, чи то законним. Такі, зрештою, чотири повсюдні способи, згідно з якими природно передаються матеріальні товари... Відповідно до їхньої вартості й ефективності, що зменшуються, вони повинні йти в такому порядку: дар, обмін, успадкування й завоювання. Тільки два середні способи стали повсякденними в сучасних людей як найбільш пристосовані в індустріальному житті, яке мусило переважати. Але два крайні більше сприяли первісному накопиченню великих капіталів. Хоча останній спосіб повинен врешті вийти з ужитку цілковито, цього ніколи не станеться з першим, значущість якого, як і його бездоганність, наш індустріальний егоїзм сьогодні поки недооцінює... схильність до дарів, систематизована позитивізмом, повинна забезпечити кінцевий порядок одним з найліпших допоміжних засобів, що сприяють справжньому духовному впливу, щоб робити багатство водночас кориснішим і більш шанобливим. Найдавніший найбільш шляхетний спосіб передання матеріальних товарів сприятиме становленню нашої індустріальної організації, чого неспроможні зрозуміти порожня математика наших жажливих економістів» (*Système de politique positive*, t. II, p. 155 — 156). Цей уривок зіставлятимуть з деякими сучасними аналізами. Див., зокрема: F. Perroux, «Le don; sa signification économique dans le capitalisme contemporain». — In: «Diogine», Avril 1954 (передрукована в: *L'économie du XX siècle*), йд. Paris, P.U.F., 1961, p. 322—344).

¹⁷ Michael Joung. *The Rise of Meritocracy*. London, Thames and Hudson, 1958; Penguin Books, 1961.

¹⁸ Condourger, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Цей твір, написаний 1793 р., вперше було видано 1795 р. До Консорсе Тюрбо написав «Філософську картину послідовного поступу людського розуму».

¹⁹ Звідси Огюст Конт робить висновок про те, що, оскільки нема свідомості в астрономії, її не повинно бути й у політиці.

²⁰ «Власне кажучи, теологічна філософія навіть у період нашого першого індивідуального чи суспільного дитинства ніколи не могла бути безумовно універсальною, тобто найпростіші й найзагальніші факти в усіх класах явищ вважалися, по суті, такими, що підпорядковувалися природним законам, а не приписувалися свавіллю надприродних сил. Знаменитий Адам Сміт, наприклад, у своїх філософських есе дуже вдало зауважив, що ніколи в жодній країні не було бога сили тяжіння. Взагалі достоту так само стоїть справа й з найскладнішими предметами, й з усіма досить простими й відомими явищами, хоч би як повинна була безпосередньо вражати найменш підготовленого спостерігача досконала незмінність їх фактичних відносин» (*Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 365).

²¹ «Незважаючи на неминучу й постійну взаємозалежність різних складових еволюції нашого суспільства, згідно з уже виявленими принципами, належить також, аби в їхніх обопільних постійних реакціях стихійно переважав один із загальних порядків, так щоб за звичкою цей порядок передавав усім іншим необхідний первісний імпульс, хоча й сам він у свою чергу повинен надалі внаслідок їх еволюцій отримувати новий розвиток. Достатньо тут безпосередньо розпізнати переважаючу складову — і розмірковування над нею повинно спрямовувати наш динамічний виклад — і не займатися спеціальною субординацією, яка виразно проявиться пізніше, під час спонтанного виконання нашої роботи. Отже, зведена до цього завдання детермінація не становитиме жодної серйозної важкості, позаяк достатньо вичленувати соціальний елемент, розвиток якого можна найліпше уявити, абстрагуючись від розвитку всіх інших елементів, незважаючи на їхній загальний зв'язок; а такий зв'язок неминуче відтворюватиметься під час безпосереднього розгляду розвитку цих елементів. Цю подвійно вирішальну ознаку без вагань зроблять основним напрямом інтелектуальної еволюції як неодмінно переважаючий принцип еволюції людства. Якщо інтелектуальний погляд, як я його виклав у попередньому розділі, повинен переважати в простому статистичному дослідженні суспільного організму у вузькому сенсі, то тим більше він повинен панувати при безпосередньому вивченні розвитку суспільств загалом. Хоча нашому слабкому розумові потрібні первісні спонуки та стимулювання, що їх дають апетит, пристрасті й відчуття, все ж таки поступ людства не міг не здійснюватися під безпосереднім керівництвом розуму... Тому за всіх часів, починаючи від першого піднесення філософського генія, більш-менш виразно, але завше неспростовно визнавалося, що історія суспільства визначається переважно історією людського розуму» (*Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 340 — 342).

²² Так, у «Слові про позитивний дух» Конт пише: «Політеїзм пристосовувався переважно до системи завоювань періоду античності, а монотеїзм — до оборонної організації Середніх віків. Дедалі більше сприяючи превалюванню індустріального життя, сучасне суспільство повинно, отже, вельми сприяти великій ментальній революції, яка сьогодні рішуче підносить наш розум і переміщує його з теологічного в позитивний стан. Ця активна, щоденна тенденція, спрямована на практичне поліпшення умов життя людей, конче мало сумісна з релігійними турботами, завше пов'язаними із зовсім новою метою, особливо в умовах монотеїзму. А крім того, така активність повинна природно викликати врешті-решт опір, не тільки радикальний, а й спонтанний з боку будь-якої теологічної філософії» (*Id.* 10/18. Paris, Union Gynrale d'édiditions, 1963, p. 62 — 63).

²³ Oswald Spengler. *Der Untergang des Abendlandes — Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. Munich, 1918 — 1922. Ця книга задумана в період Агадирської кризи, вперше

з'явилася 1916 року. Але приголомшливий успіх у Німеччині прийшов до неї тільки після поразки 1918 року.

²⁴ «Трьома загальними джерелами суспільних змін є, як мені здається: 1) раса; 2) клімат; 3) властиво політична діяльність, що розглядається в усій повноті її наукового розвитку. Ми поки що не з'ясуємо, чи відповідає історична важливість цих джерел цьому порядку їх переліку. Всупереч усьому наукове дослідження зовсім не починатиметься з цього визначення; закони методу примусять викладати його принаймні після розгляду основного суб'єкта, аби уникнути ірраціонального змішання основних явищ та їхніх різних модифікацій» (*Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 210).

²⁵ На початку п'ятдесят другої лекції «курсу позитивної філософії», запитуючи себе про те, «чому біла раса має таку явну фактичну перевагу в основному суспільному розвитку й чому Європа була головним зосередженням цієї найвищої цивілізації», він, уточнивши, що «ця велика дискусія конкретної соціології» повинна бути продовжена після першого абстрактного обґрунтування засадничих законів суспільного розвитку», висловлює кілька міркувань — «окремих і розрізнених, украй неспроможних міркувань»: «Уже з першого погляду у відмітних особливостях побудови тіла людей білої раси й головно в побудові мозку, безперечно, помітні деякі позитивні зародки її справжньої переваги; однак з цього приводу всі натуралісти сьогодні далекі від згоди один з одним. Достоту так само з іншого погляду — це виглядає трохи переконливіше — можна розпізнати різні фізичні, хімічні й навіть біологічні чинники, які мали напевне тією чи тією мірою впливати на формування особливих умов європейської місцевості, що досі правила за головну сцену переважної еволюції людства»:

«Такими є, наприклад, фізичні умови, а також вигідні температурні характеристики помірної зони чудового басейну Середземномор'я, довкола якого особливо швидко повинно розвиватися суспільство відтоді, як вдосконалилося мистецтво мореплавства, надавши можливість користуватися цим неоцінимим посередництвом, яке зближувало узбережні народи, полегшувало їхні безперервні взаємовідносини та водночас вносило в їхнє життя розмаїття, що взаємно стимулювало їхній суспільний розвиток. Достоту так само й з хімічного погляду явне багатство в цих привілейованих місцях заліза та вугілля неодмінно повинно було дуже сприяти пришвидшенню розвитку самої людини. Нарешті, й з біологічного погляду чи то фітологічного, чи то зоологічного, цілком ясно, що те саме довкілля, будучи найсприятливішим, з одного боку для продовольчих культур, а з іншого — для найцінніших видів свійських тварин, повинно було також уже з огляду на тільки ці обставини сприяти розвитку цивілізації. Та хоч би якими важливими були ці різні міркування, спроби спертися на них, очевидячки вельми далекі від того, щоб бути достатніми для справжнього позитивного пояснення цього явища. І коли в майбутньому формуванні соціальної динаміки буде можливо дати таке пояснення, безперечно, кожне з попередніх поколінь вимагатиме ретельного наукового перегляду, що ґрунтується на цілісній природній філософії» (*Cours de philosophie positive*, t. V, p. 12 — 13).

²⁶ Конт надзвичайно суворий щодо Наполеона: «З волі фатуму, назавжди гідного співчуття, неминуча військова перевага, що, очевидячки, так щасливо супроводила великого Оша, випала на долю людини, майже сторонньої для Франції, представника відсталого цивілізації, який мимоволі хизувався (внаслідок таємних спонук його забобонної природи) колишньою суспільною ієрархією. Тим часом неосяжне самолюбство, що розпирало його, насправді не ґрунтувалося, незважаючи на велике шарлатанство, притаманне йому, на якійсь помітній розумовій перевазі, за винятком переваги в безперечному військовому таланті, куди більше пов'язаному, особливо в наші дні, з моральною енергією, ніж із силою інтелекту.

Нині це ім'я не можна воскресити в пам'яті, не згадавши про те, що мерзенні підлесники й нікчемні шанувальники довго наважувалися порівнювати з Карлом Великим монарха, який у всьому відставав так само від свого століття, як і чудовий представник середньовіччя був попереду свого століття. Хоча будь-яка особиста оцінка повинна бути, власне, безпристрасною до характеру й мети нашого аналізу історії, кожен справжній філософ, на мій погляд, вважати своїм непорушним обов'язком сигналізувати належним чином суспільній свідомості про

небезпечну похибку, яка за допомогою брехні преси, так само злочинної, як і облудної, підштовхує сьогодні революційну школу до того, щоб спробувати за посередництвом згубного засліплення відновити пам'ять, що спочатку так справедливо викликала огиду, про те, хто згубно викликав найбільш різкий політичний регрес, від якого будь-коли страждало людство» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 210).

²⁷ Вплив позитивізму був дуже великим у Бразилії, де він став мало не офіційною доктриною держави. Бенжамін Констант, президент Республіки, включив до програми суспільних шкіл вивчення «Енциклопедії позитивних наук», складеної Контом. 1880 року було засновано Місіонерський інститут, 1891 року в місті Ріо врочисто відкрито позитивістський храм для відправи культу людства. Девіз «Порядок і поступ» (*Ordem e progresso*) накреслено на зеленому тлі прапора Бразилії. Зелена барва була також барвою прапорів позитивістів.

²⁸ Між ідеями «Курсу позитивної філософії» та «Системи позитивної політики» є різниця в деталях, але я намагаюсь тут підкреслити основні напрями й залишаю осторонь відмінності, щоб вивчити соціальну статистику в тому вигляді, в якому уявляв її собі Конт, коли писав «Систему позитивної політики».

²⁹ Про відмінність між розумом і серцем Платон пише в «Республіці» й у «Федрі». До цього питання він повертається, коли описує фізіологію життя смертних у «Тімеї» (§ 69 sq), де Платон локалізує в тілі діяльність душі, розміщуючи безсмертну душу в голові, а смертну — в грудях. Між вченнями Платона та Конта є, між іншим, і інші схожості. Так, платонівський міф про зчеплення (див. «Федру») нагадує про діалектику взаємодій між афектацією, діяльністю й розумом, яку відкрив Конт.

³⁰ «у соціальному плані створення мови, зрештою, слід порівняти із встановленням здатності. Тому, що в духовному житті перша виконує фундаментальні обов'язки, рівнозначні з тими, які в матеріальному житті виконує скрута. Істотно полегшивши набуття різних теоретичних і практичних знань і надавши спрямування нашому естетичному розвитку, мова освячує це подвійне багатство й передає його новим співвласникам. Але розмаїття внесків обґрунтовує відмінність між двома інститутами-зберігачами. Для продукції, покликаної вдовольняти особисті потреби — внаслідок чого продукція неодмінно зменшується, — власність повинна заснувати індивідуальних охоронців, суспільна ефективність яких навіть зросла завдяки розумній концентрації. Навпаки, стосовно багатств, що мають за передумову власників і що при цьому не зазнають ніяких змін, мова просто встановлює цілковиту спільність, коли всі, вільно черпаючи із загального скарбу, мимовільно сприяють його збереженню. Незважаючи на цю засадничу відмінність, обидві системи накопичення породжують рівноцінні надуживання, що однаково викликають бажання насолоджуватися, нічого не виробляючи. Охоронці матеріальних цінностей можуть перероджуватися на посередників, роль яких несумісна з їхнім заняттям: надто часто вони переслідують егоїстичні вдоволення. Достоту так само ті, хто справді нічого не вклав у скарбницю духу, претендують на духовність шляхом присвоєння слави, яка звільняє їх від справжнього служіння справі» (*Système de politique positive*, t. II, 254).

³¹ На думку Конта, є тільки одна історія людства, спрямування до інтеграції всіх моментів минулого. Він навіть вбачає в такому розумінні традиції одну з головних переваг позитивізму. «Західна анархія полягає переважно в погіршенні зв'язку між людьми, що послідовно порушуються католицизмом, який проклинає античність; протестантизмом, що засуджує середньовіччя; і деїзмом, що заперечує будь-яку філіацію. Ніщо ліпшим чином не волає до позитивізму як засобу розв'язання революційної ситуації, єдиного виходу, що допускався нею, — подоланню всіх цих більш-менш підірваних доктрин, що поступово підштовхували живих до повстання супроти всіх мертвих. Після такої послуги історії незабаром стане священною наукою згідно зі своїми природними обов'язками безпосереднього вивчення долі Великої Істоти, поняттям про які є підсумок наших розумних теорій. Систематизована політика віднині

пов'язуватиме з нею всі свої починання, природно підпорядковані стану, який відповідає великій еволюції, навіть відроджена поезія почне черпати в ній образи, націлені на підготовку майбутнього шляхом ідеалізації минулого» (*Systume de politique positive*, t. III, p. 2).

³² «Так, єдиний принцип кооперації, що допускається політичним суспільством у вузькому сенсі слова, природно, породжує уряд, який повинен його підтримувати й розвивати. Така влада подається як матеріальна за своєю суттю, цебто вона завше є наслідком величі або багатства. Але потрібно визнати, що суспільний порядок ніколи не може мати іншої безпосередньої підстави. Відомий вислів Гоббса про спонтанне панування сили становить собою справді єдиний важливий крок, зроблений позитивною теорією правління з часів Арістотеля аж до мене. Бо чудове передбачення поділу двох видів влади, характерне для Середніх віків, було за сприятливих обставин викликано радше почуттям, ніж розумом: воно могло вистояти в дискусії, тільки коли я повернувся до нього на початку своєї діяльності. Всі мерзенні докори, спрямовані на концепцію Гоббса, були наслідком єдино його метафізичної відправної позиції та цілковитої плутанини, яка виникає в нього згодом між статичним та динамічним визначеннями, які за тих часів ще не розрізняли. Але розгляд цієї подвійної погрішності судцями менш недобррозичливими й більш освіченими завершився б лише тим, що примусив би охочіше побачити в цій важкості значущість світлого міркування, яка цілком могла використати сама тільки позитивна філософія» (*Systume de politique poitive*, t. II, p. 299).

³³ «Втім, загальна гармонія між функціями та функціонерами завше матиме вигляд безмірної недосконалості. Тимчасом як кожного хотілося б поставити на своє місце, короточасність нашого предметного життя постійно заважає зробити це через відсутність можливості уважно розглянути всі проби, аби вчасно здійснити заміни. Втім, слід визнати, що більшість громадських посад не вимагає ніякої властиво природної здатності, відсутність якої не можна було б цілком відшкодувати належним і так чи інакше неминучим виконанням обов'язків. Навіть найліпший орган завше має потребу в спеціальному навчанні; слід поважати всіляке ефективне володіння органами (адже функцій стільки, скільки капіталів), визнаючи, до якої міри повноцінність особистості важлива для ефективності функціонування суспільства. До того ж треба буде менше хизуватися природними якостями, ніж набутими перевагами, позаяк нашої заслуги в перших найменше. Отже, наша справжня гідність залежить, як і наше щастя, переважно від гідного добровільного застосування будь-яких сил, яке реальний порядок (як штучний, так і природний) робить для нас доступним. Така розумна оцінка, і згідно з нею сила духу повинна безперестану виказувати себе в розважливому упокоренні індивідуумів і класів перед неминучими вадами суспільної гармонії, крайня ускладненість якої не захищає її від надуживань.

Однаке цього звичного переконання буде замало, щоб стримати анархічні претензії, якщо почуття, здатне їх виправдати, не отримає водночас певного нормального вдоволення, що належно повгамовує жрецтво. Воно стане наслідком оціночної здатності, що становить основну відмітну рису сили духу, всі суспільні функції якої (радити, освячувати, дисциплінувати), очевидно, впливають з неї. Отже, оцінка, що неодмінно виникає у зв'язку з обов'язками, зрештою повинна поширюватися на особливості індивідуумів. Безперечно, жрецтво мусить постійно перешкоджати замінам окремих індивідуумів, чиє вільне переміщення невдовзі виявиться більш згубним, ніж накликані ними надуживання. Але жрецтво повинно також збудувати й розвивати за контрастом з об'єктивним порядком — що є наслідком ефективної потуги — суб'єктивний порядок, який ґрунтується на шанобливості до особистості згідно з притягальною оцінкою всіх індивідуальних титулів, хоча ця друга кваліфікація не зможе й не повинна будь-коли превалювати, крім як у священному культі, її праведна протидія першій викликає тут реально здійснювані поліпшення, приховуючи також нездоланні вади» (*Systume politique poitive*, t. II, 329 — 330).

³⁴ «Справжня філософія має на увазі систематизацію, наскільки це можливо, цілого життя людини — індивідуального й особливо гуртового, — що розглядається водночас крізь призму трьох класів явищ, які характеризують його: думок, почуттів та дій. У цих трьох планах

фундаментальна еволюція людства неодмінно спонтанна, й тільки точна оцінка її руху може надати нам загальну підставу для розважливого втручання. Однак систематичні модифікації, якими ми можемо вплинути на перебіг еволюції, все ж таки надзвичайно важливі для значного зменшення окремих відхилень, згубних затримок та серйозної непослідовності, властивих складному розвитку, якщо він цілком залишається віч-на-віч із собою. Подальше існування цього необхідного втручання становить основну царину політики. Проте його справжня концепція ніколи не має іншого джерела, крім філософії, що без упину вдосконалює уявлення про загальну детермінацію. Задля цієї засадничої мети обов'язок філософії полягає в координації всіх сторін життя людини, аби звести теоретичне поняття про нього до цілковитої єдності. Такий синтез буде здійснений лише тією мірою, якою він становить сукупність природних відносин, розумне вивчення яких стає попередньою умовою побудови всієї конструкції. Якби філософія спробувала безпосередньо впливати на діяльне життя інакше, ніж за посередництва цієї систематизації, вона помилково присвоїла би собі доконечну місію політики, єдиного законного посередника будь-якої практичної еволюції. Між цими головними функціями великого організму є безперервний зв'язок і природна межа «в царині систематичної моралі, що становить собою природний характерний додаток філософії та повсюдний провідник політики» (*Système de politique positive*, t. I, *Discours préliminaire*, p. 8).

³⁵ Конт уточнює філософію пізнання в розділі, присвяченому релігії соціальної статистики («Система соціальної політики»):

«Розумна філософія... подає всі справжні закони як сконструйовані нами за допомогою зовнішнього матеріалу. Оцінена об'єктивно, їхня точність завше залишається приблизною. Але ці приблизні оцінки, що вдовольняють тільки наші потреби, особливо активні, стають цілком достатніми, коли вони обґрунтовані, узгоджуючись з практичними вимогами, що звичайно відзначаються потрібною визначеністю. За їхнім вдоволенням звичайно залишається нормальний ступінь теоретичної свободи.

Отже, наша фундаментальна конструкція загального порядку є результатом необхідного змагання зовнішнього й внутрішнього просторів. Справжні закони, тобто загальні факти, завжди не що інше, як гіпотези, що цілком підтверджуються спостереженням. Якби поза нами зовсім не було гармонії, наш розум був би зовсім нездатний її уявити; але в жодному разі вона не підтверджується тією мірою, якою її ми не припускаємо. В процесі постійної взаємодії кожному позитивному поняттю світ постачає матерію, а людина — форму. Однак злиття двох частин стає можливим тільки шляхом взаємних жертв. Надлишок об'єктивності завадив би загальній концепції, що завжди ґрунтувалася на абстракції. А розчленування, що допомагає абстракції, стало би неможливим, якби ми не позбулися надлишку суб'єктивності. Кожна людина, порівнюючи себе з іншими, мимовільно знеособлює власні спостереження, щоб допустити суспільну злагоду, що становить головну мету умоглядного життя. Але властива всім людям суб'єктивність звичайно неусувна.

Якби загальний порядок був цілком об'єктивним або виключно суб'єктивним, він давно був би визначений за допомогою наших спостережень або зникнув би з наших понять. Але пізнання його вимагає змагання двох впливів — різних, хоча й нероздільних, — поєднання яких могло розгортатися лише дуже повільно. Різні незмінні закони, що становлять зміст загального порядку, утворюють природну ієрархію, в якій кожна категорія ґрунтується на попередній, згідно з їхнім низхідним ступенем узагальнення та зростаючою складністю. Отже, їх розумно визначити як послідовності» (*Système de politique positive*, t. II, p. 32 — 34).

³⁶ П'ятнадцять законів першої філософії викладені в IV томі «Системи позитивної політики» (chap. III, p. 173 — 181).

³⁷ «Велика Істота — це сукупність минулих, майбутніх і теперішніх людей, які вільно сприяють удосконаленню загального порядку» (*Système de politique positive*, t. IV, p. 30).

«Культ по-справжньому видатних людей становить істотну частину культу Людства. Навіть у своєму предметному житті кожен з них є певною персоніфікацією Великої Істоти. Проте таке відтворення вимагає ідеального позбавлення серйозних вад, які часто спотворюють

найліпші властивості» (*ibid.*, t. II, p. 63). «Людство не тільки складається лише з істот, що піддаються асиміляції, а й визнає в кожній з них тільки ту частину, що використовується, забуваючи про будь-яке відхилення» (*Systume de politique positive*, t. II, p. 62).

БІБЛІОГРАФІЯ

Твори Огюста Конта

Твори Огюста Конта не були об'єднані в колекцію «Повного зібрання». Для повної бібліографії можна звернутися до праць, що їх називають нижче А. Гює та П. Арбус-Бістід.

Тут будуть наведені лише головні твори у виданні, що було використано.

Cours de philosophie positive, 5-е йд., 6 vol., Paris, Schleicher Freres йditeurs, 1907—1908.

Discours sur l'esprit positif, йдїтї пар Н. Gouhier, in *Ūuvres choisies*, Paris, Aubier, 1943, ou coll. 10/18 Paris, Union Gїйїrale d'Йditions, 1963.

Systeme de politique positive, 5-е йд., 4 vol., Paris, au siinge de la Sociїтї positiviste, 10, rue Monsieur-le-Prince, 1929.

До тому I вїйїшли також *Discours sur l'ensemble du positivisme*, до тому IV — *Opuscules de jeunesse: Sїparation gїйїrale entre les opinions et les dїsirs, Sommaire apprїciation sur l'ensemble du passї moderne...* etc.

Catїchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

Ūuvres choisies, Paris, Aubier, 1943.

Politique d'Auguste Comte, Extraits prїsentїs par Pierre Arnaud, Paris, A. Colin, 1965 (importante introduction).

Праці на тему взагалї

Alain, *Idїes*, Paris, Hartmann, 1932 (un chapitre sur A. Comte). R. Bayer, *Йpistїmologie et logique depuis Kant jusqu'a nos jours*, Paris, P.U.F., 1954 (un chapitre sur A. Comte).

E. Brїhier, *Histoire de la philosophie*, t. II, III-е part., Paris, Alcan, 1932.

L. Brunchvicg, *Les Йtapes de la philosophie mathїmatique*, Paris, Alcan. 1912; *Le progrus de la conscience dans la philosophie occidentale*. 2 vol. Paris, Alcan, 1927.

E. Gilson, *L'Йcole des Musїes*, Paris, Vrin, 1951 (un chapitre sur Comte et Clotilde de Vaux)

G. Gurvitch, *Auguste Comte, Karl Marx et Herbert Spencer*, Paris, C.D.U., 1951.

M. Leroy, *Histoire des idїes sociales en France*, Paris, Gallimard, t. II. *De Babeuf a Tocqueville*, 1950; t. III. *D'Auguste ComteaP.-J. Proudhon*, 1954.

H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athїe*, Paris, Union Gїйїrale d'їdition, coll. 10/18; 1963; гїйїд. Spes, 1944 (une deuxїeme partie sur Comte et christianisme).

Ch. Maurras, *L'Avenir de l'intelligence*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1916.

C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, edited by A. G. Little, 2 vol., Manchester University Press, 1939; a також: New York, Russell, 1960.

Праці про Огюста Конта

Arbousse-Bastide, *La Doctrine de l'їdition universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 vol., Paris, P.U.F., 1957 (importante bibliographie).

Dr. G. Audiffrent, *Centenaire de l'їcole polytechnique. Auguste Comte, sa plus puissante їmanation. Notice sur sa vie et sa doctrine*. Paris, P. Ritti, 1894.

J. Delvolve, *Rїflexion sur la pensїe comtienne*, Paris, Alcan, 1932.

Deroisin, *Notes sur Auguste Comte par un de ses disciples*, Paris, G. Grїs, 1909.

P. Ducasse, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, Paris, Alcan, 1939.

Dr. Georges Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte*, Paris; Alcan; 1905.

H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, 2e йд., Paris, Vrin, 1965; *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 tomes, Paris, Vrin, t. I, *Sous le signe de la libertї*, 933: t. II, *Saint-Simon jusqu'a la Restauration*, 2e йд., 1964; t. III, *Auguste Comte et Saint-Simon*, 1941.

R.P. Gruber, *Auguste Comte, fondateur du positivisme*, Paris, Lїthїїlleux, 1892.

M. Halbwachs, *Statique et Dynamique sociale chez Auguste Comte*, Paris, C. D. U., 1943.

- J. Lacroix, *La Sociologie d'Auguste Comte*, Paris, P.U.F., 1956.
- L. Lévy-Bruhl; *La Philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900. F. S. Marvin, *Comte, the Founder of Sociology*, London, Chapman & Hall, 1936.
- J. S. Mill, *Auguste Comte and positivism*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961.
- Dr. Robinet, *Notice sur l'œuvre et vie d'Auguste Comte*, 3e éd., Paris, Société positiviste, 1891.
- E. Sellière, *Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1924.

КАРЛ МАРКС

Країна, промислово більш розвинута, показує менш розвинутій країні лише картину її власного майбутнього... Суспільство, навіть якщо воно натрапило на слід природного закону свого розвитку... не може ні перескочити через природні фази розвитку, ні скасувати їх декретами. Але воно може скоротити й полегшити муки пологів.

Карл Маркс, «Капітал»,
передмова до 1-го німецького видання.

Аналізуючи вчення Маркса, я постараюсь відповісти на ті самі питання, які було поставлено з приводу вчень Монтеस्क'є та Конта: як Маркс тлумачив свою добу? Яке його бачення історії? Яким є зв'язок, що його він встановив між соціологією, філософією історії та політикою? В певному сенсі цей розділ не складніший за два попередні. Якби не було мільйонів марксистів, ніхто не сумнівався б у тому, які провідні ідеї Маркса.

Маркс не був, як пише К. Акселос, філософом техніки. Не є він, як гадають інші, філософом відчуження¹. Від самого початку й передусім він соціолог та економіст капіталістичного ладу. В Маркса була теорія цього ладу, долі, приготовленої за нього людям, змін, яких він повинен зазнати. Бувши соціологом-економістом того, що він назвав капіталізмом, Маркс не мав ясного уявлення про те, яким буде соціалістичний лад, і без угаву твердив, що людина не може наперед знати майбутнє. Отже, навряд чи є сенс вгадувати, ким став би Маркс — сталіністом, троцькістом, хрущовцем чи прихильником Мао Цзедуна. Марксу пощастило — чи не пощастило — жити століття тому. Він не відповів на запитання, які постають сьогодні перед нами. Ми можемо відповісти замість нього, але це будуть наші, а не його відповіді. Людина, особливо марксистський соціолог (бо Маркс усе ж таки мав певний стосунок до марксизму), невіддільна від своєї доби. Ставити собі запитання, про що думав би Маркс, якби він жив у іншому столітті, означає запитувати себе, про що думав би інший Маркс, а не справжній. Відповісти можна, але ця відповідь буде недостовірною й принесе сумнівну користь.

Навіть якщо обмежитися викладом думок Маркса, який жив у ХІХ столітті, про свою епоху та майбутнє, не вдаючись у міркування про те, як він подумав би про наш час та наше майбутнє, цей виклад поставив би перед нами багато труднощів як із зовнішніх, так і з внутрішніх причин.

Зовнішні труднощі пов'язані з посмертною долею Маркса. Нині майже мільярд людей виховані в душі вчення, яке, справедливо чи ні, називається марксистським. Певне тлумачення вчення Маркса стало офіційною ідеологією російської держави, держав Східної Європи, нарешті, китайської держави.

Ця офіційна доктрина претендує на справжнє тлумачення вчення Маркса. Отже, достатньо соціологу дати певне тлумачення цього вчення, щоб в очах прихильників офіційної доктрини він став рупором буржуазії, лакеєм капіталізму та імперіалізму. Інакше кажучи, мені як інтерпретатору Маркса задалегідь відмовляють у чистосердечності, яку без особливих труднощів визнають за мною, коли я веду мову про Монтеस्क'є чи Конта.

Інша зовнішня важкість пов'язана з реакціями на офіційну доктрину соціалістичних держав. Ця доктрина несе в собі ознаки спрощення та перебільшення, властиві офіційним доктринам, що підносяться у формі катехізису людям різного рівня.

Тому спритні філософи, що живуть на берегах Сени й бажають бути марксистами, не повертаючись у дитинство марксизму, вигадали серію інтерпретацій — одна за одну вправнішу — потаємної думки Маркса².

Що ж до мене, то я не прагнутиму до висот вправного тлумачення Маркса. Не тому, що я не маю схильностей до таких тонких інтерпретацій: я не гадаю, що основні ідеї Маркса простіші за ті ідеї, про які можна прочитати на сторінках журналу «Аргументи» або в працях, присвячених творам молодого Маркса, тим творам, до яких сам Маркс ставився настільки серйозно, що поступався перед критикою їх гризучих мишей³. Отже, я посилятимуся в основному на твори, які Маркс опублікував і які він завжди розглядав як основний вияв його думок.

А проте, якщо навіть відкинути радянський марксизм та вишуканих марксистів, залишаються внутрішні труднощі.

Вони пов'язані передусім з тим, що Маркс був плідним автором, що він багато написав, і, як це іноді властиво соціологам, він писав і одну за одною статті до щоденної газети, й великі твори. Часто друкуючись, він не завше писав одне й те саме й про той самий предмет. Не володіючи особливою винахідливістю та ерудицією, можна відкрити, що більшість марксистських проблем, формул не узгоджуються одна з одною або принаймні можуть бути неоднозначно витлумаченими.

Навіть більше, серед творів Маркса є праці з теорії соціології, економіки, історії, і подеколи теорія, з якою ми зустрічаємося в його наукових працях, відверто суперечить теорії, що їх він неявно використовує в своїх історичних книгах. Наприклад, Маркс накидає певну теорію класів. Але коли він проводить конкретне історичне дослідження класової боротьби у Франції 1848 — 1850 рр., або державний переворот Наполеона III, або історію Комуни, класи, які він визнає й які він примушує діяти, наче персонажам драми, не виявляються неодмінно такими, якими вони повинні бути згідно з його теорією.

Навіть більше, крім розмаїття його праць, треба враховувати й різні періоди його діяльності. Прийнято виділяти два основні періоди. Перший, який називають періодом молодості, включає твори, написані між 1841 та 1847 — 1848 рр. З них опубліковані за життя Маркса (невеликі статті чи нариси, такі, як «До критики гегелівської філософії права. Вступ» або «До єврейського питання»), інші були видані тільки після його смерті. Публікація повного зібрання його праць починається від 1931 р., саме з того часу з'являється література, де по-новому інтерпретується вчення Маркса, яке сприймається крізь призму праць його молодості. Серед праць цього періоду ми знаходимо фрагмент критики гегелівської філософії права, твір, названий «Економічно-філософські рукописи», «Німецьку ідеологію». З найважливіших і давно відомих вражають «Свята родина» й полемічна праця, спрямована проти Прудона й названа «Злидні філософії»: репліка на книгу Прудона «Філософія злиднів».

Період молодості завершується «Злиднями філософії» і, що особливо важливо, невеликою класичною працею, названою «Маніфест комуністичної партії», — шедевром соціалістичної пропаганди, в якому вперше ясно й з блиском викладені основні ідеї Маркса. Втім, «Німецька ідеологія», написана 1845 р., також свідчить про розрив з попереднім періодом.

Починаючи від 1848 року й до кінця своїх днів Маркс явно не виступає як філософ, він став соціологом і ще більше — економістом. Більшість тих, хто сьогодні оголошує себе тією чи тією мірою марксистом, зовсім ігнорують політекономію наших днів. Маркс не хворів на цю недугу. Як економіст він отримав чудову освіту. Мало хто ліпше за нього знав економічну думку свого часу. Він був економістом у суворому й науковому сенсі цього слова й хотів, аби його за такого мали.

Двома найважливішими працями другого періоду є твір, опублікований 1859 р. під назвою «До критики політичної економії», і, ясна річ, шедевр Маркса, зосередження його думок — «Капітал».

Я наполягаю на тому, що Маркс передусім автор «Капіталу», бо сьогодні ця банальність заперечується надто розумними людьми. Нема й тіні сумніву в тому, що Маркс, поставивши собі за мету аналіз функціонування капіталістичного способу виробництва й передбачення його еволюції, був у власних очах насамперед автором «Капіталу». В Маркса спостерігається певне філософське бачення історичного процесу. Хай він надав філософського значення суперечностям капіталізму — таке можливе й навіть правдоподібне. Але основне наукове завдання Маркса полягає в доказі неминучої, на його думку, еволюції капіталістичного ладу. Будь-яке тлумачення Маркса, в якому немає місця «Капіталу» або в якому «Капітал» може бути викладеним на кількох сторінках, спотворює все те, про що думав і чого хотів сам Маркс.

Ми завше можемо заявити, що великий мислитель помилився стосовно самого себе й що основними його працями є ті, які він соромився публікувати. Але треба бути дуже впевненим у собі, твердячи, буцімто ми зрозуміли великого автора в цьому питанні ліпше, ніж він розумів сам себе. Коли ж такої впевненості нема, ліпше сприймати автора так, як він сприймав сам себе, а отже, взяти за основу в марксизмі «Капітал», а не «Економічно-філософські рукописи» — неопрацьований посередній чи геніальний чорновик молодика, який розмірковував над Гегелем і капіталізмом тоді, коли він Гегеля знав безперечно, ліпше, ніж капіталізм. Ось чому, беручи до уваги ці два моменти в становленні Маркса як вченого, я виходитиму з його дозрілих думок, які маю намір шукати в «Маніфесті комуністичної партії», в праці «До критики політичної економії» та «Капіталі», залишаючи на майбутнє аналіз філософського тла історико-соціологічного вчення Маркса.

Нарешті, крім радянської ортодоксії, яку називають марксизмом, існує безліч філософських та соціологічних інтерпретацій Маркса. Вже понад століття численні школи вирізняє одна спільна риса: піддаючи вчення Маркса різному тлумаченню, вони зараховують

себе до марксизму. Я не ставлю собі за мету відкрити для читача потаємну думку Маркса, бо, зізнаюсь, я її не знаю. Я постараюсь показати, чому об'єкти думки Маркса прості, оманливо ясні й, отже, піддаються інтерпретаціям, між якими майже неможливо зробити впевнений вибір.

Можна уявити Маркса геніальним, можна з таким самим успіхом уявити собі його кантіанцем. Разом з Шумпетером можна твердити, що економічна інтерпретація історії не має жодного стосунку до філософського матеріалізму⁴. Можна також довести, що економічна інтерпретація історії не суперечить матеріальній філософії. Слідком за Шумпетером можна бачити в «Капіталі» суворо науковий твір з економіки без будь-якого зіставлення з філософією. А можна також, як це зробили батько Біто та інші коментатори, продемонструвати, що в «Капіталі» розроблена екзистенціальна філософія людини в економічній царині⁵.

Я постараюсь показати, чому праці Маркса справді суперечливі й, отже, неминуче породжують можливість нескінченних коментарів та спроб надання їм ортодоксального характеру.

Будь-яка теорія, що прагне стати ідеологією політичного руху або офіційною доктриною держави, повинна піддаватися спрощенню, для простаків, і ускладненню, для снобів. Беззаперечно, вчення Маркса найвищою мірою виказує ці чесноти. Кожен може знайти в ньому, що він хоче⁶.

Маркс був, без сумніву, соціологом, але соціологом яскраво вираженого типу, соціологом-економістом, переконаним, що не можна зрозуміти сучасне суспільство, не засвоївши механізму функціонування економічної системи, й не можна зрозуміти еволюцію економічної системи, не беручи до уваги теорію діяльності. Одне слово, як соціолог він не відокремлював осягнення теперішнього від передбачення майбутнього й від волі до діяльності. Стосовно соціологів, яких нині називають об'єктивними, він був, отже, пророком і водночас людиною дії та вченим. Але зрештою, можливо, в тому й полягає справжня щирість, щоб не заперечувати зв'язків, які завжди виказують себе між тлумаченням того, що є, і міркуванням про те, що повинно бути.

Соціально-економічний аналіз капіталізму

Вчення Маркса — це аналіз і осягнення розумом сучасного йому капіталістичного суспільства: механізму його функціонування, структури, неминучої зміни. Огюст Конт розвинув теорію того, що він називав індустріальним суспільством, тобто основних ознак усіх сучасних суспільств. Головним протиставленням у вченні Конта править протиставлення колишнім — військовим, феодалним, теологічним — суспільствам сучасних — індустріальних і наукових. Безперечно, Маркс також вважає, що сучасні спільноти становлять собою спільноти індустріальні й наукові на протигагу військовим і теологічним. Але замість того, щоб головним у своїй інтерпретації зробити антиномію між колишніми суспільствами та сьгоднішніми, Маркс у центр свого дослідження ставить суперечність, властиву, на його думку, сучасному суспільству, яке він називає капіталістичним.

Тимчасом як позитивізм розглядає конфлікти між робітниками та підприємцями як маргінальні процеси, огріхи індустріального суспільства, які можна відносно легко виправити, в ученні Маркса конфлікти між робітниками та підприємцями, або — якщо послуговуватися марксистською термінологією — пролетаріатом та капіталістами, постають головним фактом життя сучасних суспільств, що розкривають їхню сутність і водночас дозволяють передбачити історичний розвиток.

Задум Маркса полягає у витлумаченні суперечливого, або антагоністичного, характеру капіталістичного суспільства. В певному відношенні вся творчість Маркса становить собою спробу продемонструвати, що цей антагонізм невіддільний від засадничої орієнтації капіталістичного ладу й водночас слугує рушієм історичного поступу.

Три відомі твори, які я намітив собі для аналізу — «Маніфест комуністичної партії», «До критики політичної економії» та «Капітал» — становлять собою три способи пояснення й уточнення антагоністичного характеру капіталістичного ладу.

Якщо добре засвоїти, що головне в ученні Маркса — положення про антагоністичний характер капіталістичного ладу, то одразу ж стає зрозуміло, чому неможливо відокремити

соціолога від людини дії, бо демонстрація антагоністичного характеру капіталістичного ладу нездоланно підводить до підбурювання до того, аби трохи сприяти здійсненню цієї накресленої долі.

«Маніфест комуністичної партії» — це праця, яку можна, якщо хочете, віднести до розряду ненаукових. Це пропагандистська брошура, в якій Маркс і Енгельс виклали в стиснутому вигляді деякі свої наукові ідеї. Центральна тема «Маніфесту комуністичної партії» — класова боротьба. «Історія всіх суспільств, що існували до цього часу, була історією боротьби класів. Вільний і раб, патрицій і плебей, поміщик і кріпак, майстер і підмайстер, коротко кажучи, гнобитель і гноблений перебували у вічному антагонізмі один до одного, вели невпинну, то приховану, то явну боротьбу, яка завжди кінчалася революційною перебудовою всього суспільства або загальною загибеллю класів, що вели між собою боротьбу» («Маніфест комуністичної партії», Твори, т. 4, с. 410 — тут і далі цитати подаються за виданням: К. Маркс і Фрідріх Енгельс, Твори, Київ). Отже, така перша вирішальна ідея Маркса: людська історія характеризується боротьбою гуртів, які ми називатимемо суспільними класами. Їх визначення поки що залишається двозначним, але вони мають двоякі характеристики: з одного боку, гурти мають за передумову наявність антагонізму між гнобителями та пригнобленими, а з іншого — прагнення до поляризації на два блоки, й тільки на два.

Усі суспільства завше були поділені на ворожі класи. Нинішнє капіталістичне суспільство не відрізняється від своїх попередників. Але воно характеризується деякими безпрецедентними особливостями. Передусім буржуазія, як панівний клас, не здатна підтримувати своє панування, не революціонізуючи постійно знаряддя виробництва. «Буржуазія не може існувати, не викликаючи раз у раз переворотів у знаряддях виробництва, отже, не революціонізуючи виробничих відносин, а значить, і всієї сукупності суспільних відносин. Навпаки, першою умовою існування всіх попередніх промислових класів було незмінне збереження старого способу виробництва... буржуазія менш ніж за сто років свого класового панування створила більш численні й більш грандіозні продуктивні сили, ніж усі минулі покоління, разом узяті». (Там само. С. 413 і 414)⁷. З іншого боку, ті продуктивні сили, які покличуть до життя соціалістичний лад, визрівають у лоні сьогоденного суспільства.

Капіталістичне суспільство характеризується двома видами суперечностей, про які, до речі, йдеться в наукових працях Маркса. Подаються вони й у «Маніфесті комуністичної партії».

Перший вид — суперечність між продуктивними силами та виробничими відносинами. Буржуазія безперервно створює дедалі потужніші засоби виробництва. Але виробничі відносини, тобто, очевидячки, водночас відносини власності й відносини розподілу, не перебудовуються в тому самому ритмі. Капіталістичний лад спроможний виробляти все більше й більше. Однак всупереч цьому зростанню багатства долею більшості залишаються злидні.

Це породжує другий вид суперечностей — між зростанням багатства та зростанням злиднів більшості, який з часом приведе до революційної кризи. Пролетаріат, який становить і дедалі більше становитиме величезну більшість населення, конститується в клас, тобто суспільну одиницю, що прагне взяти владу й перетворити суспільні відносини. Отже, пролетарська революція відрізнятиметься за характером від усіх революцій минулого. Всі революції минулого здійснювалися меншістю задля меншості. Пролетарську революцію здійснить величезна більшість задля всіх. Отже, пролетарська революція означатиме кінець класам і антагоністичному характеру капіталістичного суспільства. Ця революція, яка завершиться водночас знищенням капіталізму й класів, буде породжена самими капіталістами. Капіталісти не можуть не потрясати суспільну організацію. Залучені до жорстокої конкуренції, вони не можуть не примножувати засоби виробництва, не збільшувати водночас число пролетаріату та його злидні.

Суперечливий характер капіталізму виражається в тому, що зростання засобів виробництва замість того, щоб спричинитися до підвищення рівня життя робітників, викликає двоякий процес: пролетаризацію й пауперизацію.

Маркс не заперечує, що між капіталістами й пролетарями безліч проміжних гуртів: ремісники, дрібна буржуазія, торговці, селяни-власники. Але він переконаний в таких двох принципах. З одного боку, в міру розвитку капіталізму проявлятиметься тенденція до кристалізації суспільних відносин між двома, й тільки двома, гуртами — капіталістами й

пролетарями. З іншого — двом, і тільки двом, класам відкрита можливість створення політичного режиму й ідея соціального режиму. Проміжні класи не володіють ні ініціативою, ні історичним динамізмом. Існують тільки два класи, які спроможні поставити на суспільство своє тавро. Один із них — клас капіталістів, другий — клас пролетарів. До часу вирішального конфлікту кожен буде змушений примкнути чи то до капіталістів, чи то до пролетарів. До моменту взяття влади пролетарським класом станеться вирішальний поворот у ході історії. Справді, антагоністичний характер, властивий усім відомим до наших днів суспільствам, зникне, Маркс пише про це так: «Коли в ході розвитку зникнуть класові відмінності й усе виробництво зосередиться в руках асоціації індивідуумів, тоді публічна влада втратить свій політичний характер. Політична влада у власному розумінні слова — це організоване насильство одного класу для придушення іншого. Якщо пролетаріат у боротьбі проти буржуазії неодмінно об'єднується в клас, якщо шляхом революції він перетворює себе на панівний клас і як панівний клас силоміць усуває старі виробничі відносини, то разом з цими виробничими відносинами він знищує умови існування класової протилежності, знищує класи взагалі, а тим самим і своє власне панування як класу.

На місце старого буржуазного суспільства з його класами та класовими протилежностями приходять асоціація, в якій вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх». (Там само. С. 430.)

Цей фрагмент характерний як вияв однієї з найважливіших ідей Маркса. На початку XIX століття всі публіцисти були схильні розглядати політику чи державу як вторинне стосовно таких головних явищ, як економічні чи соціальні. Маркс не позбавлений цієї загальної схильності, він також вважає, що політика чи держава є явищами вторинними стосовно того, що відбувається в самому суспільстві.

Отже, він репрезентує політичну владу як вияв суспільних конфліктів. Політична влада є засобом підтримання панівним, експлуататорським класом свого панування та експлуатації.

Якщо розмірковувати в цьому напрямі, то знищення класових суперечностей повинно логічно призвести до зникнення політики й держави, оскільки політика й держава становлять собою, очевидно, побічний продукт або вияв суспільних конфліктів.

Такі сюжети водночас історичного бачення й політичної пропаганди Маркса. Тут вони викладаються спрощено, але Марксові наука ставить собі за мету суворий доказ цих своїх положень: про антагоністичний характер капіталістичного суспільства, про неминуче саморуйнування такого суперечливого суспільства, про революційний вибух, який покладе край антагоністичному характеру нинішнього суспільства.

Отже, в центрі задуму Маркса — витлумачення капіталістичного ладу як суперечливого, за якого переважає класова боротьба. Конт вважав, що суспільству його часів бракувало консенсусу через поєднання інститутів, що підносяться до теологічних та феодальних суспільств, з інститутами, що відповідають індустріальному суспільству. Спостерігаючи довкола себе дефіцит консенсусу, він шукав принципи консенсусу історичних суспільств у минулому. Маркс вивчає (або вважає, що вивчає) класову боротьбу в капіталістичному суспільстві й відкриває в різних історичних суспільствах еквівалент класової боротьби, що він спостерігав. За Марксом, класова боротьба виказує тенденцію до спрощення. Різні суспільні групи поляризуються: одні довкола буржуазії, інші — довкола пролетаріату. Рушієм історії буде розвиток продуктивних сил: він приведе за посередництвом пролетаризації та пауперизації до революційного вибуху та побудови вперше в історії неантагоністичного суспільства.

З'ясувавши загальні положення Марксового тлумачення історії, ми повинні виконати два завдання, знайти дві підстави. По-перше, яка в ученні Маркса цілісна теорія суспільства, що пояснює водночас суперечності нинішнього суспільства та антагоністичний характер усіх відомих в історії суспільств. По-друге, які є структура, механізм дії, еволюція капіталістичного суспільства, що ними пояснюється класова боротьба та революційне завершення капіталістичного ладу? Інакше кажучи, з огляду на марксистські положення, знайдені нами в «Маніфесті», ми повинні пояснити таке:

— загальну теорію суспільства, тобто те, що банально називають *історичним матеріалізмом*,

— основні економічні ідеї Маркса, які ми знаходимо в «Капіталі».

Сам Маркс в уривку, можливо, найвідомішому з усього написаного ним коротко виклав свою соціологічну концепцію. У творі «До критики політичної економії (Передмова)», опублікованому в Берліні 1859 р., він так висловлює свої думки: «Загальний наслідок, до якого я прийшов і який став потім провідною ниткою в моїх подальших дослідженнях, може бути сформульований так. У суспільному виробництві свого життя люди вступають у певні, необхідні, від їхньої волі не залежні відносини — виробничі відносини, які відповідають певному ступеню розвитку їхніх матеріальних продуктивних сил. Сукупність цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому височіє юридична й політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а, навпаки, їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість. На певному ступені свого розвитку матеріальні продуктивні сили суспільства приходять у суперечність з існуючими виробничими відносинами, або — що є тільки юридичним виявом цих останніх — з відносинами власності, всередині яких вони досі розвивалися. З форм розвитку продуктивних сил ці відносини перетворюються на їхні кайдани. Тоді настає епоха соціальної революції. Із зміною економічної основи більш або менш швидко відбувається переворот у всій величезній надбудові. При розгляді таких переворотів необхідно завжди відрізняти матеріальний, з природно-науковою точністю констатований переворот в економічних умовах виробництва від юридичних, політичних, релігійних, художніх або філософських, коротше — від ідеологічних форм, у яких люди усвідомлюють цей конфлікт і борються за його розв'язання. Як про окрему людину не можна судити на підставі того, що вона сама про себе думає, так само не можна судити про подібну епоху перевороту по її свідомості. Навпаки, цю свідомість треба пояснити з суперечностей матеріального життя, з існуючого конфлікту між суспільними продуктивними силами та виробничими відносинами. Жодна суспільна формація не гине раніше, ніж розвинуться всі продуктивні сили, для яких вона дає досить простору, й нові більш високі виробничі відносини ніколи не з'являються раніше, ніж дозріють матеріальні умови їхнього існування в надрах самого старого суспільства. Через це людство ставить собі завжди тільки такі завдання, які воно може розв'язати, бо при ближчому розгляді завжди виявляється, що саме завдання виникає тільки тоді, коли матеріальні умови його розв'язання вже є наявними, або принаймні перебувають у процесі становлення. В загальних рисах, азійський, античний, феодальний і сучасний, буржуазний, способи виробництва можна означити, як прогресивні епохи економічної суспільної формації. Буржуазні виробничі відносини є останньою антагоністичною формою суспільного процесу виробництва, антагоністичною не в розумінні індивідуального антагонізму, а в розумінні антагонізму, який виростає з суспільних умов життя індивідуумів; але продуктивні сили, що розвиваються в надрах буржуазного суспільства, створюють разом з тим матеріальні умови для розв'язання цього антагонізму. Через це буржуазною суспільною формацією завершується передісторія людського суспільства» (До критики політичної економії (Передмова), Твори, т. 13, с. 6—7).

У цьому форматі ми знаходимо всі найважливіші положення економічної інтерпретації історії тільки з тим застереженням, що ні поняття класу, ні концепція класової боротьби явно тут не присутні. Але неважко їх ввести до цього загального задуму.

1. Перша й основна ідея: люди вступають у певні, необхідні відносини, що не залежать від їхньої волі. Інакше кажучи, аналізуючи структуру суспільства, продуктивні сили та виробничі відносини, треба виходити з історичного поступу, а не брати за основу інтерпретації спосіб мислення. Є суспільні відносини, які накладаються індивідуумам без врахування їхніх переваг, і за умову розуміння історичного процесу править розуміння цих надіндивідуальних суспільних відносин.

2. У кожному суспільстві можна розрізнити економічну основу, або базис, і надбудову. Базис, власне, утворюють продуктивні сили й виробничі відносини, тимчасом як у надбудові містяться юридичні та політичні інститути водночас із способами мислення, ідеологіями, філософіями.

3. Рушієм історії виступає суперечність, що виказує себе в деякі моменти розвитку, між продуктивними силами та виробничими відносинами. Продуктивні сили, очевидно, уособлює

переважно продуктивність праці в цьому суспільстві, що залежить від рівня наукового пізнання, технічної оснащеності й навіть від організації колективної праці. Виробничі відносини, точного визначення в цьому фрагменті немає, в основному, очевидно, характеризуються відносинами власності. Прямо-таки формула: «існуючі виробничі відносини, або — що є тільки юридичним виявом цих останніх — відносини власності, всередині яких вони досі розвивалися» (Твори, т. 13, с 7). Однак виробничі відносини не конче збігаються з відносинами власності, або як мінімум виробничі відносини можуть включати, крім відносин власності, розподіл національного доходу, що більш-менш близько визначається відносинами власності.

Інакше кажучи, діалектику історії складає рух продуктивних сил, які в певні революційні епохи вступають у суперечність з виробничими відносинами, тобто водночас з відносинами власності й розподілом доходу між індивідуумами або групами колективу.

4. У цю суперечність між продуктивними силами та виробничими відносинами легко вводиться класова боротьба, хоча в цьому фрагменті нема навіть натяку на неї. Достатньо думки про те, що в революційні періоди, тобто в періоди загострення суперечності між продуктивними силами та виробничими відносинами, один клас прив'язаний до колишніх виробничих відносин, які стають перешкодою для розвитку сил, а інший, прогресивний клас, навпаки, становить нові виробничі відносини, які замість того, щоб бути перешкодою на шляху розвитку продуктивних сил, максимально сприяють зростанню цих сил.

Перейдемо від цих абстрактних формул до інтерпретації капіталізму. В капіталістичному суспільстві буржуазія пов'язана з приватною власністю на засоби виробництва та з певною формою розподілу національного доходу. Навпаки, пролетаріат, що становить собою інший полюс суспільства й іншу організацію колективу, стає в певний період історії уособленням нової організації суспільства — організації, яка стане прогресивнішою, ніж капіталістична. Ця нова організація знаменуватиме наступний період історії, період потужнішого розвитку продуктивних сил.

5. Така діалектика продуктивних сил і виробничих відносин підказує теорію революцій. Справді, за такого погляду на історію революції важливі не політичні випадковості, а вияв історичної неминучості. Революції здійснюють необхідні функції і відбуваються за наявності умов для них. Капіталістичні виробничі відносини з самого початку розвивалися в надрах феодального суспільства. Французька революція відбулася в той час, коли нові капіталістичні виробничі відносини досягали певного ступеня зрілості. І принаймні в цьому фрагменті Маркс передбачає аналогічний процес переходу від капіталізму до соціалізму. Продуктивні сили повинні розвиватися в надрах капіталістичного суспільства, перш ніж відбудеться революція, яка позначить кінець передісторії. Саме згідно з цією теорією революцій II Інтернаціонал — соціал-демократія — схилився до відносно пасивної позиції: чекати визрівання продуктивних сил і виробничих відносин майбутнього, перш ніж робити революцію. Людство, каже Маркс, ніколи не ставить перед собою завдань, які воно не спроможне розв'язати: соціал-демократія остерігалась, що революція станеться надто рано, тому вона, до речі, її так ніколи й не здійснила.

6. За такого тлумачення історії Маркс розрізняє не тільки базис і надбудову, він протиставляє суспільне буття й свідомість: не свідомість людей визначає їхнє буття, а навпаки, суспільне буття визначає їхню свідомість. Звідси концепція суспільства, згідно з якою спосіб мислення людей треба пояснювати суспільними відносинами, складовою яких вони є.

Такі міркування можуть правити за основу того, що сьогодні називають соціологією пізнання.

7. Нарешті, остання тема, включена до цього фрагмента. Маркс накидає великими штрихами історичні етапи. Так само, як Конт розрізняв етапи розвитку людства залежно від способів мислення, Маркс розрізняє етапи історії залежно від економічного ладу й визначає чотири економічні лади, або, користуючись його висловлюванням, чотири способи виробництва, які він називає азійським, античним, феодальним і буржуазним.

Чотири способи виробництва можна розділити на дві групи. Античний, феодальний і буржуазний способи виробництва йшли один за одним в історії Заходу. Це три етапи західної історії, що розрізняються за типом відносин між людьми в процесі праці. Античний спосіб

характеризується рабством, феодалний — кріпацтвом, буржуазний — системою найманої праці. Вони становлять собою три різні способи експлуатації людини людиною. Буржуазний уособлює останню антагоністичну суспільну формацію, бо (або згідно з тим, що) соціалістичний спосіб, тобто асоційовані виробники, не включатимуть у себе експлуатацію людини людиною, залежність працівників фізичної праці від класу, що має у своєму розпорядженні водночас власність на засоби виробництва й політичну владу.

Навпаки, азійський спосіб виробництва, здається, не становить етапу в західній історії. Тому коментатори Маркса без угаву сперечалися про те, єдиний чи не єдиний історичний процес. Справді, якщо азійський спосіб виробництва властивий цивілізації, що відрізняється від західної, то, цілком імовірно, залежно від груп людей можливі кілька напрямів розвитку історії. Водночас азійський спосіб, очевидно, визначається не залежністю рабів, кріпаків чи найманих робітників від класу, що володіє засобами виробництва, а залежністю всіх трудящих від держави. Якщо така інтерпретація азійського способу виробництва правильна, то структура суспільства характеризуватиметься не класовою боротьбою в тому сенсі цього терміна, якого йому надають на Заході, а експлуатацією всього суспільства державою чи бюрократичним класом.

Одразу ж зрозуміло, як можна використати поняття азійського способу виробництва. Справді, можна уявити собі, що в разі усупільнення засобів виробництва, завершенням капіталізму стане не кінець будь-якої експлуатації, а поширення азійського способу на все людство. Ті соціологи, які не сприймають радянське суспільство, широко коментували ці поверхові тлумачення азійського способу виробництва. Вони навіть знайшли в Леніна окремі місця, де він висловлює побоювання, що соціалістична революція приведе не до експлуатації людини людиною, а до азійського способу виробництва, й робили з цього політичні висновки, які неважко розгадати⁸.

Такі, на мою думку, провідні ідеї економічної інтерпретації історії. Поки мова не йшла про складні філософські проблеми: якою мірою ця економічна інтерпретація відповідає чи не відповідає матеріалістичній філософії? Який точний сенс треба вкладати в термін «діалектика»? поки що достатньо дотримуватися провідних ідей, якими, очевидно, є ідеї, викладені Марксом, і в яких, до речі, закладено ряд двозначностей, позаяк точні рамки базису й надбудови можуть стати й уже стали предметом нескінченних дискусій.

«Капітал»

«Капітал» став об'єктом двох видів інтерпретації. На думку одних, у тім числі Шумпетера, — це в основному наукове дослідження з економіки, що не має стосунку до філософії. На думку інших, наприклад превелебного Біто, — це різновид феноменологічного чи екзистенціального аналізу економіки, а кілька пасажів, які підходять для філософської інтерпретації, як, скажімо, розділ про товарний фетишизм, могли б слугувати ключем до думки Маркса. Не вдаючись у ці контрверзи, я накидаю ту інтерпретацію, якої дотримуюся сам.

По-моєму, Маркс докоряє економістам-класикам у тому, що вони вважають закони капіталістичної економіки законами універсальної дії. На його ж думку, кожному економічному ладу властиві свої економічні закони. Економічні закони, відкриті класиками, виказують свою справжність тільки як закони капіталістичного ладу. Отже, Маркс переходить від ідеї універсальної економічної теорії до ідеї специфічності економічних законів кожного ладу. Разом з тим не можна зрозуміти той чи той економічний лад, якщо не розглядати його соціальної структури. Існують економічні закони, властиві кожному економічному ладу, бо вони слугують абстрактним виявом суспільних відносин, що характеризують певний спосіб виробництва. Наприклад, за капіталізму саме суспільною структурою пояснюється сутність експлуатації, і достоту так само суспільна структура визначає неминуче саморуйнування капіталістичного ладу.

З цього випливає, що Маркс прагне бути об'єктивним, пояснюючи одночасно спосіб функціонування капіталістичної системи з погляду її соціальної структури та становлення капіталістичного ладу з погляду способу функціонування. Інакше кажучи, «Капітал» становить собою почин величезний і — я надаю словам достеменного сенсу — геніальний, що ставить за

мету пояснити водночас спосіб функціонування, соціальну структуру та історію капіталістичного ладу. Маркс — економіст, який прагне бути одночасно й соціологом. Осягнення функціонування капіталізму повинно сприяти розумінню того, чому в умовах існування приватної власності люди піддаються експлуатації й чому цей режим приречений внаслідок своїх суперечностей породити революцію, яка його зруйнує. Аналіз механізму функціонування та становлення капіталізму являє собою водночас щось на зрієць аналізу історії людства в світлі способів виробництва. «Капітал» — книга з економіки, одночасно це соціологічний аналіз капіталізму й, крім того, філософська історія людства, обтяжена власними конфліктами аж до кінця своєї передісторії.

Ця спроба, звісно, грандіозна, але одразу ж додаю: не гадаю, що вона вдалася. Втім, жодна така спроба досі не мала успіху. Нинішня економічна наука чи соціологія здатні на серйозний частковий аналіз способу функціонування капіталізму, в їхньому розпорядженні — цінний аналіз участі людей чи класів за капіталізму, певне історичне дослідження, що прояснює трансформацію капіталістичного суспільства, однак вони не мають спільної теорії, яка поєднає необхідним чином соціальну структуру, спосіб функціонування, долю людей за цього ладу, еволюцію ладу. Але якщо нема теорії, якій вдалося б обійняти ціле, то, може, тому, що цього цілого не існує, на цьому рівні історія не раціональна й передбачуваний її хід не неминучий.

Хоч би там що, зрозуміти «Капітал» — означає зрозуміти, як Маркс мав намір аналізувати водночас функціонування та становлення ладу й описати долю людей за цього ладу.

«Капітал» складається з трьох томів, тільки перший том був виданий самим Марксом. Томи другий і третій — посмертні їхній зміст добув Енгельс з грубесних Марксових рукописів, далеко не завершених. У них ми знаходимо спірні пояснення, а окремі пасажі можуть видаватися суперечливими. Тут не йдеться про весь «Капітал», але, мені здається, не можна не виокремити найважливіші положення, яким до того ж сам Маркс надавав особливого значення і які справили найбільший вплив на історію.

Перше з цих положень зводиться до того, що сутність капіталізму — від самого початку й передусім здобуття прибутку. Тією мірою, якою капіталізм ґрунтується на приватній власності на засоби виробництва, він водночас ґрунтується на здобутті прибутку підприємцями або виробниками.

Як Сталін у своїй останній праці писав про те, що основним законом капіталізму є здобуття максимального прибутку, тимчасом як основний закон соціалізму полягає в задоволенні потреб і зростанні культурного рівня мас, він, звичайно, перевів думку Маркса на інший рівень (початкової школи), але залишив початкове положення марксистського аналізу — те положення, з яким ми зустрічаємося на сторінках «Капіталу», де Маркс протиставляє два типи обміну⁹.

Існує тип обміну товарами за допомогою грошей або без них, ви маєте товар, яким не послуговуєтеся; ви його обмінюєте на інший, потрібний вам товар, віддаючи свій тому, хто хоче його мати. Обмін може здійснюватися безпосередньо, й тоді цей процес у повному сенсі слова є обміном. Цей обмін може здійснюватися опосередковано, за допомогою грошей, які правлять за загальний еквівалент товару.

Обмін товарами виявляється, якщо можна так сказати, наочно осяжним, безпосередньо людським обміном, і до того ж це обмін, що не забезпечує прибутку або надлишку. Поки ви переходите від товару до товару, ви перебуваєте у відносинах рівності.

Зате другий тип обміну зовсім інший — гроші обмінюються на гроші за посередництвом товару: тут наприкінці процесу обміну ви маєте суму грошей, що перевищує ту, яку мали на початку. Саме цей тип обміну — грішми за посередництвом товарів — характерний для капіталізму. За капіталізму підприємець чи виробник не обмінює непотрібний йому товар на потрібний за допомогою грошей; сутність капіталістичного обміну в русі від грошей до грошей за посередництвом товару, в тому, щоб зрештою мати більше грошей, ніж їх було на початку обміну.

На думку Маркса, цей тип обміну — капіталістичний за перевагою й до того ж найбільш таємничий. Чому за допомогою обміну можна придбати те, чого ми не мали на початку, або принаймні мати більше, ніж ми мали? Основну проблему капіталізму, за Марксом, можна було б сформулювати так: звідки береться прибуток? Як можливий лад, основним рушієм якого

служує прагнення до прибутку й за якого виробники та торговці дуже економічно потрібні одні одним?

Маркс переконаний, що на це запитання він знайшов цілком задовільну відповідь. Теорією додаткової вартості він доводить водночас, що все обмінюється за вартістю й що, проте, є джерело прибутку.

Основні етапи доказу такі: теорія вартості, теорія заробітної платні й як завершення теорія додаткової вартості.

Перше положення: вартість будь-якого товару в основному пропорційна кількості вкладеної в нього середньої пропорційної праці, Це те, що називають теорією трудової вартості.

Маркс не твердить, що за будь-якого обміну достеменно дотримується закону вартості. Ціна товару підіймається або падає стосовно його вартості залежно від попиту й пропозиції. Коливання вартості Маркс не тільки не ігнорує, а й чітко підтримує. Разом з тим Маркс визнає, що товари мають вартість лише тією мірою, якою є попит на них. Інакше кажучи, якщо в товарі втілена праця, але ніякою покупною здатністю він не володіє, він втрачає свою цінність. Одне слово, відповідність між вартістю та кількістю праці має за передумову, сказати б, звичайний попит на той чи той товар, що в підсумку веде до усунення одного з чинників коливань ціни на товар, за звичайного попиту на той чи той товар, за Марксом. Існує певна відповідність між вартістю цього товару, вираженої в ціні, й кількістю середньої суспільної праці, втіленої в цьому товарі.

Чому так відбувається? Основний аргумент Маркса зводиться до того, що єдиний вимірюваний елемент, який знаходять у товарі, — це кількість вкладеної праці. Розглядаючи товар як споживчу вартість, ми вирізняємо в ньому суто якісну характеристику. Не можна порівнювати користування авторучкою й велосипедом. Ідеться про чисто суб'єктивні й тому незрівнянні одне з одним застосування. Позаяк нас цікавить, до чого зводиться цінова вартість товарів, треба знайти її кількісну характеристику. А єдиним її вимірюваним елементом, каже Маркс, служує кількість праці, яку вкладено в кожен товар, втілено в нього, злито з ним.

Звісно, трапляються притичини, що визнає й Маркс, а саме пов'язані з нерівністю суспільної праці. Праця чорнороба, праця кваліфікованого робітника не мають однакової з працею майстра, інженера чи начальника виробництва вартості чи здатності до її створення. Визнаючи якісні відмінності праці, Маркс додає, що їх можна звести до єдиного показника, яким виявляється середня суспільна праця.

Друге положення: вартість праці вимірюється, як і вартість будь-якого товару. Заробітна платня, яку найманий робітник отримує від капіталіста в обмін на робочу силу, яку він продає, дорівнює кількості суспільної праці, потрібної для виробництва товарів, необхідних для життя робітника та його родини. Праця людини оплачується за її вартістю згідно із загальним законом вартості, придатним для всіх товарів. Це положення наводиться Марксом, сказати б, як очевидне, саме собою зрозуміле. Як правило, коли положення наводиться як очевидне, саме воно й вимагає обговорення.

Маркс каже: оскільки робітник приходить на ринок праці з метою продати свою робочу силу, ця сила повинна оплачуватися за її вартістю. А вартість, веде далі він, не може не бути тим, чим вона є в усіх випадках, тобто не може не вимірюватися кількістю праці. Але не йдеться буквально про кількість праці, потрібної для відтворення трудящого, що перевело б нас зі сфери соціальних обмінів у сферу обмінів біологічних. Треба вважати, що кількість праці, що послужить мірою вартості робочої сили, є вартість товарів, потрібних робітникові та його родині для виживання. Важкість тут у тому, що теорія трудової вартості ґрунтується на кількісній мірці праці як принципі вартості, але під час розгляду другого положення, коли йдеться про товари, потрібні для життя робітника та його родини, очевидно, виходимо за межі кількості. В останньому випадку йдеться про вартість, яка визначається станом моралі та колективної психології, що визнає сам Маркс.

Третє положення: час, потрібний робітникові для виробництва вартості, рівної тій, яку він отримує у вигляді зарплати, менший фактичної тривалості його праці. Наприклад, робітник виробляє за п'ять годин вартість, рівну тій, що закладена в його зарплатні, але він працює десять годин. Отже, він працює половину свого часу на себе, а іншу половину — на підприємця. Додаткова вартість — це вартість, вироблена робітником понад час потрібної

праці, цебто час, який потрібен для виробництва вартості, рівної тій, яку він отримує у вигляді заробітної платні.

Частина трудового дня, потрібна для виробництва вартості, кристалізованої в його зарплатні, називається необхідною працею, решта — доданою працею. Вартість, вироблена доданою працею, є доданою вартістю. Норма експлуатації визначається відношенням між доданою вартістю та змінним капіталом, що відповідає оплаті робочої сили.

Якщо ми приймаємо два перші положення, то третє випливає з них за умови, що час, зайнятий працею, потрібною для виробництва вартості, втіленої в зарплаті, менший за загальну тривалість праці.

Цей розрив між робочим днем та необхідною працею Маркс наводить як даність. Він був певен у тому, що за його часів робочий день, який тривав 10, а іноді 12 годин, явно перевищував тривалість необхідного часу, тобто праці, потрібної для створення вартості, втіленої в зарплатні.

Відштовхуючись від цього міркування, Маркс віддається казуїстиці, утверджуючи необхідність боротьби за зміну тривалості праці. Він посилається на численні за його часів факти, зокрема на те, що підприємці й не прагнули добувати прибуток крім як за рахунок останніх однієї чи двох годин праці. До того ж відомо, що впродовж 100 років щоразу, коли зменшувалася тривалість робочого тижня, підприємці протестували. За 8-годинного робочого дня, казали вони 1919 року, їм не вдавалося б добувати прибуток. Активна оборона підприємців дала аргументи теорії Маркса, згідно з якою прибуток виходить лише за рахунок останніх годин праці.

Існують два основні способи підвищення додаткової вартості за рахунок найманих робітників, або норми експлуатації. Один зводиться до збільшення тривалості роботи, другий — до максимального скорочення тривалості необхідної праці, тобто виробництво вартості, рівної вартості найманої праці в коротший час. Отже, виявляється механізм, що пояснює прагнення капіталістичної економіки до постійного зростання продуктивності праці. Зростання продуктивності праці автоматично веде до зменшення тривалості необхідної праці, а отже, в разі підтримання рівня номінальної зарплатні — до зростання норми додаткової вартості.

Звідси зрозуміло походження прибутку й те, як економічна система, в якій усе обмінюється за вартістю, водночас здатна виробляти додану вартість, цебто прибуток для підприємців. Існує товар, що володіє такою особливістю: оплачуваний за вартістю, він усе ж таки виробляє вартість, що перевищує свою. Це праця людини.

Такий аналіз видається Марксу суто науковим, оскільки пояснював прибуток дією механізму, невід'ємного від капіталістичного ладу. Однак цей самий механізм підходив як об'єкт для викриття та інвектив, оскільки робітник піддавався експлуатації, працюючи частину свого часу на себе, а другу — на капіталіста: адже все відбувалося згідно із законом капіталізму. Маркс був не лише вченим, а й пророком.

Такими є нашвидкуруч перелічені основні елементи теорії експлуатації. За Марксом, ця теорія мала подвійну достойність. Передусім вона здавалася йому засобом подолання властивої капіталістичній економіці суперечності, яку можна викласти так: позаяк у процесі обміну спостерігається рівність вартостей, звідки береться прибуток? Відтак, у ході розв'язання наукової загадки, Маркс усвідомив необхідність суворо раціональної мотивації протесту проти певної економічної організації. Одне слово, його теорія експлуатації, кажучи сучасною мовою, дає соціологічну підставу економічним законам функціонування капіталістичної економіки.

Маркс вважав, що економічні закони мають історичний характер: кожному економічному ладу властиві власні закони. Теорія експлуатації слугує прикладом цих історичних законів, оскільки механізм додаткової вартості та експлуатації має за передумову поділ суспільства на класи. Один клас — клас підприємців чи власників засобів виробництва — купує робочу силу. Економічний зв'язок між капіталістами та пролетарями відповідає суспільному відношенню панування між двома суспільними групами.

Теорія додаткової вартості виконує подвійну функцію — наукову й моральну. Саме їх поєднання пояснює величезну силу впливу марксизму. В ньому знаходять вдоволення голови раціональні, а також схильні до ідеалізації чи бунтівні, й обидва типи інтелектуальної радості заохочують один одного.

До цього я аналізував лише перший том «Капіталу», що єдиний побачив світ за життя Маркса. Наступні два томи репрезентовані рукописами Маркса, виданими Енгельсом.

Предмет другого тому — обіг капіталу. В ньому повинен був знайти своє пояснення спосіб функціонування капіталістичної економічної системи. Використовуючи сучасну лексику, можна було б сказати, що, почавши з мікроекономічного аналізу структури й функціонування капіталістичної системи, викладеного в першому томі, Маркс збирався розробити в другому томі макроекономічну теорію, яку можна порівняти з «Економічною таблицею» Кене, плюс теорію криз, елементи якої трапляються тут і там. Сам я не вважаю, що в Маркса є струнка теорія криз. Він розробляв таку теорію, але не завершив її, й щонайбільше, що можна зробити на підставі розкиданих по другому тому вказівок, це реконструювати різні теорії й приписати їх йому. Єдина ідея, що не дає підстав для сумніву, та, що, за Марксом, змагальний, анархічний характер капіталістичного механізму й необхідність обігу капіталу створюють постійну загрозу суперечності між виробництвом і розподілом купівельної спроможності. Це рівнозначно твердженню, що, власне, анархічна економіка небезпечна кризами. Яка схема, або механізм, прояву криз? Регулярні чи нерегулярні кризи? За якої економічної кон'юнктури виникає криза? З усіх цих питань у Маркса є радше вказівки, ніж завершена теорія¹⁰.

Третій том становить собою начерк теорії становлення капіталістичного ладу, починаючи з аналізу структури та функціонування цього ладу піднята в ньому основна проблема полягає ось у чому. Згідно зі схемою першого тому «Капіталу», на певному підприємстві чи в певному секторі економіки тим більше додаткової вартості, чим більше там праці й, крім того, чим вищий відсоток змінного капіталу стосовно загального капіталу. Маркс називає постійним капіталом частину капіталу підприємств, втілену чи то в машини, чи то в необхідну для виробництва сировину. Згідно зі схемою, поданою в першому томі, постійний капітал переходить у вартість продукції без створення додаткової вартості. Вся додаткова вартість походить із змінного капіталу, або капіталу, що відповідає оплаті найманих робітників. Співвідношення між змінним і постійним капіталом становить органічну побудову капіталу. Норма експлуатації є відношенням між додатковою вартістю та змінним капіталом. Якщо ж розглядати це абстрактне співвідношення, схематично подане в першому томі «Капіталу», то ми неодмінно повинні дійти висновку про те, що на певному підприємстві чи в певній галузі буде тим більше додаткової вартості, чим більше змінного капіталу, й тим менше додаткової вартості, чим більше органічна побудова капіталу буде змінюватися в бік скорочення залежності між змінним і постійним капіталом. Або, кажучи конкретніше, тим менше повинно бути додаткової вартості, чим більше механізації на підприємстві чи в галузі.

Але справа стоїть не так, що одразу ж впадає в око, й Маркс цілком усвідомлює той факт, що економічна очевидність суперечить засадничим співвідношенням, які він встановив у своїй схемі. Так довго, поки не було видано третій том «Капіталу», марксисти й критики ставили собі запитання: якщо теорія експлуатації правильна, то чому ж більший прибуток отримують саме ті підприємства й галузі, де збільшується співвідношення між постійним і змінним капіталом? Інакше кажучи, зовнішня форма прибутку, здається, перебуває в суперечності з суттю додаткової вартості.

Відповідь Маркса така: норма прибутку обчислюється не за відношенням до змінного капіталу, як норма експлуатації, а за відношенням до сукупного капіталу, тобто суми постійного й змінного капіталу. Чому ж норма прибутку пропорційна не додатковій вартості, а сукупному — постійному й змінному — капіталу? Капіталізм, очевидно, не зміг би функціонувати, якби норма прибутку була пропорційна змінному капіталу. Справді, це привело б до надзвичайної непостійності норми прибутку, оскільки залежно від галузей економіки органічна побудова капіталу, тобто відношення змінного капіталу до постійного, надто різна. Отже, позаяк капіталістичний лад не зміг би функціонувати інакше, норма прибутку насправді пропорційна сукупному капіталу, а не змінному. Але чому ж зовнішня форма прибутку відрізняється від справжньої реальності — додаткової вартості? Є дві відповіді на це запитання: відповідь немарксистів чи антимарксистів та офіційна відповідь Маркса.

Відповідь такого економіста, як Шумпетер, проста: теорія додаткової вартості помилкова. Пряма суперечність зовнішній формі прибутку сутності додаткової вартості свідчить тільки про те, що схема виникнення додаткової вартості не відповідає реальності. Якщо починають з

теорії, а відтак виявляють, що реальність суперечить цій теорії, то, очевидно, примирити теорію з реальністю можна шляхом звернення до деяких додаткових гіпотез. Але є й інше, послідовніше розв'язання, що зводиться до визнання, що теоретична схема незадовільна.

Маркс дав таку відповідь. Капіталізм не зміг би функціонувати, якби норма прибутку була пропорційна додатковій вартості замість сукупного капіталу. Отже, в кожній економіці утворюється середня норма прибутку. Ця середня норма прибутку формується завдяки конкуренції між підприємствами й секторами економіки. Конкуренція примушує прибуток усереднюватися, не існує пропорційного співвідношення норми прибутку й додаткової вартості на кожному підприємстві або в кожному секторі, але сукупна додаткова вартість визначає для економіки взагалі загальну вартість, яка розподіляється між секторами відповідно до всього капіталу — постійного й змінного, вкладеного в кожен сектор.

Так стоїть справа, тому, що інакше вона не може стояти. Якщо б розрив між нормами прибутку залежно від сектору був надто великий, система не працювала б. Якщо в якомусь секторі норма прибутку становить 30-40 відсотків, а в іншому — 3 або 4 відсотки, то не можна забезпечити капіталовкладення в ті сектори, де норма прибутку низька. Той самий приклад у марксистській інтерпретації: так не може бути, отже, фактично в ході конкуренції повинна складатися середня норма прибутку, що забезпечує в кінцевому підсумку розподіл загальної маси додаткової вартості між секторами відповідно до величини капіталу, вкладеного в кожен із них.

Ця теорія веде до того, що Маркс називає законом тенденції норми прибутку до зниження.

Відправним пунктом розмірковувань Маркса була констатація тенденції до зниження норми прибутку. Цього положення дотримувалися чи вважали, що дотримувалися, всі економісти його часів. Маркс, який завжди прагнув розтлумачити англійським економістам, у чому, завдяки своєму методу, він перевершив їх, вважав, що в своєму схематичному аналізі пояснив тенденцію до зниження норми прибутку як історичне явище¹¹.

Середній прибуток пропорційний сукупному капіталу, тобто постійному й змінному капіталу загалом. Але додаткова вартість добувається тільки зі змінного капіталу, або з праці людей. Однак в міру розвитку капіталізму та механізації виробництва органічна побудова капіталу трансформується: в загальному капіталі частка змінного капіталу має тенденцію до зменшення. З цього Маркс робить висновок про те, що норма прибутку прагне до зниження в міру зміни органічної побудови, зменшення частки змінного капіталу в його загальному обсязі.

Цей закон тенденції норми прибутку до зниження знову приніс Марксу величезне інтелектуальне задоволення. Справді, він вважав, що цілком науково довів те, що спостерігачі констатували, але не пояснили чи недостатньо пояснили. Відтак він вважав, що черговий раз зіткнувся з хитрістю розуму (як висловився б його вчитель Гегель), тобто з саморуйнуванням капіталізму за допомогою безжального механізму, що виказує себе в діяльності людей і водночас діє через їхні голови.

Справді, зміна органічної побудови капіталу стала неминучою внаслідок конкуренції, а також бажання підприємців скоротити час необхідної праці. Конкуренція між капіталістичними підприємствами підвищує продуктивність праці, ця продуктивність, природно, досягається за посередництвом механізації виробництва, а отже, зменшення змінного капіталу відносно постійного. Іншими словами, механізм конкуренції в економіці, основу якого становить прибуток, спрямований на накопичення капіталу, на механізацію виробництва, на зниження частки змінного капіталу в загальному обсязі капіталу. Цей безжальний механізм водночас викликає тенденцію до зниження норми прибутку, цебто дедалі більше ускладнює функціонування всієї економіки, спрямованої на отримання прибутку.

Вкотре знову виявляється основна схема марксистського вчення: історична необхідність, виказуючи себе в діяльності людей, виступає як щось переважаюче діяльність кожної людини; історичний механізм наближує руйнування ладу дією властивих йому законів.

Основне й головне в марксистському вченні, на мій погляд, полягає в поєднанні аналізу функціонування з розглядом неминучої зміни. Чинячи раціонально згідно зі своїми інтересами, кожен сприяє руйнуванню спільного інтересу всіх або як мінімум тих, хто зацікавлений в збереженні режиму.

Ця теорія становить собою щось на взірєць інверсії основних положень лібералів. З їхнього погляду, кожен, працюючи задля власного інтересу, працює в інтересах суспільства. За Марксом, кожен, працюючи задля власного інтересу, робить внесок у діяльність, потрібну для остаточного зруйнування режиму. Й далі, як і в «Комуністичному маніфесті», звучить міф про випущений з пляшки джин.

Поки ми довели, що норма прибутку має тенденцію до зниження згідно зі зміною органічної побудови капіталу. Але починаючи з якої норми прибутку капіталістичний режим не зможе більше функціонувати? Маркс не дає в «Капіталі» достеменної відповіді, оскільки жодна раціональна теорія не дозволяє встановити норму прибутку, потрібну для функціонування режиму¹². Іншими словами, закон тенденції норми прибутку до зниження в крайньому разі має на увазі, що функціонування капіталістичного суспільства переживає дедалі більші труднощі в міру зростання механізації чи продуктивності праці, але не свідчить про остаточну катастрофу й тим більше не говорить про те, коли ця катастрофа повинна відбутися.

Тоді ж які положення, що доводять саморуйнування режиму? Дивно, але це ті самі положення, які можна знайти в «Комуністичному маніфесті» й у працях, написаних Марксом до того, як він заходжувався поглиблено вивчати політичну економію. Це положення стосовно пролетаризації й пауперизації. Пролетаризація означає, що в міру розвитку капіталізму проміжні прошарки між капіталістами та пролетарями послаблюватимуться, підточуватимуться й дедалі більше число їхніх представників вливатиметься в лави пролетаріату. Пауперизація — процес дедалі більшого зубожіння пролетаріату в міру розвитку продуктивних сил. Якщо припустити, що із зростанням виробництва купівельна здатність дедалі більше обмежується, то цілком імовірно, що робітники схилитимуться до повстання. Ця гіпотеза має за передумову соціологічну передумову механізму саморуйнування капіталізму, яка виказуватиме себе в поведінці суспільних груп. Згідно ж з іншою гіпотезою, доходів населення не вистачатиме, щоб заволодіти зростаючим обсягом продукції, і в цьому випадку настане параліч режиму внаслідок того, що цей останній не зможе врівноважити виробництво товарів з попитом на споживчому ринку.

Можливі два зображення діалектики саморуйнування капіталізму: економічна діалектика, що становить собою версію суперечності між нескінченно ростучими продуктивними силами та виробничими відносинами, які стабілізують доходи населення; або ж соціологічний механізм, що виказує себе в ростучій невдоволеності пролетаризованих трудящих та в повстанні цих трудящих.

Але як довести пауперизацію? Чому згідно зі схемою Маркса доходи трудящих повинні падати — абсолютно чи відносно — в міру зростання продуктивних сил?

Правду кажучи, за допомогою тієї самої схеми Маркса нелегко довести наявність пауперизації. Справді, згідно з теорією, зарплатня дорівнює кількості товарів, необхідних для життя робітника та його родини. Поряд з цим Маркс тут же додає: потрібне для життя робітника та його родини — наслідок не математично точного розрахунку, а суспільної оцінки, яка може змінюватися від суспільства до суспільства. Якщо прийняти суспільну оцінку певного рівня життя за мінімум, то треба зробити висновок радше про те, що рівень життя робітника зростатиме. Бо, імовірно, кожне суспільство вважає мінімальним рівнем життя той, який відповідає можливостям його виробництва. До того ж так справді й відбувається: рівень життя, що приймається нині за мінімальний у сучасній Франції чи США, куди вищий за той, який вважався мінімальним століття тому. Зрозуміла річ, суспільна оцінка мінімуму не цілком точна, а приблизна, але розрахунки, на основі яких профспілки визначають мінімальний рівень життя, завжди співвідносяться з можливостями економіки. Отже, якщо сума зарплатні відповідає колективній оцінці мінімуму, відбувається радше її зростання.

Водночас, за Марксом, не виключається зростання рівня життя робітників за тієї самої норми експлуатації. Достатньо, аби зростання продуктивності праці забезпечувало можливість створення вартості, що дорівнює зарплатні за скорочений час необхідної праці. Продуктивність праці дозволяє підвищити реальний рівень життя робітників, згідно з марксистською схемою, без зменшення норми експлуатації. Однак норма експлуатації, каже нам Маркс, у різні періоди майже постійна.

Інакше кажучи, простежуючи весь економічний механізм, ідучи тим самим шляхом, що й Маркс, ми не знаходимо жодного доказу пауперизму. Радше слід пояснити те, що сталося, а саме підвищення реального життєвого рівня робітників.

Звідки ж узявся в Маркса доказ пауперизації? По-моєму, єдиним доказом слугує соціо-демографічний механізм, тобто механізм формування резервної армії праці. Зростанню зарплатні перешкоджає постійна наявність надлишку робочої сили, який тисне на ринок праці й на шкоду робітникам змінює відносини обміну між капіталістами та робітниками.

Згідно з «Капіталом», пауперизація — це не суворо економічний механізм, а економіко-соціологічна теорія. Соціологічною є така ідея, яку Маркс поділяв з Рікардо, але яка насправді його не задовольняла: тільки-но означається тенденція зростання зарплатні, як збільшується народжуваність, створюючи в такий спосіб надлишок робочої сили. Справді економічним механізмом, тим, який підходить Марксу, виступає механізм технологічного безробіття. Безперервна механізація виробництва веде до вивільнення частини зайнятих на виробництві робітників. Резервна армія — прояв того самого механізму, за посередництвом якого за капіталізму здійснюється техніко-економічний поступ. Саме ця армія впливає на рівень зарплатні та перешкоджає її зростанню. Якби не було її, можна було б впровадити в марксистську схему історичний факт зростання життєвого рівня робітників, не відмовляючись від істотних положень теорії.

У такому разі залишилося б питання: для чого потрібне саморуйнування капіталізму? На мою думку, із завершенням «Капіталу» було розкрито причини труднощів функціонування капіталістичної системи, принаймні ті причини, через які функціонування системи стає дедалі важчим, хоча останнє положення мені видається історичною ілюзією; однак я не вважаю, що знайдено переконливий доказ саморуйнування капіталізму, якщо абстрагуватися від повстання народних мас, обурених відведеною для них долею. Але якщо призначена їм доля не викликає в них крайнього обурення, що характерно, наприклад, для США, то «Капітал» не переконує нас у тому, що історичний вирок режиму невблаганний.

Відомі в минулому режими, які з теоретичного погляду могли зберегтися, зникли. Не робитимемо спішних висновків з того факту, що Маркс не довів приреченість капіталізму. Режими можуть помирати й не будучи засудженими до смерті теоретиками.

Двозначності марксистської філософи

Основний пункт марксистського вчення — соціологічна й історична інтерпретація капіталістичного ладу, приреченого внаслідок його суперечностей іти до революції та до заміни його некапіталістичним ладом. Маркс справді вважає, що створена ним на основі вивчення капіталізму теорія суспільства може й повинна сприяти розумінню інших типів суспільства. Не сумніваючись у цьому, він, однак, вважає важливим передусім інтерпретувати структуру й становлення капіталістичного суспільства, чому ж ця історична соціологія капіталізму допускає такі різні тлумачення? чому вона в цьому відношенні двозначна? Залишаючи осторонь випадкові, історичні, посмертні мотиви, долю рухів і суспільств, що вважають себе марксистами, підстав цієї двозначності, як мені здається, власне, три.

Марксистська концепція суспільства, в тому числі капіталістичного, — соціологічна, але соціологія тісно пов'язана з філософією. Зі зв'язків між філософією та соціологією, які можна розуміти по-різному, випливає безліч труднощів у інтерпретації. Поруч з цим властиво марксистська соціологія допускає різні тлумачення залежно від більш-менш догматичних визначень таких понять, як продуктивні сили й виробничі відносини, а також залежно від того, чи розглядають суспільну систему як детерміновану базисом. Поняття базису та надбудови до того ж неясні й допускають нескінченні спекуляції. Нарешті, дають привід до різних тлумачень і відносини між економікою та соціологією. За Марксом, суспільство взагалі можна зрозуміти, тільки відштовхуючись від економічної науки, але відносини між економічними процесами та суспільством загалом двозначні.

Одне положення від самого початку видається мені безперечним, тобто таким, що підтверджується всіма працями Маркса. Він перейшов від філософії до політичної економії через соціологію й залишався ціле життя філософом. Маркс завжди вважав, що історія людства

в тому вигляді, як вона розгортається в послідовності режимів та як вона приходить до неантагоністичного суспільства, має філософський сенс. Саме в ході історії людина творить сама себе, а завершення історії слугує водночас кінцем філософії. Філософія, визначаючи людину, самореалізується в плині історії. Неантагоністичне, посткапіталістичне суспільство — не просто соціальний тип серед інших, а кінець пошукам людством самого себе.

Але якщо філософське значення історії незаперечне, то важких питань залишається чимало.

Вчення Маркса звичайно пояснювали синтезом трьох традицій, перелічених Енгельсом: німецької філософії, англійської політекономії та французької історичної науки. Такий перелік впливів видається банальним, і на цій підставі воно сьогодні викликає зневагу в тонших інтерпретаторів. Однак почати треба не з тонких інтерпретацій, а з того, що казали про джерела свого вчення самі Маркс і Енгельс.

На їхню думку, вони продовжували лінію класичної німецької філософії, оскільки поділяли одну з головних ідей Гегеля, а саме: послідовність суспільств і режимів є водночас послідовністю етапів розвитку філософії та людства. Разом з тим Маркс вивчав англійську політекономію, послуговувався поняттями англійських економістів, сприйняв деякі теорії свого часу, наприклад теорію трудової вартості чи закон тенденції норми прибутку до зниження, що пояснюється, до речі, інакше, ніж він сам це зробив. Він вважав, що, використовуючи поняття й теорії англійських економістів, він робить суворо економічний підхід до капіталістичної економіки. Нарешті, у французьких істориків і соціологів Маркс запозичив поняття класової боротьби, яке, власне, широко використовувалося в працях з історії наприкінці XVIII — на початку XIX століття. Але, за його власним визнанням, він додав сюди щось нове. Поділ суспільства на класи не характерний для всієї історії й не впливає із сутності суспільства. Він відповідає певній історичній фазі. В наступний період поділ на класи може зникнути¹³.

У вченні Маркса виказали себе ці три впливи: вони породжують прийнятну, хоча й спрощену інтерпретацію синтезу, здійсненого Марксом і Енгельсом. Але розгляд впливів залишає відкритим більшість найважливіших питань, і особливо питання про співвідношення між Гегелем та Марксом.

Перша важкість від самого початку й передусім визначається тим фактом, що інтерпретація Гегеля принаймні так само спірна, як і інтерпретація Маркса. Можна скільки завгодно зближувати чи роз'єднувати обидва вчення залежно від сенсу, який надається поглядові Гегеля. Є простий спосіб подати Маркса гегельянцем — це перетворити Гегеля на марксиста. Такий спосіб застосував А. Кожев, причому з талантом, що межує з геніальністю чи з містифікацією. В його інтерпретації Гегель до такої міри марксований, що більше не викликає сумніву вірність Маркса Гегелю¹⁴.

Навпаки, якщо не любити, як не любить його Ж. Гурвіч, то достатньо оцінити його, згідно з підручниками з історії філософії, філософом-ідеалістом, який розглядає становлення духу, щоб Маркс негайно постав, власне, антигегельянцем¹⁵.

Хоч би там що, певне число безперечних положень Гегеля присутнє у вченні Маркса не тільки в працях періоду його молодості, а й у зрілих творах.

В останній з одинадцяти тез про Фейєрбаха Маркс пише: «Філософи тільки по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його» (Твори, т. 3. с. 4).

Для автора «Капіталу» класична філософія, що привела до системи Гегеля, на ній і завершується. Далі йти неможливо, бо Гегель осмислив загалом і історію, і розвиток людства. Філософія виконала своє завдання, що полягає в тому, аби чітко усвідомити всю практику людства. Цей процес усвідомлення практики людства викладається у «Феноменальному дусі» та «Енциклопедії»¹⁶. Але, усвідомивши своє покликання, людина не реалізувала його. Філософія цілісна як процес усвідомлення, але реальний світ не відповідає тому сенсу, якого надає філософія існуванню людини. Філософсько-історична проблема, що впливає з марксистського вчення, зводиться до пізнання того, за яких умов історія зможе реалізувати покликання людини в тому вигляді, як його осмислила гегелівська філософія.

Беззаперечною філософською спадщиною Маркса є його переконання в тому, що розгортання історії має філософське значення. Новий економічний і суспільний лад не просто не передбачуване явище, яке заднім числом стане об'єктом байдужої допитливості професійних

істориків, а етап становлення людства. Отже, яка ж природа людини, її покликання, що їх повинна реалізувати історія, щоб самореалізувалася філософія?

У працях молодого Маркса на це запитання даються різні відповіді, що обертаються довкола чи то кількох позитивних понять — загальність, цілісність, — чи то, навпаки, поняття відчуження, що має негативний сенс.

Індивід у тому вигляді, в якому він постає в «Філософії права»¹⁷ Гегеля та в суспільствах його часів, справді перебуває в двоякому й суперечливому становищі. З одного боку, індивід — громадянин, і в цій якості він пов'язаний з державою, тобто із загальністю. Але громадянином він є раз на чотири чи п'ять років у емпірії формальної демократії, і його громадянство вичерпується голосуванням. Поза цим єдиним актом дійсності, коли він прилучається до загальності, він належить тому, що Маркс називає слідком за Гегелем цивільним суспільством — *bürgerliche Gesellschaft*, тобто сукупністю професійних занять. Отже, як член цивільного суспільства він замкнений у своєму специфічному світі й не має відносин із загальністю. Він чи трудящі під владою підприємця, чи підприємець, відокремлений від колективної організації. Цивільне суспільство перешкоджає індивідам реалізовувати своє покликання до зв'язку із загальністю. Для подолання цієї суперечності індивіди повинні мати змогу в процесі праці контактувати із загальністю достоту так само, як вони пов'язані з нею у моменти своєї діяльності як громадяни.

Що означають ці абстрактні формули? Формальна демократія, що характеризується виборами представників народу на підставі загального виборчого права й абстрактними свободами голосування та дискусій, не заторкує умов праці й життя всіх членів колективу. Робітник, який приносить на ринок свою робочу силу, аби в обмін на неї отримати зарплатню, несхожий на громадянина, який кожні чотири чи п'ять років обирає своїх представників і прямо чи опосередковано — своїх керівників. Для здійснення реальної демократії потрібно свободи, обмежені в нинішніх суспільствах політичним порядком, впровадити в конкретне економічне життя людей.

Але щоб індивіди в праці змогли прилучитися до загальності — як це роблять громадяни, опускаючи свої бюлетені для голосування, — аби реалізувалася справжня демократія, треба усунути приватну власність на засоби виробництва, внаслідок якої індивід ставиться в залежність від інших індивідів, наявна експлуатація трудящих підприємцями; приватна власність не дозволяє цим останнім працювати безпосередньо на колектив, оскільки в капіталістичній системі вони працюють задля прибутку.

Початковий аналіз, який подається в праці «До критики гегелівської філософії права», обертається, отже, довкола протиставлення приватного й загального, цивільного суспільства та держави, рабського становища трудящих і вдовоної свободи виборця чи громадянина¹⁸. Це твір — основоположний в розробці однієї з класичних опозицій марксистської думки, а саме, між формальною й реальною демократією, і водночас він демонструє певну форму поєднання філософського пафосу з його соціологічною критикою.

Філософський пафос виказує себе у відмові від загальності індивіда, обмеженої політичним порядком, і легко переходить у соціологічний аналіз. Буденною мовою думка Маркса висловлюється так: що означає право голосувати кожні чотири чи п'ять років для індивідів, які не мають інших засобів існування, крім зарплатні, що її вони отримують від своїх господарів на умовах, які визначають ці останні?

Друге поняття, довкола якого обертається думка молодого Маркса, — поняття цілісної людини, — імовірно, ще двозначніше, ніж поняття людини всесторонньої — *l'homme universalisū*. Цілісна людина — це людина, не скалічена поділом праці. На думку Маркса й більшості спостерігачів, у сучасному індустріальному суспільстві людина справді виявляється людиною, що спеціалізувалася. Вона отримала спеціальну підготовку з метою оволодіння окремою професією. Більшу частину свого життя вона залишається в цій парціальній діяльності, не використовуючи, отже, безліч своїх здатностей і схильностей.

З цього погляду цілісною стане людина, що не спеціалізувалася. В деяких працях Маркса є думки про політичну освіту, коли всіх індивідів готують до можливо більшого числа фахів. Отримавши таку освіту, індивіди могли би не робити від ранку до вечора одне й те саме¹⁹.

Якщо сутність цілісної людини в тому, що це людина, яку вимоги поділу праці не позбавили деяких її здібностей, то це поняття — протест проти становища індивіда в індустріальному суспільстві, протест водночас надчутливий і співчутливий. Справді, наслідок поділу праці полягає в тому, що більшість індивідів не отримала можливості реалізувати все, на що вони здатні, але цей дещо романтичний протест не дуже узгоджується з духом наукового соціалізму. Важко уявити собі, як суспільство (хоч було б воно капіталістичним чи соціалістичним) зможе навчити всіх індивідів усіх ремесел, як зможе функціонувати індустріальне суспільство, в якому індивіди не спеціалізуються.

Пошук менш романтичної інтерпретації провадився й у іншому напрямі. Цілісною людиною не може бути людина, здатна робити все; але нею може бути та людина, яка посправжньому реалізує свою людяність, яка займається діяльністю, що характеризує людину. В цьому випадку поняття праці стає основним. Людина осягається за суттю своєю як трудова істота. Якщо вона працює в нелюдських умовах, вона дегуманізується, позаяк перестає займатися діяльністю, що розкриває її людяність у відповідних умовах. Справді, в працях молодого Маркса, зокрема в «Економіко-філософських рукописах 1844 року», подається критика капіталістичних умов праці²⁰.

І тут ми натрапляємо на поняття відчуження, яке сьогодні особливо цікавить більшість інтерпретаторів Маркса. За капіталізму людина відчужена. Щоб самореалізуватися, їй треба подолати цю відчуженість. Маркс оперує трьома різними термінами, які часто перекладаються одним і тим самим словом «відчуження», тимчасом як німецькі терміни не мають достеменно однакового значення. Це такі терміни: *Entausserung*, *Verausserung* і *Entfremdung*. Слову «відчуження» приблизно відповідає останній термін, що етимологічно означає «ставати чужим самому собі». Думка тут та, що за певних обставин або в певних суспільствах людина виявляється в умовах, де стає чужою сама собі в тому розумінні, що вона більше не пізнає себе в своїй діяльності та своїх твореннях.

Поняття відчуження, очевидно, запозичене з гегелівської філософії, де воно відіграє основну роль. Але гегелівське відчуження мислиться у філософському чи метафізичному плані. В гегелівському розумінні дух (*der Geis*) самовідчужується в своїх твореннях, він створює інтелектуальні й соціальні конструкції й проектується поза самого себе. Історія духу, історія людства є історією цих послідовних відчужень, в підсумку яких дух знову виявляє себе як володар усіх своїх творінь, свого історичного минулого, усвідомлюючи своє володіння усім цим. У марксизмі, включаючи й праці молодого Маркса, процес відчуження замість того, щоб бути філософськи чи метафізично неминучим, стає виявом соціологічного процесу; в ході його люди чи суспільства створюють колективні організації, в яких вони втрачають себе²¹.

Відчуження, що тлумачиться соціологічно, негайно стає історичною, моральною і соціологічною критикою нинішнього суспільного ладу. За капіталізму люди відчужені, вони втрачають самих себе в гурті; корінь усіх відчужень — в економічному відчуженні.

Існують два різновиди економічного відчуження, що приблизно відповідають двом видам критики капіталістичної системи, з якими виступає Маркс. Перше відчуження пов'язується з приватною власністю на засоби виробництва, друге — з анархією ринку.

Відчуження, пов'язане з приватною власністю на засоби виробництва, виказує себе в тому, що праця — по суті діяльність, властива людині, що визначає її як людину, — втрачає свої людські характеристики, оскільки для найманих робітників вона стає не більш ніж засобом існування. Замість того, щоб бути способом вияву самої людини, праця явно деградує в інструмент, засіб існування.

Самі підприємці також відчужені, оскільки товари, що їх вони мають, покликані не задовольняти потреби, які реально відчувають інші, а ринок з метою наживи. Підприємець стає рабом ринку — непередбачуваного, що піддається мінливостям конкуренції. Експлуатуючи найманих робітників, він аж ніяк не гуманізується завдяки своїй праці, а відчужується на користь безликого механізму.

Хоч би яка точна була інтерпретація цього економічного відчуження, мені здається, що основна ідея достатньо ясна. Критика економічної реальності капіталізму у вченні Маркса була від самого початку філософською й моральною критикою, перш ніж вона стала суворо соціологічним і економічним аналізом.

Отже, вчення Маркса можна викладати як учення суворого економіста й соціолога, бо наприкінці свого життя він захотів стати вченим-економістом і соціологом, але до економіко-соціальної критики прийшов за допомогою філософії. Філософські питання: загальність індивіда, цілісна людина, відчуження — надихають і спрямовують соціологічний аналіз, що є в його зрілих творах. Якою мірою соціологічний період зрілості становить собою не що інше, як розвиток філософської інтуїції періоду молодості, чи, навпаки, цілком замінює цю філософську інтуїцію? Тут постає ще нерозв'язана проблема інтерпретації.

Маркс, безперечно, все життя мав на увазі цю філософську проблематику. Аналіз капіталістичної економіки був для нього аналізом відчуження індивідуумів і колективів, які втрачали контроль над власним життям, перебуваючи в системі, підвладній незалежним законам. Водночас критика капіталістичної економіки була філософською й моральною критикою становища людини за капіталізму. З цього питання я, на відміну від Альтюссера, дотримуюсь поширеного погляду. Разом з тим аналіз становлення капіталізму, безперечно, був для Маркса аналізом історичного становлення людини й людської сутності; він чекав від пост-капіталістичного суспільства реалізації філософії.

Але яка це цілісна людина, що повинна досягти досконалості внаслідок посткапіталістичної революції? З цього питання можна сперечатися, бо у Маркса, по суті, спостерігається вагання між двома почасті суперечливими тезами. Згідно з однією з них, людина реалізує свою людяність у праці, і саме звільнення праці увінчає гуманізацію суспільства, але в Маркса є й інша концепція, за якою людина справді вільна тільки поза працею. Згідно з цією другою концепцією, людина реалізує свою людяність лише в міру того, як достатньою мірою скорочується тривалість праці й вона дістає можливість займатися іншою, крім праці, справою²².

Звісно, можна поєднувати обидві тези, твердячи, що справжня гуманізація суспільства передусім має за передумову гуманізацію умов праці та одночасне скорочення тривалості праці, достатнє для того, аби дозвілля дозволило читати Платона.

Проте у філософському плані тут залишається одне заперечення, яка основна діяльність, що визначає суть людини й що повинна бути розширена так, щоб суспільство створило можливість реалізації філософії? Якщо суто людська діяльність не визначена, то залишається небезпека повернення до поняття цілісної людини, що відзначається крайньою невизначеністю. Треба, щоб суспільство надавало всім своїм членам можливість вияву всіх здібностей. Ця пропозиція становить собою чудове визначення ідеалу суспільства, але його нелегко втілити в конкретну легку програму. Водночас важко пояснювати виключно приватною власністю на засоби виробництва той факт, що люди не реалізують всі свої нахили.

Інакше кажучи, цього разу, очевидячки, виникає надмірна диспропорція між відчуженням людей, внаслідок приватної власності на засоби виробництва, та реалізацією ідеалу цілісної людини, диспропорція, яка має настати після революції. Як узгодити критику нинішнього суспільства з надією на реалізацію цілісної людини внаслідок простої заміни однієї форми власності іншою?

Тут закладено водночас велич і двозначність марксистської соціології. Соціологічна за своєю суттю, його теорія прагне стати філософією.

Однак навіть окрім цих міркувань залишається ще чимало неясностей чи двозначностей, що пояснюють наявність безлічі інтерпретацій учення Маркса.

Одна з філософських двозначностей стосується характеру історичного закону. Інтерпретація Марксом історії має за передумову надпочуттєве становлення надіндивідуального явища. Виробничі форми й відносини перебувають у діалектичному взаємозв'язку. За посередництвом класової боротьби та суперечності між формами виробництва й виробничими відносинами капіталізм самозруйнується. Це загальне бачення історії можна тлумачити двома різними способами.

За тлумачення, яке я назву об'єктивістським, уявлення про історичні суперечності, що ведуть до знищення капіталізму й приходу некапіталістичного суспільства, відповідає тому, що тривіально називають основними напрямками історії. Із суміші історичних фактів Маркс бере основні, значущі в історичному становленні, виключаючи деталі подій. Якщо згодитися з таким тлумаченням, то знищення капіталізму й прихід некапіталістичного суспільства одразу ж

постають заздалегідь відомими й встановленими фактами, не визначеними тільки за формою й термінами. Такий тип передбачення («капіталізм буде знищений своїми суперечностями, але невідомо, як і коли»), звісно, не може задовольняти. Передбачення, звернуте до події, але яке не датує й не уточнює її, не має великого значення, або як мінімум такий історичний закон ніяк не схожий на закони природознавства.

Перед нами одна з можливих інтерпретацій думки Маркса, й саме ця інтерпретація сьогодні є ортодоксальною в радянському світі. Там підтверджують необхідність загибелі капіталізму й заміни його прогресивнішим суспільством, цебто радянським суспільством, але водночас визнають, що час неминучої події ще невідомий і форма цієї передбачуваної катастрофи ще не визначена. З політичного погляду ця невизначеність має велику перевагу, позаяк можна цілком щиро проголошувати, що співіснування можливе, радянському режиму не потрібно знищувати капіталізм, оскільки цей останній в будь-якому разі самозруйнується²³.

Є інша можлива інтерпретація, яку назвемо діалектичною, але не в звичайному, а в уточненому значенні. В цьому випадку марксистське бачення історії постає як подвійна дія, з одного боку, плин історії та свідомості, що розмірковує про неї, а з іншого — різних секторів історичної реальності. Ця подвійність дії дозволяє позбутися того, що видається малопереконливим в уявленні про основні напрями історії. Справді, за діалектичної інтерпретації плин історії немає більше потреби опускати деталі подій і можна зрозуміти події такими, якими вони виступають у своєму конкретному вияві.

Так, Жан-Поль Сартр чи Моріс Мерло-Понті зберігають деякі істотні ідеї марксистського вчення: відчуження людини в умовах приватної власності й за посередництвом її; переважаюча дія продуктивних сил і виробничих відносин. Але ці поняття в них не спрямовані на виведення ні історичних законів, у науковому сенсі терміна, ні навіть основних напрямів розвитку. Вони є необхідними інструментами для раціонального осягнення становища людини за капіталізму або для зіставлення подій зі становищем людини за капіталізму, при цьому не мається на увазі детермінізм у вузькому сенсі. Таке діалектичне бачення, різні форми якого трапляються у французьких екзистенціалістів та в усій марксистській школі, пов'язаній з ім'ям Лукача, у філософському відношенні більш задовільне, але також пов'язане з труднощами²⁴.

Основне заперечення викликає те, що тут знову наявні дві основні ідеї спрощеного марксизму, а саме: відчуження людини за капіталізму й прихід неантагоністичного суспільства після самозруйнування капіталізму. Діалектична інтерпретація за допомогою взаємодії суб'єкта й об'єкта, різних сфер реальності не підводить неодмінно до цих двох основних положень. Вона залишає без відповіді таке питання: як визначити глобальну, цілісну й справжню інтерпретацію? Якщо будь-який суб'єкт осмислює історію залежно від свого становища, то чому правильна марксистська чи пролетарська інтерпретація? Чому вона цілісна?

Об'єктивістське бачення, що апелює до законів історії, викликає основне заперечення тому, що оголошує неминучою подією, не визначену в часі й не уточнену. Що ж до діалектичної інтерпретації, то в її рамках немає місця ні необхідності революції, ні неантагоністичному характеру посткапіталістичного суспільства, ні цілісному характеру тлумачення історії.

Друга двозначність стосується природи того, що можна було б назвати революційним імперативом. Учення Маркса претендує на науковість, однак воно, очевидно, допускає імперативи, оскільки приписує революційну дію як єдиний законний наслідок плин історії. Як і в минулому, можливі дві інтерпретації, які можна резюмувати так: Кант чи Гегель? Чи повинна марксистська думка інтерпретуватися в рамках кантівського дуалізму — факту й цінності, наукового закону й морального імперативу — чи в рамках монізму гегелівської традиції?

До того ж в історії марксизму після смерті його засновника з'являються дві школи — кантівська й гегелівська, причому ця остання численніша. Кантівська школа марксизму репрезентована німецьким соціал-демократом Мерингом і австромарксистом Адлером, радше кантіанцем, ніж гегельянцем, але кантіанцем вельми своєрідним²⁵. Кантіанці кажуть: нема переходу від факту до оцінки, від міркування про реальність до морального імперативу, отже, не можна виправдати соціалізм шляхом інтерпретації історії в тому вигляді, як вона розгортається. Маркс розглядав капіталізм таким, яким він є; вимога соціалізму спирається на

розв'язання духовного характеру. Більшість інтерпретаторів Маркса воліло, однак, дотримуватися традиції монізму. Суб'єкт, що осягає історію, сам втягнутий у неї. Соціалізм (або неантагоністичне суспільство) повинен неодмінно з'явитися з нинішнього антагоністичного суспільства, бо необхідна діалектика веде тлумача історії від констатації того, що є, до бажання суспільства іншого типу.

Деякі інтерпретатори, як Гольдман, ідуть далі й твердять, що в історії нема незацікавленого спостерігача. Глобальне бачення історії пов'язане з причетністю до неї. Саме з бажання соціалізму висвічується суперечливий характер капіталізму. Неможливо відокремити позицію, зайняту стосовно реальності, від спостереження за самою реальністю. Тому, що ця позиція не довільна й не є наслідком необґрунтованого рішення, а кожен з нас згідно з діалектикою об'єкта й суб'єкта саме з історичної реальності черпає матеріал для свого мислення й поняття для свого тлумачення. Інтерпретація народжується в контакті з об'єктом не пасивно пізнаваним, а таким, що водночас стверджується й заперечується, причому заперечення об'єкта виявляється виявом бажання іншого ладу²⁶.

Отже, є дві тенденції, одна з яких веде до відмови цінної в науковому відношенні інтерпретації історії від обґрунтування соціалізму; інша, навпаки, пов'язує інтерпретацію історії з політичною волею.

Але що думав Маркс з цього приводу? Він водночас був ученим і пророком, соціологом і революціонером. Якби його спитали, чи подільні ці підходи, то він, я гадаю, відповів би, що в абстракції вони справді подільні, бо він був надто досвідченим мислителем, щоб визнати наявність морального чинника в його інтерпретації капіталізму. Але він був переконаний у мерзентності капіталістичного ладу, в тому, що його аналіз реальності невідхильно зміцнював революційну волю.

Крім цих двох альтернативних бачень — об'єктивного бачення основних напрямів плину історії та діалектичної інтерпретації (Кант чи Гегель), — існує примирливе бачення, що стало офіційною радянською філософією, — об'єктивістська діалектична філософія в тому вигляді, як її виклав Енгельс у творі «Анти-Дюрінг», а Сталін резюмував у праці «Про діалектичний і історичний матеріалізм»²⁷.

Основні положення цього діалектичного матеріалізму такі:

1. Діалектика твердить, що закон реальності — це закон зміни. Як у неорганічній природі, так і в суспільстві відбувається безперервне перетворення. Не існує вічного принципу: поняття й мораль змінюються від епохи до епохи.

2. Реальний світ допускає якісний розвиток від неорганічної природи до світу людей, а в світі людей від первісних суспільних ладів до того ладу, який означатиме кінець передісторії, цебто до соціалізму.

3. Ці зміни відбуваються згідно з певними абстрактними законами. Кількісні зміни, починаючи з певного моменту, переходять у якісні. Перетворення не відбуваються непомітно, невеликими порціями: в необхідний момент відбувається різка зміна, що є революційною. Енгельс наводить такий приклад: вода — рідина, але, якщо ви знижуєте температуру до певного рівня, то рідина перетвориться на тверде тіло. Кількісна зміна в певний момент перейшла в якісну. Нарешті, зміни, очевидно, підпорядковуються збагненним для розуму законам суперечності та заперечення.

Приклад, наведений Марксом, дозволяє, крім того, зрозуміти, що таке заперечення: якщо ви заперечуєте А, ви маєте мінус А; помножуючи мінус А на мінус А, ви отримуєте А², що є, очевидно, запереченням заперечення. У світі людей: капіталістичний лад є запереченням феодальної власності, суспільна власність за соціалізму буде запереченням заперечення, тобто запереченням приватної власності.

Інакше кажучи, одна з характеристик руху як космічних, так і в світі людини полягає в тому, що одні зміни суперечать іншим. Ця суперечність набуває такої форми: в момент В постане суперечність з тим, що було в момент А, а в момент С з'явиться суперечність тому, що було в момент В, і в певному відношенні це буде поверненням до первісного стану — моменту А, але на вищому рівні. Отже, рух історії — це заперечення первісної колективної власності недиференційованих і архаїчних суспільств; соціалізм заперечує суспільні класи й антагонізми, щоб знову повернутися до колективної власності первісних суспільств, але на найвищому рівні.

Ці діалектичні закони не задовольняли цілком інтерпретаторів Маркса. Відбулося багато дискусій про те, чи сприймав Маркс матеріалістичну філософію Енгельса. Крім історичної проблематики, важливе значення має питання про те, якою мірою поняття діалектики підходить до органічної чи неорганічної природи, а також до світу людей.

Діалектика має за передумову зміну й відносність ідей чи принципів залежно від обставин. До поняття діалектики включені ще дві ідеї: цілісності й значення. Діалектична інтерпретація історії вимагає, щоб елементи суспільства чи доби становили ціле, а перехід однієї з цих цілісностей до іншої повинен бути збагненним для розуму. Ці дві вимоги — цілісності й доступності для розуму історичної послідовності, — очевидно, належать до світу людини. Зрозуміло, що в історичному контексті суспільства утворюють цілісні єдності, бо різні види гуртової діяльності, безумовно, взаємопов'язані. Різні царини суспільного життя можуть бути поясненими, починаючи з елемента, що розглядається як основний, наприклад, продуктивних сил виробничих відносин. Але чи можна знайти еквівалент цілісності й значення послідовностей в органічній і особливо в неорганічній природі?

Правду кажучи, ця діалектична філософія матеріального світу не є необхідною ні для визнання марксистського аналізу капіталізму, ні для того, аби бути революціонером. Можна не бути переконаним у тому, що $(-A) \times (-A) = A^2$ є приклад діалектики, і водночас бути чудовим соціалістом. Зв'язок між діалектичною філософією природи в тому вигляді, в якому її викладає Енгельс, і сутністю марксистського вчення й не очевидний, і не необхідний.

В історичному плані за певної ортодоксії можуть, звісно, поєднуватися ці різні положення, але з погляду логіки й філософії економічна інтерпретація історій і критика капіталізму в ракурсі класової боротьби нічого спільного з діалектикою природи не мають. У загальнішому плані зв'язок між марксистською філософією капіталізму та метафізичним матеріалізмом не видається мені необхідним ні логічно, ні філософськи.

Однак насправді багато марксистів, що займаються політичною діяльністю, вважали, що бути добрим революціонером — означає бути матеріалістом у філософському сенсі. А що ці люди були вельми компетентні якщо не у філософії, то в проблемах революції, то вони, імовірно, мали достатньо підстав для цього. Ленін, зокрема, написав книгу «Матеріалізм і емпіріокритицизм» з метою довести, що ті марксистки, які відмовляються від матеріалістичної філософії, збиваються й з головного шляху революції²⁸. З погляду логіки можна бути послідовником Маркса в політекономії і не бути матеріалістом у метафізичному сенсі слова²⁹; історично встановилося щось на взірць синтезу філософії матеріалістичного спрямування з історичним баченням.

Двозначності марксистської соціології

Марксистська соціологія, навіть якщо залишити осторонь філософське тло, двозначна.

У контексті підходу Маркса до капіталізму й до історії великого значення надається поєднанню понять продуктивних сил, виробничих відносин, класової боротьби, класової свідомості, а крім того, базису й надбудови. Ці поняття можна використати в будь-якому соціологічному аналізі. Сам я, коли пробував аналізувати радянське чи американське суспільство, залюбки починаю зі стану економіки й навіть зі стану продуктивних сил, щоб відтак перейти до виробничих відносин, а потім до соціальних відносин. Припустімо критичне й методичне використання цих понять для розуміння й пояснення сучасного, а можливо, навіть будь-якого суспільства, але якщо обмежитися таким використанням цих понять, то ми не вийдемо на філософію історії. Ми ризикуємо відкрити, що одному й тому самому рівню розвитку продуктивних сил можуть відповідати різні виробничі взаємини. Приватна власність не виключає значного розвитку продуктивних сил; навпаки, за меншого розвитку продуктивних сил може бути колективна власність. Інакше кажучи, критичне використання марксистських категорій не несе з собою догматичного тлумачення історії.

Отже, марксизм припускає щось на взірць паралелізму між розвитком продуктивних сил, перетворенням виробничих відносин, посиленням класової боротьби й рухом до революції. Марксизм у його догматичному варіанті має за передумову, що вирішальним чинником виступають продуктивні сили, що їхній розвиток становить сенс історії і що різним станам

продуктивних сил відповідають певні стани виробничих відносин та класової боротьби. Якщо ж з розвитком продуктивних сил за капіталізму класова боротьба слабшає і, крім того, якщо можлива колективна власність за слабо розвинутої економіки, то паралелізм між цими процесами (неодмінний в рамках догматичної філософії історії) зруйнується. Маркс прагне збагнути всі суспільства, відштовхуючись від базису, тобто, як здається, від стану продуктивних сил, наукового й технічного знання, промисловості й організації праці. Цей шлях осягнення суспільств, особливо сучасних, виходячи з економічної організації, цілком обгрунтований, а як метод він, можливо, навіть найліпший. Але щоб перейти від цього аналізу до інтерпретації руху історії, треба визнати певні зв'язки між різними сферами діяльності.

Інтерпретатори взяли до уваги, що справді важко застосувати такі однозначні поняття, як «детермінація», для з'ясування зв'язків між продуктивними силами чи виробничими відносинами та станом суспільної свідомості. Оскільки термін «каузальність», або «детермінація», видався надто негнучким чи, шкільною мовою, механічним і недіалектичним, його замінили терміном «зумовленість». Безперечно, цей вислів кращий, але він надто розпливчастий. У суспільстві будь-яка царина зумовлює інші. Якби в нас був інший політичний лад, ми, либонь, мали б іншу економічну організацію. Якби в нас була інша економіка, імовірно, був би й інший лад, що відрізнявся б від ладу П'ятої республіки.

Термін «детермінація» надто жорсткий, термін «зумовленість», мабуть, надто еластичний і такий розпливчастий, що вся формула стає сумнівною. Між уразливим формулюванням «детермінація всієї суспільної системи базисом» і малозмістовним тим самим формулюванням, де замість слова «детермінація» стоїть слово «зумовленість», хотілося б знайти проміжне. Як звичайно в таких випадках, чудотворним виявляється діалектичне розв'язання. Назвали зумовленість діалектичною і вважають, що проблема розв'язана.

Але навіть припускаючи, що марксистська соціологія повернулася до діалектичного аналізу відносин між матеріальними продуктивними силами, способами виробництва, суспільними закладами й свідомістю людей у певний момент, треба знайти основну ідею, а саме ідею детермінації соціального цілого. По-моєму, думка Маркса недвозначна. Він вважав, що суспільний лад визначається деякими головними характеристиками — станом продуктивних сил, формою власності й відносинами між трудящими. Рабство було одним типом суспільства, наймана праця — іншим. З огляду на це суспільство може вирізнятися справді гнучкими й діалектичними відносинами між різними сферами реальності, але істотним при цьому залишається визначення суспільного ладу через невелике число фактів, що розглядаються як вирішальні.

Важкість у тому, що різні факти, за Марксом, вирішальні й пов'язані один з одним, сьогодні постають роз'єднаними, бо їх роз'єднала історія.

Впорядковане уявлення Маркса — це уявлення про розвиток продуктивних сил, що дедалі більше ускладнюють збереження капіталістичних виробничих відносин і роботу механізмів цього ладу, дедалі більше посилюють класову боротьбу.

Насправді ж продуктивні сили розвивалися в одних випадках за приватної власності, в інших — за суспільної; там, де продуктивні сили були найбільш розвинуті, революції не відбувалося. Факти, на підставі яких Маркс визнавав суспільну й історичну цілісність, були розрізнені історією. Можливі два розв'язання проблеми, породжені цим роз'єднанням фактів; чи то догматична інтерпретація, що зберігає схему становлення історії, викладену Марксом, відповідно до ситуації, яка в певних взаєминах є зовсім іншою. Ця друга інтерпретація вважається ортодоксальною, бо вона передвіщає кінець західного суспільства згідно з уявленням про саморуйнування капіталістичного ладу через внутрішні, суперечності але чи можна вважати це догматичне бачення соціологією Маркса?

Друга двозначність марксистської соціології очевидна при аналізі основних понять, особливо понять базису й надбудови, й суперечок довкола них. Які елементи суспільної реальності належать до базису? А які — до надбудови?

Взагалі треба було б, здається, назвати базисом економіку, зокрема продуктивні сили, тобто технічне оснащення суспільства разом з організацією праці. Але технічний рівень цивілізації невіддільний від рівня наукових пізнань. Однак ці останні, очевидно, належать до

сфери ідей чи знання й повинні належати до надбудови — принаймні згідно з тим, що наукове знання в багатьох суспільствах тісно пов'язане зі світоглядом філософією.

Інакше кажучи, до базису, визначеного як продуктивна сила, вже входять елементи, які повинні належати й надбудові. З самого цього факту не випливає неможливість аналізувати суспільство шляхом почергового розгляду базису й надбудови. Але ці вельми прості приклади вказують на реальну важкість поділу того, що, за визначенням, має різну природу.

Отже, продуктивні сили залежать водночас від технічної оснащеності й від організації спільної праці, яка, в свою чергу, залежить від законів власності. Ці останні належать до юридичної сфери. Але ж принаймні з деякими фрагментами, право — це частина держави³⁰, а ця остання належить до надбудови. Ми знову зіштовхуємося з важкістю відокремлення базису від надбудови.

Суперечка про те, що належить до першого, а що — до другого, може фактично тривати нескінченно довго.

Ці два поняття як прості інструменти аналізу прийнятні, як і будь-яке поняття. Заперечення викликає тільки догматичне тлумачення, згідно з яким одне з них визначає інше.

Так само нелегко достеменно визначити суперечність між продуктивними силами та виробничими відносинами. За однією з найпростіших версій діалектики, що відіграє важливу роль у вченні Маркса та марксистів, на певному рівні розвитку особисте право на власність стане перешкодою на шляху поступу продуктивних сил. У цьому випадку виникає суперечність між розвитком техніки виробництва й збереженням особистого права на власність.

Як мені здається, ця суперечність має в собі частку правди, але вона перебуває за рамками догматичних інтерпретацій. Якщо під цим кутом зору розглянути великі сучасні підприємства «Сітроен», «Рено» чи «Пешиней» у Франції, «Дюпон де Немур» чи «Дженерал моторе» у США, то справді можна сказати, що розмах продуктивних сил зробив неможливим збереження особистого права на власність. Заводи «Рено» нікому не належать, якщо вони вже належать державі (хоч це не означає, що держава — ніхто, але державна власність — абстрактна і, якщо можна так сказати, гадана). «Пешиней» не належав нікому навіть до розподілу його акцій серед робітників, позаяк тисячі його акціонерів, будучи власниками в юридичному сенсі, вже не здійснювали традиційного й особистого права на власність. Достоту так само «Дюпон де Немур» чи «Дженерал моторе» належать сотням тисяч акціонерів, що підтримують юридичну фікцію власності, але не мають справжніх привілеїв.

Втім, Маркс натякнув у «Капіталі» на великі акціонерні товариства, констатує, що особиста власність зникає, і роблячи висновок про те, що типовий капіталізм трансформується³¹.

Отже, можна сказати, що Маркс мав слушність, виявляючи суперечність між розвитком продуктивних сил і особистим правом на власність, оскільки в умовах сучасного капіталізму за наявності великих акціонерних товариств право на власність певною мірою зникло.

Навпаки, якщо вважати, що ці великі товариства становлять саму суть капіталізму, то так само легко довести, що розвиток продуктивних сил жодною мірою не усуває право на власність і що теоретичної суперечності між продуктивними силами та виробничими відносинами не існує. Розвиток продуктивних сил вимагає появи нових форм виробничих відносин, але ці нові форми можуть не суперечити традиційному праву власності.

Згідно з іншою інтерпретацією, суперечності між продуктивними силами та виробничими відносинами, розподіл доходів, який детермінується особистим правом на власність, такі, що капіталістичне суспільство не спроможне заволодіти своїм власним виробництвом. У цьому випадку суперечність між продуктивними силами та виробничими відносинами зачіпає навіть функціонування капіталістичної економіки. Купівельна спроможність народних мас постійно буде нижчою за вимоги економіки.

Це тлумачення й далі залишається актуальним уже майже півтора століття. Відтоді продуктивні сили в усіх капіталістичних країнах отримали величезний розвиток. Нездатність економіки, що ґрунтується на приватній власності, оволодіти власним виробництвом була вже розкрита, коли продуктивність складала п'яту чи десятю частину сьогоднішньої; ця нездатність, либонь, залишиться такою самою, коли продуктивність буде в п'ять чи десять разів вищою за сьогоднішню. Суперечність не виказує себе явно.

Інакше кажучи, з двох версій суперечності між продуктивними силами та виробничими відносинами жодна не доведена. Єдина версія, що явно має в собі частку правди, не веде до політичних і месіанських положень, яких найбільше дотримуються марксистки.

Соціологія Маркса — це соціологія класової боротьби. Деякі її положення мають фундаментальне значення. Нинішнє суспільство — антагоністичне. Класи є основними дійовими особами історичної драми, зокрема капіталізму, й історії взагалі. Класова боротьба — рушійна сила історії, вона веде до революції, яка означатиме край передісторії, прихід неантагоністичного суспільства.

Але що таке суспільний клас? Пора відповісти на запитання, з якого я мав би був почати, якщо викладав би думки якогось професора. Але Маркс не був професором.

Цьому питанню Маркс присвятив величезне число праць. На мою думку, вони групуються в три основні типи.

На останніх сторінках рукопису «Капіталу» є класичний фрагмент: останній розділ, що його Енгельс опублікував у третьому томі «Капіталу» і який називається «Класи». А що «Капітал» — основна наукова праця Маркса, яка, на жаль, не завершена, то треба, природно, послатися на її текст. Маркс там пише: «Власники самої тільки робочої сили, власники капіталу й земельні власники, відповідними джерелами яких є заробітна плата, прибуток і земельна рента, отже, наймані робітники, капіталісти і земельні власники становлять три великі класи сучасного суспільства, що ґрунтується на капіталістичному способі виробництва»³² (Твори, т. 25, ч. II, с. 419). Відмінність між класами тут ґрунтується на відмінності, причому класичній, економічних джерел доходів: капітал — прибуток, земля — земельна рента, праця — зарплатня, тобто на тому, що він назвав «триєдиною формулою, яка охоплює всі таємниці суспільного процесу виробництва» (Там само. С. 341).

Прибуток — це зовнішня форма суті, якою є додаткова вартість, земельна рента, яку Маркс детально аналізує в цьому самому третьому томі «Капіталу». Прибуток — це частка додаткової вартості, це вартість, не розподілена серед трудящих.

Така інтерпретація класів з погляду економічної структури найліпше відповідає науковому задуму Маркса. Вона дозволяє вивести кілька істотних положень марксистської теорії класів.

Суспільний клас становить собою передусім гурт, що займає певне місце в процесі виробництва. Мається на увазі, що місце в процесі виробництва має подвійне значення: місце в технічному процесі виробництва й місце в юридичному процесі, що справляє величезний вплив на технічний процес.

Капіталіст є водночас організатором праці й, отже, керівником технічного процесу, а також — юридично, завдяки своєму становищу власника засобів виробництва, — тим, хто звільняє асоційованих виробників від додаткової вартості.

Однак з цього можна зробити висновок, що в міру розвитку капіталізму відносини між класами спрощуються. Якщо є тільки два джерела доходів, виключаючи земельну ренту (її значення зменшується зі зростанням індустріалізації), отже, є тільки два великі класи: пролетаріат, який утворюють ті, хто володіє лише робочою силою, й капіталістична буржуазія, тобто ті, хто присвоює частину додаткової вартості.

Другий тип праць Маркса з класової проблематики представлений такими історичними дослідженнями, як «Класова боротьба у Франції з 1848 по 1850 р.» та «Вісімнадцяте брюмера Луї Бона-парта». В цих працях Маркс послуговується поняттям класу, не створюючи при цьому послідовної теорії. Перелік класів у них ґрунтовніший — тонший, ніж при структурному розрізненні класів, яке ми щойно розглянули³³.

Так, у «Класовій боротьбі у Франції» Маркс розрізняє такі класи: фінансова буржуазія, промислова буржуазія, торговельна буржуазія, дрібна буржуазія, селянство, пролетаріат і, нарешті, те, що він називає люмпен-пролетаріатом.

Цей перелік не суперечить теорії класів, наміченій в останньому розділі «Капіталу». Проблема, яку ставить Маркс у названих двох типах праць, не одна й та сама. В одному випадку він прагне визначити, які великі угруповання, що характеризують капіталістичну економіку; в іншому — з'ясує, які суспільні групи впливали на політичні події за певних історичних обставин.

Проте важко перейти від структурної теорії класів, що ґрунтується на розрізненні джерел доходів, до історичного спостереження за суспільними групами. Справді ж, клас не утворює єдності з огляду на той простий факт, що з економічного погляду він має єдине й незмінне джерело доходів. Цілком імовірно, потрібна, крім цього, певна психологічна спільність, в окремих випадках — певне усвідомлення єдності чи навіть волі до спільних дій.

Це зауваження приводить до третього типу праць Маркса. В творі «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» Маркс пояснює, чому сила-силенна людей, навіть якщо вони зайняті однаковою економічною діяльністю й ведуть однаковий спосіб життя, зовсім не конче становлять собою суспільний клас:

«Парцельні селяни складають величезну масу, члени якої живуть в однакових умовах, не вступаючи, однак, у різноманітні відносини один з одним. Їхній спосіб виробництва ізолює їх одне від одного, замість того, щоб викликати взаємини між ними. Це ізолювання ще посилюється внаслідок поганих французьких шляхів сполучення й внаслідок убогості селян. Їхнє поле виробництва, парцела, не допускає ніякого поділу праці при її обробітку, ніякого застосування науки, а отже, і ніякої різноманітності розвитку, ніякої відмінності талантів, ніякого багатства суспільних відносин. Кожна окрема селянська родина майже не залежить ні від кого, виробляє безпосередньо більшу частину того, що вона споживає, набуваючи в такий спосіб свої засоби до життя більше в обміні з природою, ніж у відносинах з суспільством. Парцела, селянин і родина; поруч інша парцела, інший селянин і інша родина. Купка цих одиниць утворює село, а купка сіл — департамент. Отже, величезна маса французької нації простим додаванням однойменних величин, щось на зразок того, як мішок картоплин утворює мішок з картоплею. Оскільки мільйони людей живуть в економічних умовах, що відрізняють і вороже протиставляють їхній спосіб життя, інтереси й утворення способу життя, інтересам і утворенню інших класів, — вони утворюють інший клас. Оскільки між парцельними селянами існує тільки місцевий зв'язок, оскільки тотожність їхніх інтересів не створює між ними ніякої спільності, ніякого національного зв'язку, ніякої політичної організації, вони не утворюють класу» (Твори, т. 8, с. 207—208).

Інакше кажучи, спільність діяльності, способів мислення й способу життя — необхідна, але недостатня умова існування суспільного класу. Для виокремлення класу потрібні усвідомлення єдності, відчуття відмінності від інших суспільних класів і навіть ворожості стосовно інших суспільних класів. У крайньому разі ізолювані індивіди утворюють клас тільки тією мірою, якою вони повинні вести спільну боротьбу з іншим класом.

Якщо взяти до уваги всі ці праці, то ми прийдемо, здається, не до досконалої і професорської теорії, а до політико-соціологічної теорії, причому достатньо чіткої.

Маркс виходив з ідеї основної суперечності інтересів між найманими працівниками та капіталістами. Він дедалі більше переконувався в тому, що ця протилежність домінує в капіталістичному суспільстві й дедалі більше оголюватиметься в ході історичного розвитку. Але разом з тим, спостерігаючи за історичною реальністю, він, як ніхто, відзначав — а він був чудовим спостерігачем — наявність безлічі суспільних груп. Річ у тому, що клас у прямому сенсі слова не збігається з будь-якою суспільною групою. Крім спільності життя, він має за передумову усвідомлення цієї спільності в національних рамках і волю до спільних дій з метою певної організації колективу. Звідси зрозуміло, що, на думку Маркса, насправді є тільки два великі класи, бо в капіталістичному суспільстві є лише дві групи зі справді протилежними уявленнями про те, яким повинно бути суспільство, кожна з яких відзначається справді певною політичною й історичною волею.

У характеристиці робітників, як і власників засобів виробництва, змішані різні критерії, які можна уявити собі чи спостерігати. Промислові робітники ведуть спосіб життя, визначений їхньою долею в капіталістичному суспільстві. Вони усвідомлюють спільність своїх інтересів, свій антагонізм щодо інших суспільних груп. Отже, вони становлять у повному сенсі слова суспільний клас, який політично й історично визначається власною волею, що ставить їх в основну опозицію капіталістам. Це не виключає існування підгруп у кожному класі, як і наявності груп, які ще не злилися з табором того чи того з двох великих акторів історичної драми. Але ці зовнішні, або маргінальні, групи — торговці, дрібні буржуа, залишки колишньої

структури суспільства — під час історичного розвитку будуть змушені влитися в лави пролетаріату чи буржуазії.

У цій теорії двозначні й спірні два пункти.

На самому початку аналізу Маркс ставить знак рівності між сходженням буржуазії та сходженням пролетаріату. Починаючи з перших своїх праць він описує прихід четвертого стану як аналог сходження третього. Буржуазія розвинула продуктивні сили в лоні феодального суспільства. Так само пролетаріат розвиває продуктивні сили в лоні капіталістичного суспільства. Але це уподібнення видається мені помилковим. Тільки політична пристрасть поруч з геніальністю дозволяє не бачити принципової відмінності ситуацій.

Буржуазія, торгова чи промислова, створюючи продуктивні сили в надрах феодального суспільства, була вже справді новим суспільним класом, що сформувався всередині колишнього суспільства. Але буржуазія, торгова чи промислова, була привілейованою меншиною, що виконувала суспільно необхідні функції. Вона протидіяла правлячому феодальному класу як протидіє економічна аристократія військовій. Є пояснення того, як цей привілейований, історично новий клас міг створити в надрах феодального суспільства нові продуктивні сили та виробничі відносини й як він підірвав політичну надбудову феодалізму. Французька революція, за Марксом, є момент захоплення класом буржуазії політичної влади, за яку трималися залишки правлячого класу феодалізму.

Навпаки, пролетаріат у капіталістичному суспільстві є не привілейованою меншиною, а зовсім навпаки — величезною масою непривілейованих трудящих. Він не створює нових продуктивних сил чи виробничих відносин у надрах капіталістичного суспільства; робітники — це виконавці в системі виробництва, керованого чи то капіталістами, чи то фахівцями.

Тому уподібнення сходження пролетаріату до сходження буржуазії з погляду соціології фальшиве. Щоб довести правочинність паралелі між сходженням буржуазії та сходженням пролетаріату, марксистичні запустили в обіг засоби, які самі засуджували, коли інші ними послуговувалися, — міф. Щоб уподібнити сходження пролетаріату до сходження буржуазії, треба насправді змішати меншину, яка керує політичною партією і виступає від імені пролетаріату, з самим пролетаріатом.

Інакше кажучи, врешті для правочинності між сходженням буржуазії та сходженням пролетаріату потрібно, аби пролетарями послідовно були Ленін, Сталін, Хрущов, Брежнєв і Косигін.

Коли йдеться про буржуазію, привілейованими виявляються буржуа, це вони керують торгівлею та промисловістю, правлять суспільством. Коли ж здійснює свою революцію пролетаріат, то керують торговельними й промисловими підприємствами та втілюють владу люди, що виступають від пролетаріату.

Буржуазія є привілейованою меншиною, яка переходить із соціально панівного стану до політичного здійснення влади; пролетаріат виступає величезною непривілейованою масою, що як така не може стати привілейованою й панівною меншиною.

Я тут ніяк не заторкую достоїнств, властиві ладу, що виступає від імені буржуазії, та ладу, що виступає від імені пролетаріату. Все, що я хочу з'ясувати (позаяк це незаперечні факти), — таке: сходження пролетаріату не можна уподібнити (не в міфологічному сенсі) до сходження буржуазії, і тут основна помилка, що впадає в око, всього марксистського бачення історії, наслідки якої незмірні.

Маркс прагнув одночасно визначити економічний, політичний і соціальний лад з погляду класу, який здійснює владу. Однак це визначення ладу недостатнє, бо воно має за передумову, очевидячки, зведення політики до економіки або держави до відносин між суспільними групами.

Соціологія і економіка

Маркс прагнув поєднати аналіз функціонування і становлення капіталістичної економіки. Цей синтез теорії та історії вразливий двічі: напочатку й наприкінці.

Капіталістичний лад в описі Маркса може функціонувати тільки за умови існування гурту людей, які розпоряджаються капіталом, а отже, й мають можливість купити робочу силу тих,

хто володіє лише нею. Як історично утворився цей гурт? Який процес первісного накопичення капіталу, потрібного для самостійного функціонування цього останнього? Насильство, примус, підступність, злочинство та інші класичні способи в політичній історії як шляхи виникнення гурту капіталістів зрозуміти легко. Куди важче пояснити формування цього гурту економічними причинами. Аналіз функціонування капіталістичного суспільства припускає наявність на самому початку позаекономічних явищ, необхідних для створення умов, що забезпечують його функціонування.

Така сама важкість виникає й наприкінці аналізу. В «Капіталі» нема ніяких переконливих доказів ні про той момент, коли капіталізм перестане функціонувати, ні навіть про те, ще в певний конкретний момент він повинен перестати функціонувати. Для того щоб економічно довести саморуйнування капіталізму, потрібно, аби економіст міг сказати: капіталізм не може функціонувати при нормі прибутку нижчій за певний відсоток; і крім того: розподіл прибутків такий, що, починаючи з певного моменту, режим не спроможний оволодіти власним виробництвом. Але насправді ні до жодної з цих ситуацій «Капітал» не підводить. Маркс подав певне число доказів, які дозволяють вважати, що капіталістичний лад функціонуватиме дедалі гірше й гірше, але він не довів економічно, що внутрішні суперечності капіталізму зруйнують його. Отже, наприкінці аналізу, як і на початку його, треба запроваджувати політичний чинник, що є зовнішнім стосовно капіталістичної економіки.

Так само викликає істотне заперечення й суто економічна теорія капіталізму як економіки експлуатації. Ця теорія тримається на понятті додаткової вартості, невіддільної, в свою чергу, від теорії зарплатні. Але ж будь-яка сучасна економіка поступальна в тому сенсі, що має за передумову нагромадження частини щорічної продукції з метою розвитку продуктивних сил. Тому, якщо капіталістична економіка визначається як економіка експлуатації, треба показати, в якому сенсі й якою мірою капіталістичний механізм нагромадження та інвестування відрізняється від механізму нагромадження, який існує чи існуватиме в рамках сучасної економіки іншого типу.

На думку Маркса, відмінна риса капіталістичної економіки — висока норма накопичення. «Накопичуйте, накопичуйте! В цьому Мойсей і пророки!» (Твори, т. 23, с. 564³⁴). Одначе в економіці радянського типу довгі роки вважалося складовою доктрини нагромадження в обсязі 25 відсотків щорічного національного доходу. Одна з достоїнств, якою апологети радянської економіки наділяють цю останню, — це високий відсоток формування капіталу. Через століття після Маркса метою ідеологічного суперництва між двома режимами слугує норма накопичення, що використовується обома режимами тією мірою, якою вона визначає відсоток зростання. В такому разі залишається дізнатися, чи є капіталістичне накопичення ліпшим чи гіршим за механізм накопичення іншого режиму (ліпшим чи гіршим для кого?).

У самому аналізі капіталізму Маркс розглянув одночасно характеристики будь-якої економіки й характеристики сучасної йому економіки капіталістичного типу, бо іншої він не знав. Через століття великою проблемою для економіста справді марксистського спрямування стане аналіз особливостей сучасної економіки іншого типу.

Теорія зарплатні, теорія додаткової вартості, теорія накопичення перестають бути взагалі задовільними теоріями. Вони становлять собою радше постановку проблем або відправні моменти аналізу, які дозволяють відрізнити те, що можна було б назвати капіталістичною експлуатацією, від експлуатації радянської, або, якщо висловлюватися більш нейтрально, капіталістичну додаткову вартість від додаткової вартості за радянського режиму. Ні за якого режиму не можна віддавати трудящим усю вироблену ними вартість, оскільки треба залишати частину вартості для колективного нагромадження. Втім, це не виключає істотних відмінностей між двома механізмами. За капіталізму нагромадження відбувається за допомогою прибутків індивідуумів і ринку; неоднаковий за обох режимів і розподіл доходів.

Ці зауваження, що видаються нескладними через століття після Маркса, не мають у собі ніякого натяку на перевагу над ним — це було б смішно. Я тільки хочу показати, що Маркс, спостерігаючи початковий період капіталізму, не міг легко розрізнити, з одного боку, те, що несе з собою режим приватної власності взагалі, з іншого — те, чим характеризується період розвитку економіки, який переживає Англія, коли він її вивчав, і що, врешті-решт, становить суть будь-якої економіки.

Сьогодні завданням соціологічного аналізу економіки є саме розрізнення трьох елементів: ознак, властивих будь-якій економіці; ознак, властивих окремому режиму в контексті сучасної економіки; і нарешті, ознак, властивих періоду зростання економіки.

Це розрізнення — не проста справа, бо всі ці ознаки завше в реальності перемішані одна з одною. Але якщо ми хочемо винести критичне, політичне чи моральне міркування про певний лад, то, очевидно, треба не брати до уваги того, що приписується іншим детермінантам.

Теорія нагромадження додаткової вартості слугує взірцем плутанини цих різних елементів. Будь-яка сучасна економіка має за передумову нагромадження. Залежно від періоду зростання, а також залежно від намірів уряду тієї чи тієї країни норма нагромадження більш-менш висока. Варіюється в протилежність економіко-соціальний механізм додаткової вартості й, крім того, спосіб обігу накопичень. Планова економіка відрізняється відносно простим обігом нагромадження, тимчасом як економіка, що ґрунтується на приватній власності на засоби виробництва, припускає складніший механізм: вільний ринок упереміж з відрахуваннями, що накладаються насильницьким шляхом. Вона не мириться легко з владним встановленням суми нагромаджень і норми утворення капіталу щодо національного продукту.

Зв'язки між економічним і соціологічним аналізом зрештою виводять на проблему між політичним та економічним ладом. На мій погляд, саме в цьому пункті соціологія Маркса найуразливіша для критики.

У «Капіталі», як і в інших творах Маркса, з цього вирішального питання ми справді знаходимо небагато ідей, причому таких, що постійно повторюються.

Держава в основному розглядається як інструмент класового панування. З цього випливає, що політичний лад визначається класом, який здійснює владу. Буржуазні демократії прирівнюються до режимів, за яких владу здійснює клас капіталістів, підтримуючи видимість вільних інститутів. Як протиставлення суспільно-економічному ладу, що ґрунтується на існуванні антагоністичних класів та пануванні одного класу над іншим. Маркс малює картину суспільно-політичного ладу, за якого більше не буде класового панування. З огляду на це і, якщо можна так сказати, завдяки самій своїй суті держава повинна буде зникнути, оскільки вона існує тільки тому, що якийсь клас має потребу в ній для експлуатації інших.

Між антагоністичним суспільством та неантагоністичним суспільством майбутнього вклинюється те, що названо диктатурою пролетаріату: вислів, що трапляється, зокрема, в славетній праці, написаній 1875 р., — «Зауваження до програми Німецької робітничої партії», або «Критика Готської програми»³⁵. Диктатура пролетаріату є крайньою умовою держави напередодні критичного моменту її послаблення. Перш ніж зникнути, держава досягає свого розквіту.

Диктатура пролетаріату не зовсім ясно визначена в працях Маркса, де співіснують фактично два її види. Один з них відповідає якобінській традиції й уподібнює диктатуру пролетаріату до абсолютної влади партії, що апелює до народних мас; інший, майже протилежний, був нав'язаний Марксу досвідом Паризької комуни, в якій намітилася тенденція до зникнення централізованої держави.

Ця концепція політики та зникнення держави в неантагоністичному суспільстві видається мені найвразливішою соціологічною концепцією в усій творчості Маркса.

Ніхто не заперечує, що кожному, особливо сучасному, суспільству властиві загальні функції управління й влади. Не можна, не погіршивши проти здорового глузду, розмірковувати про те, що таке складне індустріальне суспільство, як наше, зможе обійтися без адміністрації, причому певною мірою централізованої.

Навіть більше, якщо припустити планування економіки, то воно неможливе без центральних органів, що ухвалюють основні рішення, закладені в самій ідеї планування. Але ж ці рішення мають за передумову наявність функцій, що їх звичайно називають державними. Тому режим планової економіки вимагає посилення адміністративних, управлінських функцій, що здійснюються центральною владою, якщо тільки не уявляти собі стадію абсолютного достатку, на якому не виникає більше проблеми координації виробництва.

У цьому сенсі обидві ідеї — планування економіки та зникнення держави — суперечливі стосовно передбачуваного майбутнього настільки, наскільки важливо буде виробляти якомога

більше, виробляти згідно з директивами плану й розподіляти продукцію між суспільними класами відповідно до уявлень можновладців.

Держава — хай нею назвуть систему адміністративних і спрямовуючих функцій колективу — не може зникнути в жодному індустріальному суспільстві, а тим більше в індустріальному плановому суспільстві, оскільки центральне планування за своєю природою має за передумову, що уряд ухвалюватиме куди більше рішень, ніж в умовах капіталістичної економіки, яка почасти визначається децентралізацією ухвалення рішень.

Зникнення держави може мати тільки символічне значення. Зникає лише класова природа певної держави. Справді, можна вважати, що з того моменту, коли не буде класового суперництва, адміністративні й спрямовуючі функції, замість того щоб висловлювати егоїстичні задуми окремої групи, стануть виразником намірів усього суспільства. В цьому сенсі можна справді уявити собі зникнення класового характеру суспільства, відносин панування та експлуатації, самої держави.

Але чи може держава в умовах капіталізму визначатися, власне, владою певного класу?

Головна ідея Маркса полягає в тому, що капіталістичне суспільство — антагоністичне, звідси випливають усі основні його риси. Як можна прийти до суспільства без антагонізмів? Уся аргументація цілком будується на відмінності природи класу буржуазії, який утілює владу, коли він володіє засобами виробництва, й пролетаріату, що розглядається, як клас, який змінить буржуазію.

Заява про те, що пролетаріат становить собою універсальний клас, який бере владу, може, однак, мати тільки символічне значення, оскільки масу заводських робітників не можна плутати з панівною меншиною, що здійснює владу. Формула «пролетаріат при владі» є тільки символічна формула, що має на увазі партію або групу людей, які посилаються на народні маси.

У суспільстві, де більше немає приватної власності на засоби виробництва, фактично більше нема антагонізму, пов'язаного з цією власністю, — але є люди, які здійснюють владу від імені народних мас. Отже, є держава, що виконує адміністративні, спрямовуючі функції, потрібні в будь-якому розвинутому суспільстві. Таке суспільство не має в собі тих самих антагонізмів, що й суспільство з приватною власністю на засоби виробництва. Але в країні, де держава своїми економічними рішеннями великою мірою визначає становище всіх і кожного, очевидно, можуть бути антагонізми між групами: чи то горизонтальними (селяни, з одного боку, робітники — з іншого), чи то вертикальними (низи й верхи ієрархії).

Я не беруся стверджувати, що в суспільстві, в якому становище кожного залежить від плану, а план визначається державою, неодмінно існують конфлікти. Однак не можна з певністю говорити про суспільство без антагонізмів просто на тій підставі, що приватна власність на засоби виробництва зникла й становище кожного залежить від постанов держави. Якщо державні постанови ухвалюються окремими індивідуумами або меншиною, вони можуть відповідати інтересам тих чи тих. У плановому суспільстві нема установлені заздалегідь гармонії інтересів різних груп.

Тут не зникне й не може зникнути державна влада. Планове суспільство може, звісно, керуватися на справедливій основі, але нема твердих гарантій, що керівництво планових органів ухвалює рішення в інтересах усіх або в найвищих інтересах колективу, втім, тією мірою, якою ці останні можуть бути визначеними.

Теза про повне зникнення антагонізмів має за передумову, що суперництво груп не має інших причин, крім приватної власності на засоби виробництва, або що зникла держава. Однак жодна з цих двох гіпотез не правдоподібна. Нема підстав вважати, що інтереси колективу раптом стануть гармонійними, тільки-но засоби виробництва перестануть бути об'єктом індивідуального присвоєння. Зникне один тип антагонізму, але не всі можливі. І поки залишаються адміністративні чи спрямовуючі функції, існує природний ризик, що ті, хто здійснює ці функції, будуть чи то несправедливими, чи то недостатньо поінформованими, чи то нерозважливими, а ті, ким вони керують, не будуть задоволені ухвалами можновладців.

Нарешті, поза рамками цих зауважень залишається засаднича проблема зведення політики як такої до економіки.

Соціологія Маркса, принаймні в своїй пророчій формі, припускає політичного порядку до економічного, тобто зникнення держави з моменту запровадження суспільної власності на

засоби виробництва й планової економіки. Але політика принципово не зводиться до економіки. За будь-якого економічного й суспільного ладу політична проблематика не зійде на нуль, оскільки залишаються питання: хто керує, як комплектуються органи управління, як здійснюється влада, якою мірою досягнуто згоди (або яка міра незгоди) між тими, хто керує, і тими, ким керують. Політика так само важлива й автономна, як і економіка. Вони взаємопов'язані. Спосіб організації виробництва та розподілу колективних ресурсів впливає на спосіб розв'язання проблеми влади, й навпаки — цей останній впливає на той перший. Неправильно гадати, що певна організація виробництва та розподілу коштів автоматично розв'яже проблему управління шляхом її усунення. Міф про зникнення держави — це міф про те, що держава існує тільки для виробництва та розподілу ресурсів і що, коли проблема виробництва та розподілу ресурсів розв'язана, нема потреби в державі, тобто в управлінні³⁶.

Цей міф подвійно фальшивий. Передусім планове управління економікою веде за собою посилення держави. Й навіть якщо б планування не вело до посилення держави, в сучасному суспільстві завше стоятиме проблема управління, цебто способу здійснення влади.

Інакше кажучи, політичний режим неможливо визначити, просто вказуючи клас, який приблизно здійснює владу. Не можна визначити капіталістичний лад монополістів і тим більше не можна визначити політичний лад у соціалістичній країні як владу пролетаріату. За капіталізму не монополісти особисто здійснюють владу, а за соціалізму цього не робить безпосередньо пролетаріат. В обох випадках ідеться про людей, що виконують функції, про те, як вони відбираються, як використовують владу, який зв'язок між тими, хто керує, й тими, ким керують.

Соціологія політичних режимів не може бути зведена до простого придатку соціології економіки або суспільних класів.

Маркс часто міркував про ідеології і прагнув пояснювати спосіб мислення або інтелектуальні системи суспільним контекстом.

Для тлумачення ідей з позиції суспільної реальності можуть застосовуватися кілька методів. Можна пояснити спосіб мислення способом виробництва або технічним рівнем даного суспільства. Однак найбільший успіх мав метод припису певних ідей певному суспільному класу.

Взагалі Маркс розуміє під ідеологією фальшиву свідомість, фальшиве уявлення, що виробляється певним суспільним класом про власне становище та про суспільство взагалі. Він розглядає теорії буржуазних економістів великою мірою як класову ідеологію. Не те щоб він приписував буржуазним економістам намір обдурити своїх читачів або дати фальшиве тлумачення реальності. Але він схильний думати, що клас не може бачити інакше, як крізь призму власного становища. Як сказав би Сартр, буржуа бачить світ з погляду прав, якими він сам володіє. Юридичний образ світу прав і обов'язків породжується в суспільстві й править для буржуа за спосіб самовираження своєї істоти й свого становища.

Ця теорія фальшивої свідомості, що пов'язується з класовою свідомістю, може поширюватися на багато ідей та інтелектуальні системи. Коли йдеться про економічні й соціальні системи, можна принаймні вважати, що ідеологія — це фальшива свідомість і що суб'єктом цієї свідомості виступає клас. Проте така концепція ідеології викликає два заперечення. Якщо клас, з огляду на власне становище, виробляє фальшиву ідею світу, якщо, наприклад, клас буржуазії не розуміє механізму додаткової вартості або залишається в полоні ілюзій товарного фетишизму, то чому ж певному індивідууму вдається звільнитися від цих ілюзій, цієї фальшивої свідомості?

А разом з тим, якщо всі класи відзначаються своїм, причому пристрасним способом мислення, то не залишається місця для істини. Чим одна ідеологія може перевершувати іншу, якщо всі ідеології невіддільні від класу, який їх породжує чи приймає? Марксизм намагається відповісти на поставлене запитання так: серед ідеологій є одна, яка ліпша за інші, тому що є клас, який може досягнути світу у його істинності. В капіталістичному світі пролетаріат, і тільки пролетаріат, досягає правду світу, тому що він єдиний клас, який може думати про пореволюційне минуле.

Лукач, один з останніх великих марксистських філософів, у книзі «Історія і класова свідомість» саме в такий спосіб намагався довести, що класові ідеології не рівноцінні й що

ідеологія пролетаріату справжня тому, що пролетаріат, перебуваючи в тому становищі, яке йому створює капіталізм, здатний — і тільки він здатний — осмислити суспільство в розвитку, русі до революції і, отже, в його істинності³⁷.

Перша теорія ідеології прагне уникнути в такий спосіб суцільного релятивізму, утверджуючи водночас зв'язок ідеологій з класом і з істинністю однієї з ідеологій.

Але така формула викликає заперечення, оскільки легко засумніватися в істинності класової ідеології: захисникам інших ідеологій та інших класів природно заявити, що всі дослідники в однаковому становищі. Припустимо, моє бачення капіталізму визначається моїм інтересом буржуа, ваше пролетарське бачення — вашим інтересом пролетаря. Чому ж інтереси тих, хто, як кажуть англійці, перебуває «поза» (out), будуть як такі вище за інтереси тих, хто перебуває «всередині» (in)? Чому інтереси тих, хто перебуває по той бік бар'єру, будуть вищі за інтереси тих, хто перебуває по цей, «добрий» бік? Тим більше, що ситуація може змінитися й насправді час від часу змінюється.

Ця аргументація може привести тільки до цілковитого скептицизму, за якого всі ідеології рівнозначні, однаковою мірою пристрасні й обмежені, корисливі й, отже, фальшиві.

Ось чому вівся пошук в іншому напрямі, який уявляється мені кращим; у тому самому напрямі, в якому поглибилася соціологія пізнання, що виявила відмінності між типами інтелектуальних конструкцій. Будь-яка думка пов'язана певним чином із соціальним середовищем, але зв'язки, які мають зі суспільною реальністю живопис, фізика, математика, політекономія чи політичні вчення, не однакові. Треба розрізняти способи мислення чи наукові теорії, пов'язані з суспільною реальністю, але не залежні від неї, та ідеології чи фальшиві свідомості, що є продуктом, слідом у свідомості людей класового становища, що обтяжує бачення правди. Завдання схоже з тим, яке різні представники соціології пізнання — марксистичні чи немарксистичні — намагаються розв'язати так, що залишають загальну правду за певними науками, а загальну цінність — за творами мистецтва.

Марксисту, як і немарксисту, не слід зводити значення наукової чи естетичної творчості до класового змісту.

Маркс, великий прихильник грецького мистецтва, знав так само, як і соціологи пізнання, що значення творінь людини не вичерпується їхнім класовим змістом. Твори мистецтва становлять однакову цінність для інших класів, навіть для інших часів.

Анітрохи не заперечуючи того, що мислення пов'язане зі суспільною реальністю та певні форми мислення пов'язані зі суспільним класом, треба відновити здатність розрізняти форми мислення й відстояти два положення, які мені здаються необхідними для того, щоб не впасти в нігілізм.

Є царини, в яких мислитель може досягти істини, придатної для всіх, а не лише класової істини. Є сфери, в яких суспільні витвори мають цінність і значення для членів інших суспільств.

Висновок

Упродовж ста років були, власне, три великі кризи марксистської думки³⁸.

Перша — та, яку вже назвали нападом ревізійізму, кризою німецької соціал-демократії на початку ХХ століття. Її двома головними дійовими особами були Карл Каутський і Едуард Бернштейн. Основна проблема: чи перетвориться капіталістична економіка таким чином, що революція, яку ми оголошуємо й на яку розраховуємо, відбувається згідно з нашим бажанням? Бернштейн, ревізійіст, заявляв, що класові антагонізми не загострюються, що згуртування класу не виказує себе так швидко й цілковито, як це пророкувалося, й що, отже, не вірогідно, аби історична діалектика потурала приходу революційної катастрофи та неантагоністичного суспільства. Сварка Каутського з Бернштейном у рамках Німецької соціал-демократичної партії та II Інтернаціоналу завершилася перемогою Каутського й поразкою ревізійістів. Було підтримано ортодоксальну тезу.

Другою кризою марксистської думки стала криза більшовизму. Партія, що зарахувала себе до марксизму, взяла владу в Росії і, позаяк це було звично, розцінила свою перемогу як перемогу пролетарської революції. Однак фракція марксистів, ортодокси II Інтернаціоналу,

більшість німецьких соціалістів і більшість західних соціалістів думали про цю подію інакше. Протягом 1917 — 1920 рр. у партіях, що зараховували себе до марксизму, велася суперечка, основний предмет якої можна було б коротко визначити так: чи є радянська влада диктатурою пролетаріату чи диктатурою над пролетаріатом? Ці вислови використовувалися в ситуації другої кризи марксизму впродовж 1917 — 1918 рр. Обома великими дійовими особами — Леніним і Каутським. Під час першої кризи Каутський був на боці ортодоксів. Під час кризи більшовизму він думав, що він і далі перебуває на боці ортодоксів, але з'явилася нова ортодоксія.

Теза Леніна була проста: партія більшовиків, що зараховує себе до марксизму й пролетаріату, репрезентує пролетаріат біля влади. Влада партії більшовиків — це диктатура пролетаріату. А що, врешті-решт, ніхто й ніколи не міг сказати, в чому полягає диктатура пролетаріату, то гіпотеза про владу більшовиків як диктатуру пролетаріату зачарувувала й захищати її не заборонялося. Навіть більше, вона полегшувала пошук доказів, бо якщо влада партії більшовиків — влада пролетаріату, радянський лад становить собою пролетарський лад, то, отже, будується соціалізм.

Навпаки, коли б прийняли тезу Каутського, згідно з якою революція, здійснена в неіндустріальній країні, де робітничий клас був у меншині, не може бути справді соціалістичною революцією, то диктатура навіть марксистської партії могла би вважатися не диктатурою пролетаріату, а диктатурою над пролетаріатом.

Згодом у марксизмі утворилися дві школи: одна визнавала в режимі, встановленому в СРСР, здійснення — з деякими несподіваними якостями — передбачень Маркса, а друга вважала, що суть марксистського вчення була спотворена, бо соціалізм має за передумову не тільки колективну власність і планування, а й політичну демократію. А соціалістичне планування без демократії, казали представники другої школи, — не соціалізм.

До того ж треба з'ясувати роль марксистської ідеології в будівництві радянського соціалізму. Ясно, що радянське суспільство не вийшло з голови Маркса в зовсім готовому вигляді й що воно великою мірою становить собою наслідок збігу обставин. Однак марксистська ідеологія в тому вигляді, як її витлумачили більшовики, відіграла також важливу роль.

Третя криза марксистської думки — це криза, за якої ми присутні сьогодні. Неясним залишається пункт, чи є між більшовицькою версією соціалізму та версією, скажімо, скандинаво-британською, проміжний варіант соціалізму.

За наших часів чітко проглядається один з можливих різновидів соціалістичного суспільства: централізоване планування під керівництвом більш-менш тотальної держави, що збігається з партією, яка зачисляє себе до розряду соціалістичних. Це — радянська версія марксистського вчення. Але є й друга версія — західна, за найдосконалішу форму якої править, либонь, шведське суспільство, де спостерігається змішання приватних і суспільних інститутів, скорочення нерівності в доходах і усунення більшості суспільних явищ, що викликали обурення. Часткове планування й змішана власність на засоби виробництва поєднуються там з демократичними інститутами Заходу, тобто з великим числом партій, вільними виборами, вільним обговоренням ідей і вчень.

Ортодоксальні марксистки — це ті, хто не сумнівається в тому, що справжнім нащадком Маркса є радянське суспільство. Західні ж соціалісти впевнені, що західна версія більше відповідає духу Маркса, ніж радянська. Втім, багато марксистських інтелектуалів не вважають задовільною жодну з цих версій. Вони хотіли б, аби суспільство стало певною мірою таким самим соціалістичним і таким самим плановим, як радянське, але водночас таким самим ліберальним, як суспільство західного типу.

Я залишаю осторонь питання про те, чи зможе цей третій варіант існувати іншим чином, ніж у мізках філософів, адже, зрештою, як казав Гамлет, «і в небі, і в землі сховано більше, ніж сниться вашій мудрості, Гораціо». Може, знайдеться й третій варіант, але тепер, на нинішньому етапі дискусії про доктрини, існують ці два ідеальні типи, що досить чітко визначаються, два суспільства, які можуть більшою чи меншою мірою зараховувати себе до соціалізму, але одне з них — неліберальне, а інше — буржуазне.

На чиєму боці був би сам Маркс? Марно запитувати себе про це, бо він не дізнався про зовсім інший історичний наслідок. З того моменту, коли ми були змушені говорити про те, що певні явища, які критикував Маркс, властиві не капіталізму, а кожному індустріальному суспільству або суспільству, що переживає період зростання, — що він і спостерігав, — наш хід думки, дотримуватись якого Маркс був, звісно, здатний (адже він був великою людиною), виявляється чужим реальному Марксу. Цілком імовірно, він, хто володів натурою бунтаря, не був би прихильником жодної зі згаданих версій, жодного з різновидів суспільства, де посилаються на нього. Чи віддав би він перевагу тому або тому? Мені здається неможливим розв'язати це зрештою марне питання. Якби я дав відповідь, це було б не більше ніж виявом моїх уподобань. Я волію чесніше сказати про свої уподобання, ніж приписувати їх Марксу, який не може відповісти за себе.

БІОГРАФІЧНІ ДАНІ

1818 р., 5 травня. Народження в місті Трірі, що входило за тих часів до складу Рейнської Пруссії, Карла Маркса, другої дитини з дев'яти дітей адвоката Генріха Маркса, вихідця з родини рабина, який обернувся 1816 р. в протестантизм.

1830 - 1835 рр. Навчання в гімназії міста Тріра.

1835 - 1836 рр. Вивчення права в Боннському університеті. Заручини з Женні фон Вестфален.

1836 - 1841 рр. Вивчення права, філософії, історії та історії мистецтв у Берліні. Маркс відвідує «Докторський клуб» молодогегельянців.

1841 р. Отримання докторського ступеня на філософському факультеті Йенського університету.

1842 р. Маркс поселяється в Бонні й стає працівником, а відтак редактором «Рейнської газети» в Кельні.

1843 р. Розчарований боягузливою, на його думку, позицією акціонерів, він полишає свою посаду. Одруження з Женні фон Вестфален, від'їзд до Франції. Маркс співпрацює з «Франко-німецькими аналами» А. Руге. Він публікує: «До єврейського питання», «До критики гегелівської філософії. Вступ».

1844 - 1845 рр. Перебування в Парижі. Маркс гостює в Гайне, Прудона, Бакуніна. Початок вивчення політичної економії. Маркс записує в кількох зошитах свої філософські розмірковування про економіку та феноменологію Гегеля. Він зав'язує дружбу з Енгельсом. «Свята родина» — їхня перша разом написана книжка.

1845 р. Вислання з Парижа за вимогою пруського уряду. Маркс поселяється в Брюсселі. В липні-серпні він здійснює подорож з Енгельсом до Англії.

1845 - 1848 рр. Перебування в Брюсселі. Маркс пише в співпраці з Енгельсом книгу «Німецька ідеологія», яку не буде опубліковано. Сварка з Прудонам. «Убогість філософії» (1847). В листопаді 1847 р. другий конгрес «Спілки комуністів», для участі в якому Маркс і Енгельс вирушають до Лондона, доручає їм написати комуністичний маніфест. Публікація «Маніфесту комуністичної партії» в Лондоні німецькою мовою в лютому 1848 р.

1848 р. Маркса проганяють з Брюсселя. Після короткого перебування в Парижі він вирушає до Кельна, де стає головним редактором «Нової Рейнської газети». В цій газеті він веде активну кампанію за те, щоб революційний рух у Німеччині став радикальнішим.

1849 р. «Наймана праця і капітал» (твір з'явився в «Новій Рейнській газеті»). Маркса виганяють з Рейнської провінції. Після короткого перебування в Парижі він вирушає в серпні до Лондона, де влаштовується остаточно.

1850 р. «Класова боротьба у Франції».

1851 р. Маркс стає працівником «Нью-Йорк трібюн».

1852 р. Розпад спілки комуністів. Кельнський процес над комуністами. «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта».

1852 р. — 1857 рр. Маркс змушений полишити своє вивчення економіки, щоб присвятити себе журналістиці задля заробітку. Він постійно має фінансові труднощі.

1859 р. Праця «До критики політичної економіки», опублікована в Берліні.

1860 р. «Пан Фогт».

1861 р. Поїздка до Голландії та Німеччини. Маркс відвідує Лассалю в Берліні. Співпраця з віденською газетою «Ді Прессе».

1862 р. Маркс остаточно пориває з Лассалем. Він припиняє співпрацювати з «Нью-Йорк трібюн». У нього величезні грошові труднощі.

1864 р. Участь у створенні «Міжнародного товариства робітників», для якого він пише Статут і Установчий маніфест.

1867 р. Вихід у Гамбурзі в світ першого тому «Капіталу».

1868 р. Маркс починає цікавитися російською сільською общиною й вивчає російську мову.

1869 р. Початок боротьби з Бакунінім у рамках Інтернаціоналу. Енгельс забезпечує Маркса щорічною рентою.

1871 р. «Громадянська війна у Франції».

1875 р. «Критика Готської програми». Вихід у світ французького перекладу першого тому «Капіталу». Маркс співпрацює з перекладачем Ж. Руа.

1880 р. Маркс повідомляє Жюлю Гедусвої зауваження щодо програми французької Робітничої партії.

1881 р. Смерть Женні Маркс. Листування з Вірою Засулич.

1882 р. Подорож до Франції та Швейцарії. Перебування в Алжирі.

1883 р. 14 березня. Смерть Карла Маркса.

1885 р. Публікація Енгельсом другого тому «Капіталу».

1894 р. Публікація Енгельсом третього тому «Капіталу».

1905 - 1910 рр. Публікація Каутським «Теорії про додаткову вартість».

1932 р. Публікація Рязановим, Лондштутом і Мейером творів молодих літ.

1939 - 1941 рр. Публікація «Принципів критики політичної економії».

ПРИМІТКИ

¹ Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*, Paris, Їд. de Minuit, coll. «Arguments»; 1961.

Підхід до поняття відчуження як одного з ключових у вченні Маркса властивий і християнським інтерпретаторам, таким, як і Кальвез (див. його книгу «Задум Маркса»: *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Їд. du Seuil, 1956) і таким коментаторам марксизму, як Л. Гольдман чи А. Лефевр. Цей останній у такий спосіб висловлює свої думки: «Критика товарного фетишизму, грошей, капіталу — ключовий момент економічної частини творчості Маркса, тобто «Капіталу» (з інтерв'ю газеті «Ар», 13 лютого 1963 р.) Однак в іншому місці він уточнює: «Думки Маркса про відчуження в його різних формах розкидані по всіх його працях такою мірою, що їхня єдність до останнього часу залишалась непоміченою» (Н. Lefebvre, *Le Marxisme*, Paris, P.U.F., «Que sais-je?», 1958, р. 48).

² Я помилився, кажучи — на берегах Сени; двадцять років тому це було на берегах Шпрее в Берліні, сьогодні ці форми уточненого марксизму переселилися на лівий берег Сени, де вони викликали пристрасні дискусії. Цікаві публікації, наукові контрверзи.

³ «Німецьку ідеологію» Маркс і Енгельс писали з вересня 1845 р. по травень 1846 р. у Брюсселі. У праці «До політичної економії. Передмова» (1859) Маркс писав: «...ми вирішили спільно розробити наші погляди на протилежність ідеологічним поглядам німецької філософії, по суті звести рахунки з нашою колишньою філософською совістю. Цей намір був здійснений у формі критики післягегелівської філософії. Рукопис — два грубі томи у восьму частину аркуша — давно вже прибув на місце видання у Вестфалію, коли нас повідомили, що нові обставини роблять його надрукування неможливим. Ми з тим більшою охотою полишили рукопис гризучій критиці мишей. Що наша мета — з'ясування справи самим собі — була досягнута» (Твори, т. 13. С. 8).

⁴ J. Chumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1954, I-re part., «La doctrine marxiste», р. 65—136. (Перше видання цього твору англійською мовою з'явилося 1942 р.) Розділи, присвячені Марксу, були заново відтворені в посмертній праці Шумпетера «десять великих економістів» (*Ten Great Economists*, 1951).

⁵ P. Vigo, *Marxisme et humanisme*, introduction a l'oeuvre économique de Marx, Paris, P.U.F., 1953, 269 р.

⁶ Жорж Гурвіч знайшов тут певною мірою випередження власних ідей.

⁷ Похвала Маркса революційній і творчій ролі буржуазії набуває навіть ліричного відтінку: «Вона створила чудеса мистецтва, але зовсім іншого роду, ніж єгипетські піраміди, римські водогони і готичні собори; вона здійснила зовсім інші походи, ніж переселення народів і хрестові походи» (Твори, т. 4. С. 412 — 413).

⁸ Див., зокрема, «Східний деспотизм» Карла Віттфогеля — порівняльне дослідження тотальної влади (Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven, Yale University Press, 556 р.).

Див. також такі статті, опубліковані в «Контра сосьяль»: Карл А. Віттфогель, «Маркс і східний деспотизм», травень 1957 р.; Поль Бартон, «Про східний деспотизм», травень 1959 р.; «Деспотизм і тоталітаризм», липень 1959 р.; «Деспотизм, тоталітаризм і соціальні класи», березень 1960 р.; Костас Папайо-Анну, «Маркс і деспотизм», січень 1960 р.

Щодо ортодоксального марксистського розмірковування про цю проблему див. спеціальний номер журналу «Пансе» про «Спосіб азійського виробництва», № 114, квітень 1964 р. і такі статті: Ж. Шесно, «Де перебуває дискусія про спосіб азійського виробництва», «Пансе», № 122, 1965 р.; М. Годлер, «Поняття способу азійського виробництва», «Тан модерн», травень, 1965 р.

⁹ Й. Сталін, «Економічні проблеми соціалізму в СРСР», 1952 р. «Головні риси й вимоги основного економічного закону сучасного капіталізму можна було б сформулювати приблизно таким чином: забезпечення максимального капіталістичного прибутку шляхом експлуатації, розорення й зубожіння більшості населення певної країни, шляхом закабалення і систематичного пограбування народів інших країн, особливо відсталих країн, нарешті, шляхом війн і милітаризації народного господарства, що використовуються для забезпечення найвищих прибутків»... «Істотні риси і вимоги основного економічного закону соціалізму можна було б сформулювати приблизно таким чином: забезпечення максимального задоволення постійно зростаючих матеріальних і культурних потреб усього суспільства шляхом безперервного зростання і вдосконалення соціалістичного виробництва на базі найвищої техніки».

¹⁰ До речі, до затримки Марксом публікації двох томів «Капіталу» призвели радше недуга й фінансові труднощі, а також усвідомлення незавершеності роботи. З 1867 року (дата виходу в світ першого тому) до самої смерті Маркс не припиняв своїх досліджень, які залишали його незадоволеним і примушували працювати над продовженням того, що він розглядав як працю свого життя. Так, у листопаді 1878 р. він писав Даніельсону, що другий том «Капіталу» буде готовий до друку наприкінці 1879 р., але 10 квітня 1879 р. він оголосив, що не опублікує його, перш ніж не вивчить розвиток і завершення промислової кризи в Англії.

¹¹ Тема великого зниження великого прибутку бере свій початок у Д. Рікардо та особливо розвинута Дж. Стюартом Міллем. Бажаючи показати, що приватні особи завше мотивують розміщення капіталу, Рікардо пише: «Отже, неможливо, аби капітал, нагромаджений у будь-яких обсягах у певній країні, не міг бути застосованим у виробництві доти, доки заробітна платня не підвищиться внаслідок зростання цін на предмети необхідності такою великою мірою і для прибутку з капіталу не залишиться так мало, що зникне будь-яка спонuka до нагромадження» (*Principes de l'économie politique et de l'impôt*, Paris, Costes, 1934, t. II, p. 90.). Інакше кажучи, для Рікардо падіння норми прибутку до нуля є тільки можливість. Вона може бути наслідком приросту частини номінальної зарплатні в розподілі продукту, якщо зарплатня зростатиме внаслідок відносного підвищення цін на продукти першої необхідності. В свою чергу, це підвищення цін стане наслідком комбінованої гри розширення попиту, викликаного демографічними чинниками й зниженням родючості ґрунту. Але, вважає Рікардо, перешкода зростанню, якою є зниження родючості ґрунту, може бути усунена шляхом впровадження міжнародної спеціалізації і вільного ввезення хліба з-за кордону. Мілль після скасування хлібних законів повертається до теорії Рікардо в своїх «Підставах політичної економії та деяких застосуваннях їх до соціальної філософії» (1848), але надає їй більш еволюційного й довготривалого характеру, який споріднений з ідеями сьгоднішніх стагнаціоністів. Зниження норми прибутку є вираженням на рівні підприємства руху суспільства до стаціонарного стану, коли не буде більше чистого нагромадження капіталу. В основі цього зниження прибутку до нуля лежить закон продуктивності, що знижується.

¹² За аналізу в кейнсіанському дусі можна сказати щонайбільше, що норма прибутку є останньою одиницею капіталу, інвестування якого, потрібне для підтримання цілковитої зайнятості (маргінальна дієвість капіталу), не повинно бути нижчим за ту вартість грошей, якій віддано перевагу з метою забезпечення ліквідності для власників грошей. Але схема такого типу в реальності важко інтегрується в марксистську економічну теорію, інтелектуальні знаряддя якої домаргінальні. Втім, в економічному аналізі Маркса є певна суперечність між законом тенденції норми прибутку до зниження, який неявно має за передумову класичний закон збуту, і положенням про кризу через недоспоживання робітників, який має в собі гальмування зростання через обмаль фактичного попиту. Відмінність між коротким і довгим терміном не дозволяє розв'язати проблему, тобто мета обох теорій — пояснити не тривалу тенденцію, з одного боку, вагання — з іншого, а загальна криза економічної системи загалом. (Див.: Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, London, MacMillan; 1942.)

¹³ У листі Йосифу Вейдемейеру від 5 березня 1852 р. Маркс писав: «Що стосується мене, то мені не належить ні та заслуга, що я відкрив існування класів у сучасному суспільстві, ні та, що я відкрив їх боротьбу між собою. Буржуазні історики задовго до мене виклали історичний розвиток цієї боротьби класів, а буржуазні економісти — економічну анатомію класів. Те, що я зробив нового, склало в доказі такого: 1) що *існування класів* пов'язане лише з певними історичними фазами розвитку виробництва; 2) що класова боротьба конче веде до диктатури пролетаріату; 3) що ця диктатура сама складає лише перехід до знищення будь-яких класів і до суспільства без класів» (Твори, т. 28. С. 424—427).

¹⁴ А. Коїве, *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947. Марксистську інтерпретацію Гегеля див. також у працях: G. Lukacs, *Der junge Hegel*, Zurich — Vienne, 1948, 718 S. Цю книгу аналізує Ж. Іпполіт у своїх «Етюдах про Маркса та Гегеля» (J. Huppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, M. Rivière, 1955, p. 82—104). Лукач доходить до обговорення реакційної легенди про теологічний період Гегеля і досліджує гегелівську критику творчості Адама Сміта, наявну в його ранніх працях. Гегель буцімто помітив істотні суперечності капіталізму, але, природно, не зміг знайти розв'язання, яке судилося знайти Марксу.

¹⁵ G. Gurvitch, *La Sociologie de Karl Marx*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1958, 93 p.; *Les Fondateurs de la sociologie contemporaine, I. Saint-Simon sociologue*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1955, 62 p.

Гурвіч, бажаючи зневажити гегелівську спадщину в творчості Маркса, у своєму тлумаченні джерел марксистської думки наголошує на сен-симонізмі Маркса. Гурвіч показує, на мою думку, переконливо, вплив ідей Сен-Симона на мислення молодого Маркса: «Маркс безпосередньо вийшов зі Сен-Симона й сен-симонізму, він запозичає в Гегеля тільки термінологію; ліве гегельянство було нічим іншим, як сен-симонським впливом на деяких гегельянців, яких іноді відверто визнавали. Зі свого боку Прудон надмірно послуговувався Сен-Симоном, але то був повсталий сен-симоніст, що піддавав сен-симонізм розгромній критиці. Тим часом він же, водночас демонструючи сен-симонізм і пов'язуючи його з робітничим рухом, сприяв встановленню глибшого зв'язку Маркса із сен-симонізмом — сен-симонізмом, перейнятим духом Прудона, який став основним джерелом Маркса не тільки тоді, коли Маркс був іще на самому початку свого шляху, а й у всій його інтелектуальній царині» (*Cours cités sur Saint-Simon*, p. 7 et 8). Далі, наводячи деякі фрази Сен-Симона типу: «Наука про свободу, як і всі інші науки, має свої факти й узагальнення... якщо ми хочемо стати вільними, створимо самі собою свободу й ніколи не будемо чекати її звідкілясь», Гурвіч заявляє таке: «Праця молодого Маркса, особливо четверта теза про Фейєрбаха, підштовхнули деяких марксистів до розмірковувань про соціологію Маркса як про філософію свободи чи науку про свободу. Така позиція Анрі Лефевра, який приписує Гегелю — найбільш фаталістичному філософу, якого ми знаємо, — значення першопричини цього аспекту вчення Маркса. Насправді ж, очевидно, що в Маркса наука про свободу, наскільки її можна в нього знайти, прямо йде від Сен-Симона» (Там само. С. 25). Я не ставлю під сумнів, що Маркс міг познайомитися з сен-симоністськими ідеями в своєму середовищі, з тієї простої причини, що вони ходили по Європі часів молодості Маркса і в тій чи іншій формі траплялися майже скрізь, особливо в пресі. Сьогодні також у газетах подані теорії розвитку й слабкого розвитку. Але якщо Маркс знав ідеї Сен-Симона, то він не міг би запозичити з них те, що становить, на мій погляд, серцевину його власної соціології.

У сен-симонізмі Маркс знайшов протиставлення двох типів суспільства — військових та індустріальних, ідеї застосування науки в промисловості, оновлення методів виробництва, перетворення світу завдяки промисловості. Але головне в ученні Маркса не Сен-Симонова чи Контова концепція індустріального суспільства. Головне в ньому — суперечливий характер індустріального капіталістичного суспільства. Але ж у спадщині Сен-Симона чи Конта ідеї внутрішніх суперечностей капіталізму нема. Обом властивий примат ідеї організації суспільних конфліктів. Ні той, ні той не вважають, що суспільні конфлікти є основним рушієм історії; ні той, ні той не гадають, що сучасне їм суспільство роздирається нерозв'язними суперечностями. Оскільки основне в марксистському вченні, на мою думку, зводиться до суперечливого характеру капіталістичного суспільства й у вельми важливій ролі класової боротьби, я

відмовляюся бачити у впливі сен-симонізму один з украй важливих впливів, що сформували марксистське вчення.

¹⁶ «Феноменологія духу» датується 1807 роком. «Енциклопедія філософських наук» видавалася за життя тричі (1817, 1827, 1830).

¹⁷ «Основи філософії права» опубліковані Гегелем 1821 р. у Берліні. Ця праця є тільки більш розгорнутою частиною «Енциклопедії».

¹⁸ Є два фрагменти, що критикують «філософію права» Гегеля. Один з них — «До критики гегелівської філософії права. Вступ» — невеликий за обсягом, давно відомий, оскільки Маркс опублікував його 1844 р. в Парижі в «Німецько-французькому щорічнику», яким він керував разом з А. Руге. Другий фрагмент — «До критики гегелівської філософії права» — набагато більшого обсягу й включає підрядкову критику частини «Філософії права» Гегеля. Він був опублікований тільки в 30-ті роки нашого століття в Москві Д. Рязановим під егідою Інституту Маркса — Енгельса, в Ляйпцігу Ландшутом і Майєром. З цього питання див. дослідження Ж.Ж. Іпполіта «Гегелівська концепція держави та її критика Марксом» (J. Hippolite, «La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx», in *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, p. 120 — 141).

¹⁹ Деякі ідилічні витримки з Маркса малюють таке майбутнє суспільство, в якому люди вранці займатимуться рибною ловлею, вдень працюватимуть на заводі, а під вечір, звільнившись, просвітлюватимуть свій дух. Це не абсурдне уявлення. В Ізраїлі я знав трударів у кібуцах, які справді вечорами читали Платона. Але тут винятковий випадок принаймні до теперішнього часу.

У «Німецькій ідеології» Маркс пише так: «Річ у тому, що як тільки виникає поділ праці, кожний дістає своє певне, виключне коло діяльності, яке йому нав'язується і з якого він не може вийти: він — мисливець, рибалка чи пастух, або ж критичний критик і повинен залишатися ним, коли не хоче позбутися засобів до життя, — тоді як в комуністичному суспільстві, де ніхто не обмежений виключним колом діяльності, а кожний може удосконалюватися в будь-якій галузі, суспільство регулює все виробництво і саме тому створює для мене можливість робити сьогодні одно, а завтра — інше, вранці полювати, після полудня ловити рибу. Увечері займатися скотарством, — не роблячи мене через це мисливцем, рибалкою, пастухом чи критиком» (Твори, т. 3. с. 30). Отже, усунені «це закріплення соціальної діяльності, це консолідування нашого власного продукту в якусь речову силу, що панує над нами, що вийшла з-під нашого контролю, що йде врозріз із нашими сподіваннями і зводить нанівець наші розрахунки» (Там само. с. 30).

²⁰ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Ці фрагменти Маркс написав 1844 р. в Парижі, й вони залишалися неопублікованими до 1932 р. А 1932 р. їх видав Д. Рязанов і одночасно — С. Ландшут і П. Майєр у двотомовику праць Маркса під назвою «Історичний матеріалізм» (*Der historische Materialismus*, A. Kroner, Leipzig).

²¹ У Гегеля три терміни наводяться французькою мовою як відчуження: *Verbusserung*, *Entbusserung* і іноді *Entfremdung*. Відчуження, за Гегелем, — це діалектичний момент відмінності, поділу між суб'єктом і суттю. Відчуження — це процес, що розвивається, і потрібно, щоб свідомість пройшла через багато відчужень, перш ніж вона збагатиться визначеннями, які врешті-решт створять її як цілісність. На початку «Абсолютне знання» Гегель пише: «Це подолання предмета свідомості треба розуміти не як однобічне в тому сенсі, що він виявився таким, що повертається в самозвеличення, а визначення — в тому розумінні, що предмет як такий уявлявся свідомості таким, що він зникає, і крім того ще, що саме зречення свідомості встановлює речовинність і що це зречення має не тільки негативне, а й позитивне значення, має його не тільки для нас чи в собі, а й для самого самоусвідомлення. Для нього негативне предмета або зняття ним себе самого тому має позитивне значення, або воно

знає цю нікчемність предмета тому, з одного боку, що воно зрікається саме себе: бо в цьому зреченні воно утверджує себе як предмет, або предмет — з огляду на неподільну єдність для-себе-буття — як себе самого. З іншого боку, тут є водночас і інший момент — те, що воно так само зняло й прийняло назад в себе це зречення і предметність і, отже, в своєму інобутті як такому воно перебуває при собі. — Це є рух свідомості, й свідомість тут становить усю сукупність своїх моментів. — Воно повинно так само стосуватися предмета згідно з цією сукупністю його визначень і в такий спосіб досягнути його згідно з кожним із них» (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*; t. II, p. 241).

Маркс дає інше тлумачення відчуження, бо «в певному сенсі цілісність уже дана у відправній точці» (J.-Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, p. 53). За Марксом, Гегель плував уречевлення, тобто екстеріоризацію людини в природу й суспільний світ, з відчуженням. Як писав про це Ж. Іпполіт, коментуючи Маркса: «Відчуження не є уречевлення. Уречевлення природне. Для свідомості воно є не способом становлення чужим самому собі, а природним самовиявом» (J. Hippolite, *Logique et existence*, Paris, P.U.F., 1953, p. 236). Маркс висловлює свої думки в такий спосіб: «Предметна істота діє предметним чином, і вона не діяла б предметним чином, якби предметне не полягало в її істотному визначенні. Вона тільки тому творить або має за передумову предмети, що сама вона постає предметами і що вона з самого початку є *природа*» (Твори, т. 42. С. 156). Ця відмінність, що ґрунтується на «послідовно проведеному натуралізмі», згідно з яким «людина є безпосередньо *природною істотою*» (там само), дозволило Марксу утримати в поняттях відчуження і послідовних визначеннях свідомості в тому вигляді, в якому вони викладені у «Феноменології духу», лише критичний аспект. «Тому «Феноменологія» є прихована, ще неясна для самої себе і критика, що має містичний вигляд; але оскільки вона фіксує *відчуження людини*, — хоча людина виступає в ній тільки у вигляді духу, — постільки в ній закладені у прихованому вигляді всі елементи критики, *підготовлені й розроблені* часто вже у формі, що високо підіймається над гегелівською точкою зору». (Там само. С. 152.)

Для такого коментатора Гегеля, як Ж. Іпполіт, ця радикальна відмінність між Гегелем та Марксом у підході до відчуження бере початок у тому, що Маркс починає свій аналіз з людини як природної істоти, тобто з позитивності, яка сама собою не є заперечення, тоді як Гегель «відкрив цей аспект чистої суб'єктивності, який є ніщо (op. cit., p. 239). У Гегеля «в діалектичному началі історії існує необмежене бажання пізнання, бажання бажати іншого, стала без основи, тому що без первісної позитивності» (p. 241).

²² Ця двозначність вчення Маркса виявлена, зокрема, Костасом Папаіоанну (Див.: Kostas Papaioannou, «La fondation du marxisme», in *Le contrat social*, № 6, novembre-décembre 1961, vol.V; «L'homme total de Karl Marx», in *Preuves*, № 149, juillet 1963; «Marx et la critique de l'aliénation», in *Preuves*, novembre 1964). На думку Папаіоанну, між філософією молодого Маркса в тому вигляді, як вона викладається, наприклад, у «Економічно-філософських рукописах 1844 », та філософією періоду зрілості, викладеної особливо в третьому томі «Капіталу», — цілковита невідповідність. Виробничим пієтизмом, що робив з праці виняткову сутність людини, а з невідчуженої співучасті у виробничій діяльності — справжню мету життя. Маркс підмінить класичну мудрість, згідно з якою розвиток людини (це єдине, що має самоцінність і є справжнім царством свободи) починається по той бік необхідності».

²³ Це об'єктивне бачення може розглядатися до того ж, на думку спостерігачів, як сприятливе чи несприятливе справі встановлення миру. Одні кажуть: доти, доки радянські керівники будуть переконані в неминучій смерті капіталізму, світ житиме в атмосфері кризи. Але можна сказати й зовсім протилежне, як це зробив один англійський соціолог: поки радянські керівники віритимуть у власну філософію, вони не зрозуміють ні свого, ні нашого суспільства; впевнені в своєму неодмінному тріумфі, вони залишать нас у спокої. Хай допоможе їм небо й далі вірити у свою філософію.

²⁴ Див.: Jean-Paul Sartre, «Les communistes et la paix» (*Temps modernes*, № 81, 84—85 et 101), перевидано в: *Situations VI*, Paris, Gallimard, 1965, 384 p. (див. також: *Situations VII*, Paris,

Gallimard, 1965, 342 p. i *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960. Див.: Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948; *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947; *Les Aventures de la dialectique*, Paris Gallimard, 1953).

²⁵ Про кантіанську інтерпретацію марксизму див.: Max Adler, *Marxistische Probleme-Marxismus und Ethik*, 1913; Karl Vorländer, *Kant und Marx*, 2. Aufl., 1926.

²⁶ L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959.

²⁷ Ф. Енгельс, Ант-Дюринг. Справжня назва німецького оригіналу — «Переворот у науці, зроблений паном Євгеном Дюрингом». Працю спершу опублікували газети «Форвертс» та «Фолкштат» 1877—1878 рр. Слід відзначити, що «Анти-Дюринг» побачив світ за життя Маркса, і Маркс допоміг своєму другові в його написанні, посилаючи йому цидулки з різних проблем історії та економіки. Ці цидулки частково використані Енгельсом в остаточному варіанті.

²⁸ Ленін викладає в цьому творі радикальний матеріалізм і реалізм: «Той речовинний (stofflich), чуттєво сприйманий нами світ, до якого належимо ми самі, є єдино дійсний світ», «наша свідомість і мислення, якими б вони не здавались надчуттєвими, являють собою продукт (Erzeugnis) речовинного, тілесного органу, мозку. Матерія не є продукт духу, а дух є лише вищий продукт матерії». (В. І. Ленін. Повне збір. тв., т. 18. С. 77—78). Ця книга мала стати основою правдивого радянського марксизму. В листі до О.М. Горького 24 березня 1908 р. Ленін відстоював право «людини партії» виступати проти «небезпечних учень», пропонуючи своєму кореспонденту «пакт про нейтралітет стосовно емпіріокритицизму», який, казав він, не виправдовував фракційної боротьби (Там само, т. 47. с. 145—148).

²⁹ Атеїзм, навпаки, пов'язаний з сутністю марксизму Маркса. Можна бути віруючим і соціалістом, але не можна бути віруючим і вірним марксизму-ленінізму.

³⁰ У праці «До критики політичної економії. Передмова» Маркс пише: «...правові відносини, так само як і форми держави, не можуть бути пояснені ні з самих себе, ні з так званого загального розвитку людського духу, що, навпаки, вони кореняться в матеріальних життєвих відносинах...» (Твори, т. 13. с. 6). І далі: «Сукупність цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому підноситься юридична й політична надбудова...» (там само). Або ще: «...від юридичних, політичних, релігійних, художніх або філософських, коротше — від ідеологічних форм, в яких люди усвідомлюють цей конфлікт і борються за його розв'язання» (там само, с. 7). Один із розділів «Німецької ідеології» називається «Ставлення держави і права до власності». Загалом у Маркса держава й право впливають з матеріальних умов життя людей і є виявом панівної волі класу, що утримує владу в державі.

³¹ Ось найбільш значущий фрагмент з третього тому «Капіталу»: «Утворення акціонерних товариств. Завдяки цьому: 1) Колосальне розширення масштабів виробництва і виникнення підприємств, які були неможливі для окремого капіталу. Разом з тим такі підприємства, які раніше були урядовими, стають суспільними. 2) Капітал, який сам по собі ґрунтується на суспільному способі виробництва і передбачає суспільну концентрацію засобів виробництва і робочої сили, набирає тут безпосередньо форми суспільного капіталу (капіталу безпосередньо асоційованих індивідуумів) на протилежність приватному капіталові, а його підприємства виступають як суспільні підприємства на противагу приватним підприємствам. Це — скасування капіталу як приватної власності в рамках самого капіталістичного способу виробництва. 3) Перетворення справді функціонуючого капіталіста в простого управляючого, що розпоряджається чужими капіталами, і власників капіталу — в чистих власників, чистих грошових капіталістів...» (Твори, т. 25, ч. I. с. 446). «Це — скасування капіталістичного способу виробництва в межах самого капіталістичного способу виробництва і тому суперечність, яка

сама себе знищує, яка *prima facie* (насамперед) виступає просто як перехідний пункт до нової форми виробництва. Як така суперечність виступає і в своєму прояві. В певних сферах вона веде до встановлення монополії і тому вимагає державного втручання. Вона відтворює нову фінансову аристократію, нову різновидність паразитів в образі прожектерів, засновників і чисто номінальних директорів; вона відтворює цілу систему шахрайства і обману щодо засновництва, випуску акцій і торгівлі акціями. Це — приватне виробництво без контролю приватної власності». (Там само. с. 448). У Марксі критик і навіть памфлетист іноді не віддільний від економіста й соціолога.

³² «Капітал», том III, розділ 52. Маркс пише так: «В Англії сучасне суспільство, з погляду його економічної структури, досягло безперечно найбільш широкого, найбільш класичного розвитку. Проте і тут вказаний класичний поділ не виступає ще в класичному вигляді. Навіть і тут середні і перехідні ступені скрізь затемнюють суворі межі між класами (правда, на селі незрівнянно менше, ніж у містах). А втім це не має значення для нашого дослідження. Ми бачили, що постійна тенденція і закон розвитку капіталістичного способу виробництва полягає в тому, що засоби виробництва все більше й більше відокремлюються від праці, що розпорошені засоби виробництва все більше концентруються у великі групи, що, таким чином, праця перетворюється в найману працю, а засоби виробництва — в капітал. І цій тенденції відповідає, з другого боку, самостійне відокремлення земельної власності від капіталу і праці, тобто перетворення всякої земельної власності в форму земельної власності, відповідну капіталістичному способу виробництва.

Найближче питання, на яке ми повинні відповісти, таке: що являє собою клас, — причому відповідь ця вийде сама собою, якщо ми відповімо на інше питання: завдяки чому наймані робітники, капіталісти і земельні власники утворюють три великі суспільні класи?

На перший погляд, це — тотожність доходів і джерел доходу. Перед нами три великі суспільні групи, компоненти яких — що становлять їх індивідууми — живуть відповідно з заробітної плати, прибутку і земельної ренти, живуть використанням своєї робочої сили, свого капіталу і своєї земельної власності.

Але з цієї точки зору, лікарі і чиновники, наприклад, утворили б два класи, тому що вони належать до двох різних суспільних груп, причому члени кожної з цих двох груп одержують свої доходи з одного і того самого джерела. Те саме було б правильне і щодо безконечної роздробленості інтересів і становищ, створюваної поділом суспільної праці серед робітників, як і серед капіталістів та земельних власників, — останні діляться, наприклад, на власників виноградників, орної землі, лісів, рудників, рибних угідь». (Тут рукопис уривається. — Ф. Енгельс). (Твори, т. 25, ч. II. с. 419—420.)

³³ «Класова боротьба у Франції з 1848 по 1850 р.» підготовлена між січнем і жовтнем 1850 р., але з'явилася у вигляді брошури під цією назвою тільки 1859 р. Вона складається в основному з серії статей, опублікованих у перших номерах «Нової Рейнської газети» — економічного й політичного огляду, яка почала виходити в Лондоні на початку 1850 р.

«Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» написана між груднем 1851 і березнем 1852 р. Уперше опублікована в Нью-Йорку 20 травня 1952 р. І. Вейдемейером. Перевидана Енгельсом 1885 р.

³⁴ Маркс пише в першому томі «Капіталу»: «Як фанатик збільшення вартості, він нестримно спонукає людство до виробництва заради виробництва, отже до розвитку суспільних продуктивних сил і до створення тих матеріальних умов виробництва, які одні тільки можуть стати реальним базисом вищої суспільної форми, основним принципом якої є повний і вільний розвиток кожного індивідуума. Лише як персоніфікація капіталу капіталіст користується пошаною. В цій своїй якості він поділяє зі збирачем скарбів абсолютну пристрасть до збагачення. Але те, що у збирача скарбів виступає як індивідуальна манія, те для капіталіста є діянням суспільного механізму, в якому він є тільки одним з коліщаток. Крім того, розвиток капіталістичного виробництва робить постійне зростання вкладеного в промислове підприємство капіталу необхідністю, а конкуренція нав'язує кожному індивідуальному

капіталістові іманентні закони капіталістичного способу виробництва як зовнішні примусові закони. Вона змушує його постійно розширювати свій капітал для того, щоб його зберегти, а розширювати свій капітал він зможе лише з допомогою прогресуючого нагромадження» (Твори, т. 23. с. 562). Або ще: «Отже, заощаджуйте, заощаджуйте, тобто перетворюйте якомога більшу частину додаткової вартості, або додаткового продукту, знов у капітал! Нагромадження заради нагромадження, виробництва заради виробництва — цією формулою класична політична економія виразила історичне покликання буржуазного періоду. Вона ні на хвилину не обманувалась відносно того, які великі муки родів багатства; але чого варті всі ці нарікання перед лицем історичної необхідності? Якщо пролетар в очах класичної політичної економії є лише машина для виробництва додаткової вартості, то і капіталіст в її очах лише машина для перетворення цієї додаткової вартості в додатковий капітал» (Там само. с. 164—165).

³⁵ У Маркса це звучить так: «Між капіталістичним і комуністичним суспільством лежить період революційного перетворення першого в друге. Цьому періоду відповідає і політичний перехідний період, і держава цього періоду не може бути нічим іншим, крім як революційною диктатурою пролетаріату» (Твори, т. 19. с. 25). Маркс також використовує цей вислів у згаданому вище листі І. Вейдемейєру (див. прим. 13). Цю саму ідею, якщо не сам вислів, ми знаходимо ще в «Маніфесті комуністичної партії»: «Пролетаріат використає своє політичне панування для того, щоб вирвати у буржуазії крок за кроком весь капітал, централізувати всі знаряддя виробництва в руках держави, тобто пролетаріату, організованого як пануючий клас, і якомога швидше збільшити суму продуктивних сил» (Твори, т. 4. с. 429).

Про частоту вживання Марксом та Енгельсом терміна «диктатура пролетаріату» див.: Karl Draper, *Marx and the Dictatorship of the Proletariat*, Cahier de P.I.S.E.A., série S, № 6, novembre 1962.

³⁶ Цей погляд, що полягає в знеціненні політичного ладу, значення якого зводиться до значення економіки, Маркс поділяв із Сен-Симоном та манчестерськими лібералами. Сен-Симон писав у «Організаторі» (vol. IV, р. 197—198), що, на противагу військовому й теологічному суспільствам, «у суспільстві, організованому з певною метою, яке прагне до процвітання за допомогою наук, мистецтв і ремесел, найважливіший політичний акт, що полягає у визначенні напрямку, в якому суспільство повинно йти, не здійснюється більше людьми, що обіймають суспільні посади, він здійснюється самим суспільним організмом. Тільки таким чином суспільство як колектив може виказувати насправді свій суверенітет, який у цьому випадку становить зовсім недовільну думку, піднесену масою в закон, а принцип, виведений з самої природи речей, і людям потрібно тільки визнати його справедливості і проголосити його необхідність. За такого розкладу речей громадяни, наділені різними, навіть найвищими суспільними функціями, відіграють з певного погляду лише підпорядковані ролі, тому що їхні обов'язки, хоч би якими важливими вони були, полягають у тому, аби йти в напрямі, ними обраному. Навіть більше, мета й предмет такої організації такі ясні, так визначені, що не залишається місця ні для свавілля людей, ні для свавілля законів, тому що те й те можуть виказувати себе лише завдяки невизначеності, яка є, якщо можна так сказати, їхньою природною стихією. Справа управління тоді зводиться до нуля або майже до нуля, позаяк вона полягає в повелінні». (Уривок, що його цитує Ж. Гурвіч у своїй лекції про Сен-Симона: «Курс лекцій», присвячених засновникам сучасної соціології.)

Про політичні погляди Маркса див.: Maximilien Rubel, «Le concept de démocratie chez Marx», in *Le Contrat social*, juillet-août 1962; Kostas Papaioannou, «Marx et l'État moderne» in *Le Contrat social*, juillet 1960.

³⁷ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923; trad. française: *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éd. de Minuit, col. «Arguments», 1960.

³⁸ Детальніший аналіз див. у моєму дослідженні «Вплив марксизму в ХХ столітті» (Bulletin S.E.D.E.I.S, *Études*, № 906, 1-er janvier 1965).

БІБЛІОГРАФІЯ

Твори Карла Маркса

Бібліографія творів Маркса становить собою майже окрему науку, тож не може стояти питання про те, щоб дати в цьому додатку повний список творів і видань Маркса. Достатньо буде відіслати читача з цього приводу до двох книг Максимільєна Рюбеля:

Bibliographie des ŷuvres de Karl Marx з додатком творів Фрідріха Енгельса, Paris, Riviere, 1956.

Supplément a la bibliographie des ŷuvres de Karl Marx, Paris, Riviere, 1960.

Існують три великі видання французькою мовою творів Карла Маркса:

I. *ŷuvres complètes de Karl Marx*, Paris, Costes. До цього перекладу ввійшли: *ŷuvres philosophiques*, 9 vol.;

Révolution et contre-révolution en Allemagne, 1 vol. (цей твір сьогодні приписується Ф. Енгельсу);

Karl Marx devant les jurés de Cologne. Révélation sur le procès des communistes, I vol.;

ŷuvres politiques, 8 vol.;

Herr Vogt et le 18-Brumaire de Louis Bonaparte, 3 vol.; *Le Capital*, 14 vol.;

Histoire des doctrines communistes, 8 vol.; *Correspondences* K. Marx — F. Engels, 9 vol.

Незважаючи на свою назву, це видання не є повним. Навіть більше, переклад було зроблено, зокрема, для філософських творів для молоді за неповними й неточними німецькими текстами. Зрештою, сьогодні воно вже вичерпалося. Проте воно залишається робочим інструментом, поза-як деякі твори, наприклад «Історія економічних доктрин» (або «Теорія про додаткову вартість»), не мають інших перекладів.

II. Karl Marx, *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.

Це видання, впорядковане М. Рюбелем, складається з двох томів.

Перший, що вийшов у світ 1963 р., складається, за одним єдиним винятком, з текстів, опублікованих самим Марксом, а саме: *Misère de la philosophie* (1847), *Discours sur le Libre-Échange* (1848), *Manifeste communiste* (1848), *Traité de l'économie politique* (1849), *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (написано 1857), *Critique de l'économie politique* (1859), *L'Adresse inaugurale et les Statuts de l'AIT* (1864), *Salaires, prix et plus-value* (1865), *Capital*, книга I (1867), *Critique du programme de Gotha* (1875).

Адаптований переклад для першої книги «Капіталу» зроблено 1875 року Жозефом Рюа. Маркс довго співпрацював у цій справі і, ділячись своєю думкою з французьким читачем, писав, що цей «переклад має наукову цінність, незалежну від оригіналу, і повинен бути доступним навіть читачам, що знають німецьку мову».

Другий том, що побачив світ 1968 року, складається з економічних текстів, які не були опубліковані самим Марксом, а саме: *Economie et philosophie* (паризькі рукописи від 1944 року), *Salaires* (нотатки від 1847 р.), *Principes d'une critique de l'économie politique* (написано 1857 — 1858), *Matériaux pour «Economie»* (написані 1861 — 1865), книги II та III «Капіталу». В додатку можна знайти нотатки й листи Маркса.

Це видання є монументом ерудиції. До першого тому ввійшла довжелезна бібліографічна хронологія, впорядкована М. Рюбелем, до другого — вступне слово М. Рюбеля про формування економічної думки Маркса та історія економічних текстів. Але для II та III книг «Капіталу» добір текстів і їх впорядкування відрізняються від добору і впорядкування Енгельса, що робить книгу менш корисною. Шкода також, що М. Рюбель повірив, ніби він зможе модифікувати впорядкування книги першої «Капіталу», яка, однак, була видана за життя Маркса.

III. *Oeuvres complètes de Karl Marx*, Paris, Ed. Sociales.

Переклад цитат творів Карла Маркса подається за виданням: К. Маркс і Ф. Енгельс, Твори.

Біографія Карла Маркса

- I. Berlin, *Karl Marx, sa vie et son oeuvre*, coll. Idées, Paris, Gallimard, 1962.
W. Blumenberg, *Marx*, Paris, Mercure de France; 1967.
A. Cornu, *Karl Marx, sa vie et son oeuvre*, Paris, Alcan, 1934.
A. Cornu, *Karl Marx et Fridrich Engels*, P.U.F., 3 vol. I. *Les années d'enfance et de jeunesse, la gauche hégélienne (1818/1820—1844)*, 1955;
II. *Du libéralisme démocratique au communisme; La Gazette Rhénane, Les Annales franco-allemandes (1842—1844)*, 1958; III. *Marx a Paris*, 1962.
F. Mehring, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig, Soziologische Verlagsanstalt, 1933.
B. Nicolaievski et O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx*, Paris, Gallimard, 1937.
D. Riazanov, *Marx et Engels*, Anthropos, 1967.
D. Riazanov, *Marx, homme et révolutionnaire*, Paris, Anthropos, 1968.

Праці, присвячені думці Маркса

- L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
L. Althusser, J. Rancière, P. Macherey, *Lire «Le Capital»*, t. II, Paris; Maspero, 1965.
A. Althusser, E. Balibar, R. Establet. *Lire «Le Capital»*, t. II, Paris, Maspero, 1965.
Ch. Andler, *Le Manifest communiste de Karl Marx et Engels. Introduction historique et commentaire*, Paris, Rieder, 1925.
R. Bendix et S. M. Lipset, «Karl Marx's theory of social classes», in R. Bendix et S. M. Lipset, *id. Class, status and power*, 2 *éd.*, London Routledge and Kegan, 1967, p. 6—11.
J.Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Le Seuil, 1956.
R. Dahrendorf, *Class and class conflict industrial society*, London, Routledge and Kegan, 1959.
J. Fallst, *Marx et le Marxisme*, Paris, Cujas, 1966.
G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1950.
G. Gurvitch, *La Sociologie de Karl Marx*, Paris, C.D.U., 1958.
S. Hook, *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual development of Karl Marx*, New York, Reynal & Hitchcock, 1936.
H. Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Paris, P.U.F., 1966.
H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 1957. G. Lichtheim, *Marxism, an historical and critical study*, New York, Prager, 1961.
A. D. Lindsay, *Karl Marx's Capital*, London, Oxford University Press, 1931.
V. Pareto, *Les Systèmes socialistes*, Paris, Girard et Brière, t. I, 1902; t. II, 1903.
T. Parsons, *Sociological theory and modern society*, New York, The Free Press, 1967, chap. 4: «Some comments on the sociology of Karl Marx.»
M. Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Rivière, 1957.
M. Rubel, *Karl Marx devant le bonapartisme*, Paris, La Haye, Mouton, 1960.
J. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1950.

Праці про політичну економію Карла Маркса

- H. Bartoli, *La Doctrine économique et sociale de Karl Marx*, Paris, Le Seuil, 1950.
J. Bédard, *La Conception marxiste du capital*, Paris, Sedes, 1952.
E. von Böhme-Bawerk, *Histoire critique des théories de l'intérêt et du capital*, Paris, Girard et Brière, t. I 1902; t. II: 1903.
H. D. Dickinson, «The falling rate of profit in marxian economies», **The Review of Economic Studies**, février 1957.
W. Fellner, «Marxian hypotheses and observable trends under capitalism: a modernized interpretation», *Economie Journal*, mars 1957.
F. M. Gottheil, *Marx's Economic Predictions*, Evanston, Northwestern University Press, 1966.
O. Lange, *Économie politique*, t. I, Problèmes généraux, Paris, P.U.F., 1960.

O. Lange, «Marxian economics and modern economic theory», *The Review of Economic Studies*, juin 1935.

R. Luxemburg, *L'Accumulation du capital*, Paris, Maspero, 1967, 2 vol.

E. Mandel, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, Maspero, 1967.

J. Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, London, Mac Millan, 1942.

P. A. Samuelson, «Wages and Interest: Marxian economic models», *American Economic Review*, decembre 1957.

P. M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development, Principles of Marxian Political Economy*, London, 1946.

P. M. Sweezy, *Karl Marx and the close of his system*, by E. Von Böhme-Bawerk; *Böhme-Bawerk's criticism of Marx* by Hilferding; together with an appendix by L. von Bortkiewicz, *On the correction of Marx's Fundamental Theoretical Construction in the Third Volume of Capital*, New York, A. M. Kelley, 1949. (Ця праця складається з трьох найважливіших економічних текстів, написаних під впливом марксистської теорії вартості, нарис Бем-Баверка був уперше опублікований під назвою «Zum Abschluss des Marx'schen Systems» у *Festgaben für Karl Knieps* в Берліні 1896 року. Відповідь Гільфердинга датується 1904 роком).

P. J. D. Wiles, *The Political Economy of Communism*, Oxford, Basil and Blackwell, 1962.

M. Wolfson, *A Reappraisal of Marxian Economics*, New York, Columbia University Press, 1966.

Номер «*American Economic Review*» від травня 1967 року вмістив під загальним заголовком «Das Kapital: a centenary appreciation» три великі статті, які відтворюють повідомлення на Конгресі Асоціації американських економістів у грудні 1966: A. Ehrlich, «Notes on marxian model of capital accumulation»; P. A. Samuelson; «Marxian Economics as Economics»; M. Bronfenbrenner, «Marxian influences in Bourgeois economies».

Журнал «Економіка і суспільство» (*Économie et société*, cahiers de l'I.S.E.A., série S; juin 1967) також присвятив спеціальний номер сторіччю «Капіталу», до цього номера ввійшли статті М. Рюбеля, П. Матіка і Б. Ольмана, а також не видані твори Маркса й перевидання статті О. Бауера.

Праці про марксизм

R. Aron, A. B. Ulam, B. D. Wolfe et al., *De Marx a Mao Tsü-toung. Un siècle d'internationale marxiste*, Paris, Calmann-Lévy, 1967.

H. Chambre, *Le Marxisme en Union soviétique*, Paris, Le Seuil, 1955.

M. M. Drachkovitch, йд., *Marxist ideology in the contemporary world*, New York, Praeger, 1966.

Leopold Labedz, йд., *Revisionism. Essays on the history of marxist ideas*, New York, Praeger, 1962.

K. Papaioannou, *Les Marxistes* (anthologie commentée), Paris, Ed. «J'ai lu», 1965.

G.-A. Wetter, *Le Matérialisme historique et le matérialisme dialectique* (t. I, L'Idologie soviétique contemporaine), Paris, Payot, 1965.

АЛЕКСІС ДЕ ТОКВІЛЬ

Той, хто шукає в свободі не свободу, а щось інше,
народжений бути наймитом.

Алексіс де Токвіль,
«Давній порядок і революція»

Ім'я Токвіля, звичайно, не фігурує серед зачинателів соціології. Така недооцінка великого мислителя видається мені несправедливою.

Втім, я маю ще одну причину для того, щоб заходитися аналізувати його ідеї. Вивчаючи Монтеस्क'є, так само, як Огюста Конта й Маркса, я поставив у центр свого аналізу зв'язок між економікою та політичним ладом, або державою, і регулярно виходив з інтерпретації названими авторами того суспільства, в якому вони жили. Я намагався тлумачити думку соціологів, виходячи з діагнозу, поставленого ними своєму часу. Однак в цьому відношенні Токвіль настільки відрізняється від Конта, скільки й від Маркса. Замість того, щоб надавати першорядного значення чи то всьому, що належить до промислового розвитку, як це робить Конт, чи то явищам, пов'язаним з капіталізмом, як чинить Маркс, Токвіль як первісний факт розглядає явище демократії.

Останньою причиною, яка пояснює мій вибір, є те, як сам Токвіль визначав свою творчість, або, кажучи сучасною мовою, спосіб, у який він осягав соціологію. Токвіль виходить з детермінації з певних структурних рис сучасних йому суспільств, а відтак переходить до порівняння різновидів цих суспільств. Що ж до Конта, то він звертав увагу на індустріальний характер суспільства і, не заперечуючи деякої своєрідності, пов'язаної з тими чи тими національними чи континентальними особливостями, підкреслював ознаки, властиві всім індустріальним суспільствам. Визначивши індустріальне суспільство, він вважав можливим на підставі даного ним визначення вичленити ознаки політичної і інтелектуальної організації, притаманні будь-якому індустріальному суспільству. Маркс характеризував капіталістичний лад і встановлював деякі явища, які мали виказувати себе в усіх капіталістичних суспільствах. Конт і Маркс сходилися на тому, що обидва наполягали на існуванні родових рис будь-якого суспільства — чи то було індустріальне, а чи капіталістичне, — недооцінюючи діапазон варіацій, які допускає індустріальне суспільство чи капіталістичний лад.

Навпаки, Токвіль констатує деякі ознаки, що впливають із суті будь-якого сучасного або демократичного суспільства, але додає, що за цих спільних засад спостерігається плюралізм можливих політичних режимів. Демократичні суспільства можуть бути ліберальними й можуть бути деспотичними. Вони можуть і повинні набувати різного характеру в Сполучених Штатах чи в Європі, в Німеччині чи у Франції. Токвіль виступає переважно як соціолог-компаративіст, що прагне шляхом зіставлення різних суспільств, які належать до одного й того самого виду чи типу, виявити в них значуще.

Якщо в англосаксонських країнах Токвіль вважається одним з найбільших політичних мислителів, рівних Монтеस्क'є у XVIII столітті, то соціологів у Франції він ніколи не цікавив. Річ у тому, що сучасна школа Дюркгайма — спадкоємниця творчості Конта. Тому французькі соціологи наголошували на явищах суспільної структури на шкоду політичним. Можливо, з цієї причини Токвіль не був серед тих, кого зараховували до метрів.

Демократія і свобода

Токвіль написав дві головні книги: «Про демократію в Америці» та «Давній порядок і революція». Посмертно було видано том його спогадів про революцію 1848 р. та його перехід до міністерства закордонних справ, а також листування й промови. Але головне — дві великі, книги, одна з яких присвячена Америці, інша — Франції, що становлять собою, сказати б, дві стулки диптиху.

Книга про Америку покликана дати відповідь на питання: чому в Америці демократичне суспільство виявилось ліберальним? Що ж до «Давнього порядку і революції», то в цій книзі автор намагається відповісти на запитання: чому Франції на шляху до демократії було так важко підтримувати політичний порядок свободи?

Отже, з самого початку слід визначити поняття демократії, або демократичного суспільства, яке майже скрізь трапляється в працях Токвіля, так само як аналіз ідей Конта й Маркса я розпочав із з'ясування понять «індустріальне суспільство» та «капіталізм».

Завдання, по суті, не зовсім просте, оскільки можна сказати, що Токвіль поступово вживає слово «демократія», жодного разу разом з тим чітко не визначивши його сенс. Найчастіше він

означає цим словом радше конкретний тип суспільства, ніж конкретний тип влади. Уривок з книги «Про демократію в Америці» яскраво демонструє манеру міркувань Токвіля:

«Але якщо ми вважаємо, що інтелектуальну та моральну діяльність людини треба спрямувати на вдоволення потреб матеріального життя й на створення добробуту, якщо нам здається, що розум приносить людям більше користі, ніж геніальність, якщо ми прагнемо виховати не героїчні чесноти, а мирні звички, якщо ми віддаємо перевагу вадам перед злочинами й згоджуємося пожертвувати великими справами задля зменшення числа лиходійств, якщо ми хочемо жити не в блискучому, а в квітучому суспільстві й, нарешті, якщо, на нашу думку, основною метою правління повинна бути не сила, а доброжиток і щастя кожного його представника, тоді ми маємо зрівняти права всіх людей і конче встановити демократію.

Якщо час для вибору втрачено й сили, яким людина не може протистояти, тягнуть нас, усупереч нашим бажанням, до однієї з тих форм правління, ми повинні принаймні намагатися почерпнути з неї найбільшу користь. Знаючи її добрі й погані сторони, ми можемо постаратися пом'якшити другі й розвинути перші». (Тут і далі цитується за виданням: Алексіс де Токвіль. Про демократію в Америці. — К.: Видавничий дім «Всесвіт», 1999. С. 204.)

Це фрагмент — дуже веломовний, повен риторичних антитез — характеризує стиль, манеру письма, а зрештою — саме мислення Токвіля.

На його думку, демократія — це зрівняння умов життя. Демократичним можна вважати суспільство, в якому більше не існує відмінностей між станами й класами, в якому всі індивідууми, що складають колектив, рівні в соціальному плані. Звідси аж ніяк не випливають ні інтелектуальна рівність (уявити її було б абсурдом), ні рівність економічна (за Токвілем, неможлива). Соціальна рівність означає, що немає спадкової відмінності суспільного становища й усі види діяльності, фахи, титули, почесні приступні кожному. Отже, в самій ідеї демократії закладені водночас соціальна рівність і тенденція до однакового способу й рівня життя.

Одначе якщо така сутність демократії, то зрозуміло, що правлінням, пристосованим до суспільства рівності, буде таке суспільство, яке Токвіль у інших фрагментах називає демократичним. Якщо нема засадничих відмінностей в умовах існування між членами колективу, то нормальним виявляється суверенітет усіх народів.

Є також визначення демократії, дане Монтеस्क'є та іншими авторами-класиками. Якщо суспільство суверенне, то участь усіх у виборі управлінців та у виконанні влади є логічний вияв суспільства демократичного, цебто зрівняльного.

Крім того, в суспільстві, де рівність є законом, а характер держави визначає демократія, пріоритетна мета полягає в добробуті суспільства. Це суспільство, яке вважає ідеалом не могутність чи славу, а процвітання й спокій, можна було б назвати дрібнобуржуазним. І Токвіль як нащадок знатного роду вагається в своїх міркуваннях про демократичне суспільство між суворістю й поблажливістю, між недомовкою серця та нерішучою згодою розуму¹.

Якщо така характеристика сучасного демократичного суспільства, то, я вважаю, можна зрозуміти головне завдання Токвіля за допомогою Монтеस्क'є — автора, про якого сам Токвіль говорив як про вірець для себе в період написання книги «Про демократію в Америці». Головне завдання Токвіля — розв'язання однієї з проблем, поставлених Монтеस्क'є.

За Монтеस्क'є, республіка чи монархія становлять собою чи можуть становити собою помірні режими, в умовах яких збережена свобода, тимчасом як деспотизм, або необмежена влада одного, власне, не є й не може бути поміркованим режимом. Проте між цими двома поміркованими режимами — республікою та монархією — є принципова різниця: рівність є принципом античних республік, тимчасом як нерівність станів і становищ становить суть сучасних монархій чи принаймні французької монархії. Отже, Монтеस्क'є вважає, що свободу можна зберегти двома шляхами або в двох типах суспільства: в невеликих республіках античності, де найвища цінність — добродесність і де індивідууми якнайбільш рівні й повинні бути такими, і в сучасних монархіях — великих державах, де високо розвинене почуття честі й де нерівність становищ постає, сказати б, навіть умовою свободи. Справді, оскільки кожен вважає себе зобов'язаним залишатися вірним обов'язку, що випливає з його становища, влада короля не вироджується в абсолютну, необмежену владу. Інакше кажучи, в умовах французької

монархії — такої, якою її сприймав Монтеस्क'є, — нерівність виступає водночас рушієм і гарантією свободи.

Одначе, вивчаючи Англію, Монтеस्क'є наштовхнувся на нове для нього явище представницького режиму. Він констатував, що в Англії аристократія займалася торгівлею й при цьому аж ніяк не корумпувалася. Отже, він дослідив ліберальну монархію, що ґрунтувалася на представництві й приматі торговельної діяльності.

Задум Токвіля можна розглядати як розвиток теорії англійської монархії за Монтеस्क'є. Роблячи свої записи після Французької революції, Токвіль не може допустити, що основою й гарантією свободи в сучасних умовах слугує нерівність становищ, та нерівність, інтелектуальні й соціальні підвалини якої зникли. Безглуздо прагнути відновити авторитет та привілеї аристократії, знищеної Революцією.

Отже, свобода в сучасних умовах, якщо говорити в стилі Бенжамена Констана, не може ґрунтуватися, як це припускав Монтеस्क'є, на відмінності корпорацій та станів. Головним чинником стає рівність умов².

Тому вельми важливе положення Токвіля таке: свобода не може ґрунтуватися на нерівності, вона має спиратися на демократичну реальність з її рівністю умов і бути захищеною інститутами, взірць яких, вважав він, наявний в Америці.

Одначе що він розумів під свободою? Токвіль, манера письма якого відрізняється від стилю сучасних соціологів, не дав її визначення, з огляду на якісь критерії. Але, на мою думку, неважко уточнити, згідно з науковими вимогами ХХ століття, що саме він називав свободою. До того ж я гадаю, що його розуміння свободи дуже схоже з тим, з якого виходив Монтеस्क'є.

Перша складова поняття свободи — це відсутність свавілля. Коли влада здійснюється тільки згідно із законами, індивідууми в безпеці. Втім, треба остерігатися людей: вони не настільки добродішні, щоб підтримувати абсолютну владу, не корумпуючи її; нікому не слід надавати абсолютну владу. Тож потрібно, як сказав би Монтеस्क'є, аби влада зупиняла владу, щоб було багато центрів ухвали рішень, політичних і адміністративних органів, які зрівноважують один одного. А позаяк усі люди — посполиті, потрібно, щоб ті, хто здійснює владу, були так чи інакше представниками керованих, їхніми делегатами. Інакше кажучи, треба, щоб народ, наскільки це фізично можливо, керував сам собою.

Проблему, яка цікавила Токвіля, можна коротко сформулювати так: за яких умов суспільство, в якому є тенденція до одноманітності доль індивідуумів, може не зануритися в деспотизм? Або: як поєднати рівність і свободу? Але Токвіль такою самою мірою належить соціологічній науці, як і класичній філософії, з якою він пов'язаний через Монтеस्क'є. Щоб зрозуміти політичні інститути, він порушує питання про стан суспільства назагал.

Перш ніж рухатися далі, треба, однак, розглянути, як Токвіль тлумачить те, що в очах його сучасників — Конта й Маркса — мало істотне значення, бо це тлумачення розкриває напрям його думки.

Наскільки я знаю, Токвіль не був обізнаний з працями Конта. Звісно, він чув про них, але вони, здається, не відіграли ніякої ролі в розвитку його думки. Не гадаю, що він знав і твори Маркса, «Комуністичний маніфест» більш відомий 1948 року, ніж він був відомий 1848 року, то був маніфест політичного емігранта, що переховувався в Брюсселі; нема доказів того, що Токвіль знав цей невідомий памфлет, який згодом прославився.

Що ж до явищ, на думку Конта й Маркса, істотних, а саме індустріального суспільства й капіталізму, то, ясна річ, Токвіль говорить і про них.

З Контом і Марксом він сходиться у визнанні, сказати б, очевидного факту, що основними видами діяльності в сучасних суспільствах є торгівля та промисловість. Він говорить про це, маючи на увазі Америку, й не сумнівається, що така тенденція характерна й для європейських країн. Викладаючи свої думки в стилістичному плані інакше, ніж Сен-Симон чи Конт, він також залюбки протиставляв суспільства минулих часів, де переважала військова діяльність, суспільствам свого часу, мета й місія яких полягала в забезпеченні добробуту більшості.

Він списав чимало сторінок, утверджуючи перевагу Америки в царині промисловості й аж ніяк не недооцінив основної риси американського суспільства³. Одначе коли Токвіль пише про перевагу комерції та промисловості, він пояснює цю перевагу в основному порівняно з минулим і стосовно своєї провідної теми демократії. При цьому він намагається показати, що

діяльність у сфері промисловості та торгівлі не відроджує аристократії традиційного типу. Нерівність доль, що припускається самою діяльністю в царині торгівлі й промисловості, не здається йому такою, що суперечить зрівняльній тенденції, яка виказує себе в сучасних суспільствах. До того ж фортуна в царині комерції, промисловості й рухомості, якщо можна так сказати, передусім непостійна. Вона не забезпечує вірності родинам, які утримують своє привілейоване становище з покоління у покоління.

Разом з тим між керівником у промисловості та робітниками не створюються відносини ієрархічної солідарності, що існували в минулому між сеньйорами та селянами чи фермерами. Єдина історична основа справжньої аристократії — це власність на землю і військовий фах.

Тому в соціології Токвіля нерівність багатства, підкреслена, наскільки це можливо, не суперечить засадничій рівності умов, властивій сучасним суспільствам. Звичайно, як зазначає в одному місці своєї книги Токвіль, якщо коли-небудь у демократичному суспільстві відновиться аристократія, це відбудеться через посередництво керівників промисловості⁴. Проте назагал він не вважає, буцімто сучасна промисловість породжує аристократію. Він радше припускає, що нерівність багатства почне зменшуватися в міру того, як сучасники ставатимуть більш демократичними, тим більше, що фортуна в царині промисловості та комерції надто ненадійна, щоб бути джерелом міцної ієрархічної структури.

Інакше кажучи, всупереч катастрофічному й апокаліпсичному баченню розвитку капіталізму, властивому марксизму, Токвіль, починаючи з 1835 року, розвивав напівзахопливу, напівпокірну (радіше покірну, ніж захопливу) теорію держави тотального розкошування, або загальну теорію обуржуазування.

Цікаво зіставити три бачення: Конта, Маркса й Токвіля. Одне з них — організаційне бачення тих, кого сьогодні називають технократами; друге — апокаліпсичне бачення тих, хто вчора був серед революціонерів; третє — помірковане бачення суспільства, де кожен дечим володіє і всі чи майже всі зацікавлені в збереженні суспільного порядку. Особисто я гадаю, що з цих трьох бачень найбільше відповідає західноєвропейським суспільствам 60-х років погляд Токвіля. Задля справедливості треба додати, що європейському суспільству 30-х років більше відповідала концепція Маркса. Тож залишається відкритим питання про те, яке з цих трьох бачень відповідатиме європейському суспільству 90-х років.

Американський досвід

У першому томі «Про демократію в Америці» Токвіль перелічує причини, що роблять американську демократію ліберальною. Цей перелік дозволяє нам водночас уточнити, якої теорії визначень він дотримується.

Токвіль називає три роди причин, причому його підхід чималою мірою схожий з підходом Монтеск'є:

- випадкова й своєрідна ситуація, в якій опинилося американське суспільство;
- закони;
- звички й звичаї.

Випадкова й своєрідна ситуація — це водночас географічний простір, на якому осіли емігранти, що приїхали з Європи, й відсутність сусідніх держав, держав ворожих чи принаймні небезпечних. Американське суспільство до тієї пори, яку описує Токвіль, мало виняткову вигоду внаслідок мінімуму дипломатичних зобов'язань та військового ризику. Водночас це суспільство було створене людьми, які, володіючи технічним спорядженням розвинутої цивілізації, прилаштувались на величезному обширі. Ця ситуація, що не має аналогів у Європі, — одне з пояснень відсутності аристократії й надання першорядного значення діяльності в промисловій царині.

Згідно з сучасною соціологічною теорією, умовою утворення аристократії, пов'язаною із земельною власністю, править брак землі. В Америці ж територія така неосяжна, що брак землі виключається, й аристократична власність не могла скластися. В Токвіля ця ідея вже трапляється, але тільки серед багатьох інших, і я не гадаю, що вона видається йому основним поясненням.

Справді, він радше підкреслює систему цінностей іммігрантів-пуритан, їхнє подвійне відчуття рівності та свободи й накидає теорію, згідно з якою особливості суспільства пояснюються його джерелами. Американське суспільство буцімто зберігає систему моралі своїх засновників, перших іммігрантів.

Як зразковий послідовник Монтеस्क'є, Токвіль встановлює ієрархію цих трьох родів причин: географічна й історична ситуації виявляються менш значущими, ніж закони; закони — менш важливими, ніж звички, звичаї та релігія. З тих самих умов, але за інших звичаїв та законів з'явилося б інше суспільство. Історичні та географічні умови, що їх він аналізує, виявилися лише сприятливими обставинами. Справжніми причинами свободи, яку має американська демократія, слугують добрі закони, а ще більшою мірою звички, звичай та вірування, без яких там не було б свободи.

Американське суспільство може правити європейським суспільствам не за приклад, а за урок, показуючи їм, як у демократичному суспільстві забезпечується демократія.

Розділи, які Токвіль присвятив американським законам, можна вивчати з двох поглядів. З одного боку, можна поставити запитання про те, наскільки точно достеменно Токвіль зрозумів механізм дії американської конституції тих часів, якою мірою він передбачив її зміни. Інакше кажучи, можна зробити прийнятне, цікаве й обґрунтоване дослідження, що зіставляє інтерпретацію Токвіля з іншими тлумаченнями, які давалися й даються сьогодні його добі⁵. Я не торкатимуся тут цього аспекту.

Другий можливий метод зводиться просто до відновлення основних напрямів тлумачення американської конституції, запропонований Токвілем. З метою виявити його значення для розв'язання загальносоціологічної проблеми: які закони в демократичному суспільстві найбільше сприяють збереженню свободи?

Передусім Токвіль всіляко підкреслює вигоди, які Сполучені Штати черпають з федеральної природи свого устрою. За федерального устрою можна так чи інакше поєднувати переваги великих і малих держав. Монтеस्क'є в праці «Про дух законів» уже присвятив розділи цьому самому принципу, що дозволяє мати силу, необхідну для безпеки держави, уникаючи неприємностей, властивих великим скупченням людей.

У книзі «Про демократію в Америці» Токвіль пише:

«Якби у світі існували маленькі країни, а про великі не було б і згадки, то людство, без жодного сумніву, стало б щасливішим і вільнішим. Однак існування великих держав неминуче.

Ця обставина приводить до того, що в світі для забезпечення національного добробуту з'являється такий новий елемент, як сила. Що з того, що народ живе в вільній та заможній державі, якщо йому день від дня загрожує сплюндрування або завоювання? Яке значення має те, що на її території працюють промисловість та торгівля, якщо інша держава панує на морях і встановлює свої закони на всіх ринках? Маленькі країни часто-густо вбогі не тому, що вони маленькі, а тому, що вони слабкі. Отже, сила нерідко перетворюється на одну з найперших основ щастя й навіть самого існування країни. Звідси випливає, що коли не складається якихось особливих обставин, то маленькі народи неодмінно опиняються приєднаними до великих чи то насильницьким шляхом, чи то за власним бажанням. Я не знаю жалюгіднішого стану народу, ніж той, коли цей народ не може ні захищатися, ні існувати самостійно.

Саме для того, аби поєднати воедино ті переваги, що їх мають як великі, так і маленькі країни, й була створена федеративна система.

Досить побіжно позирнути на Сполучені Штати Америки, щоб помітити всі ті вигоди, що їх вони отримали, встановивши в себе цю систему.

У великих країнах із централізованою владою законодавець змушений надавати законам одноманітного характеру, який не відбиває різноманітних місцевих умов та звичаїв: не буди поінформованим у деталях, він може виходити тільки із найзагальніших правил. За цих обставин людям доводиться за необхідності пристосовуватися до законів, бо самі закони зовсім не враховують потреб і звичаїв, що є важливою причиною безладу та всяких неприємностей.

Таких нісенітниць немає в країнах з федеративним устроєм...» (Там само. С.141.)

Отже, Токвіль виказує певний песимізм стосовно можливого існування малих народів, які зовсім не мають сили боронитися. Цікаво перерхитувати нині цей фрагмент, позаяк виникає

запитання про те, що сказав би автор з погляду свого бачення діяльності людини про нездатність боронитися більшості народів, що виникають у світі. Втім, можливо, він переглянув би загальну формулу й додав би, що народи, які мають потребу в постійній допомозі, в певних випадках здатні вціліти, якщо міжнародною системою створені умови, необхідні для їхньої безпеки.

Хоч би там що, згідно з твердим переконанням філософів-класиків, Токвіль наполягає на тому, що держава повинна бути достатньо великою й сильною для забезпечення своєї безпеки й достатньо малою для того, щоб законодавчо можна було б пристосуватися до розмаїття обставин та соціальних прошарків. Таке поєднання враховується тільки у федеральній чи конфедеральній конституції. Така, за Токвілем, головна цінність законів, які виробили для себе американці.

З бездоганною проникливістю він зрозумів, що федеральна американська конституція Гарантує вільне пересування цінностей, осіб та капіталів. Інакше кажучи, федеративний принцип спроможний запобігти створенню внутрішніх митниць і перешкодити розпаду загального економічного простору, яким є американська територія.

Нарешті, за Токвілем, «існуванню демократії загрожують дві небезпеки.

Перша полягає в повному підпорядкуванні законодавчої влади волевиявленню маси виборців.

Друга полягає в зосередженні у законодавчих органах усіх інших видів урядової влади». (Там само. С. 136.)

Ці дві небезпеки викладені в традиційних висловлюваннях. Демократичне правління, за Монтеस्क'є чи Токвілем, не повинно допускати, щоб народ під впливом будь-яких пристрасних захоплень справляв тиск на ухвали уряду. А разом з тим, за Токвілем, будь-який демократичний порядок прагне до централізації і зосередження влади в законодавчих органах.

Однак американська конституція передбачає поділ законодавчого органу на дві палати. Вона встановила посаду президента республіки, чому Токвіль свого часу не надавав значення, але що забезпечило відносну незалежність виконавчої влади від прямого тиску виборців чи законодавчих органів. Навіть більше, у Сполучених Штатах аристократію замінює дух закону, бо шанобливе ставлення до юридичних норм сприятливе для збереження свобод.

Крім того, вказує на безліч партій, які, до речі, як справедливо відзначає він, на відміну від французьких партій не черпають натхнення в ідеологічних переконаннях і не виступають як прихильники принципів правління, що суперечать один одному, а становлять собою організації за інтересами, схильні до прагматичного обговорення завдань, що постають перед суспільством.

Токвіль додає дві інші політичні обставини — напівконституційні, напівсоціальні, — які сприяють збереженню свободи. Одна з них — свобода асоціацій, друга — практичне її застосування, збільшення добровільних організацій. Тільки-но в якомусь містечку, в графстві чи навіть на рівні цілої федеральної держави виникає якась проблема, знаходиться певне число громадян, готових створити добровільні організації з метою її вивчення, а в разі потреби й розв'язання. Чи то йдеться про будівництво лікарні в містечку, чи то про те, аби покласти край війнам, — хоч би яким був ступінь значущості проблеми, добровільна організація присвятить дозвілля й гроші пошукам її розв'язання.

Нарешті, Токвіль обговорює питання про свободу преси. Преса видається йому переважаною різними негативними матеріалами: газети настільки надуживають ними, що це може легко перерости на свавілля. Але він одразу ж додає — і його зауваження нагадує слова Черчілля про демократію: гірше за вільність преси є єдиний режим — знищення цієї вільності. В сучасних суспільствах тотальній свободі поки що віддається перевага перед тотальним усуненням свободи. Й навряд чи між цими двома формами є проміжні⁶.

До третьої причини Токвіль відносить звичай та вірування. У зв'язку з нею він розвиває головну ідею своєї праці, що стосується витлумачення американського суспільства, яке він відверто чи приховано постійно порівнює з Європою.

Це засаднича тема: зрештою, за умову свободи правлять звичаї та вірування людей, а основою звичаїв виступає релігія. Американське суспільство, за Токвілем, — це суспільство, що зуміло поєднати релігійний дух з духом свободи. Якби треба було відшукати єдину

причину, за якою в майбутньому свобода вірогідна в Америці й ненадійна у Франції, нею стала би, на думку Токвіля, та обставина, що американське суспільство поєднує релігійний дух з духом свободи, тимчасом як французьке суспільство роздирає протистояння церкви та демократії, релігії та свободи.

Саме в конфлікті сучасної свідомості й церкви закладена кінцева причина труднощів, з якими у Франції зіштовхується демократія в своєму прагненні залишатися ліберальною; і, навпаки, в основі американського суспільства лежить близькість орієнтацій релігійного духу та духу свободи.

«Я вже сказав досить багато, — пише він, — щоб уявити собі в справжньому світлі характер англо-американської цивілізації. Вона є наслідком (ця відправна суть має постійно бути приступною в ході будь-яких розмірковувань) двох зовсім різних засад, які, до речі, вельми часто перебували в протистоянні одна з одною, але які в Америці вдалося якимось робом поєднати одну з одною й навіть чудово сполучити. Йдеться про *дух релігії* та *дух свободи*.

Засновники Нової Англії були ревними сектантами й водночас натхненними новаторами. З одного боку, їх стримували кайданами певних релігійних вірувань, а з іншого — вони були зовсім вільні від будь-яких політичних зобов'язань.

Звідси з'явилися дві різні тенденції, що зовсім не заперечували одна одну й відбиток яких неважко помітити скрізь — як у звичаях суспільства, так і в його законах». (Там само. С. 50.)

І трохи далі:

«Отже, у світі моральності все впорядковане, узгоджене, передбачене й вирішене задалегідь. У світі політики все перебуває в постійному русі, все заперечується, все якесь невизначене; в одному — пасивна, хоч і добровільна покора, в іншому — незалежність, недовіра до досвіду й палке заперечення будь-якого авторитету.

Ці дві тенденції, такі протилежні на перший погляд, не завдають одна одній ніякої шкоди, навпаки, вони розвиваються в повній злагоді й мовби надають підтримку одна одній.

Релігія бачить у громадянській свободі шляхетний вияв людських здібностей, а в політичному мирі — поле діяльності, що його людському розумові надав Творець. Вільна й могутня у своїй сфері, цілком вдоволена відведеним їй у суспільстві місцем, релігія чудово усвідомлює, що її імперія виявиться міцнішою, якщо вона стане володарювати, спираючись лише на власні сили й пануючи над серцями без будь-якої підтримки ззовні.

Свобода ж бачить у релігії свою союзницю в боротьбі й у перемогах, колиску свого власного дитинства, божественне джерело своїх прав. Вона сприймає релігію як охоронницю моральності, а саму моральність вважає Гарантією законності й запорукою свого власного існування». (Там само. С. 51.)

Цей фрагмент, витриманий в архаїчному стилі, що відрізняється від уживаного нами нині стилю, видається мені чудовим соціологічним тлумаченням способу, за допомогою якого в умовах цивілізації англо-американського типу можуть поєднуватися релігійна суворість і політична свобода, сьогоднішній соціолог охарактеризував би ці фрагменти за допомогою більш витончених понять. Він зробив би більше застережень і допустив більше пристрастей, але пошуки Токвіля зачаровують. Як соціолог він і далі продовжує традицію Монтеск'є: пише мовою всіх, зрозумілий для всіх, більше заклопотаний викладом ідеї в літературній формі, ніж збільшенням числа понять і розмежуванням критеріїв.

Токвіль пояснює, знову ж таки в книзі «Про демократію в Америці», чим ставлення до релігії та до свободи у Франції різко відрізняється від того самого ставлення в Сполучених Штатах:

«Мені щодень Божий з вченим виглядом доводять, що в Америці все добре, крім саме релігійного духу, який викликає в мене стільки захоплення. Мені кажуть, що свободі та щастю роду людського по той бік океану бракує тільки віри в ідею Спінози про вічність світу, а також у гіпотезу Кабаніса про те, що думка зароджується в мозку. Правду кажучи, мені нема чого на це відповісти, крім того, що ті, хто висловлює ці думки, не були в Америці й не бачили ні релігійних, ні вільних народів. Я хотів би з ними порозмовляти після того, як вони там побувають.

У Франції є люди, які розглядають республіканські інститути як тимчасові засоби, що служать втіленню їхніх задумів. Вони усвідомлюють, яка велика відстань пролягла між їхніми вадами та злиднями, з одного боку, та могутністю й багатством — з другого, й воліли б заповнити ту безодню. Ці люди перебувають у таких самих взаєминах із собою, в яких середньовічні ополчення перебували з королем; вони мають насамперед свої власні інтереси, хоч і борються під прапором свободи. Республіка, вважають вони, існуватиме довго, й вони встигнуть позбутися вад, які поки що властиві їм. Я пишу не для них. Але є й інші, які в республіці бачать стійке й спокійне суспільство. Ці люди щиро бажають підготувати людину до вільного життя. Й роблячи нападки на релігійні вірування, вони вдовольняють свої пристрасті, але аж ніяк не свої інтереси. Не свобода, а деспотизм може існувати без віри». (Там само. С. 239.)

Цей чудовий уривок характеризує третю партію у Франції, в якій ніколи не буде вдосталь сил для здійснення влади, бо вона водночас демократична, схильна до представницьких інститутів чи покірنا їм і вороже ставиться до антирелігійних настроїв. А Токвіль — ліберал, який бажав, аби демократи визнали потрібну спільність інтересів у вільних інститутів і релігійних вірувань.

До того ж, з огляду на свої знання і соціологічний аналіз, він мав би знати (і, либонь, знав), що це примирення неможливе. Конфлікт між католицькою церквою та сучасними умонастроями у Франції традиційний, так само як засіб релігії з демократією в англо-американській цивілізації. Отже, залишається тільки шкодувати за конфліктом і водночас виявляти його причини, які важко усувати, бо через століття з лишком після написання книги Токвілем конфлікт і далі не ліквідовано.

Тож основний предмет розмірковування Токвіля — неминучість підтримки в елітарному суспільстві, що прагне до самоуправління, моральної дисципліни, вкоріненої в свідомість індивідуумів. Треба, щоб для громадян підкорення дисципліні було природним, а не вселялося б просто страхом покарання. На думку Токвіля, який поділяв з цього приводу позицію Монтеस्क'є, саме релігійна віра найліпше створить цю моральну дисципліну.

Крім того, що на життя американців впливають почуття, американські громадяни добре поінформовані про справи свого міста й черпають користь зі своєї громадянської освіченості. Одне слово, Токвіль наголошує на ролі американської адміністративної централізації за контрастом з французькою адміністративною децентралізацією. Американські громадяни звикають залагоджувати колективні справи, починаючи з рівня громади. Отже, вони змушені навчатися самоуправлінню в середовищі, що безпосередньо оточує їх і яке вони спроможні знати особисто; і той самий дух безпосереднього спілкування з середовищем вони поширюють на справи держави.

Такий аналіз американської демократії, звісно, відрізняється від теорії Монтеस्क'є, збудованої на матеріалі античних республік. Сам же Токвіль вважає, що його теорія сучасних демократичних суспільств розширює й оновлює концепцію Монтеस्क'є.

У фрагменті, знайденому серед чернеток другого тому «Про демократію в Америці», він порівнює своє тлумачення американської демократії з теорією республіканського ладу Монтеस्क'є.

«Не треба розглядати ідею Монтеस्क'є у вузькому сенсі. Ця велика людина хотіла сказати те, що республіка може існувати тільки завдяки впливу суспільства на саму себе. Те, що він розуміє під доброчесністю, — це вплив моралі, який кожен індивід відчуває на собі й який не дозволяє йому порушувати права інших. Коли перемога людини над спокусами є наслідком надто слабкої зваби або особистого розрахунку, вона не постає в очах мораліста доброчесністю, а повертає нас до ідеї Монтеस्क'є, який говорив куди більше про наслідок, ніж про причину, що викликала його. В Америці не доброчесність піднесена, а спокуса низька за однакового наслідку. Важлива не безкорисливість, а інтерес, який, зрозуміла річ, є майже те саме. Отже, Монтеस्क'є мав слухність, хоч і говорив про античну доброчесність, і те, що він казав про греків та римлян, поширюється також і на американців».

Цей фрагмент дозволяє провести паралель між теорією сучасної демократії за Токвілем і теорією античного республіканського ладу за Монтеस्क'є.

Звісно, є істотні відмінності між республікою, яку розглядає Монтеस्क'є, та демократією, яку аналізує Токвіль. Антична демократія була егалітарною й цнотливою, але суворою й такою, що боролася. Громадяни прагнули до рівності, бо відмовлялися надавати першорядного значення міркуванням торгівлі. Сучасна демократія, навпаки, становить собою по суті суспільство торгівлі й промисловості. Тому неможливо, щоб інтерес не був у ній панівним почуттям. Саме на інтересі ґрунтується сучасна демократія. Згідно з Токвілем, принципом (у тому розумінні, якого надавав цьому слову Монтеस्क'є) сучасної демократії є, отже, інтерес, а не добродесність. Однак, як зазначається в цьому фрагменті, інтерес (принцип сучасної демократії) і добродесність (принцип демократичної республіки) мають спільні елементи. Справа в тому, що в обох випадках громадяни повинні підпорядковуватися дисципліні моралі, а стійкість держави ґрунтується на переважному впливі звичаїв та вірувань на поведінку індивідуумів.

Загалом у книзі «Про демократію в Америці» Токвіль постає соціологом у стилі Монтеस्क'є, а можна було б сказати — таким, який використовує два стилі, що сходять до Монтеस्क'є.

У праці «Про дух законів» синтез різних аспектів суспільства здійснюється за допомогою поняття духу нації. Основне завдання соціології, за Монтеस्क'є, осягнення цілісності суспільства. Звичайно, Токвіль прагне вловити в Америці дух нації й послуговується для цього різними категоріями, які розмежовував автор праці «Про дух законів». Він визначає різницю між історичними та актуальними причинами, географічним середовищем та історичними традиціями, дією законів та звичаїв. Для визначення єдиного в своєму роді американського суспільства в його своєрідності сукупність цих елементів перебудовується. Опис незвичайного суспільства досягається шляхом поєднання різних типів пояснення, що характеризуються більшим чи меншим ступенем абстракції чи узагальнення.

Однак, як ми побачимо далі, аналізуючи другий том «Про демократію в Америці», Токвіль бере до уваги й друге завдання соціології і практикує інший метод. Він ставить більш конкретну проблему на найвищому рівні узагальнення — проблему демократії в сучасних суспільствах, тобто намічає собі вивчення ідеального типу, який можна порівняти, політичного режиму в першій частині книги «Про дух законів». Відштовхуючись від абстрактного поняття демократичного суспільства, Токвіль запитує себе про те, яку політичну форму може набути це демократичне суспільство, чому в одному випадку воно прибирає однієї форми, а в іншому — іншої. Інакше кажучи, він починає з визначення ідеального типу — демократичного суспільства — й намагається методом порівняння виявити дію різних причин, переходячи, як казав він, від причин загальнішого порядку до частковіших.

Як і в Монтеस्क'є, у Токвіля два соціологічні методи: перший веде до створення портрета конкретного колективу, а другий ставить абстрактну історичну проблему суспільства певного типу.

Токвіль — аж ніяк не довірливий прихильник американського суспільства. В глибині душі він вірний ієрархії цінностей, запозичених у класу, до якого належить, — французької аристократії; він глибоко відчуває посередність, що вирізняє цивілізацію цього порядку. Сучасній демократії він не протиставив ні ентузіазм тих, хто чекав від неї перетворення роду людського, ні ворожість тих, хто бачив у ній розпад самого суспільства. Демократія, на його думку, виправдовувалася тим фактом, що вона сприяла доброжитку більшості, але цей доброжиток позбавлений блиску та галасу й не дістається без політичного й морального ризику.

Справді, будь-яка демократія еволюціонує до централізації. Тож вона переходить у такий собі деспотизм окремої особи. Демократія постійно сповнена небезпеки тиранії більшості. Будь-який демократичний лад утверджує такий постулат: більшість має слухність. І нелегко протистояти більшості, що надуживає своєю перемогою й ущемлює меншину.

Демократія, далі розмірковує Токвіль, поступово переходить до ладу, що генерує дух двору, при цьому мається на увазі, що сувереном, якому догоджатимуть кандидати на державні пости, виступає не монарх, а народ. Однак лестити суверену-народу не ліпше, ніж лестити монарху. А може, навіть гірше, оскільки дух двору за умов демократії — це те, що звичайною мовою називається демагогією.

Разом з тим Токвіль цілком усвідомлював дві значущі проблеми, які поставали перед американським суспільством і стосувалися взаємин між білими та індіанцями, а також між білими та чорними. Якщо існуванню Союзу й загрозувала якась проблема, то нею було рабство на Півдні. Токвіль сповнений неспокойного песимізму. Він гадав, що в міру зникнення рабства та встановлення між білими й чорними юридичної рівності між двома расами виникатимуть бар'єри, що їх породжують різні звичаї.

Зрештою, вважав він, є тільки два розв'язання: чи то змішання рас, чи то їх поділ. Але змішання рас буде відкинуто більшістю, а поділ рас після скасування рабства стане майже неминучим. Токвіль передбачив жажливі конфлікти.

Сторінки, присвячені взаєминам між білими та індіанцями й написані в звичайному токвільському стилі, дозволяють почути голос цієї людини-одинака:

«Іспанці цькують індіанців собаками, як диких звірів, вони безжально й безсоромно грабують Новий Світ, буцімто місто, взяте приступом. Але все зруйнувати неможливо, адже й у люті є свої межі й зрештою залишки індіанського населення, що уникло винищення, змішуються з переможцями, приймають їхню релігію, засвоюють їхні звичаї.

У Сполучених Штатах поведінка американців стосовно тубільців перейнята глибокою любов'ю до дотримання форм та законності. Вони в жодному разі не втручаються в справи індіанців, якщо ті ведуть дикий спосіб життя, й поводяться з ними як з незалежними народами. Вони не дозволяють собі займати їхні землі, не вклавши належним робом угоду про їх придбання. І якщо трапляється так, що індіанці не можуть жити більше на своїй території, то вони простягають їм братню руку допомоги і особисто супроводжують їх помирати віддалік від країни їхніх пращурів.

Іспанці, які вдавалися до безприкладних звірств і вкрили себе ганьбою, яку повік не змити, не змогли ні винищити індіанців, ні завадити їм стати рівноправними громадянами. Американці в Сполучених Штатах зуміли досягти й того й того з дивовижною легкістю, спокійно й з любов'ю до людини. Вони не проливали крові й не порушували в очах світу жодного великого принципу моралі. Неможливо уявити собі повнішого дотримання всіх вимог гуманності під час винищення людей». (Там само. С. 269.)

У цьому уривку, де Токвіль не дотримується правила сучасних соціологів — уникати оціночних міркувань та іронії, — виказує себе його особлива гуманність аристократа. Ми, у Франції, звикли вважати, буцімто гуманісти — тільки самі ліві. Токвіль сказав би, що у Франції радикали, крайні республіканці — не гуманісти, а революціонери, що очманіли від ідеології й ладні задля своїх ідей пожертвувати мільйонами людей. Він засуджував лівих ідеологів, представників французької інтелектуальної партії, але він засуджував і реакційних аристократів, що сумували за порядком, який остаточно зник.

Токвіль — соціолог, який не переставав поруч з описом давати оцінку. В цьому сенсі він продовжує традицію політичних філософів-класиків, які не уявляли собі аналізу режимів без одночасної їх оцінки.

В історії соціології підхід Токвіля виявляється досить близьким до позиції класичної філософії в тлумаченні Лео Штрауса⁸.

За Арістотелем, не можна належним чином пояснити тиранію, якщо не можна бачити в ній режиму, найдалшого від ідеалу, цебто справжність факту невіддільна від його якості. Прагнути описувати інститути, не склавши собі про них поняття, — означає опускати те, що визначає їх як такі.

Токвіль не пориває з цією практикою. Його опис Сполучених Штатів править водночас за пояснення причин збереження свободи в демократичному суспільстві. Він крок за кроком показує, що саме постійно загрожує рівновазі американського суспільства. Вже сама лексика Токвіля відбиває його оцінку, й він не вважав, що чинить усупереч правилам суспільної науки, виносячи вирок своїм описом. Якби його спитали про це, він, либонь, відповів би — як Монтеск'є чи, в усякому разі, як Арістотель, — що опис не може бути достовірним, якщо в ньому нема міркувань, внутрішньо пов'язаних з самим описом: режим, будучи насправді тим, чим він виявляється за своєю якістю, — тиранією, може бути описаним тільки як тиранія.

Політична драма Франції

Написання книги «Давній порядок і революція» нагадує спробу, яку зробив Монтеस्क'є, що написав «Міркування про причини величі та падіння римлян». Це нарис соціологічного тлумачення історичних подій.

До того ж Токвіль, як і Монтеस्क'є, виразно уявляє собі межі соціологічного тлумачення. Справді, обидва думають, що значущі події пояснюються значущими причинами, але деталі подій невивідні зі структурних даних.

Токвіль вивчає Францію під певним кутом зору, думаючи про Америку. Він прагне зрозуміти, чому у Франції стільки перешкод на шляху до політичної свободи, хоча вона є демократичною країною або виглядає такою, так само, як, вивчаючи Америку, він займався пошуками причин явища зворотної властивості, тобто причин збереження політичної свободи: завдяки демократичному характеру суспільства чи всупереч йому.

«Давній порядок і революція» — це соціологічне тлумачення історичної кризи з метою зробити описувані події неосяжними. Від самого початку Токвіль спостерігає й розмірковує як соціолог. Він не припускає думки, нібито революційна криза — проста й чиста випадковість. Він твердить, що інституції попереднього режиму зруйнувалися в той момент, коли були підхоплені революційною бурєю. Революційна криза, додає він, вирізняється характерними ознаками, позаяк розгорталася на кшталт релігійної революції.

«Французька революція стосовно цього світу чинила абсолютно так, як релігійні революції чинять щодо іншого світу: вона розглядала громадянина абстрактно, поза будь-яким певним суспільством, так само, як релігія розглядає людину взагалі, — незалежно від країни й часу. Вона відшукувала не тільки те, що становило, зокрема, право французького громадянина, а й загальні права та обов'язки людей у галузі політики.

Отже, підіймаючись до менш особливих і, сказати б, природніших засад у галузі суспільного ладу та управління, вона могла стати зрозумілою для всіх і доступною для наслідування в багатьох місцях». (Тут і далі цитується за виданням: Алексіс де Токвіль, Давній порядок і революція. — К.: Юніверс, 2000. С. 21— 22.).

Ця схожість політичної кризи з різновидом релігійної революції становить собою, очевидно, одну з особливостей великих революцій у сучасних суспільствах. Так само російська революція 1917 р. в очах соціолога, що репрезентує школу Токвіля, відзначається тією самою особливістю: власне, то була релігійна революція.

Вважаю, що можна висловити узагальнене міркування: будь-яка політична революція запозичає певні ознаки релігійної революції, якщо вона претендує на загальну значущість і має себе за засіб порятунку всього людства.

Уточнюючи свій метод, Токвіль додає: «Я говорю про класи; самі вони повинні населати історію». Це дослівний його вислів, однак я певен, що, якби його опублікував якийсь журнал, поставивши запитання, кому він належить, четверо людей з п'ятих відповіли б: Карлу Марксу. Наведений вислів становить собою продовження фрази: «Безперечно, мені можуть вказати на окремих індивідуумів...»

Класами, вирішальну роль яких поживає в пам'яті Токвіля, виявляються: шляхта, буржуазія, селянство й у останню чергу робітники. Розрізнявані ним класи є класами сучасних суспільств, причому Токвіль не створює абстрактної теорії класів. Він не дає їхнього визначення, не перелічує їхніх ознак, а розглядає основні суспільні групи Франції за старого режиму й під час революції для пояснення подій.

Природно, Токвіль доходить висновку: чому інституції старого режиму, розвалюючись у всій Європі, тільки у Франції викликали революцію? Які основні явища, що прояснюють цю подію?

Перше з них уже було опосередковано досліджене в книзі «Про демократію в Америці» — це централізація й одноманітність управління. Звісно, Франція за колишнього режиму відзначалася незвичайним розмаїттям провінційного й місцевого законодавства та регламентацій, але королівська адміністрація керуючих дедалі більше набирала сили. Розмаїття було тільки пустопорожнім пережитком; Франція управлялася з центру й одноманітно, поки не вибухнула революційна буря.

«Багато хто дивується з тієї надзвичайної легкості, з якою Установчі збори могли одним ударом знищити всі старі французькі провінції, окремі з яких були давніші за саму монархію, й методично поділити королівство на вісімдесят три окремі частини, буцімто йшлося про незайманий ґрунт Нового Світу. Це найвищою мірою здивувало й навіть нажахало решту Європи, непідготовленої до такого видовиська. «Ще ніколи ніхто не бачив, — пише Берк, — аби люди так по-варварському шматували свою вітчизну». Й справді, здавалося, нібито розтинаються живі тіла, тимчасом як насправді відбувалося розчленування трупів.

Отже, тоді, коли Париж ставав безумовним господарем над провінціями, в ньому самому відбувалися зміни, які заслуговували не меншої уваги історії. Переставши бути простим центром обміну, оборудок, споживання та утіх, Париж дедалі більше ставав промисловим та мануфактурним містом: ось той другий факт, який надавав першому нового й значущого факту...

Хоч статистичні документи продажу здебільшого мало заслуговують довіри, я гадаю, що сміливо можна твердити, що впродовж шістдесяти років, які передували Французькій революції, число ремісників більш ніж подвоїлося в Парижі, тимчасом як загальна цифра його населення за той самий період насилу зросла на одну третину». (Там само. С. 71—72).

При цьому згадується книга Ж.-Ф. Грав'є «Париж і французька пустеля»⁹. На думку Токвіля, Париж став промисловим центром Франції ще до кінця XVIII століття. Про паризьку округу та способи запобігання зосередженню промисловості в столиці почали розмірковувати не сьогодні.

Крім того, в керованій з центру Франції, на всю територію якої поширювалися одні й ті самі правила, суспільство було, сказати б, роздроблене. Французи не були спроможні обговорювати свої справи, позаяк бракувало важливої умови формування політичних органів — свободи.

Токвіль робить суто соціологічний опис того, що Дюркгайм назве дезінтеграцією французького суспільства. Існував розрив між тими привілейованими гуртами давніших часів, які втратили історичні функції при збереженні своїх привілеїв, та гуртами нового суспільства, що відігравали головну роль, але були відокремлені від колишньої знаті.

«Наприкінці XVIII століття, безперечно, ще можна було помітити відмінність у манерах шляхетства та третього стану, бо ніщо не зрівнюється так повільно, як ця поверхня звичаїв, яку називають манерами; але, власне, всі люди, які стояли поза народною масою, були схожі одні на одних, у них були однакові поняття, звички, схильності, вони віддавалися одним і тим самим утіхам, читали одні й ті самі книжки, говорили однією й тією самою мовою і різнилися лишень своїми правами.

Не гадаю, щоб така схожість за тих часів виявила себе ще десь такою великою мірою: навіть в Англії окремі класи, хоч як міцно вони були пов'язані між собою спільністю інтересів, усе ще різнилися духом та звичаями; адже політична свобода, володіючи дивовижною здатністю об'єднувати всіх громадян відносинами необхідності та взаємозалежності, не завжди створює між ними схожість, тільки одноособове правління, врешті-решт, завше й неминуче робить людей схожими одних на одних і взаємно байдужими до своєї долі». (Там само. С. 77.)

Тут вузловий пункт соціологічного аналізу Франції, зробленого Токвілем. Різні привілейовані гурти французького народу домагалися водночас однакового становища й відокремлення один від одного. Вони справді були схожими один на одного, але їх розділяли привілеї, манери, традиції, й за відсутності політичної свободи вони не змогли набути почуття солідарності, таке необхідне для здоров'я політичного організму.

«Роз'єднання класів було злочином старої монархії, а згодом стало її виправданням; тому що коли люди, які складають багату й освічену частину нації, втрачають можливість спілкуватися між собою, і поява одного володаря стає необхідністю». (Там само. С. 98.)

Становище справ, описане в цьому фрагменті, має засадниче значення. Передусім тут ми зустрічаємося з більш-менш аристократичною концепцією управління суспільством, характерною й для Монтеस्क'є, й для Токвіля. Управління країною може здійснюватися тільки багатою й освіченою частиною народу. Ці два прикметники обох названих авторів рішуче ставлять поряд. Вони не демагоги: зв'язок між прикметниками здається їм очевидним. Але вони тим більше й не циніки, бо така постановка питання для них природна. Вони писали за тих

самих часів, коли люди, що не володіють матеріальними засобами, не мали можливості отримати освіту. У XVIII столітті освіченою могла стати тільки багата частина народу.

З іншого боку, Токвіль вважав, що він спостерігає, — я гадаю, що він достеменно спостеріг, — характерне для Франції явище, що пояснює першопричину революції, а я особисто додав би джерела всіх французьких революцій, — це нездатність привілейованих гуртів французького народу прийти до згоди про те, як керувати країною. Ця обставина пояснює багаторазовість змін політичного ладу.

Зроблений Токвілем аналіз особливостей французької політичної системи, на мій погляд, вирізняється незвичайною ясністю: його можна застосувати до всієї політичної історії Франції XIX — XX століть. Так, за його допомогою пояснюється те цікаве явище, що серед країн Західної Європи в період з XIX століття і по теперішній час Франція, будучи країною найменших перетворень у економічній та соціальній царині, в політичному плані, либонь, найнеспокійніша. Поєднання такого соціально-економічного консерватизму з політичною метушню, що дуже легко пояснюється в рамках соціології Токвіля, сприймається важко, якщо шукати буквальну відповідність між соціальними та політичними чинниками.

«Коли різні класи, на які розпадалося суспільство старої Франції, знову налагодили взаємостосунки шістдесят років тому, переживши таке тривале й глибоке роз'єднання, вони спершу доторкнулися один до одного тільки своїми хворими сторонами й зустрілися лишень для того, аби розпочати чвари. Навіть нині взаємна заздрість та ненависть цих класів переживають їх». (Там само. С. 99.)

Отже, головне в тлумаченні Токвіля французького суспільства полягає в тому, що Франція в останній період існування старого режиму була з усіх європейських країн найдемократичнішою в тому сенсі, якого надає цьому терміну автор, тобто країною, де найбільш ясно була виражена тенденція до одноманітності суспільних становищ і до суспільної рівності окремих осіб та гуртів, і разом з тим країною, де була найменше розвинута політична свобода, суспільство найбільшою мірою уособлювали традиційні інституції, які дедалі менше відповідали реальності.

Якщо би Токвіль розробляв концепцію, що відрізнялася б від марксистської, принаймні від концепції, згідно з якою соціалістична революція повинна відбутися на останній стадії розвитку продуктивних сил за умов приватної власності.

Він натякав і навіть недвозначно та неодноразово писав про те, що великими революціями сучасності, на його думку, будуть ті, що означатимуть перехід від старого порядку до демократії. Інакше кажучи, концепція Токвіля революцій має, власне, політичний характер. Саме опір політичних закладів минулого сучасному демократичному рухові скрізь схильний до вибуху. Такі революції, додавав Токвіль, вибухають не тоді, коли справи йдуть дедалі гірше, а коли справи йдуть дедалі ліпше¹⁰.

Він анітрохи не сумнівався б у тому, що російська революція куди більше відповідала його політичній схемі революцій, ніж марксистській. У 80-ті роки дев'ятнадцятого століття економіка Росії переживала початок зростання, між 1880 та 1914 роками Росія мала один з найвищих показників зростання в Європі¹¹. Водночас російська революція почалася з повстання проти політичних закладів старого режиму, в тому розумінні, в якому Токвіль говорив про старий режим у контексті Великої французької революції. Якби йому заперечили, що партія, яка прийшла до влади в Росії, відстоювала зовсім іншу ідеологію, він відповів би, що, на його погляд, характерна ознака демократичних революцій полягає у відстоюванні свободи й поступовому переході до політичної та адміністративної централізації. Токвілю неважко було б інтегрувати ці явища в свою систему, й він до того ж неодноразово показував можливість існування держави, яка намагалася б керувати всією економікою.

У світлі його теорії російська революція є крахом політичних закладів колишнього режиму в ході модернізації суспільства. Цьому вибуху сприяло продовження війни. Російська революція завершилась приходом до влади уряду, який, постійно посилаючись на демократичний ідеал, доводив до крайнощів ідею адміністративної централізації й державного управління всіма справами суспільства.

Істориків французької революції весь час переслідували такі дві альтернативи. Чи була ця революція катастрофою а чи благодатною подією? Була вона необхідністю а чи випадковістю?

Токвіль відмовляється підписуватися під тією чи тією тезою. Французька революція, на його думку, звісно, не проста випадковість, вона була необхідна, якщо мати на увазі неминучість знищення демократичним рухом інституцій старого порядку, але вона не була необхідною саме в тій формі, якої вона набула, й в окремих її епізодах. Чи була вона благодатною а чи катастрофічною? Мабуть, Токвіль відповів би, що вона водночас була й тією й тією. В його книзі, якщо говорити більш достеменно, є всі елементи критики справа, висловленої на адресу Великої французької революції, одночасно є її визначення історією, а в деяких місцях — неминучістю того, що сталося; є також і жаль про те, що події не пішли іншим шляхом.

Критика Великої французької революції передусім спрямована проти літераторів, яких у XVIII столітті називали філософами, а в XX столітті називають інтелектуалами. Філософи, літератори чи інтелектуали залюбки критикують один одного. Токвіль показує роль, яку відігравали письменники у Франції у XVIII столітті та в Революції, — й далі пояснюємо із захопленням чи з жалем ту роль, яку вони грають сьогодні.

«Письменники дали не тільки свої ідеї народові, який здійснив Революцію; вони вселили в нього свій темперамент і свій настрій. Під їхнім тривалим впливом, не маючи інших керівників, посеред глибокого невідання практики вся нація, читаючи їх, зрештою, засвоїла собі інстинкти, склад розуму, смаки й навіть дивацтва, властиві людям пера; тож коли їй, нарешті, випало діяти, вона перенесла в політику всі звички, почерпнуті в літературі.

Вивчаючи історію нашої Революції, бачиш, що вона розгорталася достоту в тому дусі, який спонукав написати стільки абстрактних творів про уряд. Ми натрапляємо в ній на той самий потяг до загальних теорій, ті самі завершені системи законодавства й ту саму достеменну симетрію в законах, ту саму зневагу до існуючих фактів, ту саму довіру до теорії, ту саму любов до всього оригінального, дотепного й нового в інституціях, те саме бажання перебороти враз увесь політичний лад згідно з правилами логіки та за одним загальним планом, замість того, щоб намагатися поліпшити його за частинами. Жахливе видовисько! Тому що гідність, притаманна письменникові, іноді є вадою в державному діячеві, й ті самі умови, під впливом яких нерідко писалися чудові книжки, можуть провадити до великих переворотів». (Там само. С. 131.)

Цей уривок започаткував цілу літературу. Наприклад, перший том «походження сучасної Франції» І. Тена навряд чи мав у собі щось більше, ніж розвиток теми шкідливої ролі письменників та публіцистів¹².

Токвіль розгортає свою критику шляхом аналізу того, що він називає вродженим безбожництвом, що виказав себе у частини французького народу. Він гадав, що поєднання релігійного духу з духом свободи слугує підмурком американської ліберальної демократії. В книзі ж «Давній порядок і революція» ми відкриваємо схильність до протилежної ситуації¹³. Частина країни, що засвоїла демократичну ідеологію, не тільки втратила віру, а й стала антиклерикальною та антирелігійною. В іншому місці Токвіль пояснює, що він сповнений захоплення духівництвом колишнього порядку¹⁴, й недвозначно та на повен голос висловлює жаль з приводу того, що не було можливості захищати, принаймні почасти, становище аристократії в сучасному йому суспільстві.

Дуже характерна для Токвіля така теза, яка не ввійшла до числа модних ідей:

«Читаючи накази шляхтичів (подані до Генеральних штатів. — Р.Л.), — пише він, — посеред їхніх передсудів та дивацтв, вловлюєш дух та деякі з високих достоїнств аристократії. Назавжди заслуговуватиме жалю та обставина, що ми замість того, щоб підпорядкувати шляхту пануванню законів, зовсім знищили її і вирвали з корінням. Цей вчинок позбавив націю одного з необхідних елементів її сутності й завдав свободі таку рану, яка ніколи не загоїться. Клас, який стільки сторіч ішов на чолі суспільства, в цьому тривалому володінні незаперечною величчю набув певну гордість душі, природну впевненість у своїх силах і звичку бути об'єктом загальної уваги — звичку, що робила його точкою найбільшого опору в суспільному організмі. Шляхта не тільки у своєму середовищі виховує мужні звичаї, а й своїм прикладом посилює їх також у інших класах. Її знищення знесилоє всіх, не виключаючи й її ворогів. Зниклу шляхту не можна замінити, й вона ніколи не зможе відродитися. Вона може повернути собі титули й землі, але не душу своїх пращурів». (Там само. С. 102.)

Соціологічний сенс цього уривка такий: для збереження свободи в демократичному суспільстві потрібно, аби в людей було почуття свободи й смак до неї.

Бернанос, чий аналіз Токвіля, безперечно, не відзначається достеменністю, але приводить до того самого висновку, пише про те, що замало мати вільні інститути, вибори, партії, парламент. Потрібно також, щоб людям була властива певна схильність до незалежності, до опірності владі.

Думка про Велику французьку революцію, що її висловив Токвіль, як і почуття, якими він керувався при цьому, — все це саме те, що Конт оголосить помилкою. На думку Огюста Конта, спроба скликання Установчих зборів була приречена, бо ставила собі за мету синтез теологічних та феодальних інституцій старого порядку з сучасними інституціями. Отже, твердив з властивою йому прямолінійністю Конт, синтез запозичених інституцій, пов'язаних із зовсім іншим способом думок, неможливий. Токвіль аж ніяк не виступав проти ліквідації інституцій старої Франції демократичним рухом, — адже цей рух був нездоланим, — але він хотів, аби збереглося якнайбільше інституцій старого порядку в рамках монархії, а також традицій аристократії, щоб зберегти свободи в суспільстві, яке прагне до доброжитку та приречене на соціальну революцію.

Для такого соціолога, як Конт, неможливість скликання Установчих зборів — це відправний пункт. Для соціолога типу Токвіля — його скликання, в усякому разі, бажане, хоча він не висловлюється з приводу того, можливе воно чи неможливе. В політичному плані Токвіль прихильний до першої французької революції, до Установчих зборів, і саме цей період викликає в нього ностальгію. Важливим моментом Великої французької революції, історії Франції був, на його думку, той момент, коли віра й безмежна надія надихали французів.

«Я гадаю, щоб колись у історії, десь на землі спостерігалась така сила-силенна людей, таких щиро перейнятих пристрасстю до спільного добра, забувши про власні інтереси, таких захоплених спогляданням великого задуму, таких сповнених рішучості поставити задля нього на карту все, що мають люди найдорожче в житті, докласти зусиль над собою, аби стати вище за свої дрібні пристрассті. Це буцімто спільний капітал виплеснутих пристрасстей, мужності та самовідданості, відданий на справи Французької революції. Це видовище було коротке, але незрівнянне за красою, воно ніколи не зітреться з людської пам'яті. Його помітили всі зарубіжні нації, всі йому аплодували, всіх воно схвилювало. Не шукайте місця, так віддаленого від Європи, що воно залишилося б так непоміченим і не породило б захоплення та надії. Такого місця просто немає. Серед безлічі спогадів, залишених нам сучасниками Революції, я ніколи не натрапляв на такі, в яких не йшлося б про незабутнє враження від видовиська перших днів до подій 1789 року. Революція наділяє всіх ясністю, жвавістю та свіжістю емоцій молодості. Я наважусь твердити, що на землі є лише один народ, який зумів поставити такий спектакль. Я знаю свій народ. Я чудово бачу не тільки його похибки, промахи, слабкості й лиха. Але я знаю також, на що він здатен. Є справи, які спроможний задумати лише французький народ, існують шляхетні наміри, які наважиться втілити тільки він сам. Лише він може колись узяти на себе загальну справу людства й боротися за неї. І якщо він здатний до глибоких падінь, то він відзначається й високими поривами, які несподівано підносять його на таку висоту, якої інший народ не досягне ніколи». (*Oeuvres complètes*, Paris, t. II, 2e vol., p. 132—133.)

Тут ми бачимо, як Токвіль, який був відомий своїм критичним ставленням до Франції і який насправді продемонстрував його, порівнюючи розвиток Франції та англосаксонських країн, шкодуючи про те, що її історія не схожа на історію Англії та США, ладен водночас перетворити самокритику на самовихваляння. Його вислів «тільки Франція» може викликати в пам'яті інші промови про унікальність країни. Токвіль намагається за допомогою соціологічного методу зробити події зрозумілими, але в нього, як і в Монтеск'є, за тло править ідея національного характеру.

До того ж тема національного характеру проходить у його праці цілком певним чином. У розділі про літераторів (книга III, розділ 1-й) Токвіль відмовляється від пояснення за допомогою національного характеру. Навпаки, він твердить, що роль, яку відігравали інтелектуали, не має нічого спільного з духом французької нації й радше пояснюється суспільними умовами. Літератори занурилися в абстрактні теорії через те, що не було

політичної свободи, самі вони були далекі від практичного життя і, отже, не знали про реальні проблеми управління.

Цей розділ Токвіля започатковує аналіз, нині дуже модний, ролі інтелектуалів у суспільствах, що стали на шлях модернізації, власне, таких інтелектуалів, які не знають проблем управління й сп'яніли від ідеології.

Навпаки, коли мова заходить про Французьку революцію та період її величі, Токвіль схильний накидати щось на кшталт синтетичного портрета в стилі Монтеск'є. Цей синтетичний портрет становить собою опис поведінки колективу, однак поведінка не є переконливим поясненням, бо воно саме є стільки ж наслідком, скільки й причиною. Проте поведінка досить самобутня, специфічна, щоб соціолог міг наприкінці свого аналізу звести свої спостереження до сукупного портрета¹⁵.

Другий том «Давнього порядку і революції» Токвіль мав намір присвятити подальшим подіям, тобто революції, аналізу ролі окремих особистостей, випадковостей і збігів обставин. В опублікованих нотатках Токвіля є чимало записів про роль суспільних діячів та простих людей:

«Найбільше мене вражає не стільки геніальність тих, хто служив Революції, прагнучи її, скільки своєрідна безглуздість тих, хто їй сприяв, не бажаючи цього. Коли я розмірковую про Французьку революцію, я дивуюсь з чудового впливу самої події, її блиску, поміченого в далеких краях, її потуги, що сколихнула більш-менш всі народи.

Я розмірковую далі про суд, який так сприяв Революції, і я бачу тут найбільш банальні картини, в яких може розкритися історія: легковажні чи невмілі міністри, розпутні священики, непутящі жінки, відважні чи жадібні придворні, король, обдарований тільки марними чи небезпечними чеснотами. Однак я розумію, що ці дрібні персонажі полегшують, підштовхують, пришвидшують Грандіозні події». (О. С, т. II, 2e vol., p. 116).

Цей чудовий текст має не тільки літературну цінність. У ньому, гадаю, наявне системне бачення, яке розкрив би нам Токвіль, якби зумів завершити свою книгу. Бувши соціологом у дослідженні першопричини й показавши, яким чином пореволюційне суспільство великою мірою підготовлене дореволюційним суспільством, його адміністративною одноманітністю та централізацією, він відтак спробував простежити хід подій, не відкидаючи того, що було для Монтеск'є, як і для нього, самою історією, того, що відбувається за цього збігу обставин, зіткненнях подій чи ухвал, що приймаються індивідуумами, і що можуть уявити собі інші. Є певний план вияву необхідності історичного руху й є інший план — вияву ролі людей.

На думку Токвіля, істотним фактом була поразка Установчих зборів, цебто невдала спроба синтезу чеснот аристократії чи монархії та демократичного руху. Саме ця поразка, на його погляд, стала перешкодою на шляху досягнення політичної рівноваги. Токвіль вважав, що тогочасна Франція мала потребу в монархії, але він розкрив і слабкість монархічної свідомості. Він гадав, що політичної свободи можна було домогтися тільки в тому разі, якби все скінчилося централізацією та одноманітністю управління. Адже централізація та адміністративний деспотизм видавалися йому пов'язаними з демократичним рухом.

Той самий аналіз, який розкривав потяг американської демократії до лібералізму, пояснював небезпеку відсутності свободи в демократичній Франції.

«У підсумку, — писав Токвіль у стилі, що характеризував політичну платформу центристів та їхню критику крайніх позицій, — я й зараз думаю, що освічена людина зі здоровим глуздом і добрими намірами в Англії була б радикалом. Я ніколи не міг уявити собі поєднання цих трьох якостей у французького радикала».

Тридцять років тому був поширений такий жарт стосовно нацистів: усім німцям властиві три якості — розум, порядність і прихильність до гітлеризму, але кожен з них окремо ніколи не має більш як дві ці якості разом. Токвіль казав, що людина освічена, зі здоровим глуздом та добрими намірами не змогла б у Франції стати радикалом. Радикал, якщо він освічений і володіє добрими намірами, позбавлений здорового глузду. Якщо ж вона освічена й має здоровий глузд, то позбавлена добрих намірів.

Само собою зрозуміло, що здоровий глузд в політиці — об'єкт суперечливих міркувань і залежить від уподобань кожного. Конт не завагався б заявити, що ностальгія Токвіля за Установчими зборами позбавлена здорового глузду.

Ідеальний тип демократичного суспільства

Перший том книги «Про демократію в Америці» та «Давній порядок і революція» виявляють два аспекти соціологічного методу Токвіля: з одного боку, портретне зображення окремого, американського, суспільства, а з іншого — соціологічна інтерпретація історичної кризи — Французької революції. В другому томі «Про демократію в Америці» виказує себе третій аспект його методу: побудова чогось на кшталт ідеального типу демократичного суспільства, на основі якого намічаються певні орієнтації суспільства майбутнього.

Справді, другий том «Про демократію в Америці» відрізняється від першого за використаним методом та поставленими питаннями в ньому. Йдеться приблизно про те, що можна було б назвати ментальним досвідом. Токвіль вдається до розмірковувань про структурні особливості демократичного суспільства. Визначальними ознаками цього останнього виступають поступове стирання класових відмінностей і властива одноманітність умов життя. Відтак він послідовно ставить такі чотири питання: як розкриваються ці особливості в інтелектуальному русі, в почуттях американців, у властиво звичаях і, нарешті, в політичній системі?

Почин сам собою непростий, можна навіть сказати — відважний. Передусім відзначимо: він не довів, що за допомогою структурних особливостей демократичного суспільства можна визначити, яким стане інтелектуальний рух чи якими стануть звичаї.

Якщо припустимо, що демократичне суспільство, в якому класові відмінності та відмінності в умовах життя майже зникли, то чи можна заздалегідь знати, якими стануть релігія, мистецтво парламентської велемовності, поезія чи проза? Адже Токвіль ставить саме такі питання. Послугуючись жаргоном сучасної соціології, можна сказати, що цими питаннями займається соціологія пізнання. Якою мірою соціальний контекст визначає ту форму, якої набувають різні види інтелектуальної діяльності? Така соціологія пізнання абстрактна й ненадійна. Проза, поезія, театр і парламентська велемовність у різних демократичних суспільствах, безперечно, стануть у майбутньому такими самими різноманітними, як і в минулих століттях.

Навіть більше, серед структурних особливостей демократичного суспільства, що їх Токвіль має за відправні, одні можуть бути пов'язаними зі своєрідністю американського суспільства, інші — невіддільні від суті демократичного суспільства взагалі. Ця двозначність робить неясним рівень узагальнення, відповіді, які даються на поставлені ним запитання¹⁶.

Відповіді на запитання, поставлені в другому томі, стануть вказувати то на тенденції, то на альтернативу. Політика демократичного суспільства буде чи то деспотичною, чи то ліберальною. Тому іноді неможлива жодна відповідь на запитання, поставлене в такій загальній формі.

Думки про другий том «Про демократію в Америці» часто-густо розходяться. З моменту виходу книги в світ знайшлися критики, які відмовили авторові в підтримці, яку вони виявили йому після опублікування першого тому. Можна сказати, що в другому томі Токвіль перевершив самого себе в усіх розуміннях цього вислову. Тут він постає самим собою більшою мірою, ніж будь-коли. Тут він показує найбільшу здатність до відновлення цілого або до дедукції на підставі незначної кількості фактів, цебто те, що звичайно захоплює соціологів і найчастіше засмучує істориків.

У першій частині книги, присвяченій доказу впливу демократичного суспільства на інтелектуальний рух, Токвіль простежує ставлення до ідей, релігії, різних літературних жанрів, театру, мистецтва велемовності.

Назва розділу IV частини першої тому другого нагадує одне з порівнянь французів та американців, якому Токвіль віддавав перевагу: «Чому загальні ідеї в політиці ніколи не надихали американців так, як французів». (Там само. С. 352.) На це запитання Токвіль відповідає так:

«Американці являють собою демократичний народ, який сам завжди керував своїми громадськими справами, а ми — демократичний народ, який упродовж тривалого часу міг тільки мріяти про найкращі способи їхнього впровадження.

Наш соціальний устрій призводив до того, що ми могли досягти найзагальніші ідеї в царині державного керівництва, тоді як наша політична організація не заважала нам удосконалювати ці ідеї на практиці, поступово усвідомлюючи їхню недостатність; навпаки, в американців ці дві сторони справи природним чином постійно врівноважуються, доповнюючи одна одну». (Там само. С. 352.)

Це пояснення, що приймається соціологією пізнання, все ж таки виглядає емпіричним і простим. Французи набули смак до ідеології, тому що століттями справді не могли займатися суспільними справами. Це дуже важлива обставина. Одне слово, молоді дослідники тим більшою мірою стають теоретиками в царині політики, що менше в них політичного досвіду. Особисто я знаю, що в тому віці, коли я розробляв найбільш безпомилкові теорії в сфері політики, я не мав ніяких знань про те, як робиться політика. Таке, сказати б, правило політико-ідеологічної поведінки окремих індивідуумів та народів.

У розділі 5-му тієї самої книги першої Токвіль розгортає пояснення деяких релігійних вірувань стосовно до суспільства. Аналіз зв'язку між демократичними інстинктами та формою релігійної віри відволікає читача кудись далеко й становить для нього інтерес, але він не безперечний.

«Те, що я говорив вище про закономірність, згідно з якою рівність приводить людей до ідей загальних і всеохопних, мусить також великою мірою стосуватися і релігійної сфери. Подібні одне до одного і рівні між собою люди легко розуміють поняття єдиного Бога, який встановлює для кожного з них ті самі закони і дарує їм прийдешне щастя за ту саму ціну. Ідея єдиного людського роду безнастанно повертає їх до ідеї єдиного Творця, тоді як, навпаки, люди роз'єднані між собою і не подібні одне на одного, охоче витворюють стільки ж божеств, скільки є поміж ними народів, каст, суспільних верств і кланів, і накреслюють безліч осібних шляхів, аби поплинути на небеса». (Там само. С. 355.)

Цей текст — приклад іншого різновиду інтерпретації, що належить до компетенції соціології пізнання. Зростає одноманітність дедалі більшого числа індивідуумів, не втягнутих у відокремлені гурти, вона наводить на осягнення водночас єдності роду людського та Творця.

Такі пояснення трапляються й у Огюста Конта. Вони, безперечно, надто прості. Цей різновид узагальненого аналізу справедливо псував настрої багатьом історикам та соціологам.

Токвіль зазначає також, що демократичне суспільство поступово починає виходити з нескінченної здатності до удосконалення людини. В демократичних суспільствах переважає рухливість: кожен має надію чи перспективу піднятися по драбині суспільної ієрархії. Суспільство, в якому можливе ієрархічне піднесення, починає поступово досягати у філософському плані думку про таке піднесення для всього людства. Аристократичне суспільство, в якому кожен від народження отримує свої життєві умови, навряд чи віритиме в нескінченну здатність до удосконалення людства, тобто ця віра суперечитиме ідеології, на якій воно ґрунтується. Навпаки, ідея поступу майже невіддільна від суті демократичного суспільства¹⁷.

У цьому випадку спостерігається не тільки перехід від організації суспільства до певної ідеології, а й тісний зв'язок між організацією суспільства й ідеологією, причому ця остання слугує підмурком для першої.

В іншому розділі Токвіль також показує, що американці природним чином більше схильні домагатися успіхів у прикладних науках, ніж у фундаментальних. Сьогодні це міркування вже не істинне, але таким воно було впродовж тривалого часу. У властивому йому стилі Токвіль показує, що демократичне суспільство, що прагне переважно до добробуту, не повинно виказувати такого самого інтересу до фундаментальних наук, як і суспільство, близьке до аристократичного типу, дослідницькій роботі присвячують себе люди багаті й такі, що мають дозвілля¹⁸.

Можна ще навести цитати, де йдеться про зв'язки між демократією, аристократією та поезією¹⁹. Кілька рядків добре демонструють, якими можуть бути пориви до абсолютної уяви.

«Аристократія природно провадить людський дух до споглядання минувшини, затримуючи його там. Навпаки, пробуджує в людях щось подібне до інстинктивної відрази стосовно давнини. В такому розумінні аристократія набагато прихильніша до поезії: адже речі видаються величнішими й більш таємничими в міру їхнього віддалення від нас; і, завдяки

цьому подвійному зв'язку, вони починають більше надаватися для втілення ідеального начала». (Там само. С. 390.)

Тут видно, як можна за допомогою найбільшого числа фактів збудувати теорію, яка була б правильною, якби існувала тільки сама поезія й якби поезія могла процвітати завдяки ідеалізації речей та людей, у часі.

Тож Токвіль звертає особливу увагу на те, що історики-демократи прагнутимуть до пояснення подій через посилення на безликі та невизначені механізми історичної необхідності, тимчасом як історики-аристократи схильні підкреслювати роль великих людей²⁰.

Безперечно, в цьому він мав слушність. Теорія історичної необхідності, що заперечує значення випадковостей та великих людей, безперечно належить демократичній добі, в якій ми живемо.

У другій частині Токвіль усе ще намагається за допомогою структурних особливостей демократичного суспільства виявити ті настрої, які стануть основними в будь-якому суспільстві цього типу.

У демократичному суспільстві переважатиме пристрасть до рівності, вона візьме гору над схильністю до свободи. Суспільство більше прагнучиме стирати нерівність між індивідуумами та гуртами, ніж зберегти повагу до законності та особистої незалежності. Вона керуватиметься турботою про матеріальний доброжиток та функціонуватиме під знаком якоїсь постійної тривоги щодо матеріального добробуту. Матеріальний добробут і рівність не можуть насправді створити спокійне й задоволене суспільство, позаяк кожен тут порівнює себе з іншими й процвітання ніколи не Гарантоване. Однак демократичні суспільства, за Токвілем, не зазнаватимуть струсів і не змінюватимуться до самих підвалин.

Зовні спокійні, вони прагнутимуть до свободи, але треба мати на увазі, що люди люблять свободу радше як умову матеріального добробуту, задля неї самої, а отже слід остерігатися цього. Можна припустити, що коли за певних обставин складається враження буцімто вільні інституції погано функціонують і не забезпечують процвітання суспільства, люди схильні поступатися свободою, сподіваючись на зміцнення добробуту, до якого вони прагнуть.

У цьому плані особливо типовим для Токвіля виглядає такий текст:

«Рівність щодня вділяє кожній людині безліч маленьких радощів. Принади рівності відчутні щомиті, і вони всім досяжні; найшляхетніші серця не лишаються глухі до її чарів, але й найнизотніші душі тішаються її розкошами. Отже, пристрасть, що її породжує рівність, є водночас і потужною, і всеохопною...

Я думаю, що демократичні народи відчувають природний потяг до свободи; покинуті на себе самих, вони шукають її, люблять її і болісно переживають її втрату. Проте рівність пробуджує в них пристрасть — палку, невситиму, непоборну і вічну; вони прагнуть рівності у свободі і, якщо не зможуть її домогтися, жадають її навіть у рабстві. Вони перетерплять убогість, гноблення, варварство, але не терпітимуть аристократії». (Там само. С. 408.)

Тут ми відзначимо дві особливості розуму Токвіля: манеру аристократа зі старовинного роду, чутливого до згасання шляхетської традиції, яким позначені нинішні суспільства, а також вплив Монтеस्क'є, діалектичну гру з двома поняттями: свободи й рівності. В теорії політичних режимів Монтеस्क'є основна діалектика є насправді діалектика свободи й рівності. Свобода монархій ґрунтується на відмінності станів і почутті честі; рівність деспотизму є рівністю уярмлення. Токвіль повертається до проблематики Монтеस्क'є і показує, що в демократичних суспільствах почуттям є бажання домогтися рівності за будь-яку ціну — це може привести до примирення з уярмленням, але не мати на увазі рабства.

У суспільстві такого типу всі фахи вважатимуться шанобливими, бо всі вони, власне, однакові за своєю природою й усі оплачуються. Демократичне суспільство, приблизно так міркує Токвіль, є суспільством найманої праці. А таке суспільство поступово просувається до ліквідації відмінностей за характером і, по суті, між так званими шляхетними й нешляхетними видами діяльності. Так, відмінність між роботою наймита та вільними професіями поступово стиратиметься, всі фахи набудуть одну й ту саму назву «праця», що приносить певний дохід. Ясна річ, залишається поняття престижності ремесла залежно від оплати кожного з них. Але не буде відмінності по суті.

«Не існує професії, в рамках якої праця не здійснювалася б заради заробітку грошей. Заробітна плата, що є спільною для них усіх, надає всім професіям рис фамільної подібності». (Там само. С. 449.)

Тут Токвіль показує свої найліпші якості. З нібито найзвичайнішого й окремого факту він виводить ряд серйозних наслідків, бо тимчасом як він писав, названа тенденція тільки-но зароджувалася, сьогодні ж вона розширилася та поглибилася. Однією з найбільш безперечних характерних рис американського суспільства є справді переконаність у тому, що всі професії почесні, тобто по суті — одного порядку. Й Токвіль пише далі:

«Цим пояснюється ставлення американців до різних видів професійної діяльності. В Америці працівники обслуги не вважають свою працю принизливою необхідністю: адже всі навколо них працюють. Вони не почувають себе упослідженими, одержуючи платню: адже й президент Сполучених Штатів також працює і має за це заробітну плату. Йому платять за те, що він керує, а їм — за те, що виконують його настанови. У Сполучених Штатах бувають більші або менші трудомістки, більш або менш прибуткові, але при цьому не існує високого або низького фаху. Всяку чесну професію тут шанують». (Там само. С. 450.)

Звісно, можна було б додати до намальованої ним картини певні відтінки, але в основному ця схема мені здається правильною.

Демократичне суспільство, веде далі Токвіль, — суспільство індивідуалістичне, де кожен разом зі своєю родиною прагне усамітнитися від інших. Цікаво, що це індивідуалістичне суспільство має деякі спільні риси з деспотичними суспільствами, для яких характерна замкнутість, бо деспотизм поступово веде до ізоляції індивідуумів один від одного. Але звідси не випливає, що демократичне й індивідуалістичне суспільства приречені на деспотизм, оскільки деякі інститути можуть відвернути сповзання до цього корумпованого режиму. Такими інститутами виявляються вільно створені з ініціативи індивідуумів асоціації, які можуть і повинні стати посередниками між самотніми індивідуумами й всемогутньою державою.

Демократичне суспільство прагне до централізації і піддане небезпеці управління громадською адміністрацією всіма справами суспільства. Токвіль мав на увазі суспільство, де все планується державою. Однак адміністрація, здатна цілком керувати суспільством і певною мірою наявна в суспільстві, що сьогодні називають соціалістичним, дуже далека від того ідеалу суспільства без відчуження, яке замінить капіталістичне. Своїми основними рисами вона демонструє той тип деспотичного суспільства, згідно з поняттям, використаним на початку аналізу, можна зробити поворот до протилежних баченням і суперечливих ціннісним міркуванням.

Демократичне суспільство загалом — суспільство матеріалістичне, якщо мати на увазі, що індивідууми заклопотані набуттям максимальної кількості цінностей цього світу й що воно прагне забезпечити за можливістю ліпше життя якомога більшому числу індивідуумів.

Однак, додає Токвіль, на противагу повсюдному матеріалізму подеколи трапляються спалахи захопливого спіритуалізму, виверження релігійного збудження. Вулканічний спіритуалізм і нормалізований, звичний матеріалізм — явища, що належать до одного й того самого часу. Ці протилежності — складові частини самої суті демократичного суспільства.

Третя частина другого тому «Про демократію в Америці» заторкує проблеми звичаїв. Я розглядатиму переважно ідеї Токвіля, присвячені революціям і війні. Мені здається цікавими з соціологічного погляду явища насильства самі собою. До того ж деякі великі соціологічні доктрини, до яких належить і марксизм, ставлять явища насильства революції та війни в центр своєї уваги.

Насамперед Токвіль пояснює, що звичаї в демократичних суспільствах поступово пом'якшуються, що взаємовідносини між американцями спрощуються й полегшуються, стають менш бундючними, стилізованими. Тонка й делікатна вишуканість аристократичної галантності знічується перед таким собі «бонгарсонізмом», якщо вдатися до сучасної мови. Стиль міжіндивідуальних відносин у Сполучених Штатах відзначається безпосередністю. Навіть більше, взаємини між господарями та наймитами наближаються до відносин, які налагоджуються між людьми так званого пристойного товариства. Відтінок аристократичної

ієрархії, що зберігається ще в міжіндивідуальних стосунках у європейських суспільствах, дедалі більше зникає в американському, що прагне передусім до рівності.

Токвіль розуміє, що це явище пов'язане з особливостями американського суспільства, але він воліє вважати, що й європейські суспільства еволюціонуватимуть у тому самому напрямі в міру того, як вони демократизуватимуться.

Відтак він розглядає війни й революції стосовно до ідеального типу демократичного суспільства.

Він насамперед твердить, що великі політичні чи інтелектуальні революції збігаються з першою фазою переходу від традиційних суспільств до демократичних, а не складають сутності демократичних суспільств. Інакше кажучи, великі революції в демократичних суспільствах стануть рідкісним явищем. А тим часом природним станом цих суспільств буде невдоволеність²¹.

Токвіль пише, що демократичним суспільствам ніколи не буде притаманне почуття задоволення собою, оскільки культ рівності в них обертається заздрістю, але що, незважаючи на зовнішній неспокій, вони, власне, консервативні.

Для антиреволюційності демократичних суспільств є серйозна причина: в міру того, як поліпшуються умови життя, зростає число тих, кому є що втрачати в революції. Надто багато індивідуумів та класів у демократичних суспільствах чимось володіють і не готові ризикувати своїми цінностями в революції²².

«Прийнято вважати, — пише він, — ніби нові суспільства горять бажанням день у день змінювати свої обличчя, я ж, навпаки, побоююсь, аби вони врешті-решт не стали надто нерухомими, зберігаючи в незмінності свої інститути, передсуди та звичаї, й щоб рід людський, самообмежившись, не зупинився в розвитку. Я побоююсь, аби людська свідомість не стала вічно згортатися, зосередившись на самій собі й не породжуючи нових ідей, я боюсь, аби людина не виснажила себе пересічною, відокремленою й безплідною активністю й аби людство, незважаючи на всю безперервну метушню, не перестало просуватися вперед». (Там само. С. 529.)

Тут аристократ має слухність і помиляється водночас. Він має слухність, позаяк розвинуті демократичні суспільства справді радше нетерпимі до самих себе, ніж революційні. Але він одночасно й не має слухності, бо недооцінює самий рух, який захоплює сучасні демократичні суспільства, а саме розвиток науки та промисловості, в нього спостерігається тенденція до поєднання двох зображень: суспільств, ґрунтовно стабілізованих, і суспільств, власне, цілком поглинутих турботою про добробут, але він недостатньо усвідомив те, що занепокоєння суспільства про доброжиток своїх членів у сполученні з науковим духом, який панує в усьому, породжує безперервний процес відкриттів та інновацій у царині техніки. На службі демократичних суспільств перебуває наука й революційний дух, хоча в інших відношеннях ці суспільства за своєю суттю консервативні.

Спогади про революцію залишили в Токвілі глибокий слід: його батько й мати були ув'язнені під час якобінського терору, й врятували їх від ешафоту події 9 термідора; багатьох його родичів, зокрема Мальзерб, було страчено на гільйотині. Тому він відчував до революцій інстинктивну ворожість і, як кожен з нас, знаходив переконливі докази, що виправдовували його почуття²³.

Один з найліпших засобів захисту демократичного суспільства від деспотизму, казав він, — повага до закону. Адже революції за своєю природою — це насильство над законністю. Вони привчають людей не схилитися перед законом. Засвоєне в період революції зневажання законів зберігається й після революції і стає можливою причиною деспотизму. Токвіль схильний вважати, що чим більше відбуватиметься революцій у демократичних суспільствах, тим більша небезпека деспотизму їм загрожуватиме.

Може, в цьому полягає визначення тих його почуттів, про які сказано вище: звідси, до речі, не випливає, що висновок фальшивий.

Малоймовірно, гадав Токвіль, що демократичні суспільства будуть схильні вести війну. Нездатні підготуватися до неї в мирний час, вони виявляться нездатними, якщо війна почнеться, завершити її. І з цього погляду він намалював досить правильний портрет зовнішньої політики США аж до останнього часу.

Війна розцінюється демократичним суспільством як неприємна інтермедія в нормальному, мирному, образі життя. У мирний час про неї думають якомога менше, майже не вживаючи запобігливих заходів, тому перші бої, природно, програються. Але, додає він, якщо демократична держава цілком не переможена в ході перших боїв, вона зрештою повністю мобілізується й веде війну до кінця, до цілковитої перемоги.

І Токвіль подає досить яскравий опис тотальної війни, в якій беруть участь демократичні суспільства ХХ століття:

«Коли ж війна, стаючи затяжною, зрештою відриває всіх громадян від мирної праці й призводить до банкрутства їхні дрібні підприємства, трапляється так, що ті самі почуття, які примушували їх так високо цінувати мир, тепер закликають їх до зброї. Війна, зруйнувавши всі галузі промисловості, сама стає єдиною величезною її галуззю, й тільки до неї спрямовуються всі запальні й честолюбні помисли, породжені рівністю. Саме тому демократичні народи, які з таким небажанням виходять на поля битв, іноді здійснюють на них дива героїзму, якщо вже їх примусили взятися до зброї». (Там само. С. 539.)

Той факт, що демократичні суспільства найменше схильні до війни, не означає, що вони не воюватимуть. Токвіль вважав, що вони, мабуть, воюватимуть і ця обставина сприятиме пришвидшенню адміністративної централізації, до якої він відчував відразу й триумф якої він спостерігав майже скрізь.

Водночас він остерігався (і тут, на мою думку, він помилявся), як би в демократичних суспільствах армії не перейняли, кажучи сучасною мовою, духом мілітаризму. Він класично показав, як військовослужбовці-професіонали, зокрема підofiцери, що в мирні часи мають невисоку репутацію, для яких низька смертність офіцерів є перешкодою на шляху до наступного чину, виявляють бажання воювати більшою мірою, ніж звичайні люди. Зізнаюсь, мене трохи турбують ці сумнівні уточнення: чи це вже не наслідок великого потягу до узагальнення?²⁴

Одне слово, він думав, що коли в демократичних суспільствах з'являться деспоти, то вони намагатимуться розв'язати війну, щоб зміцнити свою владу й водночас догодити армії.

Четверта, й остання, частина — це висновок Токвіля. В сучасних суспільствах зіштовхуються дві революції: одна веде до рівності, що зростає, суспільних умов, зближення способів життя, а також до дедалі більшого зосередження управління у верхніх ешелонах влади, необмеженого посилення впливу адміністрації; інша безугавно послаблює традиційну владу.

В умовах цих двох революцій — обурення владою й адміністративною централізацією — демократичні суспільства опиняються перед альтернативою: вільні інституції чи деспотизм.

«Отже, складається враження, що нині відбуваються дві революції різного спрямування: одна постійно послаблює владу, а друга невпинно її посилює. Ніколи раніше влада не видавалася нам ні такою слабкою, ні такою сильною». (Там само. С. 562.)

Антитеза гарна, але вона неточно сформульована. Токвіль хоче сказати, що влада послаблена, а сфера її дії розширена. Справді, він має на увазі розширення адміністративних і державних функцій, а також послаблення політичної влади, що приймає ухвали. Антитеза, може, була б менше риторичною й ефективною, якби він протиставляв розширення, з одного боку, послаблення, з іншого (замість того, щоб протиставити, як він це зробив) посилення — послабленню.

* * *

Як політик Токвіль — про це він сам казав — був самотній. Прийшовши з партії легітимістів, він не без вагань, не без докорів сумління — оскільки певною мірою поривав з родинною традицією — примкнув до орлеаністів. Але з революцією 1830 року він пов'язував надію на здійснення свого політичного ідеалу — поєднання демократичного суспільства зі зміцненням інституцій ліберального спрямування — у вигляді того синтезу, який в очах Огюста Конта бів гідний презирства, а Токвілю, навпаки, видавався бажаним: конституційною монархією.

Зате революція 1848 року його приголомшила, бо вона здалася йому доказом, на той момент остаточним, того, що французьке суспільство не здатне до політичної свободи.

Тож він був самотнім: розумом він був чужий легітимістам, серцем — орлеаністам. У парламенті він належав до династичної опозиції, але засудив кампанію бенкетів, пояснюючи опозиції, що в спробі домогтися реформи виборчого закону такими пропагандистськими методами вона повалить династію. У відповідь на тронну промову короля він виголосив 27 січня 1848 року свою пророчу промову, в якій передбачував настання революції. Однак, шліфуючи свої спогади вже після революції 1848 року, він дуже відверто зізнається, що був першим пророком, який не вірив у пророцтво в той момент, коли виголошувалася ця промова. Я провістив революцію, напише він коротко, мої слухачі вважали, що я перебільшую, і я також так само вважав. Революція вибухнула приблизно через місяць після того, як він про неї оголосив у атмосфері загального скептицизму, який він поділяв²⁵.

Після революції 1848 року він відчув на власному досвіді, що таке республіка, яку він хотів бачити ліберальною: впродовж кількох місяців він був міністром закордонних справ²⁶.

Отже, Токвіль-політик належить до ліберальної партії, в якій, либонь, небагато шансів знайти навіть скандальне задоволення курсом французької політики. Токвіль-соціолог належить до послідовників Монтеस्क'є. Він поєднує метод соціологічного портрета з класифікацією режимів та суспільств і схильністю до побудови абстрактних теорій на основі невеликого числа фактів. Соціологам, які вважаються класиками (Конту чи Марксу), він протистоїть своєю відмовою від широких узагальнень, що мають за мету історичне передбачення. Він не вважає, боцімто минуле керувалося непохитними законами й майбутні події визначені наперед. Як і Монтеस्क'є, Токвіль прагне зробити історію зрозумілою й не хоче її усувати. Адже соціологи на кшталт Конта чи Маркса врешті-решт завше схиляються до усунення історії, бо знати її до того, як вона здійснилася, — означає позбавляти її властиво людського виміру: виміру дії та непередбачуваністю подій.

БІОГРАФІЧНІ ДАНІ

1805 р., 29 липня. Народження в місті Верней Алексіса де Токвіля, третього сина Ерве де Токвіля та пані Ерве де Токвіль, уродженої Розамбо, онучки Мальзерб, колишнього керуючого книговидавничою справою Франції часів видання «Енциклопедії», відтак адвоката Людовіка XVI. Батько й мати Алексіса де Токвіля яacobінського терору були ув'язнені в Парижі, й їх врятували від ешафота події 9 термідора. В період Реставрації Ерве де Токвіль був префектом у кількох департаментах, у тім числі Мозеля й Сени-та-Уази.

1810 - 1825 рр. Навчання під керівництвом панотця Лезюера, в минулому вихователя його батька. Навчання в коледжі міста Меца. Вивчення права в Парижі.

1826 - 1827 рр. Подорож до Італії в товаристві його брата Едуарда. Перебування на Сицилії.

1827 р. Королівським розпорядженням призначений суддею-аудитором у Версалі, де від 1826 року служить префектом його батько. 1828 р. зустріч з Марією Монтлей. Заручини.

1830 р. Токвіль усупереч власній волі присягає Луї Філіппу. Він пише нареченій: «Нарешті я присягнув. У мене сумління чисте, але від цього я не менше прикро вражений, і цей день у моєму житті залишиться найнещасливішим».

1831 р. Токвіль та його приятель Гюстав де Бомон внаслідок клопотання отримують від міністра внутрішніх справ доручення — вивчити пенітенціарну систему в США.

1831 - 1832 рр. Від травня 1831 р. по лютий 1832 р. — перебування в Сполучених Штатах Америки, подорож по Новій Англії, Квебеку, Півдню (Новий Орлеан), по Заходу до озера Мічіган.

1832 р. Токвіль подає у відставку на знак солідарності зі своїм приятелем Гюставом де Бомоном, звільненим з посади за відмову виступити в справі, в якій, як йому здавалося, прокуратура поводитися нечесно.

1833 р. Вихід у світ книги «Про пенітенціарну систему в Сполучених Штатах та її застосування у Франції» з додатком, присвяченим виправним колоніям. Автори: Г де Бомон і А. де Токвіль, адвокати Королівського суду в Парижі, члени Історичного товариства в Пенсільванії. Мандрівка до Англії, де Токвіль знайомиться з Нассо Вільямом-старшим.

1835 р. Вихід у світ першого й другого томів «Про демократію в Америці». Величезний успіх. Нова подорож до Англії та Ірландії.

1836 р. Шлюб з Марією Мотлей.

Стаття в «Лондон енд Вестмінстер рев'ю» «Суспільне й політичне становище Франції до і після 1789 року». Подорож до Швейцарії від середини липня до середини вересня.

1837 р. Токвіль уперше висуває свою кандидатуру на виборах до законодавчих органів. Незважаючи на підтримку свого родича графа Моле, отримує відмову в офіційній підтримці й зазнає поразки.

1838 р. Обрання членом Академії моральних та політичних наук.

1839 р. Токвіль переважною більшістю обирається депутатом від округу Волонь, де міститься його родинний замок. Аж до політичної відставки 1851 р. він постійно переобиратиметься в цьому окрузі. Він стає доповідачем з проекту закону про скасування рабства в колоніях.

1840 р. Доповідач з проекту закону про реформу в'язниць. Вихід у світ третього та четвертого томів «Про демократію в Америці». Більш стримана реакція, ніж 1835 року.

1841 р. Токвіля обирають до Французької академії. Подорож до Алжиру.

1842 р. обрання генеральним радником від Ла-Маншу — представником кантонів Сен-Мер-Егліз та Монбур.

1842 - 1844 рр. Член позапарламентської комісії в справах Африки.

1846 р. Жовтень — грудень. Нова подорож до Алжиру.

1847 р. Доповідач з питання про надзвичайні кредити Алжиру. В доповіді Токвіль викладає свою теорію алжирського питання. Він виступає за непохитність стосовно тубільців-мусульман, але водночас заклопотаний їхнім добробитком і вимагає, аби уряд максимально сприяв європейській колонізації.

1848 р. 27 січня. Промова в палаті депутатів: «Я думаю, що ми спокійно засинаємо на вулкані».

23 квітня. На виборах до Установчих зборів в умовах дії загального виборчого права Токвіль зберігає свій мандат.

Червень. Член комісії з вироблення нової конституції. Грудень. На виборах президента Токвіль голосує за Кавеньяка.

1849 р., 2 червня. Токвіль стає міністром закордонних справ. Він вибирає Жозефа Артюра де Гобіно на посаду начальника канцелярії й призначає Бомона послом до Відня.

30 жовтня. Токвіль змушений подати у відставку. (Про цей період його життя слід читати в його «Спогадах».)

1850 - 1851 рр. Токвіль пише «Спогади». Після 2 грудня він іде з політичної сцени.

1853 р. Поселившись неподалік від міста Тура, він систематично працює в архівах міста, вивчаючи документи колишнього фінансового округу, аби почерпнути собі інформацію про старий порядок.

1854 р. Червень — вересень. Подорож до Німеччини з метою ознайомитися з феодальною системою та з тим, що від неї залишилося в XIX столітті.

1856 р. Публікація першої частини «Давнього порядку і Революції».

1857 р. Подорож до Англії з метою вивчення документів з історії Великої французької революції. На знак глибокої пошани британське Адміралтейство надає в його розпорядження на зворотний шлях військовий корабель.

1859 р. Смерть у Каннах 16 квітня.

ПРИМІТКИ

¹ Якщо розумом Токвіль приймає тип суспільства, мета й виправдання якого — максимальне забезпечення добробуту більшості, то серцем він, безперечно, не належить до суспільства, де постійно втрачається почуття величі й слави. «Така нація, взята загалом, — пише він у вступі до «Про демократію в Америці», — буде менш блискучою, менш славетною і, либонь, менш сильною, та більшість її громадян процвітатимуть, і народ виявить своє миролюбство не тому, що він утратив надію домогтися для себе ліпшої долі, а тому, що усвідомив, як добре йому живеться». (Там само. С.28.)

² У вступі до «Про демократію в Америці» Токвіль пише: «Тож поступове встановлення рівності є провиденційною неминучістю. Цей процес позначений такими основними ознаками: він має всесвітній, довготривалий характер і дедалі менше й менше залежить від волі людей, усі події, як і всі люди, сприяють його розвиткові...

Уся ця книга, що пропонується увазі читачів, була повністю написана в стані своєрідного священного трепету, що охопив душу автора, коли він спостерігав цю нестримну революцію, яка насувалася впродовж багатьох століть, долаючи всі перепони на своєму шляху й навіть сьогодні нестримно просуваючись через скоєні нею ж руїни...

Якщо тривалі спостереження й неупереджені роздуми спонукали людей нині визнати те, що минуле й майбутнє нашої історії рівною мірою визначаються поступовим, послідовним настанням рівності, то одне це відкриття вже надає цьому процесові священного характеру подій, зумовлених волею Всевишнього Володаря. Бажання стримати розвиток демократії є не що інше, як боротьба проти самого Бога, тож народам не залишається нічого іншого, як пристосуватися до того суспільного ладу, який накладається їй Провидінням» (Там само. С. 25—26.)

³ Особливо в XVIII, XIX та XX розділах частини другої книги другої «Про демократію в Америці». Розділ XVIII називається «Чому американці високо цінують усі чесні професії»; розділ XIX: «Що повертає мало не всіх американців до виробничих професій»; розділ XX: «В який спосіб промислове виробництво здатне породжувати аристократію».

У розділі XIX Токвіль пише: «Американці лише вчора прибули на землю свого сьогоднішнього проживання, а вже задля своєї користі перевернули догори дном навіть тутешній природний лад. Вони з'єднали Гудзон із Міссісіпі і сполучили Атлантичний океан із Мексиканською затокою, створивши тим самим шляхи сполучення завдяки понад п'ятсот льє крізь континент, який лежить між цими двома морями. Найдовші залізничні колії, що були на сьогоднішній день побудовані в світі, так само бачимо в Америці». (Там само. С. 253.)

Розділ XX частини другої книги другої «Про демократію в Америці». Цей розділ називається: «В який спосіб промислове виробництво здатне породжувати аристократію». В ньому Токвіль, зокрема пише: «Отже, в міру того як більша частина нації прямує до демократії, ті суспільні верстви, які займаються промисловим виробництвом, дедалі більше тяжіють до аристократичних відносин. У суспільстві як такому відмінності між людьми вирівнюються, тоді як між промисловими верствами вони стають дедалі помітніші; нерівність у малому суспільстві зростає пропорційно до того, як вона зменшується серед великого суспільного загалу.

Тому, якщо спробувати роздивитись витоки явищ, починає здаватися, ніби аристократія природним чином виходить із самих надр демократії». (Там само. С. 455.) Токвіль ґрунтує це спостереження на аналізі психологічних та соціальних наслідків поділу праці. Робітник, який ціле життя виготовляє шпильки — цей приклад Токвіль запозичив у Адама Сміта, — деградує. Він перетворюється на доброго працівника, тільки стаючи меншою мірою людиною, громадянином, — тут пригадуються окремі сторінки Маркса. Господар, навпаки, набуває звичку керувати, й у величезному морі справ його розум осягає ціле. И це відбувається тоді, коли промислова царина вабить до себе багатих і освічених представників колишніх керівних класів. Однак Токвіль одразу ж додає: «Проте ця аристократія аж ніяк не схожа на однойменну суспільну верству попередніх епох». (Там само.) Дуже характерний для методу й світосприйняття Токвіля висновок: «Думаю, що в цьому промислова аристократія, котра

підноситься у нас на очах, належить до найжорстокіших, які будь-коли існували на землі; разом з тим її влада досить обмежена, і вона не є вже такою небезпечною.

І все ж саме на неї друзі демократії повинні незмінно звертати свою пильну увагу, адже якщо коли-небудь постійна нерівність умов існування та панування аристократії знову з'являться на землі, то можна передректи, що вони ввійдуть саме крізь ці двері». (Там само. С. 456.)

⁵ Велике значення має присвячена цій темі американська література. Зокрема, американський історик Пірсон відновив маршрут Токвіля, уточнив зустрічі мандрівника з американцями, знайшов джерела деяких його ідей; інакше кажучи, зіставив Токвіля-тлумача американського суспільства з його інформаторами та коментаторами. Див.: G. W. Pierson; *Tocqueville and Beaumont in America*, New York, Oxford University Press, 1938; Doubleday Anchor Books, 1959.

До другої книги першого тому Повного зібрання творів увійшла величезна анотована бібліографія з проблем, заторкнутих у «Про демократію в Америці». Цю бібліографію підготував І.П. Майер.

⁶ Слід було б вивчити також багато сторінок, що їх Токвіль присвячує аналізу американської юридичної системи, законотворчості та діяльності суду присяжних.

⁷ Треба додати, що Токвіль, либонь, несправедливий: відмінності між американо-індіанськими та іспано-індіанськими взаєминами залежать не тільки від позиції, яку зайняли ті чи ті, вони визначаються також і різною густотою індіанського населення на півночі й на півдні.

⁸ Див.: Лйо Strauss, *De la t'Tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954; *Droit naturel et Histoire*, Paris, Pion, 1954; а також: *Persecution and the Art of Writing*, New York; The Free Press, 1952; *The Political Philosophy of Hobbes: its Bases and its Genesis*, Chicago University of Chicago Press, 1952.

На думку Л. Строса, «класична політична наука зобов'язана своїм існуванням досконалості людини або належному способу життя людей, і вона досягла своєї кульмінації в описі найліпшої політичної системи. Ця система повинна була встановитися без якоїсь чудодійної чи нечудодійної зміни природи людини, а її впровадження не розглядалося як імовірне, бо, як вважали, воно визначалося випадком. Макіавеллі нападає на цю ідею, вимагаючи, щоб кожен порівнював своє становище, не запитуючи себе, як повинні жити люди, з огляду на реальне життя і маючи на увазі, що випадок міг чи може виявитися під контролем. Саме ця критика заклала підвалини будь-якого сучасного політичного вчення» (Лйо Strauss, *Dela Tyrannie*, p. 45).

⁹ J.-F. Gravier, *Paris et le düsert français*, 1-рейд., Paris, Le Portulan, 1947; 2-е йд.(перероблене), Flammarion, 1958. Як ключова фраза в першому розділі цієї книги використовується цитата з «Давнього порядку і Революції». Див. також: J.-F. Gravier, *L'Amünagement du territoire et l'avenir des rüions françaises*, Paris, Flammarion, 1964.

¹⁰ Розділ IV книги третьої праці «Давній порядок і Революція» називається «Про те, що царювання Людовіка XVI було найщасливішою добою старої монархії, і яким чином саме це щастя наблизило Революцію». (Там само. С. 140.) Цю ідею, відносно нову за тих часів, знову взяли на озброєння сучасні історики революції. А. Матьє пише так: «Революція вибухне не у виснаженій країні, а, навпаки, в тій, що переживає піднесення, квітучій. Злидні, які часто-густо спонукають бунти, не можуть викликати великих суспільних потрясінь. Ці останні завжди породжуються порушенням класової рівноваги» (A. Mathie, *Rüvolution française*, t. I, *La Chute dela Royautü*, Paris, Armand Colin, 1951, p. 13). Цю ідею уточнює й деталізує Ернест Лабрус у своїй великій книзі «Криза французької економіки в період кінця старого режиму та початку Революції» (Ernest Labrousse, *La Crise de i'üconomae française a la Un de l'Ancien Rügime et au dübut de la Rüvolution*, Paris, P.U.F., 1944).

¹¹ Від 1890 до 1913 р. число промислових робітників у Росії подвоїлося з півтора до трьох мільйонів. Продукція промислових підприємств збільшилася в чотири рази. Виробництво вугілля зросло з 5,3 до 29 млн тонн, сталі — з 0,7 до 4 млн тонн, нафти — з 3,2 до 9 млн тонн. На думку Прокоповича, від 1900 до 1913 р. сукупний національний дохід у вартісному виразі зріс на 40 відсотків. Дохід на душу населення — на 17 відсотків. Так само значним був і поступ у царині освіти. 1874 р. лише 21,4 відсотка населення вміли читати й писати, 1914 р. ця цифра досягла 67,8 відсотка. Від 1880 до 1914 р. число учнів у початкових школах зросло з 1 114 000 до 8 147 000 осіб. У своїй праці «Розвиток капіталізму в Росії» Ленін відзначав, що з 1899 р. зростання промисловості в Росії відбувалося швидше, ніж у Західній Європі. Французький економіст Едмон Тері по поверненні з тривалого наукового відрядження до Росії писав 1914 р. в книзі «Економічна трансформація Росії»: «Якщо у великих європейських країнах у період з 1912 по 1950 р. справи підуть так само, як і в період з 1900 по 1912 р., то до середини цього століття Росія стане панувати в Європі як у політичному, так і в економічному й фінансовому планах». Основними показниками розвитку Росії до 1914 р. були:

- значне залучення іноземного капіталу (що на рівні товарообміну виражалось у великому дефіциті торгового балансу);
- концентрована й сучасна структура капіталізму;
- великий вплив царської держави як на устрій базису, так і на організацію фінансового обігу.

¹² Н. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, Hachette, 1876 — 1893. Твір Тена складається з трьох частин: 1. «Старий порядок» (два томи); 2. «Револуція» (шість томів); 3. Сучасний порядок (три томи). В третій та четвертій книгах першої частини є місця, присвячені ролі інтелектуалів у розвитку кризи старого режиму та революції. Ці книги мають такі назви: «Дух і доктрина», «Розвиток доктрини». Див., зокрема, розділи 2-й (класичний дух), 3-й та 4-й третьої книги.

Для корегування крайнощів такого тлумачення треба читати чудову книгу: D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution*, Paris, 1933. Морне доводить, що письменники й взагалі літератори багато в чому не були схожими на таких, якими їх зображували Токвіль і Тен.

¹³ «Давній порядок і Револуція», розділ 2-й книги третьої (там само, с. 133) має назву: «Яким чином невіра могла стати загальною й переважною пристрастю у французів XVIII століття і яким був вплив, що його справило це на характер Револуції».

¹⁴ «З огляду на все сказане та незважаючи на кричущу розбещеність деяких його членів, мені здається, що в той момент, коли французьке католицьке духівництво зненацька захопила Револуція, навряд чи коли-небудь існував чудовіший духовний стан, освіченіший і більш національний, який менше вдовольнявся самими своїми особистими добродійностями, повніше збагачений суспільними добродійностями й водночас більш віруючий; це достатньо виразно показали подальші утиски. Я почав вивчати старе французьке суспільство з глибокою упередженістю до духівництва, а завершив свою працю з великою пошаною до нього». (Там само. С. 105.)

¹⁵ Цей синтетичний портрет наводиться наприкінці книги «Давній порядок і Револуція». Він починається словами: «Розмірковуючи про цю націю саму собою, я знаходжу в ній ще більше незвичайного, ніж у подіях історії. Чи з'являлася колись на землі бодай одна нація...» (Там само. С. 180.) Токвіль пише про неї так: «Не маючи виразного уявлення про старе суспільство — про закони, його вади, злигодні та велич, — ніколи не можна буде зрозуміти того, що зробили французи впродовж наступних після його падіння шістдесяти років; але й цієї картини буде замало, якщо не проникнути в саму природу нашої нації». (Там само.)

¹⁶ Токвіль цілком усвідомлює цю важкість. У передмові до другого тому «Про демократію в Америці» він пише: «Мушу одразу ж застерегти читача, щоб він не зробив однієї помилки, яка була б для мене надзвичайно прикрою. Помітивши, як багато розмаїтих явищ я пов'язую з

принципом рівності, він міг би зробити висновок, ніби я вважаю рівність єдиною причиною всього того, що відбувається за наших днів. Це означало б, що мій погляд на речі сприймається вужчим, ніж він є насправді. За нашого часу існує безліч думок, почуттів, інстинктивних уявлень, чия поява була зумовлена обставинами, які є чужими або навіть ворожими рівності. Так, обравши за приклад Сполучені Штати, я міг би легко довести, що природа країни, походження її мешканців, релігійні вірування її перших засновників, характер просвіти та попередні звичаї справили і продовжують справляти, незалежно від демократії, величезний вплив на їхній спосіб мислення та світовідчуження. Інші причини, які, однак, так само небагато спільного мабуть із явищем рівності, діють у Європі, великою мірою пояснюючи те, що там відбувається. Я визнаю існування і весь потужний вплив усіх цих різних факторів, проте їхній розгляд не є моїм завданням. Я не беруся з'ясувати причини всіх наших нахилів та думок; я хочу лише показати, якою мірою рівність їх змінила». (Там само. С.339.)

¹⁷ Перша частина книги другої, розділ VIII: «Яким чином рівність наводить американців на думку про можливість обмеженого самовдосконалення людини». (Там само. С. 361.)

¹⁸ Перша частина книги другої, розділ X: «Чому американці більше цікавляться практичними, аніж теоретичними аспектами наукових досліджень». (Там само. С. 367.)

¹⁹ Перша частина книги другої, розділи XIII — XIX, особливо розділ XIII: «Характер літератури за віків демократії» та розділ XVII: «Про деякі джерела поезії у демократичних націй».

²⁰ Перша частина книги другої, розділ XX: «Про деякі специфічні тенденції, притаманні історикам демократичних віків». (Там само. С. 399.)

²¹ Перечитуючи Токвіля, я відкрив, що ідею, яку я вважав більш-менш своєю і яку виклав у своїх лекціях з індустріального суспільства та класової боротьби, а саме ідею прискіпливого задоволення сучасних індустріальних суспільств, уже висловив іншими словами Токвіль (R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1962; *La Lutte des classes*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1964.

²² «В демократичних суспільствах більшості громадян видається не зовсім ясным, що вони могли б здобути внаслідок революції, але вони постійно так чи інакше усвідомлюють, чого вони можуть через неї позбутися». (Там само. С. 522.)

«Якщо американці колись відчують на собі могутню бурю революції, то цю революцію викличе присутність чорношкірих на землі Сполучених Штатів, цебто цю революцію породить не рівність умов існування людей, а саме навпаки — їхня нерівність». (Там само. С. 524.)

²³ «Я згадую сьогодні один вечір у замку, де мешкав тоді мій батько й де родинне свято зібрало багато наших близьких родичів. Служників було відпущено. Вся родина зібралася біля каміна. Моя мати, з ніжним і проникливим голосом, заспівала відому за наших сумних часів пісню, слова якої пов'язувалися з нещастям короля Людовіка XVI та його смертю. Коли вона скінчила співати, всі плакали не стільки через пережите власне горе, навіть не стільки через родичів, утрачених на громадянській війні та на ешафоті, скільки через долю цієї людини, яка померла понад п'ятнадцять років тому і яку ніколи не бачила більшість тих, що тепер лили сльози за нею. Але ж то був король». (Цитується за книгою: J.-P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard. 1945, p. 15).

²⁴ З цього приводу див. розділ XXIII частини третьої книги другої: «Який клас військовослужбовців демократичних армій є найвойовничішим та найбільш революційно налаштованим». Токвіль так завершує цей розділ: «У будь-якій демократичній армії підфіцер завше виражатиме найменшою мірою миролюбну, добропорядну вдачу населення країни, а солдат завжди виступатиме найбільш безпосереднім носієм цієї вдачі. Солдат приносить з

собою до війська силу або слабкість національного духу; він втілюватиме собою справді національний тип. Якщо нація неосвічена й слабка, він дозволить своїм командирам підсвідомо або всупереч своїй волі залучати його до участі в заворушеннях. Якщо ж нація освічена й діяльна, він сам закличе їх до порядку». (Там само. С. 537.)

²⁵ Ця промова надрукована в додатку до другого тому «Про демократію в Америці», що входить до «Повного зібрання творів» Токвіля, яке видав І.П. Мейєр (*Oeuvres complètes*, t. 1, 2-e vol., p. 368—369). Вона була виголошена 27 січня 1848 р. в ході дискусії з проекту відповіді на тронну промову. В своїй промові Токвіль викривав підступність правлячого класу, що виказала себе в багатьох скандалах наприкінці правління Луї-Філіппа. На завершення він сказав: «Невже ви не відчуваєте хоч би завдяки інтуїції, яка не підвладна почуттям, але незаперечна, що в Європі знову неспокійно? Невже ви не відчуваєте... як би це сказати? — революційного вітру в атмосфері? Невідомо ні де він зароджується, ні звідки дме, ні — зятяте це добре — кого він змете: і в такий час ви залишаєтеся спокійними в атмосфері занепаду суспільної моралі, якщо не виголошуєте міцніших слів».

²⁶ Начальником його канцелярії тоді був Артюр де Гобіно, з яким він залишиться пов'язаним великою дружбою, незважаючи на їхню цілковиту ідейну несумісність. Але Гобіно був тоді ще молодим, а Токвіль уже став відомим. 1848 р. вийшли у світ два томи «Про демократію в Америці», а Гобіно ще не написав ні своє «Есе про нерівність людських рас», ні великих художніх творів («Плеяди», «Азійські новели», «Відродження», «Аделаїда» та «Панна Ірнуа»).

БІБЛІОГРАФІЯ

Твори Алексіса де Токвіля

Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, édition définitive publiée sous la direction de Jakob Peter Mayer, Paris, Gallimard.

На сьогодні (1967 р.) вийшло тринадцять таких томів: Т. I. *De la démocratie en Amérique*, 2 vol.

Т. II, *L'Ancien régime et la Révolution*, 2 vol.: 1-er vol.: texte de la première partie parue en 1856; 2-vol.: *Fragments et notes inédites sur la Révolution*.

Т. III, *Ecrits et Discours politiques*. 1-er vol.: *Etudes sur l'abolition de l'esclavage, L'Algérie, L'Inde*.

Т. V, *Voyages: 1-er vol. Voyages en Sicile et aux Etats-Unis; 2e vol.: Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*.

Т. VI, *Correspondance anglaise: 1-er vol.: Correspondance avec Henry Reeve et John-Stuart Mill*.

Т. VIII, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de de Gustave Beaumont*, 3 vol.

Т. IX, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*. Т. XII, *Souvenirs*.

Праці на тему взагалі

J.-J. Chevallier, *Les Grandes Oeuvres politiques, PARIS, COLIN*, 1949.

F. J. C. Hearnshaw, éd., *The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Victorian Age* (article de H. J. Laski, «Alexis de Tocqueville and Democracy»), London, G.G. Harrap, 1933.

Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France, т. II: De Babeuf a Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1950.

Твори, присвячені Алексісу де Токвілю

T. Brunius, *Alexis de Tocqueville, the Sociological Aesthetician*, Uppsala, Almaquist and Wiksell, 1960.

L. Diez del Corral, *La mentalidad de Tocqueville con especial referenda a Pascal*, Madrid, Ediciones Castilla, 1965.

E. d'Eichtal, *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale*, Paris, Calmann-Levy, 1857.

E.T. Gargon, *Alexis de Tocqueville, the Critical Years 1848—1851*, Washington, The Catholic University of America Press, 1955.

H. Gfiring, *Tocqueville und die Demokratie*, Munchen-Berlin, R. Oldenburg, 1928.

R. Herr, *Tocqueville and the Old Regime*, Princeton, Princeton University Press, 1962.

M. Lawlor, *Alexis de Tocqueville in the Chamber of Deputies, his Views on Foreign and Colonial Policy*, Washington, the Catholic University of America Press, 1959.

J. Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

J. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1948.

G. W. Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America*, New York, Oxford University Press, 1938.

P.-R. Roland Marcel, *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, Paris, Alcan, 1910.

Alexis de Tocqueville, le livre du Centenaire 1859—1959, Paris, Ed. du C.N.R.S., 1960.

СОЦІОЛОГИ І РЕВОЛЮЦІЯ 1848 РОКУ

Коли я починаю дошукуватися тієї справжньої причини, яка викликала нападки правлячих класів у різні сторіччя, різні епохи, у різних народів, я виразно уявляю собі таку-то подію, таку-то людину, таку-то випадкову чи зовнішню причину, але, повірте, реальна, справжня причина, через яку люди втрачали владу, полягає в тому, що вони стали не гідними володіти нею.

Алексіс де Токвіль,
з промови в палаті депутатів,
29 січня 1848 р.

Вивчення позицій, які займали розглянуті нами соціологи стосовно революції 1848 р., становить більш ніж формальний інтерес.

Насамперед революція 1848 р., короткочасне існування Другої республіки, державний переворот Луї-Наполеона Бонапарта послідовно посприяли руйнуванню конституційної монархії на користь республіки, відтак руйнуванню республіки на користь авторитарного режиму; тлом усіх подій залишалася загроза соціалістичної революції або невідчепна думка про неї. Впродовж цього періоду — від 1848 до 1851 р. — одне за одним наставали тимчасове панування тимчасового уряду, в якому був відчутним вплив соціалістів, боротьба між Установчими зборами та населенням Парижа, нарешті, суперництво між Законодавчими зборами (з монархічною більшістю), що захищали республіку, й президентом, обраним на засадах загального виборчого права, який прагнув встановити авторитарну імперію.

Інакше кажучи, в період між 1848 та 1851 рр. Франція пережила політичну битву, схожу на політичні битви ХХ століття більше, ніж будь-яка інша подія з історії ХІХ століття. Справді, в період від 1848 до 1851 р. можна було спостерігати тристоронню боротьбу між тими, кого в ХХ столітті називали фашистами, більш-менш ліберальними демократами та соціалістами (таку боротьбу можна було бачити, наприклад, у веймарській Німеччині між 1920 та 1933 рр.).

Звісно, французькі соціалісти 1848 р. не схожі на комуністів ХХ століття, бонапартисти 1850 р. — не фашисти Муссоліні, не націонал-соціалісти Гітлера. Однак не менш правда те, що цей період політичної історії Франції ХІХ століття вже виявляє основних дійових осіб і типові суперництва ХХ століття.

Навіть більше, Конт, Маркс і Токвіль коментували, аналізували й критикували цей сам собою цікавий період. Їхні міркування про ті події відбивають особливості їхніх учень. Ці соціологи допомагають нам усвідомити водночас розмаїття ціннісних міркувань, відмінність систем аналізу та значення абстрактних теорій, що їх розробили ці автори.

Огюст Конт і революція 1848 року

Випадок з Огюстом Контом найпростіший. Конт радів від самого початку, що руйнувалися представницькі й ліберальні інститути, які, на його думку, були пов'язані з діяльністю критичного й анархічного метафізичного розуму, а також зі своєрідною еволюцією Великої Британії.

Огюст Конт у своїх юнацьких працях порівнює розвиток політичної ситуації у Франції та в Англії. В Англії, думав він, аристократія зливалася з буржуазією й навіть з простим народом, аби поступово зменшити вплив і владу монархії. Політична еволюція, Англійський парламентський порядок, на думку Огюста Конта, не становив собою нічого іншого, крім форми панування аристократії. Англійський парламент був інститутом, за допомогою якого аристократія правила в Англії, так само як вона правила у Венеції.

Отже, парламентаризм, за Огюстом Контом, не політичний інститут універсального призначення, а проста випадковість англійської історії. Вимагати запровадження у Франції представницьких інститутів, імпортованих з іншого берега Ла-Маншу, — означає припуститися грубої історичної помилки, позаяк тут відсутні важливі умови для парламентаризму. Крім того, це означає припуститися й політичної помилки, що загрожує згубними наслідками, — а саме бажати поєднати парламент і монархію, — оскільки саме монархія, як найвищий вияв колишнього режиму, була ворогом Французької революції.

Одне слово, поєднання монархії та парламенту, ідеал Установчих зборів, видається Огюстові Конту неможливим, бо ґрунтується на двох принципових помилках, через які одна стосується характеру представницьких інститутів узагалі, а друга — історії Франції. Крім того, Огюст Конт схиляється до ідеї централізації, яка здається йому закономірною для історії Франції. В цьому плані він заходить так далеко, що вважає розрізнення законів та декретів марною хитрістю легістів-метафізиків.

Тож згідно з такою інтерпретацією історії він відчуває задоволення у зв'язку зі скасуванням французького парламенту на користь того, що він називає тимчасовою диктатурою, і вітає дії Наполеона III, який рішуче поклав край тому, що Маркс назве парламентським кретинізмом¹.

Фрагмент з «Курсу позитивної філософії» характеризує політичний і історичний погляд Огюста Конта з цього приводу:

«З огляду на нашу історичну теорію, через попереднє цілковите зосередження різних елементів колишнього режиму довкола Королівської влади, ясно, що основне зусилля Французької революції, спрямоване на те, щоб відійти остаточно від старої організації, мало неодмінно привести до безпосередньої боротьби народу з королівською владою, перевагою якої з кінця другої сучасної фази відзначалася тільки така система. Одначе, хоча політичне призначення цієї попередньої доби насправді виявилось зовсім не поступовою підготовкою усунення королівської влади (про що на початку не могли й думати найвідважніші новатори), цікаво, що конституційна метафізика палко прагнула тоді, навпаки, нерозривного союзу монархічного принципу з владою народу, як і такого самого союзу католицького державного ладу з духовною емансипацією. Тому непослідовні спекуляції не заслуговували б нині ніякої філософської уваги, якби в них не слід було бачити першого безпосереднього відкриття загальної похибки, яка ще, на жаль, сприяє цілковитому приховуванню справжнього характеру сучасної реорганізації, зводячи таке засадниче відродження до марного загального наслідування перехідного державного устрою, властивого Англії.

Такою була насправді політична утопія головних вождів Установчих зборів, і вони, безперечно, домагалися її безпосереднього втілення; так само вона несла в собі тоді радикальну суперечливість з характерними тенденціями французького суспільства.

Отже, саме тут природне місце безпосереднього застосування нашої історичної теорії, що допомагає швидко оцінити цю небезпечну ілюзію. Хоча сама собою вона була надто примітивною, щоб вимагати якогось спеціального аналізу, серйозність її наслідків зобов'язує мене повідомити читачеві основи дослідження, яке вони можуть, до речі, самохіль продовжити в річищі пояснень, типових для двох попередніх розділів.

Відсутність будь-якої розумної політичної філософії полегшує розуміння того, який емпіричний захід природним чином спричинив цю помилку, яка, звісно, не могла не стати найвищою мірою неминучою, оскільки вона зуміла цілком спокусити розум навіть великого Монтеск'є» (*Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 190²).

Цей уривок порушує кілька важливих питань: чи то правда, що тодішні умови у Франції виключали збереження монархії? Чи має Огюст Конт слухність, вважаючи, що інститут, пов'язаний з певною формою думання, не може вижити в умовах іншої системи думання?

Звичайно, позитивіст має слухність, вважаючи, що французька монархія була традиційно пов'язана з католицькою інтелектуальною та суспільною системою, з феодальною та теологічною системою, але ліберал відповів би, що співзвучний з певною системою думання інститут може, трансформуючись, уціліти й виконувати свої функції і в іншій історичній системі.

Чи має слухність Огюст Конт, зводячи інститути британського вірця до своєрідності уряду перехідного періоду? Чи має слухність він, розглядаючи представницькі інститути як невіддільно пов'язані з пануванням торгової аристократії?

Керуючись цією загальною теорією, наш випускник Політехнічної школи вважав, буцімто світський диктатор покладе край марному наслідуванню англійських інститутів та гаданого панування говірких метафізиків з парламенту. В «Системі позитивної політики» він висловив задоволення з цього приводу й навіть дійшов до того, що написав у вступі до другого тому листа російському цареві, де висловив надію, що цього диктатора (якого він назвав емпіриком) можна навчити позитивної філософії і в такий спосіб радикально сприяти засадничій організації європейського суспільства.

Звернення до царя викликало певне хвилювання серед позитивістів. І в третьому томі тон Огюста Конта трохи змінився з причини тимчасової помилки, якої припустився світський диктатор (я хочу сказати — у зв'язку з Кримською війною, відповідальність за яку Огюст Конт покладав на Росію). Справді ж, доба великих війн у історичному плані завершилася, і Конт привітав світського диктатора Франції з тим, що той з гідністю поклав край тимчасовій омані світського диктатора Росії.

Такий спосіб розгляду парламентських інститутів — якщо я відважусь користуватися мовою Огюста Конта — пояснюється виключно особливим характером великого вчителя

позитивізму. Ця ворожість стосовно парламентських інститутів, що приймалися за метафізичні чи британські, жива ще й сьогодні³. Втім, завважмо, що Огюст Конт не бажав цілковитого усунення уряду, але йому здавалося достатнім, щоб Збори скликалися раз на три роки для затвердження бюджету.

Історичні й політичні міркування, на мою думку, впливають з основної загальносоціологічної позиції. Адже соціологія в тому вигляді, як її уявляв собі Огюст Конт і як її до того ж застосовував Дюркайм, головними вважала соціальні, а не політичні явища — навіть підпорядковувала другі першим, що могло привести до применшення ролі політичного режиму на користь основної, соціальної реальності. Дюркайм поділяв байдужість, не вільну від агресивності чи зневаги, щодо парламентських інститутів, властиву творцеві терміна «соціологія». Захоплений соціальною проблематикою, питаннями моралі та перетворення професійних організацій, він дивився на те, що відбувається в парламенті, як на щось другорядне, якщо не сміховинне.

Алексіс де Токвіль і революція 1848 року

Антитеза Токвіль — Конт приголомшлива. Токвіль вважав великим задумом Французької революції саме те, що Огюст Конт оголосив оману, в яку впав навіть великий Монтеск'є. Токвіль жалкує, що Установчі збори зазнали поразки, тобто поразки зазнали буржуазні реформатори, що прагнули домогтися поєднання монархії з представницькими інститутами. Він вважає важливим чинником, якщо не вирішальним, адміністративну децентралізацію, на яку Конт дивиться з великим презирством. Одне слово, він прагне до конституційних комбінацій, які Конт недбало відхилив як метафізичні й не варті серйозного розгляду.

Суспільне становище обох авторів було також зовсім різним. Огюст Конт тривалий час жив на невелику зарплатню екзаменатора в Політехнічній школі. Втративши це місце, він змушений був потім жити на допомогу, яку надавали йому позитивісти. Самотній мислитель, що не полишав свого помешкання на вулиці Месьє-ле-Пренс, створив релігію людства, будучи водночас його пророком і великим жерцем. Це своєрідне становище не могло не надавати його ідеям крайньої форми, що не відповідала запутаності подій.

Водночас Алексіс де Токвіль — виходець зі старовинного французького аристократичного роду — репрезентував департамент Ла-Манш у Палаті депутатів Липневої монархії. Під час революції 1848 р. він був у Парижі. На відміну від Огюста Конта він виходив зі своїх апартаментів і прогулювався по вулиці. Події глибоко схвилювали його. Згодом, під час виборів до Установчих зборів, він повертається до свого департаменту й збирає там на виборах величезну більшість голосів. В Установчих зборах він відіграє значущу роль як член комісії з написання конституції Другої республіки.

У травні 1849 р., тоді, коли президентом Республіки був той, кого звали ще тільки Луї Наполеоном Бонапартом, Токвіль у зв'язку з міністерською реорганізацією входить до кабінету Одилона Барро як міністр закордонних справ. На цій посаді він залишиться протягом п'яти місяців, аж до того, як президент Республіки відкличе це міністерство, яке й далі виказувало надто парламентські схильності й перебувало під панівним впливом колишньої династичної опозиції, цебто монархічної ліберальної партії, що стала республіканською через тимчасову неможливість реставрації монархії.

Отже, Токвіль у 1848 — 1851 рр. — монархіст, який став консервативним республіканцем внаслідок неможливості реставрації ні легітимістської монархії, ні орлеанської монархії. Втім, одночасно він вороже налаштований і до того, що він називав «позашлюбною монархією»; він завважив її загрозу, яка тільки-но з'явилася. «Позашлюбна монархія» — це імперія Луї Наполеона, якої всі спостерігачі, навіть найменш прозорливі, побоювалися з того самого дня, коли французький народ у своїй величезній більшості проголосував не за Кавеньяка, республіканського генерала, захисника буржуазного ладу, а за Луї Наполеона, в якого за душею не було майже нічого, крім імені, престижу його дядька та кількох кумедних витівок.

Відгуки Токвіля на події революції 1848 р. вміщені в його пристрасній книзі «Спогади». Це єдина книга, яку він написав, віддаючись плину своїх думок, не виправляючи, не шліфуючи їх. Але з приводу подій 1848 р. він задля власної втіхи вихлюпнув на папір свої спогади, де був

украї щирим, оскільки заборонив публікувати їх. У своїх висловлюваннях він не виказує поблажливості стосовно багатьох сучасників, залишивши в такий спосіб неоцінене свідчення справжніх почуттів, що їх відчували один до одного учасники великої чи незначної історії.

Реакція Токвіля на 24 лютого, день революції, відбиває мало не розпач та пригніченість. Член парламенту, він був ліберальним консерватором, що підкорився демократичній атмосфері часу, захопленим інтелектуальними, особистими та політичними свободами. Для нього ці свободи втілювалися в представницьких інститутах, які під час революцій завжди піддаються небезпеці. Він був переконаний, що революції, розширюючись, зменшують вірогідність збереження свобод.

«30 липня 1830 року на світанку я зустрів на зовнішньому бульварі Версаля карету короля Карла X зі слідами зшкрябаних гербів, що повільно пересувалася одна за одною, мов похоронна процесія. Це видовисько викликало в мене сльози. Цього разу (тобто 1848 р.) моє враження було іншим, але куди сильнішим. Це була друга революція, що відбулася на моїх очах за останні сімнадцять років. Обидві принесли мені прикрість, але наскільки ж прикрішими виявилися враження, викликані останньою революцією. До Карла X я до кінця відчував залишок спадкової приязні. Але цей монарх упав через порушення дорогих для мене прав, і я ще сподівався, що свобода в моїй країні радше воскресне, ніж помре з його падінням. Сьогодні ця свобода видалася мені мертвою. Втекли принци були для мене ніким, однак я відчував, що моя власна справа занепащена. Я провів найліпші роки своєї молодості в суспільному середовищі, яке, очевидно, знову стає процвітаючим й знатним, набуваючи свободи. В ньому я перейнявся ідеєю свободи поміркованої, впорядкованої, яку стримують вірування, мораль і закони. Мене зворушували чари цієї свободи. Вона стала пристрастю всього мого життя. Я відчував, що ніколи не втішуся, втративши її, і що треба зрестися їй». (*Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, t. XII, p. 86).

Далі Токвіль переповідає розмову з одним із своїх друзів та колег Ампером. Він, твердить Токвіль, був типовим літератором. Він радів революції, що, як йому здавалось, відповідала його ідеалу, бо прихильники реформ узяти гору над реакціонерами на кшталт Гізо. Після падіння монархії він бачив перспективи розквіту республіки. Ампер і Токвіль, за словами цього останнього, дуже гостро посварилися, обговорюючи питання: щасливою чи нещасливою подією була революція? «Вдосталь накричавшись, ми скінчили тим, що обидва апелювали до майбутнього — судді освіченого й невідкупного, але, на жаль, такого, що приходить надто пізно». (*Ibid.*, p. 85.)

Через кілька років, як він пише про це, більш ніж будь-коли переконаний, що революція 1848 р. була нещасливою подією. З його погляду, вона й не могла бути іншою, позаяк кінцевим наслідком цієї революції стала заміна напівзаконної, ліберальної і поміркованої монархії тим, що Огюст Конт назвав «світською диктатурою», а Токвіль — «позашлюбною монархією», ми ж тривіально називаємо «авторитарною імперією». До того ж важко повірити, що з політичного погляду режим Луї Наполеона виявився ліпшим за режим Луї Філіппа. Однак йдеться про міркування, забарвлені особистими пристрастями, а крім того, нині в шкільних підручниках з історії відтворений радше ентузіазм Ампера, ніж похмурий скептицизм Токвіля. Дві характерні позиції французької інтелігенції — революційний ентузіазм, хоч би якими були його наслідки, й скептицизм стосовно остаточного наслідку потрясінь — живі й сьогодні, імовірно, вони житимуть і тоді, коли мої слухачі почнуть навчати інших того, що треба думати про історію Франції.

Природно, Токвіль намагається пояснити причини революції і робить це в своєму звичному стилі, що впливає з традицій Монтеस्क'є. Лютнева революція 1848 р., як і всі такі великі події, породжена загальними причинами, доповненими, сказати б, випадковостями. Було б так само поверховим виводити її з перших, як і приписувати виключно другим. Є загальні причини, але їх замало для пояснення окремої події, яка могла б стати іншою, якби не той чи той випадок.

Ось найхарактерніший фрагмент:

«Промислова революція за тридцять років зробила Париж першим фабричним містом Франції і залучила в його межі зовсім нове робітниче населення, до того ж фортифікаційні роботи додали ще хліборобів, що залишилися тепер без роботи; прагнення матеріальних утіх,

що стимулюються урядом, дедалі більше й більше збуджували натовп і викликали почуття заздрості, що гнітило його, — цю недугу, властиву демократії; економічні й політичні теорії, що народжувалися, накидали думку про те, що людські біди є продуктом законів, а не Провидіння й що злидні можна ліквідувати, змінюючи подекуди людей; виникала зневага до колишнього правлячого класу, й особливо до людей, що його очолювали, — зневага, така повсюдна й глибока, що вона паралізувала опір навіть тих, хто найбільше був зацікавлений у підтриманні поваленої влади; централізація звела всі революційні операції до прагнення стати господарем Парижа й присвоїти собі механізм управління; нарешті, спостерігалася непостійність усього: інститутів, ідей, моралі і людей у розбурханому суспільстві, сколихнутому сімома революціями менш ніж за шістьдесят років, не рахуючи безлічі дрібних другорядних потрясінь. Такими були загальні причини, без яких люднева революція 1848 р. була неможливою. Основними випадковостями, які її спричинили, були запал династичної опозиції, що підготувала бунт з вимогою реформи; придушення цього спочатку непомірного за своїми претензіями, а відтак безпорадного бунту; раптове зникнення колишніх міністрів, що враз порвали ниті влади, яку нові міністри в розгубленості не змогли вчасно захопити, ні відновити; помилки та душевні розлади цих міністрів, не спроможних підтвердити, що вони достатньо сильні, аби в генералів зникла нерішучість; відсутність єдиних, зрозумілих усім і сповнених енергії принципів; але особливо старечий маразм короля Луї Філіппа, немічність якого ніхто не зміг би передбачити і яка здається майже невірогідною навіть після того, як її виявив випадок». (Ibid., p. 84—85.)

Таким є стиль аналітичного й історичного опису революції, властивий соціологу, який не вірить ні в непохитний детермінізм історії, ні в безперервний ряд випадковостей. Як і Монтеск'є, Токвіль хоче зробити історію зрозумілою. Але зробити історію зрозумілою не означає показати, буцімто ніщо не могло б відбутися інакше, — це означає виявити поєднання загальних і другорядних причин, що становлять тканину подій.

Між іншим, Токвіль відкриває у Франції цікаве явище: зневагу, якою оточували людей, котрі перебували при владі. Це явище знову й знову дається взнаки на кінцевій стадії кожного режиму, й ним пояснюється той факт, що в плинні більшості французьких революцій було пролито мало крові. Взагалі режими падають у той час, коли більше ніхто не хоче боротися за них. Так, через 110 років після 1848 р. політичний клас, який правив у Франції, впав у атмосфері такої самої повсюдної зневаги, що вона паралізувала навіть тих, хто був найбільше зацікавлений у самозахисті.

Токвіль добре зрозумів, що на початку революція 1848 р. мала соціалістичний характер. Однак, будучи цілком ліберальним у політиці, він був консерватором у соціальному відношенні. Він вважав, що суспільна нерівність за його часів була в порядку речей чи принаймні нездоланною. Ось чому він у край суворо засуджував соціалістів з Тимчасового уряду, що, як він вважав, так само, як і Маркс, вийшли за всі межі безглуздя. Втім, трохи нагадуючи Маркса, Токвіль суто споглядально відзначає, що в першій фазі, між лютим 1848 р. та скликанням Установчих зборів у травні, соціалісти мали значний вплив у Парижі й, отже, в цілій Франції, їхній вплив був достатнім для того, щоб нагнати жах на буржуазію й більшість селянства, і водночас недостатнім, щоб закріпити своє становище. В момент вирішального зіткнення з Установчими зборами в них не виявилось інших засобів узяти гору, крім путчу. Соціалістичні вожді революції 1848 р. не змогли використати сприятливі для них обставини між лютим і травнем. З моменту скликання Установчих зборів вони вже не знали, на чю руку їм хотілося зіграти — революції чи конституційному ладу. Потім у революційний момент вони полишили своє військо, робітників Парижа, які в жакливі червневі дні боролися самі, без вождів.

Токвіль різко по-ворожому налаштований водночас до соціалістичних вождів і до червневих путчистів. Але непримиримість не засліплює його. Крім того, він визнає незвичайну мужність, яку виявили паризькі робітники в боротьбі з регулярними військами й додає, що підрив довіри до соціалістичних вождів може бути неостаточним.

На думку Маркса, революція 1848 р. показує, що віднині найважливіша проблема європейських суспільств — соціальна. Революції XIX століття будуть соціальними, а не політичними. Токвіль, сповнений тривоги за індустріальну свободу, вважає ці путчі, повстання

чи революції катастрофою. Але він усвідомлює те, що ці революції відзначаються певною соціалістичною властивістю. І якщо поки що соціалістична революція видається йому відстроченою, якщо він погано думає про режим, який ґрунтується на інших засадах, ніж принцип власності, то він усе ж таки обережно робить висновок:

«Чи залишиться соціалізм похованим під зневагою, яка цілком справедливо вкриває соціалістів 1848 р.? Я ставлю це запитання, не відповідаючи на нього. Але сумніваюсь, що основні закони сучасного суспільства з часом дуже не змінилися; в багатьох своїх головних частинах вони вже визначилися, але чи будуть вони колись знищені й замінені іншими? Це видається мені нездійсненним. Нічого більше я не скажу, бо що більше я досліджую колишній стан світу, то детальніше бачу світ сьогоднішній; коли ж я розглядаю величезне розмаїття не тільки законів, що трапляються мені тут, а й засад законів, і різні як застарілі, так і збережені сьогодні — хоч би що про це казали — форми права власності на землю, мені дуже хочеться вірити: інститути, які вважають необхідними, часто-густо є інститутами, до яких просто звикли, й у царині суспільного устрою поле можливого куди ширше, ніж уявляють собі люди, які живуть у кожному окремо взятому суспільстві». (Ibid., p. 97.)

Інакше кажучи, Токвіль виключає, що соціалісти, переможені 1848 р., зможуть у більш-менш віддаленому майбутньому виявитися тими, хто перетворить саму суспільну організацію.

Решта в спогадах Токвіля після опису червневих подій присвячена розповіді про написання конституції Другої республіки, про його участь у другому кабінеті Оділона Барро, про боротьбу ліберальних монархістів, що виступили за підтримки республіканців проти роялістської більшості Зборів і водночас — президента, якого підозрювали в прагненні до відновлення Імперії⁴.

Отже, Токвіль зрозумів соціалістичний характер революції 1848 р. і засудив діяльність соціалістів як безглузду. Він належав до партії буржуазного порядку й під час червневого повстання ладен був боротися з повсталими робітниками. В другій фазі кризи він став поміркованим республіканцем, прихильником того, що згодом назвали консервативною республікою, а також став анти-бонапартистом. Він був переможений, але ця поразка не здивувала його, оскільки з лютневих днів 1848 р. вважав, що незалежні інститути поки що приречені, що революція неминуче приведе до авторитарного режиму, хоч би яким він був, а після обрання Луї Наполеона легко передбачив реставрацію Імперії. Однак позаяк для того, щоб узятися до справи, надія не конче потрібна, він боровся проти наслідку, який видавався йому водночас найвірогіднішим і найменш бажаним. Соціолог школи Монтеस्क'є, він не вважав, буцім усе, що відбувалося, і саме те, що неодмінно мусило відбутися з волі Провидіння, якби воно було прихильне, або ж згідно з Розумом, якби він був всесильним.

Маркс і революція 1848 року

Маркс пережив історичний період між 1848 та 1851 рр. інакше, ніж Конт і Токвіль. Він не усамітнївся в башті із слонової кістки на вулиці Месьє-ле-Пренс; тим більше він не був депутатом Установчих зборів чи Законодавчих зборів, міністром кабінету Оділона Барро й Луї Наполеона. Революційний агітатор і журналіст, він брав активну участь у подіях, перебуваючи в той момент у Німеччині. Однак раніше він перебував у Франції і виявився вельми поінформованим у політиці, знав французьких революціонерів. Отже, він став стосовно Франції активним свідком. Крім того, Маркс вірив у інтернаціональний характер революції й почував себе безпосередньо заторкнутим французькою кризою.

Багато міркувань, які ми знаходимо в двох його книжках — «Класова боротьба у Франції з 1848 по 1850 р.» та «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта», — співзвучні з міркуванням Токвіля, викладеним на сторінках його «Спогадів».

Як і Токвіля, Маркса приголомшив контраст між повстаннями 1848 р., коли робітники Парижа кілька днів боролися самі, без вождів, та повстанням 1849 р., коли через рік парламентські вожді Гори марно намагалися розпалити повстання й не були підтримані своїми військами.

І Токвіль, і Маркс однаковою мірою усвідомлювали, що події 1848—1851 рр. уже не становили собою просто політичне заворушення, а були передвісником соціальної революції.

Токвіль з жахом констатує, що віднині ставляться під сумнів самі засади суспільства, закони, що їх люди шанували століттями. Маркс переможно вигукує, що відбувається необхідне, на його думку, суспільне потрясіння. Шкали цінностей ліберальної аристократії та революціонерів різні й навіть протилежні. Шанування політичних свобод (для Токвіля щось священне) в очах Маркса — забобон людини колишнього режиму. Маркс не відчуває ні найменшої пошани до парламенту й формальних свобод. Те, що один хоче найбільше врятувати, інший вважає другорядним, може, навіть перешкодою на шляху до найважливішого, на його думку, а саме до соціалістичної революції.

І той, і той у переході від революції 1789 р. до революції 1848 р. вбачають щось на кшталт історичної логіки. З погляду Токвіля, після зруйнування монархії та привілейованих станів революція триває, викликаючи постановку питання про суспільний порядок та власність. Маркс бачить у соціалістичній революції етап виникнення четвертого стану після перемоги третього. Різні висловлювання, протилежні ціннісні міркування, але обидва сходяться в одному: позаяк зруйнована традиційна монархія й повалена аристократія минулого, то само собою зрозуміло, що демократичний рух, прагнучи до соціальної рівності, виступив проти існуючих привілеїв буржуазії. Боротьба з економічною нерівністю, на думку Токвіля, принаймні за його часів, приречена на поразку. Найчастіше він, очевидячки, вважає нерівність невикорінною, бо вона пов'язана зі споконвічним суспільним порядком. Зі свого боку Маркс вважає, що шляхом реорганізації суспільства можна зменшити чи усунути економічну нерівність. Але обидва вони звертають увагу на перехід від революції, націленої проти аристократії, до революції, спрямованої проти буржуазії, від підривної діяльності проти монархічної держави до підривної діяльності проти суспільного порядку взагалі.

Одне слово, Маркс і Токвіль сходяться у визначенні фаз розвитку революції. Події у Франції 1848—1851 рр. загіпнотизували сучасників, і сьогодні ще вони зачаровують схожістю конфліктів. За короткий термін Франція пережила велику частину типових ситуацій, характерних для політичних конфліктів у сучасних суспільствах.

У плинні першої фази, з 24 лютого по 4 травня 1851 р., повстання знищує монархію. А до Тимчасового уряду входять кілька соціалістів, які справляють переважаючий вплив упродовж кількох місяців.

Зі скликанням Установчих зборів починається друга фаза. Більшість у Зборах, обраних усією країною, консервативна або навіть реакційна й налаштована по-монархічному. Виникає конфлікт між Тимчасовим урядом, у якому переважають соціалісти, та консервативними Зборами. Цей конфлікт переростає в червневій путчі 1848 р., в повстання паризького пролетаріату проти Зборів, обраних на засадах загального виборчого права, але які внаслідок свого складу сприймаються паризькими робітниками як ворог.

Третя фаза починається з моменту обрання Луї Наполеона в грудні 1848 р. або, на думку Маркса, з травня 1849 р., з розпуску Установчих зборів. Президент Республіки вірить у бонапартистське спадкове право; він вважається людиною долі. Президент Другої республіки, він спочатку бореться з Установчими зборами, що мають монархічну більшість, потім — із Законодавчими зборами, які також мають монархічну більшість, але включають у себе ще й 150 представників Гори.

З обранням Луї Наполеона починається гострий, багатобічний конфлікт. Монархісти, не здатні досягти згоди з питання про ім'я монарха та відновлення монархії, переходять через вороже ставлення до Луї Наполеона до табору захисників Республіки наперекір Бонапарту, який бажав реставрації Імперії. Луї Наполеон послуговується методами, що їх парламентарі вважають демагогічними. Справді ж, у тактиці Луї Наполеона є елементи псевдо-соціалізму (або справжнього соціалізму) фашистів ХХ століття. А що Законодавчі збори припускаються помилки, скасовуючи загальне виборче право, то 2 грудня Луї Наполеон скасовує конституцію, розпускає Законодавчі збори й водночас відновлює загальне виборче право.

Втім, Маркс також старається — і в цьому його самотність — пояснити політичні події за допомогою суспільного базису. Він прагне показати в суто політичних конфліктах прояв або, сказати б, вихід на політичний рівень глибоких чварів між суспільними групами. Токвіль явно чинить так само. Він показує зіткнення суспільних груп у Франції середини ХІХ століття. Головні дійові особи драми — селяни, паризька дрібна буржуазія, паризькі робітники,

буржуазія та рештки аристократії — не дуже відрізняються від тих, кого виставив на сцену Маркс. Одначе, наголошуючи на поясненні політичних конфліктів суспільними чварами, Токвіль відстоює специфіку чи принаймні відносну автономію політичного ладу. Маркс, навпаки, за будь-яких обставин намагається знайти буквальну відповідність між політичними подіями та подіями в царині базису. Якою мірою йому це вдалося?

Дві брошури Маркса — «Класова боротьба у Франції з 1848 по 1850 р.» та «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» — чудові праці. Мені здається, що в багатьох відношеннях вони глибші й значніші, ніж його великі наукові твори. Маркс, виказуючи проникливість історика, забуває про свої теорії й аналізує події як геніальний спостерігач.

Так, щоб показати, як політика виражається через базис, він пише:

«10 грудня 1848 р. (тобто день обрання Луї Наполеона. — Р. А.) було днем селянського повстання. Тільки з цього дня почався лютий для французьких селян. Символ, що виразив їхній вступ у революційний рух, незграбно-лукавий, шахраювато-наївний, безглуздо-піднесений, розважливий забобон, патетичний фарс, геніально-безглуздий анахронізм, пустотливий жарт всесвітньої історії, незрозумілий ієрогліф для цивілізованого розуму, — цей символ явно мав відбиток того класу, який є представником варварства всередині цивілізації. Республіка заявила йому про своє існування фігурою збирача податків, він заявив їй про своє існування фігурою імператора. Наполеон був єдиною людиною, в якій знайшли собі вичерпний вираз інтереси та фантазія новоутвореного в 1789 р. селянського класу. Написавши його ім'я на фронтоні республіки, селянство цим самим оголосило війну іноземним державам і боротьбу за свої класові інтереси всередині країни. Наполеон був для селян не особистістю, а програмою. З прапорами, з музикою йшли вони до виборчих урн, вигукуючи: «*Plus d'impôts, a bas les riches, a bas la république, vive l'empereur!*» — «Геть податки, геть багатіїв, геть республіку, хай живе імператор!» (Твори, т. 7. С. 37.)

Навіть немарксист не вагаючись визнає, що селяни голосували за Луї Наполеона. Становлячи за тих часів більшість виборців, вони воліли обрати реального чи вигаданого небожа імператора Наполеона, а не генерала-республіканця Кавеньяка. В контексті психологічної інтерпретації можна було б сказати, що Луї Наполеон через своє ім'я був харизматичним вождем, селянин — малоцивілізований, відзначає Маркс зі своєю зневагою до селян, — віддав перевагу наполеонівському символу перед справжньою республіканською особистістю, і в цьому сенсі Луї Наполеон був людиною селян проти республіки багатих. Виглядає проблематичним те, якою мірою Луї Наполеон завдяки самому факту обрання його селянами став представником інтересів класу селян. У селян не було потреби обирати Луї Наполеона для того, аби він виражав їхні класові інтереси. Тим більше не було потреби в тому, щоб вжиті Луї Наполеоном заходи відповідали класовому інтересові селян. Імператор зробив те, що йому підказували його обдаровання та його нікчемність. Голосування селян за Луї Наполеона — неспростовна подія. Перетворення події в теорію — це міркування: «Класовий інтерес селян знайшов свій вияв у Луї Наполеоні».

Ця подія дозволяє зрозуміти уривок з «Вісімнадцятого брюмера Луї Бонапарта». Що стосується селян. Маркс описує в ньому становище класу селян:

«Оскільки мільйони сімей живуть в економічних умовах, що відрізняють і вороже протиставляють їхній спосіб життя, інтереси й утворення способу життя інтересам і утворенню інших класів, — вони утворюють клас. Оскільки між парцельними селянами існує лише місцевий зв'язок, оскільки тотожність їхніх інтересів не створює між ними ніякої спільності, ніякого національного зв'язку, ніякої політичної організації, — вони не утворюють класу. Вони тому не здатні захищати свої класові інтереси від свого власного імені чи то через посередництво парламенту, чи то через посередництво конвенту. Вони не можуть представляти себе, їх повинні представляти інші. їхній представник повинен бути разом з тим їхнім паном, авторитетом, що стоїть над ними, необмеженим урядовою владою, що захищає їх від інших класів і посилає їм згори дощ і сонячне світло. Отже, політичний вплив парцельного селянства зрештою виражається в тому, що виконавча влада підпорядковує собі суспільство». (Там само. Т. 8. С. 198.)

Перед нами вельми проникливий опис двозначного становища (клас і неklas) маси селян. Спосіб існування селян більш-менш терпимий, і це вирізняє їх як суспільний клас; але їм бракує

здатності усвідомити самих себе як єдине ціле. Нездатні скласти уявлення про самих себе, вони тому утворюють пасивний клас, який можуть репрезентувати лише люди, що перебувають поза ним, а це дозволяє пояснити сам факт обрання селянами Луї Бонапарта, людини не з їхнього середовища.

Однак залишається головне питання: чи пояснюється адекватно те, що відбувається на політичній сцені, тим, що відбувається в базисі?

За Марксом, наприклад, легітимна монархія представляла земельних власників, а орлеанська монархія — фінансову й торговельну буржуазію. Але ці дві династії ніколи не могли досягти розуміння одна одної. В ході кризи 1848 — 1851 рр. сварка між двома династіями правила за нездоланну перешкоду для відновлення монархії. Чи були нездатні дві королівські родини дійти згоди стосовно імені претендента, тому що одна була прапором земельної власності, а друга — власності промислової та торговельної? Чи вони були нездатні дійти згоди, тому що, власне, можна мати тільки одного претендента?

Хоч би чим було нав'язане питання — упередженою думкою критика чи хитрістю, — воно ставить важливу проблему інтерпретації політики за посередництвом базису. Припустімо, Маркс мав слушність, легітимна монархія за своєю суттю є режимом великої земельної власності й спадкового шляхетства, а орлеанська монархія представляє інтереси фінансової буржуазії. Чи конфлікт економічних інтересів перешкоджав єдності а чи просте, наважусь сказати, арифметичне явище, згідно з яким міг бути лише один король?

Природно, Маркса приваблює пояснення неможливості згоди несумісністю економічних інтересів⁵. Слабкість цієї інтерпретації в тому, що в деяких країнах і за інших обставин земельна власність змогла знайти компроміс з промисловою та торговельною буржуазією.

Наступний уривок з «Вісімнадцятого брюмера Луї Бонапарта» особливо значущий:

«Дипломати партії порядку сподівалися припинити боротьбу шляхом поєднання обох династій, шляхом так званого злиття роялістських династій та їхніх королівських дворів. Справжнім злиттям Реставрації і Липневої монархії була парламентська республіка, в якій стиралися орлеанські й легітимістські кольори й різні види буржуа як представники роду. Тепер же орлеаніст повинен перетворитися на легітиміста, а легітиміст на орлеаніста». (Твори. Т. 8. С. 174.)

Маркс має слушність. Нічого подібного не можна вимагати, хіба що претендент однієї з родин згоджується зникнути. Тут інтерпретація виключно політична, достеменна й переконлива. Обидві монархічні партії могли зійтися тільки на парламентській республіці, єдиному засобі примирення двох претендентів на трон, який терпить лише одного загарбника. Коли ж є два претенденти, треба, щоб ніхто не прийшов до влади: інакше один опиниться в Тюільрійському палаці, а інший — на вигнанні. Парламентська республіка в цьому сенсі була способом примирення двох династій. І Маркс пише далі:

«Монархія, що уособлює їхній антагонізм, повинна була стати втіленням їхньої єдності; вияв фракційних інтересів, що виключають один одного, повинен був стати виявом їхніх спільних класових інтересів; монархія мала виконати те, що могло бути й було виконано лише усуненням обох монархій, лише республікою. Таким був філософський камінь, над відкриттям якого алхіміки партії порядку сушили собі голови. Нібито легітимна монархія може коли-небудь стати монархією промислових буржуа чи буржуазна монархія — монархією спадкової земельної аристократії. Нібито земельна власність і промисловість можуть мирно вживатися під однією короною, тимчасом як корона може увінчати тільки одну голову — голову старшого чи молодшого брата. Нібито промисловість взагалі може помиритися із земельною власністю, поки земельна власність не зважиться сама зробитися промисловою. Якби завтра помер Генріх V, граф Паризький все-таки не став би королем легітимістів». (Твори. Т. 8. С. 174.)

Отже, Маркс вдається до вишуканого, подвійного пояснення, яке має в собі тонкі натяки: політичного, згідно з яким за французький трон борються два претенденти і єдиним засобом примирення їхніх прихильників виявилася б парламентська республіка, та соцекономічного пояснення, що істотно відрізняється від нього, згідно з яким земельні власники не могли змиритися з промисловою буржуазією, хіба що земельна власність сама стала б промисловою. Теорію, що ґрунтується на цьому останньому поясненні, сьогодні ми зустрічаємо в марксистських працях або працях, нав'язаних марксизмом, присвячених П'ятій республіці. Ця

остання не може бути голлістською республікою: потрібно, щоб вона чи то була республікою модернізованого капіталізму, чи то мала зовсім інший базис⁶. Таке пояснення, звісно, глибше, але і його достовірність не абсолютна. Неможливість примирення інтересів земельної власності з інтересами промислової буржуазії існує тільки в соціалістичній фантазмагорії. З часом, коли в одного з двох принців не виявиться спадкоємця, примирення двох претендентів відбудеться автоматично й буде в чудовий спосіб досягнуто компромісу колись протилежних інтересів. Неможливість примирення двох претендентів була, власне, політичною.

Звісно, пояснення політичних подій через суспільний базис законне й прийнятне, але його буквализм великою мірою відгонить соціологічною міфологією. Фактично воно виявляється проекцією на базис усього того, що було помічене на політичній арені. Відзначивши, що обидва претенденти не змогли зрозуміти один одного, оголошують, буцімто земельна власність не може примиритися з промисловою. Втім, трохи далі це положення спростовується в ході пояснення того, що примирення може бути досягнуто в рамках парламентської республіки. Бо якщо неможлива згода в соціальному плані, то вона буде так само неможливою в парламентській республіці, як і за монархії.

На мою думку, це типовий випадок. Він показує водночас і те, що в соціальних поясненнях політичних конфліктів прийнятно й навіть необхідно, і те, що помилкове. Професійні соціологи або соціологи-аматори відчують щось на взірць докорів сумління, коли обмежуються політичним поясненням змін влади та політичних криз. Особисто я схильний вважати, що частковості політичних подій рідко впираються в щось інше, ніж відносини між людьми, партіями, їхні суперечки та ідеї.

Луї Наполеон є представником селян у тому сенсі, що його обрали селянські виборці. Генерал де Голль також представник селян, бо його діяльність схвалили 1958 р. 85 відсотків французів. Століття тому психологічний механізм, власне, не відрізнявся від сьогоденного. Але в ньому нема нічого спільного з сьогоденним механізмом у тій його частині, яка стосується відмінностей між суспільними класами та класових інтересів певної групи. Коли французи втомлюються від безвихідних конфліктів і з'являється людина долі — всі класи Франції згуртовуються довкола того, хто обіцяє їх врятувати.

Маркс в останній частині праці «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» детально аналізує уряд Луї Наполеона й те, як він обслуговував інтереси різних класів. Буржуазія прийняла Луї Наполеона, каже нам Маркс, тому що він захищав її основні економічні інтереси. В обмін на це буржуазія відмовилася від політичної влади.

«У буржуазії тепер явно не було іншого вибору, як голосувати за Бонапарта. Бонапарт як виконавча влада, що стала самостійною силою, вважає себе покликаним забезпечити «буржуазний порядок». Сила ж цього буржуазного порядку — в середньому класі. Він вважає себе тому представником середнього класу й видає відповідні декрети. Але, з іншого боку, він став деким лише тому, що розтрощив і щороку знову трощить політичну могутність цього середнього класу. Він вважає себе тому супротивником політичної і літературної сили середнього класу». (Твори. Т. 8. С. 186.)

У всьому цьому аналізі є особливо цікавий момент: визнання Марксом вирішальної ролі держави.

«Ця політична влада з її величезною бюрократичною і військовою організацією, з її дуже складною і штучною державною машиною, з цим військом чиновників у півмільйона чоловік поряд з армією ще в півмільйона, цей жахливий організм-паразит, що огортає наче мережею все тіло французького суспільства й затуляє всі його пори, виник в епоху абсолютної монархії, за занепаду феодалізму, занепаду, який цей організм допомагав пришвидшувати. Сеньйоральні привілеї земельних власників та міст перетворилися на такі самі численні атрибути державної влади, феодальні сановники — на чиновників, що отримують заробітну платню, а строката, як набір зразків, карта середньовічних суверенних прав, що перехрещуються, — на точно встановлений план державної влади, де панує такий самий поділ праці й така сама централізація, як на фабриці. Перша французька революція, яка поставила собі завдання знищити всі місцеві, територіальні, міські і провінційні окремі види влади, щоб створити громадянську єдність нації, мала розвинути далі те, що було розпочато абсолютною монархією, — централізацію, але разом з тим вона розширювала обсяг, атрибути і число поплічників

урядової влади. Наполеон завершив цю державну машину. Легітимна монархія та Липнева монархія не додали нічого нового, крім великого поділу праці, що збільшується в міру того, як поділ праці всередині буржуазного суспільства створював нові групи інтересів, отже — нові об'єкти державного управління. Всякий спільний інтерес негайно відривався від суспільства, протиставлявся йому як найвищий, загальний інтерес, виривався зі сфери самодіяльності членів суспільства й робився предметом урядової діяльності, — починаючи від мосту, шкільної споруди і комунального майна якоїсь сільської общини й закінчуючи залізницями, національним майном і державними університетами Франції. Нарешті, парламентарна республіка виявилась у своїй боротьбі проти революції вимушеною посилити, разом із заходами репресії, засоби й централізацію урядової влади. Всі перевороти вдосконалили цю машину замість того, щоб зламати її. Партії, які, змінюючи одна одну, боролися за панування, розглядали захоплення цієї величезної державної споруди, як головну здобич при своїй перемозі». (Твори. Т. 8. С. 179 — 180.)

Інакше кажучи, Маркс описує величезний розвиток розпорядчої, централізованої влади. Цю державу аналізував і Токвіль, який показав її дореволюційні джерела й відзначив, що вони поступово розвивалися, набирали сили в міру розвитку демократії.

Той, хто керує цією державою, неодмінно справляє значний вплив на суспільство. Токвіль також вважає, що всі партії сприяють посиленню величезної адміністративної машини. Навіть більше, він певен, що соціалістична держава набула щось на кшталт автономії стосовно суспільства. Достатньо «якого-небудь авантюриста, що з'явився з чужини, піднятого на щит п'яною солдатнею, яку він купив горілкою та ковбасою і яку йому все знову й знову доводиться задобрювати ковбасою». (Твори. Т. 8. С. 181.)

Справжня революція, за Марксом, полягатиме не в оволодінні цією машиною, а в її руйнуванні. На що Токвіль відповів би: якщо власність на засоби виробництва повинна стати колективною, а управління економікою — централізованим, то яким дивом можна сподіватися на руйнування державної машини?

Насправді у Маркса два погляди на роль держави в революції. У «Громадянській війні у Франції» (присвяченій Паризькій комуні) він натякає на те, що комуна, тобто подрібнення централізованої держави й завершена децентралізація, становить справжній зміст диктатури пролетаріату. Однак в іншому місці ми знаходимо просто протилежну ідею: щоб здійснити революцію, треба максимально посилити політичну владу й державну централізацію.

Отже, Токвіль і Маркс обидва звернули увагу на централізовану державну машину. На підставі своїх спостережень Токвіль дійшов висновку, що для обмеження всемогутності держави та її нескінченного розповзання треба збільшити число проміжних органів та представницьких інститутів. Маркс визнав часткову автономію держави стосовно суспільства (ця формула суперечить його загальній теорії держави як природного вияву панівного класу) і разом з тим очікував від соціалістичної революції руйнування адміністративної машини.

Як теоретик Маркс прагне звести політику з її конфліктами до класових взаємовідносин та класової боротьби. Але в кількох істотних питаннях його проникливість бере гору над його догматизмом, і він, сказати б, мимоволі визнає властиво політичні причини конфліктів і автономію держави щодо різних груп. Тією мірою, якою існує ця автономія, становлення суспільства не зводиться до класової боротьби.

Найяскравішим прикладом специфічності й незалежності політичного ладу щодо суспільних битв є, до речі, російська революція 1917 р. група людей, яка захопила владу, так само, як Луї Наполеон, хоча й більш насильницьким шляхом, виявилась здатною перетворити всю організацію російського суспільства й будувати соціалізм, почавши не з панування пролетаріату, а із всемогутності державної машини.

Те, що ми не знаходимо в марксистській теорії, є чи то в історичних пошуках Маркса, чи то в подіях, учасники яких посилаються на Маркса.

* * *

Чотири автори, праці яких ми розглянули в першій частині, започатковують три школи.

Перша — та, яку можна було б назвати французькою школою політичної соціології, її основоположниками є Монтеск'є і Токвіль. За наших часів до неї належить Елі Алеві⁷. Це

школа дещо догматичних соціологів, які передусім цікавляться політикою; це школа тих, хто, недооцінюючи суспільного базису, підкреслює автономію політичного ладу й думає ліберально. Либонь, сам я — пізній паросток цієї школи.

Друга школа — школа Огюста Конта. Вона дала на початку цього століття Дюркгайма, а може, до неї прилучаються і сьогоднішні французькі соціологи. Вона применшує значення політики та економіки й виокремлює соціальне як таке, наголошуючи на єдності всіх виявів соціального й вважаючи основним поняття консенсусу. Школа, яку репрезентують численні дослідники, яка розробила понятійний апарат, прагне до реконструкції цілісності суспільства.

Третя школа — марксистська. Вона домоглася найбільшого успіху якщо не в аудиторіях, то принаймні на сцені загальної історії. В тому вигляді, в якому її вчення витлумачувалося сотнями мільйонів людей, вона поєднує пояснення соціального цілого, починаючи з суспільно-економічного базису, зі схемою становлення, що гарантує її прихильникам перемогу. З нею найважче дискутувати внаслідок її історичних успіхів. Тому, що ви ніколи не знаєте, чи обговорювати версію катехізису, обов'язкового для будь-якого вчення про державу, або ж вельми витончену версію, єдину прийнятну для великих умів, тим більше, що обидві версії безперервно перебувають у стані взаємодії, модальності якої варіюються залежно від непередбачених перипетій загальної історії.

Ці три соціологічні школи, незважаючи на розбіжності у виборі цінностей і в баченні історії, становлять собою різновиди інтерпретацій сучасного суспільства. Конт — майже беззастережний прихильник сучасного суспільства, яке він називає індустріальним і яке, підкреслює він, буде миролюбним і позитивістським. Сучасне суспільство, з погляду політичної школи, є демократичне суспільство, яке треба розглядати без запального ентузіазму чи обурення. Воно, мабуть, має своєрідні ознаки, але не є втіленням долі людини. Що ж до четвертої школи, то вона поєднує контівський ентузіазм щодо індустріального суспільства з обуренням проти капіталізму. Найбільш оптимістично щодо далекого майбутнього, вона відзначається страшним песимізмом стосовно найближчого майбутнього і обіцяє довгий період катастроф, класових боїв і війн.

Інакше кажучи, Контова школа оптимістична, із нальотом безтурботності; політична школа стримана з відтінком скептицизму, а марксистська школа утопічна й схильна бажати настання катастроф або, в усякому разі, вважати їх неминучими.

Кожна з цих шкіл по-своєму перебудовує суспільну систему. Кожна пропонує певне тлумачення відомої в історії розмаїтості суспільств і своє осмислення теперішнього. Кожна керується одночасно моральними переконаннями й науковими твердженнями. Я зробив спробу взяти до уваги й ці переконання, й ці твердження. Але я не забуваю, що навіть той, хто хоче розрізнати обидва елементи, робить це згідно з власними переконаннями.

Хронологія подій революції 1848 р. і другої республіки

1847 - 1848 рр. Агітація в Парижі та в провінції за виборчу реформу: банкетна компанія.

1848 р., 22 лютого. Незважаючи на міністерську заборону, в Парижі банкет і реформістська демонстрація.

23 лютого. Національна гвардія Парижа бере участь у демонстрації під вигуки: «Хай живе реформа!» Гізо йде у відставку. Ввечері — зіткнення війська з народом, тупи демонстрантів провозять уночі по Парижу.

24 лютого. Вранці в Парижі революція. Республіканські повстанці захоплюють Ратушу й погрожують Тюїльрі. Луї Філіпп зрікається престолу на користь свого онука, графа Паризького, й утікає до Англії. Повстанці захоплюють парламент з метою не допустити регента герцогині Орлеанської. Ввечері створено Тимчасовий уряд. До нього входять Дюпон, Де Л'Ер, Ламартіне, Карменьє, Араго, Ледрю-Роллен, Гарньє-Пажес. Секретарями уряду стали Арман Марраст, Луї Блан, Флокон та Альбер.

25 лютого. Проголошення Республіки.

26 лютого. Скасування смертної кари за політичні злочини. Створення національних майстерень.

29 лютого. Скасування шляхетських титулів.

2 березня. Встановлення за декретом 10-годинного робочого дня в Парижі, 11-годинного — в провінції.

5 березня. Заклик до виборів до Установчих зборів.

6 березня. Граньє-Пажес стає міністром фінансів. Він збільшує додатковий податок на 45 сантимів з кожного франка прямих податків.

16 березня. Маніфестація буржуазних елементів національної гвардії на знак протесту проти розпуску елітних рот.

17 березня. Контрманіфестація народу на підтримку Тимчасового уряду. Соціалісти й ліві республіканці вимагають відстрочення дня виборів.

16 квітня. Нова народна маніфестація за відстрочення дня виборів. Тимчасовий уряд закликає національну гвардію контролювати маніфестацію.

23 квітня. Вибори 900 представників до Установчих зборів. Прогресивні республіканці мають тільки 80 мандатів, легітимісти — 100, орлеаністи, що об'єдналися й не об'єдналися, — 200. Більшість у Зборах — приблизно 500 місць — належить поміркованим республіканцям.

10 травня. Збори призначають «Виконавчу комісію» — уряд з п'яти членів: Арго, Гарньє-Пажеса, Ламартіна, Ледрю-Роллена, Марі.

15 травня. Маніфестація на захист Польщі, керована Барбесом, Бланкі, Распайлем. Маніфестанти захоплюють палату депутатів і Ратушу. Натовп оголошує навіть про створення нового уряду. Але Барбеса й Распайля заарештовує національна гвардія, яка розганяє маніфестантів.

4 — 5 червня. Луї Наполеона Бонапарта обирають депутатом трьох департаментів Сени.

21 червня. Розпуск національних майстерень.

23 — 26 червня. Весь Париж, у тім числі центр міста, в руках повсталих робітників, що сховалися завдяки бездіяльності військового міністра Кавеньяка за барикадами.

24 червня. Установчі збори голосують за надання всієї повноти влади Кавеньяку, який придушує повстання.

Липень — листопад. Утворення великої «партії порядку». Тьер просовує Луї Наполеона Бонапарта, вельми популярного також у робітничому середовищі. Національні збори випрацьовують конституцію.

12 листопада. Опублікування Конституції, яка передбачає посаду голови виконавчої влади, якого обирають на загальних виборах.

10 грудня. Вибори президента Республіки. Луї Наполеон набирає 5,5 мільйона голосів, Кавеньяк — 1 400 000, Ледрю-Роллен — 375 000, Ламартін — 8 000 голосів.

29 грудня. Луї Наполеон присягає на вірність Конституції.

1849 р. Березень — квітень. Судовий процес і засудження Барвеса, Бланкі, Распайля — вождів революційних виступів у травні 1848 р.

Квітень—червень. Експедиція до Рима. Французький експедиційний корпус захоплює місто й відновлює права папи Пія IX.

Травень. Вибори до Законодавчих зборів, до яких тепер належать 75 поміркованих республіканців, 180 монтаньярів (горян) та 450 монархістів (легітимістів та орлеаністів — «партії порядку»).

Червень. Маніфестації в Парижі й Ліоні проти експедиції до Рима.

1850 р., 15 березня. Закон Фаллу про реорганізацію народної освіти. 31 травня. Виборчий закон, що вимагає тримісячного проживання в кантоні, де відбувається голосування. Приблизно три мільйони робітників-мігрантів позбавлені права голосу.

Травень — жовтень. Соціалістична партія в Парижі та департаментах.

Серпень — вересень. Переговори між легітимістами та орлеаністами про відновлення монархії.

Вересень — жовтень. Військові огляди в таборі Саторі на честь принца-президента. Кавалерія дефілює під вигуки: «Хай живе імператор!», боротьба між більшістю в Законодавчих зборах та принцом-президентом.

1851 р., 17 липня. Генерал Маньян, відданий принцу-президенту, призначається губернатором Парижа замість Шангарньє, прихильника монархістської більшості в Законодавчих зборах.

2 грудня. Державний переворот, оголошення облогового становища, розпуск Законодавчих зборів, відновлення загального виборчого права.

20 грудня. Принца Наполеона обирають 7 350 000 голосами при 646 000 проти на 10 років і надають усі повноваження для розробки нової конституції.

1852 р., 14 січня. Опублікування нової конституції.

20 листопада. Новий плебісцит схвалює 7 840 000 голосів при 250 000 проти відновлення імператорської гідності в особі Луї Наполеона, який узяв собі титул Наполеона III.

ПРИМІТКИ

¹ Проте Огюст Конт не належав до прихильників бонапартистської традиції. З часу навчання в лицей міста Монпельє він дуже неприємно ставився до політики Наполеона та до легенди про нього. Якщо не рахувати періоду Ста днів, коли Конт, тоді студент Політехнічної школи, перебував під впливом якобінського ентузіазму, що охопив Париж, то Бонапарт видавався йому типом великої людини, яка, не зрозумівши плину історії, була тільки реакціонером і нічого не залишила після себе. 7 грудня 1848 р. напередодні президентських виборів, він писав своїй сестрі: «Наскільки ти мене знаєш, я не змінився в почуттях, які відчував 1814 р. щодо ретроградного героя, й вважатиму ганьбою для моєї країни політичну реставрацію його породи». Згодом він заговорить про «фантастичне голосування французьких селян, які могли також подарувати своєму фетишу тривалість життя в два століття й порятунок від подагри». Проте 2 грудня 1851 р. він аплодує державному перевороту, віддаючи перевагу диктатурі парламентської республіки та анархії, й це його ставлення призводить до відходу від нього Літтре та ліберальних прихильників позитивістського суспільства. Втім, це не завадить назвати «мамамушистським маскарадом» поєднання народного суверенітету з принципом успадковування, яке припускала реставрація Імперії 1852 р., і тоді він пророкуватиме крах режиму 1853 р. кілька разів — 1851 р., відтак 1855 р. — Огюст Конт, публікуючи заклик до консерваторів, висловлював надію, що Наполеон III зуміє обернутися в позитивістську віру. Але так само часто він покладає свої надії на пролетарів, філософською незайманістю він захоплюється і яку він протиставляє метафізиці освічених людей. У лютому 1848 р. Конт серцем з революцією. В червні, зачинений у своїй квартирі на вулиці Месьє-ле-Пренс, розташованій неподалік від барикад, що оточували Пантеон, де розгорталися запеклі бої, Конт — на боці пролетарів, проти уряду метафізиків та літераторів. Коли він говорить про повсталих, Конт каже «ми», але він жалкує, що вони ще спокушаються утопіями «червоних», цих «мамп великої революції». Політична позиція Огюста Конта в період Другої республіки може, отже, видатися сповненою вагань та суперечностей. Однак вона є логічним наслідком того погляду, який ставить найвище успіх позитивізму, не може його визнати за жодною партією й бачить, у всякому разі, в революції тільки анархічну минущу кризу. Але над усіма почуттями переважає одне: презирство до парламентаризму.

Уривок а передмови до другого тому «Системи позитивної політики», виданому 1852 р., напередодні відновлення Імперії, становить собою концентрований виклад поглядів Огюста Конта на події чотирьох попередніх років:

«Наша остання криза, здається мені, сприяла безповоротному переходу Французької республіки з парламентської фази, яка могла підходити лише негативній революції, в диктаторську фазу, тільки придатну для позитивної революції. Наслідком усього цього буде поступове вилікування західної недуги за прикладом остаточного узгодження між порядком і поступом.

Якщо навіть надто порочне виконання новонародженої диктатури примусило замінити раніше за передбачений термін її основний орган, ця неприємна необхідність, проте, не відновить панування якихось зборів — хіба що тільки на короткий час, який потрібен для приходу нового диктатора.

Згідно зі створеною мною історичною концепцією, все минуле Франції завжди сприяло тому, щоб центральна влада брала гору. Ця нормальна диспозиція ніколи не перестала б існувати, якби влада не набула врешті-решт починаючи від другої половини правління Людовіка XIV реакційного характеру. Наслідком цього було через століття цілковите скасування королівської влади у Франції, звідси й короткочасне панування єдиних зборів, які в нас повинні були стати справді народними (тобто Конвенту).

Його авторитет був тільки наслідком гідного підпорядкування енергійному Комітету, що виник у його лоні з метою керівництва героїчним захистом Республіки. Потреба заміни королівської влади справжньою диктатурою виникла невдовзі, тільки-но в рамках нашої першої спроби конституційного ладу почала розвиватися безплідна анархія.

На жаль, потрібна диктатура ані трохи не загаялася з вибором глибоко реакційного напрямку, поєднуючи поневолення Франції з утисками Європи.

Тільки за контрастом з цією сумною політикою французька громадська думка дозволила лише єдину серйозну спробу, яка могла бути застосована в нас, — пробу режиму, властивого Англії.

Він підходив нам так мало, що, незважаючи на добродійність миру, вкладеного на Заході, його офіційна втіха впродовж цілого покоління стала для нас більш згубна, ніж імперська тиранія, звично калічачи мізки конституційними софізмами, розбещуючи серця продажною чи анархічною мораллю й псуючи характери парламентською тактикою, що ускладнюється.

Внаслідок фатальної відсутності будь-якого справжнього соціального вчення цей згубний режим і далі існував у інших формах після республіканського вибуху 1848 р. Ця нова ситуація, яка самохіть гарантувала поступ і несла в собі серйозне піклування про порядок, подвійно вимагала нормального авторитету центральної влади.

Навпаки, за тих часів думали, буцімто усунення марнославної королівської влади мало сприяти цілковитій перемозі владі протидіючій. Усі ті, хто брав активну участь у встановленні конституційного порядку — в уряді, в опозиції чи в змовах, — мусили бути безповоротно усунутими чотири роки тому з політичної сцени як нездатні чи негідні керувати нашою Республікою.

Але сліпе, повсюдне захоплення поставило їх під захист Конституції, яка безпосередньо закріпила парламентську могутність. Інтелектуальне й моральне спустошення цього порядку, який доти заторкував найвищі й середні класи, зачепило навіть пролетарів завдяки загальному голосуванню.

Замість переваги, яку мала забезпечити центральна влада, вона, втрачаючи таким чином недоторканність і безперервність, зберігала, однак, конституційну недієвість, що раніше приховувалася.

Скорочена до такої межі, ця необхідна влада зовсім недавно вдало й енергійно чинила опір нестерпній ситуації, настільки згубній для нас, як і ганебній для неї.

Народ інстинктивно відійшов від анархічного порядку, не боронячи його. У Франції дедалі більше відчувається, що конституційний порядок відповідає тільки так званій монархічній ситуації, тимчасом як наша республіканська ситуація дозволяє диктатуру й вимагає її». (Auguste Comte, *Système de politique positive*, t. II, Préface, lettre a M. Vieillard du 28 février 1852, p. XXVI — XXVII).

Про все це читайте: H. Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte*, 2-e éd., Paris, Vrin 1965; *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. I, Paris, Vrin, 1933.

² Відзначимо мимохідь: те, що Огюст Конт називає в цьому фрагменті загальною помилкою, й далі спостерігається в середині ХХ століття, позаяк перехідний ступінь державного ладу, властивий Англії, тобто представницькі інститути, поступово поширюються в цілому світі, хоча, слід визнати, з перемінним успіхом. Похибка дедалі більше стає загальною, дедалі безглуздішою.

³ Я досить регулярно отримую невелике видання, яке називається «Nouveau Régime» («Новий порядок») і яке черпає натхнення в типово позитивістському способі думання. Воно протистоїть представницькій фікції партій і парламенту в реальній країні. Редактори цього журналу до того ж вельми розумні. Вони шукають інший спосіб представництва, ніж той, з яким ми знайомі через партії та парламент.

⁴ З бравурних фрагментів варто процитувати найефектнішу характеристику, дану Ламартінові: «Я ніколи не зустрічав людини, чий розум був би більше позбавлений турботи про суспільне добро». І звісно ж, не можна не згадати про змальований Токвілем портрет Луї Наполеона.

⁵ У цьому плані значущим є уривок з «Вісімнадцятого брюмера Луї Бонапарта»: «Легітимісти й орлеаністи склали, як сказано, дві великі фракції партії порядку, що ж прив'язувало ці фракції до їх претендентів і взаємно роз'єднувало їх? Невже тільки лілії і триколірний прапор, дім Бурбонів і дім Орлеанів, різні відтінки роялізму, та й чи роялістське

віросповідання взагалі? За Бурбонів володарювала велика земельна власність зі своїми попами та лакеями, за Орлеанів — фінансова аристократія, велика промисловість, велика торгівля, тобто капітал зі своїм почтом адвокатів, професорів і балакунів. Легітимна монархія була лише політичним виявом спадкової влади власників землі, так само як Липнева монархія — лише політичним виявом узурпаторської влади буржуазних вискочнів. Отже, ці фракції були роз'єднані зовсім не так званими принципами, а матеріальними умовами свого існування, двома різними видами власності, вони були роз'єднані старою протилежністю між містом і селом, суперництвом між капіталом і земельною власністю. Що їх разом з тим пов'язували з тією чи іншою династією старі спогади, особисте ворогування, побоювання і надії, забобони й ілюзії, симпатії й антипатії, переконання, символи віри і принципи, — хто це заперечуватиме? Над різними формами власності, над соціальними умовами існування височіє ціла надбудова різних і своєрідних почуттів, ілюзій, способів думки та світоглядів. Увесь клас творить і формує все це на ґрунті своїх матеріальних умов і відповідних суспільних відносин. Окремий індивід, якому ці почуття і погляди передаються за традицією і внаслідок виховання, може уявити, що власне вони й утворюють справжні мотиви й вихідну точку його діяльності. Якщо орлеаністи, легітимісти, кожна фракція старалася запевнити себе та інших, що їх розділяє прив'язаність до двох різних династій, то факти згодом довели, що, навпаки, протилежність їхніх інтересів робила неможливим злиття двох династій. І так само, як у буденному житті проводять відмінності між тим, що людина думає і каже про себе, і тим, що вона є і що вона робить насправді, так тим більше в історичних битвах слід проводити відмінність між фразами та ілюзіями партій та їхньою справжньою природою, їхніми справжніми інтересами, між їхнім уявленням про себе та їхньою реальною сутністю. Орлеаністи і легітимісти опинились у республіці одне біля одного з однаковими претензіями. Якщо кожна сторона, наперекір іншій, домагалася реставрації своєї власної династії, то це лише означало, що кожна з двох великих фракцій, на які поділяється буржуазія — земельна власність і фінансовий капітал, — домагалася реставрації власного верховенства і підлеглого становища іншого. Ми говоримо про дві фракції буржуазії, тому що велика земельна власність, всупереч своєму кокетству феодалізмом і своєю родовою пихою, наскрізь обуржуазилась під впливом розвитку сучасного суспільства». (К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 8. С. 144—146).

⁶ Особливо слід відзначити статті Сержа Малле, зібрані в книзі під назвою «Голлізм і лівиця» (див.: S. Mallet, *Le Gaullisme et la Gauche*. Paris, Seuil, 1965). На думку цього соціолога, новий порядок — не історична випадковість, «а впорядкування політичної структури згідно з вимогами неокapіталізму». Голлізм є політичним виявом сучасного капіталізму. Схожий, але не марксистський аналіз ми знаходимо в Роже Пріуре, для якого «де Голль прийшов 1958 р. до влади не тільки внаслідок потрясіння в Алжирі; він вважав, що встановив режим, задуманий згідно з його поглядами на історію, і, з огляду на це, пристосував політичне життя до стану суспільства». (Roger Priouret, «Les Institutions politiques de la France en 1970», *Bulletin S.ED.EI.S.*», № 786, *suppliment «Futuribles»*, 1-er mai 1961.)

⁷ З творів Елі Алеві пошлемося на такі: *Elle Halïvy, La Formation du radicalisme philosophique*, Paris, Alcan, 1901—1904 (3 vol.: t. I, *La Jeunesse de Benthamer*, t. II, *L'Evolution dela doctrine utilitaire de 1789a 1815*; t. III, *Le Radicalisme philosophique*); *Histoire du peuple anglais au XIX siacle*, Paris, Hachette, 6 vol. (перші чотири томи присвячені періоду з 1895 по 1914 р.); *L'Ere des tyrannies, йtudes sur le socialisme et la guerre*, Paris, Gallimard, 1938; *Histoire du socialisme europïen* (викладена за записами курсу). Paris, Gallimard, 1948.

БІБЛІОГРАФІЯ, ПРИСВЯЧЕНА РЕВОЛЮЦІЇ 1848 РОКУ

- P. Bastid*, 1848. L'Avènement du suffrage universel, *Paris, P.U.F., 1948*. *P. Bastid*, Doctrines et institutions politiques de la Seconde République. 2 vol. *Paris, Hachette, 1945*.
- A. Cornu*, Karl Marx et la Révolution de 1848, *Paris, P.U.F., 1948*.
- G. Duveau*, 1848, col. «Idées», *Paris, Gallimard, 1965*.
- H. Girard*, Etude comparée des mouvements révolutionnaires en France en 1830, 1848, 1870—1871, *Centre de documentation universitaire, 1960*. * *F. Ponteil*, 1848, 2-e éd., *Paris, A. Colin, 1955*.
- C.-H. Pouthas*, La Révolution de 1848 en France et la Seconde République, *Paris, Centre de documentation universitaire, 1953*.
- M. Rubel*, Karl Marx devant le bonapartisme, *Paris, La Haye, Mouton, 1960*.

Частина друга

ПОКОЛІННЯ НА ЗЛАМІ СТОЛІТЬ

ВСТУП ДО ДРУГОЇ ЧАСТИНИ

Ця друга частина присвячена дослідженню основних ідей трьох соціологів: Емілія Дюркгайма, Вільфредо Парето та Макса Вебера. Для уточнення методу, яким я послуговуватимусь, аналізуючи праці цих авторів, нагадаю коротко, як я вчинив, інтерпретуючи ідеї Огюста Конта, Маркса та Токвіля.

Огюст Конт, Маркс і Токвіль усі три випрацювали свої ідеї в першій половині XIX століття. Об'єктом своїх розмірковувань вони обрали становище в європейських державах після драматичних подій революції 1848 р. та встановлення імперії; всі їхні зусилля були спрямовані на те, щоб осмислити кризу, яка щойно пройшла, та характер суспільства, що зароджувалося. Це суспільство визначали три згадані автори по-різному: на думку Огюста Конта, воно було індустріальним, Карл Маркс називав його капіталістичним, а в очах Алексіса де Токвіля воно було демократичним. Вибір прикметника залежав від кута зору, під яким розглядалася дійсність його часів.

Для Огюста Конта сучасне, або індустріальне, суспільство характеризувалося зникненням феодалських і теологічних структур. Основну проблему суспільної реформи становив консенсус. Ішлося про відновлення єдності релігійних і моральних переконань, без якої жодне суспільство не може бути стійким.

Навпаки, для Маркса основна проблема суспільства його часів випливала з внутрішніх суперечностей капіталістичного суспільства й відповідного суспільного порядку. Цих суперечностей було принаймні дві: суперечність між продуктивними силами та виробничими відносинами й суперечність між суспільними класами, приреченими на ворогування аж до зникнення приватної власності на засоби виробництва.

Нарешті, на думку Токвіля, сучасному йому суспільству був властивий демократичний характер, що означало для нього пом'якшення класових чи станових відмінностей, тенденцію до зрівняння суспільного становища, а через певний час — навіть економічного становища. Однак демократичне суспільство, покликане привести до рівності, могло стати, залежно від багатьох чинників, ліберальним, тобто таким, яким керували б представницькі інституції, що зберігають інтелектуальні свободи, або ж, навпаки, за несприятливих другорядних обставин — деспотичним. Новий деспотизм поширювався б на індивідуумів, які живуть згідно з характером суспільства, але рівних у своєму безсиллі та поневоленні.

Згідно з відправним пунктом, обраним тим чи тим автором, різні їхні уявлення про сучасне суспільство, а також про його еволюцію, Огюст Конт, відштовхуючись від поняття індустріального суспільства й підкреслюючи необхідність консенсусу, відновлення єдності релігійних і моральних вірувань, чекає від майбутнього успішної реалізації того типу суспільства, проблиски якого він спостерігає і якому він має намір допомогти відбутися. Маркс, навпаки, вважаючи суперечності капіталізму істотними, передбачає катастрофічну й водночас благодіючу революцію як неминучий наслідок цих суперечностей; своїм завданням він ставить їх подолати. Соціалістична революція, здійснена більшістю на користь більшості, означатиме завершення передісторії. Історична філософія Токвіля ні прогресивна, ні кшталт Контової, ні оптимістична й водночас катастрофічна, як Марксова. Це відкрита історична філософія, яка вказує на певні, що вважаються неминучими, риси майбутніх суспільств і, проте, так само твердить про неможливість передбачити інші, не менш важливі в гуманістичному відношенні риси. Майбутнє, з погляду Токвіля, не визначене цілком і залишає місце для свободи. Якщо використати модні сьогодні слова, Токвіль припустив би, що в історії є сенс, маючи на увазі необхідний «напрямок» її розвитку до демократичних суспільств, але в ній нема сенсу як визначення наперед, як здійснення покликання людини. Демократичні суспільства, спрямованість суспільного розвитку можуть бути ліберальними чи деспотичними залежно від багатьох причин.

Інакше кажучи, метод, який я використав у першій частині, полягає в тому, аби виявити в кожного автора основні теми й показати, як кожна з цих тем впливала з індивідуальної інтерпретації однієї і тієї самої соціальної дійсності, яку всі троє намагалися зрозуміти. Ці інтерпретації були не довільними, а індивідуальними, темперамент автора, його система

цінностей і спосіб сприйняття виказують себе в його інтерпретації цієї дійсності, яка в певних відношеннях розглядається всіма.

У цій другій частині я дотримуватимусь того самого методу, причому завдання полегшує те, що Е. Дюркгайм, В. Парето й М. Вебер у більш суворому сенсі належать до одного й того самого покоління, чого не можна сказати про О. Конта, К. Маркса та А. Токвіля.

В. Парето народився 1848 р., Е. Дюркгайм — 1858, а М. Вебер — 1864 р. Дюркгайм помер 1917 р., Вебер — 1920 р., а Парето — 1923 р. Всі троє належать до одного історичного періоду, їхнє мислення, що сформувалося в останній третині XIX століття, відповідало історичній дійсності Європи початку цього століття. Всі троє вже опублікували більшу частину своїх праць (з одним застереженням, що стосується М. Вебера, праця якого «Господарство і суспільство» (*Wirtschaft und Gesellschaft*) була опублікована тільки після його смерті), коли вибухнула війна 1914 року.

Отже, вони жили в період європейської історії, який ретроспективно вважається благословенним. Щоправда, він може здаватися азійцям та африканцям проклятим. Але коли жили ці три автори, Європа була відносно мирною. Війни XIX століття (між 1815 та 1914 рр.) були нетривалими й не переступали за певні межі; вони безпосередньо не змінили плину європейської історії.

З цієї причини можна було б припускати, що ці автори мали з оптимізмом дивитися на історичний процес, у якому вони брали участь. Нічого подібного. Всі троє, хоч і по-різному, але відчували кризу європейського суспільства. В цьому нема нічого незвичайного: дуже небагато поколінь не думали про себе як про таких, що переживають «кризу» чи навіть «переломний момент». Найважче починаючи з XVI століття — це знайти покоління, яке вважало, що воно живе в стабільні часи. Враження стабільності майже завше ретроспективне. Хоч би там що, всі троє, всупереч очевидному мирному стану, вважали, що суспільство переживає період глибокої зміни.

Я гадаю, що основною темою їхніх розмірковувань були відносини між релігією та наукою. Ця сукупна інтерпретація, до якої я схильюся, незвичайна й у певному сенсі навіть парадоксальна. Її зможе підтвердити тільки точне дослідження кожного з авторів, проте вже в цьому загальному вступі я хочу визначити те, що розумію під цим.

І Дюркгайм, і Парето, і Вебер — усі вони прагнули бути вченими. В їхні часи, як і в наші або навіть більшою мірою, науки здавалися професорам взірцем точного й ефективного думання, навіть єдиним взірцем коректного думання. Всі троє — соціологи, вони хотіли стати вченими. Але як соціологи всі троє, хоча й різними шляхами, визнавали Контову думку про те, що суспільства можуть підтримувати свою зв'язаність тільки спільними віруваннями. Отже, всі вони констатували, що спільне вірування трансцедентного порядку, що передається за традицією, було похитнуте розвитком наукової думки. Наприкінці XIX століття не було нічого банальнішого за ідею нездоланної суперечності між релігійною вірою та наукою; в певному сенсі всі троє були переконані в існуванні цієї суперечності, однак саме як учені й соціологи вони визнавали потребу збереження суспільної стабільності цих релігійних вірувань, підданих ерозії внаслідок поступу науки. Як соціологи вони були схильні думати, з одного боку, що традиційна релігія слабне, а з іншого — що суспільство здатне зберегти свою структуру й зв'язаність лише за умови, якщо спільна віра зуміє об'єднати членів колективу.

Ця проблема, яку я вважаю головною, в кожного з них знаходить свій вияв.

У Дюркгайма вона розв'язується просто, бо цей французький мислитель був викладачем філософії, що утворює світську традицію, її ідеї легко впроваджувалися в діалог, який я не наважусь назвати вічним, але який, звісно, був тривалим, цебто зайняв кілька століть у історії Франції, — діалог між католицькою церквою та світською мораллю. Дюркгайм-соціолог вважав встановленим, що традиційна релігія більше не відповідає вимогам того, що він називав науковим духом. Разом з тим, будучи вірним послідовником Конта, він вважав, що суспільство має потребу в консенсусі, який може бути наслідком тільки абсолютних вірувань. На основі цього він доходив висновку, як мені здається, з наївністю професора, про потребу створення моралі, яка надихалася б науковим духом. Кризу сучасного суспільства він пояснював тим, що нічого не прийшло на зміну традиційній моралі, яка ґрунтується на релігії. Соціологія мала сприяти створенню й відтворенню моралі, що відповідає вимогам наукового духу.

Така сама суперечність виявляється й у працях Парето. Його бажання стати вченим таке велике, що він навіть втрачає свого читача, не раз запевняючи, буцімто тільки міркування, отримані за допомогою логіко-експериментального методу, є науковими, а всі інші, зокрема міркування морального плану, метафізичні чи релігійні, не мають цінності істини. Однак, виливаючи невичерпну іронію на так звану релігію чи наукову мораль, Парето цілком усвідомлює, що не наука спонукає людей діяти. Він пише навіть про те, що, якби він сподівався на численних читачів, то не опублікував би своїх праць, тобто не можна пояснювати, згідно з логіко-експериментальним методом, що являє собою насправді суспільний лад, не руйнуючи основ цього ладу. Суспільство, казав він, тримається тільки на почуттях, які не справжні, але продуктивні. Якщо соціолог відкриває людям зворотний бік медалі, він ризикує розвіяти необхідні ілюзії. Між почуттями, потрібними для підтримання консенсусу, та наукою, що розкриває нещирість цих почуттів, існує суперечність. На думку Парето, так звана наукова мораль Дюркгайма ані трохи не більш наукова, ніж мораль катехізісу; розвиваючи ідею до кінця, він з тією самою невимушеністю казав, що ця мораль менш чутлива, позаяк вона припускалася небаченої помилки, переконуючи в своїй науковій обґрунтованості (тимчасом як не мала її), не кажучи вже про додаткову помилку — віру в те, що колись можна буде спонукати людей до дій шляхом раціональних міркувань.

Отже, для соціолога існує суперечність між вимогами наукової строгості при аналізі суспільства та переконанням у тому, що наукових міркувань замало для об'єднання людей, бо кожне суспільство завше підтримується в стійкому стані й у порядку за допомогою ультра-, інфра- чи суперраціональних вірувань.

Така сама тема, в іншому словесному викладі й з іншим емоційним забарвленням, є й у Вебера. В Дюркгайма за відчуття, що спонукає до аналізу суперечності між релігією та наукою, править бажання створити наукову мораль. У Парето цим збудником є відчуття нерозв'язності суперечності, бо наука як така не тільки не є творцем суспільного порядку, а й тією мірою, якою вона постає дієвою наукою, вона навіть ризикує стати його руйнівником.

Інше відчуття в Макса Вебера. Сучасне суспільство в його характеристиці стає дедалі більш бюрократичним і раціональним. Опис, зроблений Максом Вебером, схожий — хоч він і використовує інші поняття — з описом Токвіля. Що більш невідворотна сучасність, то ширше розсуваються межі невиразної раціональної бюрократичної організації. Раціональна організація — це фатальність сучасних суспільств, і Макс Вебер згоджується з цим. Але, належачи до глибоко релігійної родини, хоч сам і був позбавлений релігійних почуттів, він відчуває ностальгію за вірою, яка була можлива в минулому, й зі змішаним почуттям споглядає раціоналізовану трансформацію сучасних суспільств. Він боїться відмови від того, що потрібно суспільству, в якому ми живемо, боїться нарікань на світ чи історію в тому вигляді, як вони складаються. Але водночас він не в захопленні від типу суспільства, що розвивається на його очах. Порівнюючи становище людини зі становищем пуритан, які відіграли значущу роль у становленні сучасного капіталізму, він запускає в хід формулу, яку так часто цитують, характеризуючи його позицію: "Пуритани хотіли бути фахівцями. Ми приречені бути ними". Фахівець, що називається по-німецькому *Berufsmensch*, приречений виконувати обмежену соціальну функцію в межах величезних і безликих систем за відсутності можливостей для цілісного розвитку особистості, який був можливим в інші епохи.

Макс Вебер побоювався, аби сучасне суспільство, бюрократичне й раціональне нині й у майбутньому, не сприяло придушенню того, що, на його думку, робить життя гідним, тобто особистого вибору, усвідомлення відповідальності, діяльності, віри.

Німець не мріє про наукову мораль, як француз; він не прикриває сарказмом традиційні почуття чи лженаукові релігії, як це робить італієць. Він живе в раціональному суспільстві й хоче науково осмислити його характер, але він вважає, що більш життєздатне чи цінніше в житті людини перебуває по той бік залучення кожного до професійної діяльності й достеменно описується тим, що ми сьогодні називаємо «захопливістю».

Справді, Макс Вебер — якщо ми присвоюємо собі право застосувати до його творчості поняття, що не були в ходу за його часів, — належав як філософ до екзистенційної течії. До того ж один з найвідоміших філософів буття, Карл Ясперс, його друг і послідовник, ще сьогодні посилається на нього як на свого вчителя.

Отже, цим трьом авторам властиві роздуми над відносинами між наукою та релігією, або раціональним мисленням та почуттями, що виростають з вимог думки й водночас з соціальної вимоги стійкості, або консенсусу.

Ця проблематика, яку я вважаю засадничою, спільною для трьох авторів, пояснює деякі ідеї, що зближують їх. Здається, що як у концепції соціологічного пояснення, так і в своїй інтерпретації поведінки людини вони одночасно перевершили біхевіоризм, психологію поведінки й суворо економічну мотивацію. Єдине для всіх них переконання в тому, що суспільства тримаються колективними віруваннями, справді, не дозволяє їм удовольнитися поясненням лише «зовнішнім чинником», який залишає без уваги те, що відбувається в свідомості.

Достоту так само й визнання реального чинника як основного, що визначає розстановку всіх колективів, суперечить, на думку всіх трьох, поясненню шляхом егоїстичної раціональності, чим користуються економісти, коли за діями суб'єктів бачать вигоду.

І Дюркгайм, і Парето, і Вебер не схильні приймати ні зовнішніх натуралістичних чи матеріалістичних пояснень, ні раціоналізованих і економічних пояснень поведінки людини. Таолкот Парсонс написав про цих трьох авторів цінну книгу — «Структура соціальної дії» (*The Structure of Social Action*), — єдиною метою якої було підкреслити спорідненість трьох систем концептуальної інтерпретації поведінки людини. Парсонс намагається довести, що ці три соціологи, кожен своєю мовою, зрештою вельми схожим чином уявили собі формалізовану структуру пояснення поведінки.

Джерелом формалізованої схожості є, по-моєму, спільна для них проблема, яку я поставив на самому початку. Принаймні це один доказ, бо можливе й інше пояснення: річ у тому, що всі вони розкрили всю справжню систему пояснення поведінки або частину її. Коли мислителі сходяться в істині, така зустріч не вимагає ніякого пояснення. Як казав Спіноза, пояснення вимагає помилка, а не знаходження істини.

Усі ці автори — європейці, і їхнє мислення, природно, визначається їхнім становищем у європейському світі. Однак всі троє прагнуть також розглядати сучасне європейське суспільство в перспективі стосовно інших цивілізацій. Як об'єкт зіставлення та протиставлення Дюркгайм, майже в дусі Конта, бере архаїчні суспільства. Парето користується поняттям історичної культури, яке він застосовує до античного й сучасного світу. Постійно порівнювані ним об'єкти простягаються від Афін та

Спарти, Рима та Карфагена до Франції та Німеччини або Англії та Німеччини. Щодо Вебера, то він найяскравіше підкреслив неповторність західної цивілізації, а щоб виявити її оригінальність, заходився провадити порівняльне вивчення релігій та цивілізацій.

Якщо відношення між наукою та релігією, або розумом та почуттями, є об'єднуючою їх проблематикою, то не менш правильно те, що з багатьох проблем відмінності між цими авторами разючі.

Дюркгайм за освітою філософ французької школи. Він продовжувач справи Огюста Конта й свої роздуми підпорядковує вимозі суспільного консенсусу. Водночас він француз, і спосіб формування ним проблеми співвідношення науки та релігії, безперечно, визначається інтелектуальним кліматом Франції кінця XIX століття — доби, коли світська школа перебувала в пошуках моралі, яка відрізнялася від релігійної; ця мораль передусім була знайдена в кантіанстві, що інтерпретувалося в дусі протестантизму, а відтак почасти перероблена за допомогою соціології.

Дюркгайм написав три великі книги, що правлять за віхи його інтелектуального шляху й становлять собою три варіації на основну тему — тему консенсусу.

У першій книзі, «Про поділ суспільної праці» (*Dela Division du travail social*), розглядається така проблема. Сучасне суспільство характеризується крайньою диференціацією функцій і фахів. Як домогтися того, аби спільнота, поділена на безліч фахівців, зберігала інтелектуальний зв'язок та необхідну мораль?

Друга велика книга Дюркгайма, «Самогубство» (*Le Suicide*), становить собою аналіз явища, що вважається патологічним, з метою виведення на світло зла, яке загрожує сучасним, або індустріальним, суспільствам — аномії.

Нарешті, в третій книзі, «Первісні форми релігійного життя» (*Les formes élémentaire de la vie religieuse*), автор ставив перед собою мету уважно дослідити істотні характеристики релігійної впорядкованості, що спостерігалася на світанку людської історії, не з викликаного цікавістю бажання знати, що могло відбуватися тисячі років тому, а для того, щоб відкрити головну таємницю людських спільнот на прикладі найпростіших з них, висвітивши те, чим були примітивні спільноти, щоб ліпше зрозуміти необхідність реформи сучасних суспільств.

Вільфредо Парето — італієць, який відзначається зовсім іншим складом розуму. Інженер за освітою, він розробив математичну теорію економіки, але згодом, прагнучи досягнути конкретну соціальну реальність, відкрив як недостатність математичної й економічної формалізації, так і роль почуття в поведінці людини.

За складом розуму він не філософ, як Дюркгайм. Конт, до якого він ставився майже з презирством, не справив на нього ніякого впливу. Традиція, з якою Парето зіставляє себе, здіймається до Макіавеллі. Макіавеллізм — це прагнення до розкриття лицемірства соціальної комедії, виявлення тих почуттів, які реально приводять у рух людей, відкриття справжніх конфліктів, що утворюють тканину історичного становлення, нарешті, це прагнення до оголення всяких ілюзорних уявлень про суспільство.

В основі розмірковувань Парето — визнання суперечності між раціоналізмом економічних теорій та ірраціоналізмом поведінки людей, по черзі то похмура, то врочиста констатація того, що ця поведінка, ірраціональна з погляду науки, може бути результативною і корисною в соціальному плані.

Парето, син італійського патріота, належав до покоління тих, хто вже засумнівався в ліберальних і гуманітарних ідеях. Він переконався в тому, що ці ідеї часто небезпечні для привілейованих меншин, що надто широко їх сприймають; водночас наука навчила його того, що віра в демократію чи соціалізм, гуманітарні вірування нічим не ліпша порівняно з логіко-експериментальним мисленням, ніж віра в Бога, диявола чи чарівників. На думку Парето, гуманіст не менше, ніж християнин, — іграшка своїх почуттів. Він залюбки говоритиме про те, що демократична релігія Дюркгайма не більш наукова, ніж традиційна мораль. Не важко, спираючись трохи на психоаналіз, помітити в Парето бунт проти гуманістичних ідей його часів або смакування гірких розчарувань, що залишилися в нього від спостережень за реальністю.

Макс Вебер за освітою не філософ, не інженер, а юрист і історик. Його університетська підготовка, по суті, юридична, і він навіть почав адміністративну кар'єру. Його ерудиція в царині історії виняткова. Він дуже сумував за політикою. Макс Вебер ніколи не займався політикою активно. Розмірковуючи про можливість балотуватися на виборах після поразки Німеччини 1918 р., він зрештою ухилився від цього. Одначе він шкодував про те, що не став громадським діячем. Він належить до родини соціологів, які виявилися невдачами в політиці (чи то після завершення своєї політичної кар'єри, як Фулідід, чи то в ході її, як Макіавеллі).

Методологія Макса Вебера багато в чому розкривається через його розв'язання проблеми відносин між наукою та діяльністю, або соціологією та політикою. Він прагне до нейтралітету науки, бо не хоче, щоб професор на своїй кафедрі використав свій авторитет для накидання своїх ідей. Але він хоче, аби нейтральна наука водночас була корисною для громадського діяча й для політика. Звідси антитеза між ціннісним міркуванням та ставленням до цінностей, а також відмінність між причинністю та розумінням.

Крім того, історичне бачення Макса Вебера — це ні прогресивне бачення Дюркгайма, ні циклічне бачення Парето. Воно радше схоже з поглядами Токвіля: сучасним суспільствам властиві деякі неминучі й фатальні риси, з якими слід змиритися, але бюрократія та раціоналізація не визначають суспільного ладу загалом і залишають двояку можливість: повагу особистості та свобод або деспотизм.

Отже, зіставлення цих трьох авторів має підстави. І природно приступити до історичного порівняння, щоб виявити схожість та відмінності. Схожість — в одних і тих самих елементах обстановки в Європі, що їх автори спостерігають і визнають. Відмінність — в інтелектуальній і національній атмосфері, в якій перебуває кожен з них і яка впливає на обраний кожним спосіб концептуального вираження. Це також і особливості індивіда. Один з них сповідує єврейську релігію, другий — католик, третій — протестант, принаймні за походженням. Один — суворий оптиміст, другий — іронічний песиміст, а третій — ядучий спостерігач. Ці особливості повинні

бути збережені в історичній інтерпретації, щоб їхні соціологічні вчення постали такими, якими вони були, цебто не тільки формою розкриття наукових здатностей, а й самовиразом трьох особистостей і, крім того, діалогом цих людей з історичною ситуацією. Отже, я спробую виявити в ученнях те, що в них належить до наукового осягнення поведінки людини та сучасних суспільств, не забуваючи про особистісну своєрідність кожного з них. Нарешті, я постараюсь за можливістю відтворити діалог трьох авторів, якого насправді не було, оскільки вони навряд чи були знайомі, але який міг і повинен був би відбутися. І який ми можемо відтворити або (будемо скромнішими) уявити собі.

ЕМІЛЬ ДЮРКГАЙМ

Людські пристрасті пасують тільки перед обличчям моральної сили, яку вони шанують. За браком такого авторитету панує право сильного, і явний чи прихований стан війни неминуче стає хронічним... Тимчасом як колись економічні чинники відігравали тільки другорядну роль, тепер вони висунулися на перший план. Дедалі більше помітно, як відступають перед ними військові, адміністративні, релігійні чинники. Сама тільки наука спроможна суперничати з ними, та й вона нині престижна лише тією мірою, якою спроможна обслужити практику, тобто здебільшого сферу економіки. Ось чому не без підстав можна сказати, що наші суспільства є чи схильні стати властиво індустріальними. Форма діяльності, що посіла таке чільне місце в суспільному житті, не може, очевидно, залишатися такою мірою невпорядкованою без того, щоб не призвести до найглибших потрясінь. Саме це є джерелом загальної деморалізації.

Еміль Дюркгайм,
«Про поділ суспільної праці»,
з передмови до 2-го видання.

Цей аналіз творчості Дюркгайма буде зосереджений довкола трьох його головних книг: «Про поділ суспільної праці», «Самогубство» та «Первісні форми релігійного життя». При змозі я спробую в своїй інтерпретації піти далі, відтворюючи еволюцію його мислення й розглядаючи відносини між його справжніми ідеями та методологічними формулами, що їх він застосовує для передання цих ідей. Наприкінці я зупинюсь на дослідженні відносин між соціологією, як її уявляв собі Дюркгайм, та філософією.

«Про поділ суспільної праці» (1893)

«Про поділ суспільної праці» — докторська дисертація Дюркгайма та його перша велика книга.

Це така книга, де найбільш очевидним є вплив Огюста Конта. Тема першої книги — головна в творчості Дюркгайма: взаємини між індивідами та колективом. Як сукупність індивідуумів може скласти спільноту? Яким чином індивідууми можуть забезпечити ту умову суспільного існування, за яку править консенсус?

На це основне питання Дюркгайм відповідає, розрізняючи дві форми солідарності, що їх він називає механічною та органічною.

Механічна солідарність — це, якщо послуговуватися термінологією Дюркгайма, солідарність внаслідок схожості. Коли в суспільстві панує ця форма солідарності, індивідууми мало відрізняються один від одного. Бувши членами одного й того самого колективу, вони схожі один на одного, бо відчують однакові почуття, прихильні до однакових цінностей, визнають одне й те саме священним. Спільнота згуртована, бо індивідууми ще не диференційовані.

За протилежної форми солідарності, яку називають органічною, консенсус, тобто згуртованість колективу, народжується внаслідок диференціації або пояснюється нею. Індивідууми тут не схожі один на одного: вони різні, і певною мірою саме тому, що вони різні, досягається консенсус. Солідарність, яка ґрунтується на диференціації індивідуумів, Дюркгайм називає органічною за аналогією з органами живої істоти, кожен з яких виконує свої функції й не схожий на інші органи, а тим часом усі вони однаково потрібні для життя.

Дві форми солідарності відповідають, на думку Дюркгайма, двом протилежним формам суспільної організації. Суспільства, які півстоліття тому називали первісними, а сьогодні називають радше архаїчними, або суспільства без письменності (зміна термінології, що знаменує до того ж ставлення до цих суспільств) характеризуються перевагою механічної солідарності. Індивідууми одного племені, сказати б, взаємозамінні. Усвідомлення індивідуальності впливає з самого історичного розвитку. В первісних суспільствах кожен становить собою те саме, що й інші; в усвідомленні кожного панують схожі для всіх — як за числом, так і за інтенсивністю — почуття, або гуртові почуття.

Контраст між цими двома формами солідарності поєднується з контрастом між сегментарними суспільствами та суспільствами, в яких виникає сучасний поділ праці. Певною мірою суспільство з механічною солідарністю є також і сегментарним суспільством. Але цілком зміст цих двох понять не збігається.

У словнику Дюркгайма сегмент означає суспільний гурт, у якому індивідууми тісно пов'язані один з одним. Однак сегмент — це також локалізований гурт, відносно ізольований від інших, що живе власним життям. Він має за передумову механічну солідарність внаслідок схожості, але він також допускає і розрив із зовнішнім світом. Сегмент самодостатній, його зв'язки із зовнішнім середовищем невеликі. Отже, сегментарна організація за своєю природою несумісна з основними процесами диференціації, що означаються терміном «органічна солідарність». Втім, можливо, додає Дюркгайм, що в деяких суспільствах, де виникають уже достатньо високо розвинуті форми економічного поділу праці, почасти й далі існує сегментарна структура.

Ця ідея викладається в цікавому пасажі, де Дюркгайм пише, що Англія за дуже розвинутої сучасної промисловості й, отже, економічного поділу праці зберегла, проте, сегментарний тип і осередкову систему більшою мірою, ніж інші суспільства, в яких, однак, економічний поділ праці менш розвинутий. Свідчення спадковості сегментарної структури Дюркгайм бачить у

збереженні локальних автономій і в міцності традицій. «Але цілком може статися, що в якомусь суспільстві вельми розвинутий, зокрема, поділ праці, особливо економічної, хоча сегментарний тип у ньому ще досить різко виражений. Здається, що так воно і є у випадку з Англією. Велика промисловість і торгівля, очевидно, тут так само розвинуті, як і на континенті, хоча осередкова система тут ще дуже помітна, про що свідчить і локальна автономія, і авторитет, який тут зберігає традиція». «Річ у тім, що поділ праці, будучи, як ми бачили, явищем похідним і вторинним, заторкує поверхню суспільного життя, і це особливо правильно стосовно поділу економічної праці. Воно неглибоке. Але ж у всякому організмі поверхневі явища за самим своїм становищем більш доступні дії зовнішніх причин, навіть тоді, коли внутрішні причини, від яких вони звичайно залежать, не змінилися. Так, варто якійсь обставині збудити в людях сильнішу потребу в матеріальному добробуті, як без помітної зміни соціальної структури розвинеться поділ економічної праці. До такого наслідку можуть привести дух наслідування, спілкування з вищою цивілізацією. Адже інтелект, що є найвищою і, отже, перебуває на самій поверхні, частиною свідомості, може досить легко змінюватися під впливом зовнішніх чинників, наприклад виховання, причому основи психічного життя будуть заторкнуті. Так народжуються здатності, цілком достатні для забезпечення успіху, але які не мають глибокого коріння. Тому такий талант не передається в спадщину.

Це порівняння показує, що не слід судити про місце, яке посідає суспільство на соціальній драбині, за ступенем його цивілізації, особливо економічної, бо ця остання може бути тільки наслідком, копією й приховувати соціальну структуру нижчого виду. Правду кажучи, цей випадок винятковий, але таке трапляється». (*De la Division du travail social*, 7e éd., p. 266—267, п.)

Тож поняття сегментарної структури не збігається з солідарністю внаслідок схожості. Воно має на увазі відносну відокремленість, самодостатність різних елементів. Можна уявити собі глобальне суспільство, поширене у величезному просторі, яке не становитиме собою нічого іншого, крім розташування сегментів, схожих один на одного та автаркічних.

Можна уявити собі безліч кланів, або племен, або регіонально автономних гуртів, що живуть поруч одне з одним і, може, навіть підпорядковуються центральній владі без порушення згуртованості сегмента, яку викликає подоба, без диференціації в масштабі глобального суспільства функцій, характерних для органічної солідарності.

Поділ праці, який Дюркайм намагається осягнути й визначити, не збігається з тим, що розглядають економісти. Диференціація фахів, збільшення різновидів діяльності в промисловості — все це вияви тієї суспільної диференціації, яку Дюркайм має на увазі в першу чергу. Причина цієї диференціації — дезінтеграція механічної солідарності та сегментарної структури. Виходячи з цих основних тем, можна спробувати виявити певні ідеї, що впливають з аналізу творчості нашого автора й складають частину його загальної теорії.

Перша належить до поняття колективної свідомості, що з певного часу виходить на передній план у творчості Дюркайма.

Колективна свідомість, як вона визначається в книзі «Про поділ суспільної праці», є просто «сукупність спільних вірувань і почуттів, властивих у середньому членам якоїсь спільноти». Ця сукупність, уточнює Дюркайм, «утворює певну систему, що має своє власне життя» (*ibid.*, p. 46). Колективна свідомість існує тільки у вигляді почуттів та вірувань, представлених у індивідуальній свідомості, та все ж таки вона відрізняється, принаймні аналітично, від індивідуальних, позаяк розвивається за своїми законами і є не тільки виявом чи наслідком індивідуальної свідомості.

«Безперечно, її субстрат — не один єдиний орган; вона, власне, розпорошена в цілій спільноті, проте їй властиві особливі риси, що виокремлюють її як реальність. Справді, вона незалежна від особливих умов, у яких перебувають індивідууми; вони минуші, а вона залишається. Вона одна й та сама на півночі й на півдні, у великих і маленьких містах, у представників різних фахів. Достоту так само вона не змінюється з кожним поколінням, а, навпаки, пов'язує одне з одним наступні покоління. Отже, вона щось зовсім інше, ніж окремі види свідомості, хоча й реалізується тільки індивідуумами. Вона є психічний тип суспільства, тип, що володіє своїми властивостями, має свої умови існування, свій спосіб розвитку — все своє як в індивідуальних типів, хоча й інакше» (*ibid.*, p. 46).

Ця колективна свідомість залежно від характеру спільноти відзначається більшою чи меншою поширеністю або могутністю. В спільнотах, де панує механічна солідарність, колективна свідомість покриває найбільшу частину індивідуальних видів свідомості. В архаїчних суспільствах частка індивідуумів, сповнених спільним почуттям, майже цілком збігається з усією спільнотою.

У суспільствах, де складається диференціація індивідуумів, у більшості випадків кожен може думати, бажати й діяти за власним розсудом. Навпаки, в суспільствах з механічною солідарністю невелика частина суспільного життя управляється соціальними імперативами та заборонами. У цьому випадку прикметник «соціальний» означає в Дюркгайма просто те, що ці заборони та імперативи накладаються в середньому більшості членів спільноти, що їхня першопричина — гурт, а не індивідуум і що індивідуум кориться цим імперативам та заборонам як найвищій силі.

Могутність гуртової свідомості прямо пов'язана з її поширеністю. В первісних суспільствах не тільки гуртова свідомість покриває невелику частину індивідуального буття, а й особливо важливе значення мають спільні почуття, що виказують себе в суворості покарання, яке накладається на тих, хто порушує заборони. Що сильніша гуртова свідомість, то більше обурення викликає злочин, тобто порушення суспільного імперативу. Одне слово, колективна свідомість також звертає на себе увагу. Кожен акт суспільного життя, особливо кожен релігійний обряд, точно визначений. Деталі того, що слід робити й у що треба вірити, визначені гуртовою свідомістю.

Навпаки, за панування органічної солідарності, вважає Дюркгайм, спостерігається водночас скорочення сфери буття, яку покриває гуртова свідомість, послаблення колективних реакцій на порушення заборон і особливо розширення зони індивідуальної інтерпретації соціальних імперативів.

Візьмімо простий приклад: у первісному суспільстві вимога справедливості буде з особливою ретельністю зафіксована гуртовими почуттями. Навпаки, в спільнотах, де отримав розвиток поділ праці, та сама вимога буде сформульована тільки в абстрактній формі й, якщо можна так висловитися, універсально. В одному випадку справедливість — це визнання таким-то індивідуумом такої-то певної санкції, в іншому — це своєрідна рівність при вкладенні угод і визнання кожним свого обов'язку, що визначається багатьма способами, з яких справді жоден не безперечний і не зафіксований однозначно.

З цього аналізу Дюркгайм виводить ідею, якої він дотримувався ціле своє життя і яка, отже, міститься в центрі всієї його соціології; згідно з цією ідеєю, індивідуум виникає з суспільства, а не суспільство з індивідуумів.

У такому вигляді формула виглядає парадоксальною, але сам Дюркгайм часто її висловлює саме так. Якби я прагнув відтворити хід думки Дюргайма, я відзначив би, що первісність суспільства стосовно індивідуума має принаймні два сенси, які, власне, аж ніяк не парадоксальні.

Перший сенс — це історичний пріоритет суспільства, де індивідууми схожі один на одного і, сказати б, розчинені в цілому, перед суспільствами, де індивідууми усвідомлюють водночас свою відповідальність і здатність її нести. Колективістські спільноти, в яких кожен схожий на всіх, історично первісні.

З цього історичного пріоритету випливає логічний пріоритет пояснення соціальних явищ. Якщо механічна солідарність передувала солідарності органічній, то не можна, справді, пояснити процеси соціологічної диференціації та органічної солідарності з огляду на індивідууми. Економісти, які пояснюють поділ праці інтересом, що його індивідууми вбачають у розподілі роботи, який збільшує її продуктивність, помиляються. Таке раціональне пояснення індивідуальної поведінки видається Дюркгайму перекиданням порядку речей. Сказати, що люди розподілили працю й закріпили за кожним індивідуумом його справу, аби підвищити ефективність гуртового виробітку, — означає припустити, що індивідууми відрізняються один від одного й усвідомлюють цю відмінність до виникнення соціальної диференціації. Насправді ж не могло бути усвідомлення індивідуальності до появи органічної солідарності та поділу праці. Раціональним дослідженням зрослої продуктивності не можна пояснити соціальну диференціацію, позаяк це дослідження має за передумову саме соціальну диференціацію¹.

Тут Дюркгайм намічає те, що стане в усій його творчості однією з головних ідей, за допомогою якої він визначає соціологію, — пріоритет цілого перед частинами й до того ж незвідність соціальної системи до складання елементів, і пояснює елементи цілим. У дослідженні поділу праці Дюркгайм розкрив дві важливі думки: про історичну первісність суспільств, у яких індивідуальна свідомість цілком перебуває «поза Я», та про необхідність пояснення індивідуальних явищ станом колективності, а не станом колективності індивідуальних явищ.

Отже, явище поділу праці, яке прагне пояснити соціолог, відрізняється від того, що під цим явищем розуміють економісти. Поділ праці — це певна структура всього суспільства, а технічний чи економічний поділ праці є лише її проявом.

Наукове визначення поділу праці зроблене, залишається його дослідити.

На запитання про метод Дюркгайм дає таку відповідь. Щоб науково дослідити суспільне явище, його треба вивчати об'єктивно, тобто ззовні, знаходячи кружний шлях, аби визначити й зрозуміти стани свідомості, що безпосередньо не схоплюються. Ці симптоми, або прояви, станів свідомості виявляються, як про це говориться в книзі «Про поділ суспільної праці», юридичними явищами. Дюркгайм сугестивно й, либонь, трохи спрощено розрізняє два види права, кожен з яких характеризує один з типів солідарності: репресивне право, що карає помилки та злочини, й реститутивне (відновлювальне), або кооперативне, суть якого не в переслідуванні порушень суспільних правил, а в поверненні предметів у стан, за якого було зроблено похибку, або в організації кооперації між індивідуумами.

Репресивне право є форма прояву колективної свідомості в суспільствах з механічною солідарністю, оскільки самим чинником збільшення санкцій воно демонструє силу спільних почуттів, їхню поширеність і відособленість. Що ширше розповсюджена гуртова свідомість і відособленість, то більше буде актів, що вважаються злочинами, тобто актів, що порушують імператив чи заборону або безпосередньо ущемляють гуртову свідомість.

Це визначення злочину типово соціологічне в тому значенні терміна «соціологічний», якого йому надає Дюркгайм. У соціологічному значенні слова злочин є просто дія, заборонена гуртовою свідомістю, не має значення, чи невинна ця дія, на думку тих, хто спостерігає за нею через кілька століть, чи вона належить до іншого суспільства. В соціологічному дослідженні злочин може бути визначений тільки ззовні й стосовно стану гуртової свідомості досліджуваного суспільства. Це визначення об'єктивне й релятивістське.

Сказати, що хтось із соціологічного погляду злочинець, не означає, що ми вважаємо його винним стосовно Бога чи стосовно нашої власної концепції справедливості. Злочинець — це той, хто, живучи в суспільстві, відмовився дотримуватися його законів. У цьому сенсі Сократ, мабуть, справедливо вважався злочинцем.

Очевидно, достатньо довести цю ідею до крайності, щоб вона стала чи то банальною, чи то приголомшливою. Соціологічне визначення злочину, справді, логічно приводить до справжнього релятивізму, зручного для абстрактних розмірковувань, але якого насправді не сприймають, навіть ті, хто його відверто визнає. Хоч би там що, накидавши теорію злочинності, Дюркгайм легко виводить з неї теорію санкцій. Він з певною часткою зневаги відкидає класичні інтерпретації, згідно з якими мета санкції полягає в попередженні повторення злочинного діяння. На його думку, функція й сенс санкції не в тому, аби викликати страх чи віднайти від чогось. Функція покарання — вдовольнити спільну свідомість. Бо ця остання ображена діянням, вчиненим одним із членів колективу. Вона вимагає вдоволення, і покарання винного слугує тим вдоволенням, очевидним для всіх.

Дюркгайм вважає цю теорію санкції більш задовільною, ніж її раціоналістична інтерпретація як ефекту залякування. Очевидно, з соціологічного погляду він має слушність. Але не можна не визнати, що коли це так, коли покарання є переважно задоволення, принесене гуртовій свідомості, то престиж правосуддя та авторитет санкцій не зросли.

Такий цинік, як Парето, залюбки скаже, що Дюркгайм має слушність, що, справді, багато покарань — не що інше, як різновиди помсти з боку гуртової свідомості недисциплінованим індивідуумам, але про це не слід вести мову, бо як тоді підтримувати шанобливе ставлення до правосуддя, якщо воно не більше ніж данина передсудам самоуправного й ірраціонального суспільства.

У реститутивному праві йдеться не стільки про покарання, скільки про відновлення такого стану речей, який повинен відповідати справедливості. Той, хто не повернув свій борг, повинен його повернути. Але реститутивне право, до якого належить, наприклад, комерційне, не єдина форма права, властива суспільству з органічною солідарністю. Принаймні реститутивне право треба розуміти в дуже широкому значенні, згідно з яким воно об'єднує юридичні правила, маючи за мету організацію кооперації між індивідуумами. Адміністративне, або конституційне, право на тій самій підставі, що й комерційне, належить до різновиду кооперативного права. Вони слугують не стільки виявом спільних для гурту почуттів, скільки організацією регулярного й упорядкованого співіснування вже диференційованих індивідуумів.

Отже, можна сказати, що Дюркгайм знову повертається до ідеї (що відіграла основну роль у соціології Спенсера та в теоріях класичних економістів), згідно з якою сучасне суспільство, власне, ґрунтується на угоді, тобто на вільно укладених угодах між індивідуумами. Цього разу дюркгаймівський підхід нібито відповідає класичній формулі «*du statut au contrat*» («від статуту до угоди») чи також «від суспільства з перевагою гуртових імперативів до суспільства, в якому спільний порядок створюється вільною ухвалою індивідуумів».

Але не така ідея Дюркгайма. Сучасне суспільство, на його думку, ґрунтується на угоді не більше, ніж поділ праці пояснюється раціональними ухвалами індивідуумів, спрямованими на підвищення спільної продуктивності через поширення завдань. Якби сучасне суспільство було «договірним», воно пояснювалося б індивідуальними поведінками. Але ж Дюркгайм хоче довести саме протилежне.

Тож виступаючи проти «контрактуалістів» типу Спенсера й проти економістів, Дюркгайм не заперечує, що в сучасних суспільствах провідну роль відіграють контракти, що вільно вкладаються між індивідуумами. Але цей договірний елемент у сучасному суспільстві походить від спільної організації і навіть від стану гуртової свідомості. Щоб усе більше й більше розширювалася царина вільного укладення угод між індивідуумами, потрібна юридична структура суспільства, яка регулювала б автономні ухвали індивідуумів. Інакше кажучи, міжіндивідуальні контракти укладаються в соціальному контексті, що безпосередньо не визначається індивідуумами. Споконвічна умова існування сфери контракту — поділ праці через диференціацію. Тут ми знову зіштовхуємося з принципом пріоритету соціальної структури перед індивідуумами, або з пріоритетом суспільного типу перед індивідуальними явищами.

Контракти укладаються між індивідуумами, але умови, в яких вони вкладаються, встановлюються законодавством, яке відбиває розуміння того, що в глобальному суспільстві вважається справедливим, а що — несправедливим, що терпимим і що — нетерпимим.

Суспільство, де панує органічний тип солідарності, отже, не визначається заміною спільності контрактом. Тим більше не визначається сучасне суспільство заміною військового ладу індустріальним, якщо послуговуватися антитезою Спенсера. Воно зумовлене пріоритетом явища суспільної диференціації, контрактуалізм же виступає її наслідком і виявом.

Коли економісти чи соціологи вважають основою сучасного суспільства контракт, вони враз перевертають історичний і логічний порядок речей. Саме відштовхуючись від Глобального суспільства, можна одразу ж зрозуміти, що собою становлять індивідууми, як і чому вони можуть спокійно домовлятися.

Яка ж причина органічної солідарності, або суспільної диференціації, що розглядається як основна характеристика сучасних суспільств?

Спочатку відзначимо небезспірність постановки Дюркгаймом цієї проблеми таким чином: яка причина розвитку органічної солідарності, або суспільної диференціації? Априорі не вірогідно і, либонь, навіть неймовірно, що можна розкрити причину якогось складного явища, що існує не ізольовано, а як одна зі сторін суспільної системи. Але Дюркгайм хоче виявити причину розвитку поділу праці в сучасних суспільствах.

Тут йдеться про явище найвищою мірою суспільне. Коли ж явище, яке вимагає пояснення, відзначається таким характером, то, за принципом однорідності причини й наслідку причина також повинна бути суспільною. Тому індивідуалістське пояснення повинно бути виключеним. Цікаво, що Дюркгайм відкидає й пояснення, що його вже розглядав і виключив Огюст Конт, згідно з яким основним чинником суспільного розвитку була туга, або пошук щастя. Бо, як

каже Дюркгайм, ніщо не свідчить про те, буцімто члени сучасного суспільства щасливіші, ніж члени архаїчних суспільств. Напевне, тут він має слушність. Єдине, що дивує: він вважає необхідним (втім, можливо, за тих часів це справді було необхідним) присвятити стільки сторінок доведенню цього факту, що соціальна диференціація не пояснюється пошуком радощів чи щастя.

Правильно, твердить він, сучасне суспільство надає людині тонші й більш численні задоволення, але ця диференціація задоволень є наслідком суспільної диференціації, а не її причиною. Що ж до щастя, то ніхто не може сказати, що ми щасливіші, ніж ті, хто жив до нас. З цього моменту Дюркгайм дуже цікавиться самогубством. Найліпшим доказом того, пише він, що з поступом сучасного суспільства щастя не стає більше, є велика частота самогубств. І він натякає, що в сучасних суспільствах самогубств більше, ніж у суспільствах минулого. Але за браком статистики самогубств у минулих суспільствах з приводу цього нема впевненості.

Отже, поділ праці не може пояснюватися ні тугою, ні пошуками щастя, ні зростанням задоволень, ні бажанням підвищити продуктивність гуртової праці. Поділ праці, суспільне явище, може бути поясненим тільки за допомогою іншого суспільного явища, й це інше суспільне явище становить собою поєднання обсягу суспільства і його матеріальної та моральної щільності.

Обсяг суспільства — це просто число індивідуумів, що складають певний гурт. Але сам обсяг не є причиною суспільної диференціації. В багатолюдному суспільстві, що сформувалося на великій площі, але організувалося шляхом розташування поряд один біля одного сегментів і зближення величезного числа племен із збереженням у кожному з них минулої структури, сам тільки обсяг не викличе диференціації. Щоб обсяг, тобто зростання численності, став причиною диференціації, треба додати щільність у двох сенсах — моральному й матеріальному. Щільність у матеріальному сенсі — це число індивідуумів на певній площі. Моральна щільність — це інтенсивність комунікацій та обмінів між індивідуумами. Що більше зв'язків між індивідуумами, що більше вони працюють разом, то більше між ними торгових відносин або відносин конкуренції, то вища щільність. Суспільна диференціація — це наслідок поєднання двох явищ: обсягу суспільства і його матеріальної та моральної щільності.

Для пояснення цього механізму Дюркгайм вдається до поняття боротьби за існування, впровадженого в обіг Дарвіним у другій половині XIX століття. Що більше індивідуумів пробують жити разом, то сильніша боротьба за існування. Суспільна диференціація є мирне розв'язання боротьби за існування. Замість знищення одних задля виживання інших, як це відбувається в тваринному світі, суспільна диференціація дозволяє уціліти більшому числу індивідуумів. Кожен перестає суперничати з усіма й виявляється спроможним грати свою роль та виконувати певну функцію. Нема потреби знищувати більшість індивідуумів з тих часів, як вони стали не схожими один на одного, а різні, — кожен робить свій внесок у життя решти².

Це пояснення відповідає тому, що Дюркгайм розглядає як правило соціологічного методу: пояснення одного соціального явища іншим соціальним методом і пояснення одного глобального явища іншим глобальним явищем.

Починаючи з цієї першої значущої праці, думка Дюркгайма зосереджена на кількох важливих ідеях.

Суспільна диференціація, характерне явище сучасних спільнот, слугує творчою умовою особистої свободи. Тільки в спільноті, де гуртова свідомість почасти втратила свою невідчепну непохитність, індивідуум може мати певну самостійність міркування й дії. В цьому індивідуалістичному суспільстві основна проблема полягає в підтриманні мінімуму гуртової свідомості, за відсутності якої органічна солідарність призведе до суспільної дезінтеграції.

Індивідуум є вияв колективності, в умовах механічної солідарності індивідууми взаємозамінні. В архаїчному суспільстві індивідуума не можна було вважати «найбільш незамінною істотою», згідно з формулою Жіда. Але коли ми доходимо до суспільства, в якому кожен може й хоче бути найбільш незамінною істотою, індивідуум і далі вважається виявом колективності. Структура гурту накладає кожному особисту відповідальність. Проте й у цьому суспільстві, що дозволяє кожному бути самим собою, в індивідуальній свідомості є значніша, ніж ми гадаємо, частка гуртової свідомості. Суспільство органічної диференціації не могло б зберегтися, якби поза чи понад особистість до соціального цілого, пануванням угоди не

існували імперативи й заборони, колективні цінності й об'єкти поклоніння, що прив'язують людей до всього соціального.

«Самогубство» (1897)

Книга, яку Дюркгайм присвятив проблемі самогубства, тісно пов'язана з вивченням поділу праці. Дюркгайм загалом приймає явище природного поділу праці. В ньому він убачає ознаку нормального і врешті-решт сприятливого розвитку суспільства. Для нього в порядку речей диференціація занять та індивідуумів, послаблення авторитету традицій, посилення влади розуму, розвиток особистої ініціативи. Однак він відзначає також, що в сучасному суспільстві людина не конче більше задоволена своїм становищем, ніж у колишніх суспільствах, і водночас привертає увагу до зростання числа самогубств як вияву й доказу певних, можливо, патологічних рис нинішньої організації спільного життя.

Остання частина книги, присвячена поділу праці, має в собі аналіз цих патологічних рис. Уже тут Дюркгайм веде мову про аномалію, відсутність чи дезінтеграцію норм, тобто про поняття, яке переважатиме при аналізі самогубств. Він звертає увагу й на деякі явища: економічні кризи, погане пристосування трудящих до умов праці, неприборканість вимог індивідуумів стосовно колективу. Всі ці явища — патологічні. Справді, згідно з тим, що сучасні суспільства ґрунтуються на диференціації, треба, щоб кожен робив те, що відповідає його схильностям та бажанням. Навіть більше, суспільство, яке дедалі більше враховує індивідуалізм, виявляється за своєю суттю вимушеним поважати правосуддя. В суспільствах, де панують традиції, місце кожного індивідуума визначається походженням чи гуртовими імперативами. В таких суспільствах вимога індивідуумом становища, яке відповідає його пристрастям чи є співмірне його достоїнствам, була б порушенням норми. Провідний же принцип сучасного суспільства — індивідуалізм. Тут люди відрізняються одне від одного й усвідомлюють це, кожен прагне домогтися того, на що він, на його думку, має право. Індивідуалістичний принцип справедливості стає принципом гуртовим, необхідним, що відповідає нинішньому ладу. Сучасні суспільства можуть зберігати стійкість, тільки поважаючи правосуддя.

Навіть у суспільствах, що ґрунтуються на диференціації індивідуумів, і далі існує еквівалент гуртової свідомості спільнот з механічною солідарністю, цебто пануванням спільних для всіх вірувань цінностей. Якщо ці спільні цінності послаблюються, якщо сфера цих вірувань надмірно скорочується, то суспільству загрожує дезінтеграція.

Отже, головна проблема суспільств — сучасних, як і всіх, — це стосунок індивідуумів і гурту. Цей стосунок змінився внаслідок того, що людина стала надто свідомою, щоб сліпо згоджуватися з соціальними імперативами. Але, з іншого боку, індивідуалізм, бажаний сам собою, сповнений небезпеки, оскільки індивідуум може вимагати від суспільства більше, ніж воно спроможне йому дати. Тому потрібна дисципліна, яку може накинати тільки суспільство.

У книзі «Про поділ суспільної праці», й особливо в передмові до другого видання, Дюркгайм натякає на можливий, на його думку, спосіб вилікування від ендемічного лиха сучасних суспільств: створення професійних гуртів, що сприяють інтеграції індивідуумів у колективи.

Вивчення самогубств стосується патологічного аспекту життя сучасних суспільств і спрямоване на явище, в якому найбільш разюче виявляється зв'язок індивідуума з колективом. Дюркгайм хоче показати, якою мірою колектив впливає на індивідуумів. З цього погляду явище самогубства становить виключний інтерес, бо, очевидячки, нема нічого більш суто індивідуального, ніж факт позбавлення себе життя. Якщо виявиться, що це явище спровоковане суспільством, то Дюркгайм на найневигоднішому для своєї дисертації факті доведе правильність своїх положень. Коли індивідуум самотній і впав у розпач такою мірою, що ладен на самогубство, бо знову ж таки суспільство визначає свідомість нещасливого й куди більше, ніж його індивідуальна історія, диктує йому цей вчинок.

Дюркгаймове вивчення самогубства неухильно впливає з його дисертації випускника Вищої нормальної школи. Воно починається з визначення явища, відтак спростовуються

попередні інтерпретації, визначаються типи самогубств і, нарешті, на підставі цієї типології розвивається загальна теорія явища, що розглядається.

Самогубством називається «всякий смертельний випадок, що прямо чи опосередковано є наслідком позитивної чи негативної дії, вчиненої самою жертвою, яка знала про можливість цього наслідку». (*Le Suicide*, p. 5).

Позитивна дія: стрельнути собі в скроню з пістолета. Негативна дія: не полишати будинку, що горить, або відмовлятися від будь-якої допомоги до настання смерті. Голодування, що призводить до смерті, є прикладом самогубства.

Вислів «прямо чи опосередковано» відсилає до відмінності, яку можна порівняти з відмінністю між позитивним і негативним. Постріл з пістолета в скроню прямо спричиняє смерть; але якщо не полишити будинку, що горить, або відмовитися від їжі, то бажаний наслідок, цебто смерть, може стати опосередкованим або віддаленим у часі. Згідно з цим визначенням, поняття охоплює не тільки випадки самогубств, що звичайно визнаються як такі, а й дії офіцера, що вирішив ліпше втопити свій корабель, ніж здатися; дії самурая, який убиває себе, бо вважає себе зганьбленим; дії жінок, які в Індії зазвичай повинні йти за чоловіками «шляхом смерті». Інакше кажучи, самогубствами теж слід вважати випадки добровільної смерті, оточеної ореолом героїзму й слави. Їх попервах не уподібнювали до так званих звичайних самогубств сповненого розпачу коханця, збанкрутілого банкіра, заарештованого злочинця, про яких у газетах повідомляється під рубрикою «Різне».

Статистика одразу ж показує, що відсоткове відношення самогубств, тобто частота для певного населення, відносно постійне. Цей факт Дюркгайм розглядає як істотний. Певний відсоток самогубств вирізняє Глобальне суспільство, область чи район. Він змінюється не мимовільно, а залежно від багатьох обставин. Завдання соціолога — виявити кореляції між обставинами та коливаннями рівня самогубств, коливаннями, що є соціальними явищами. Справді, треба розрізняти самогубство як індивідуальне явище (така-то людина за таких-то обставин наклала на себе руки) від рівня самогубств як соціального явища, яке й прагне пояснити Дюркгайм. З теоретичного погляду найважливіше — залежність між індивідуумами (самогубство) та суспільним (рівень самогубств) явищем.

Визначивши суть явища, Дюркгайм відкидає різні психологічні пояснення. Багато лікарів чи психологів, які досліджували індивідуальні самогубства, намагалися дати їм пояснення психологічного або психопатологічного порядку. Вони твердили, що багато з тих, хто робив замах на своє життя, в момент здійснення самого акту перебували в патологічному стані й були налаштовані до самогубства завдяки своїй сприйнятливості чи стану психіки. Таким поясненням Дюркгайм протиставляє таку аргументацію.

Він визнає наявність психологічної схильності до самогубства, схильності, яку можна пояснити з погляду психології або психопатології. Справді, саме в неврастеніків найбільше шансів накласти на себе руки за певних обставин. Однак, вважає він, чинник, що спонукає до самогубства, має не психологічний, а соціальний характер.

Наукова дискусія зосередилася на цих двох термінах: психологічна схильність та соціальна детермінація.

Щоб продемонструвати відмінність, Дюркгайм послуговується класичним методом змін, що збігаються. Він досліджує зміни рівня самогубств серед різних гуртів населення і намагається довести відсутність кореляції між частотою психопатологічних станів і частотою самогубств. Наприклад, він розглядає різні релігії і відзначає, що число душевнохворих серед прихильників єврейської релігії особливо велике, але частота самогубств серед них дуже незначна. Він прагне також показати, що нема кореляції між спадковою схильністю та рівнем самогубств. Відсоток самогубств збільшується з віком, що мало разом з гіпотезою про те, що їхня причина нібито передається в спадщину. Отже, він ставить перед собою мету спростувати пояснення, яке могло бути нав'язаним повторюваними випадками самогубств у одній і тій самій родині.

Французький політичний письменник минулого століття, посол Франції в США Прево-Парадоль накла на себе руки у Вашингтоні через кілька днів після приїзду туди, а також після оголошення війни 1870 р. приблизно через 30 років, за зовсім інших обставин, скінчив самогубством життя його син. Отже, є численні приклади самогубств у одній і тій самій родині,

які дають підстави гадати, що схильність до самогубства може передаватися в спадщину. Але Дюркгайм, як правило, відкидає таку гіпотезу.

Під час попереднього розгляду він аналогічним чином відкидає пояснення самогубства явищем наслідування. Він користується нагодою звести порахунки зі своїм сучасним, відомим за тих часів соціологом, з яким він у всьому був у розладі, — Габріелем Тардом: цей останній розглядав наслідування як ключове явище суспільного ладу³. На думку Дюркгайма, під однією назвою «наслідування» змішані три явища.

Перше — це явище, яке сьогодні назвали би злиттям свідомостей, тобто той факт, що велике число людей сповнені в один і той самий час однакових почуттів. Типовий приклад — революційна юрба, про яку широко розмірковує Ж.-П. Сартр у своїй «Критиці діалектичного розуму». В революційній юрбі люди схильні до втрати справжності власних свідомостей; кожен відчуває те саме, що й інші; почуття, що спонукають людей, спільні почуття. Дії, вірування, пристрасті властиві кожному тому, що вони властиві всім. Одначе опорою цього психосоціологічного явища слугує сам колектив, а не один чи кілька індивідуумів.

Друге — це пристосування індивідуума до колективу, коли він поводить себе так само, як інші, за відсутності злиття свідомостей. Кожен схиляється перед більш-менш розсіяними соціальними імперативами; крім того, індивідуум не бажає вирізнитися. Послаблена форма соціального імперативу — мода. Жінка певного кола почуватиметься ображеною, якщо її сукня відрізнитиметься від тієї, носити яку в цьому сезоні вважається добрим тоном. У цьому випадку йдеться не про наслідування, а про підпорядкування індивідуума колективному правилу.

Врешті-решт, наслідуванням у достеменному сенсі слова може вважатися тільки «дія, якій безпосередньо передують відтворення схожої дії, виконаної раніше кимось іншим, за відсутності між відтворенням та здійсненням якої-небудь явної або неявної інтелектуальної дії, що належить до ознак, властивих відтвореній дії» (*ibid.*, p. 115). Щоб зрозуміти це явище, достатньо згадати про заразливий кашель, що охоплює людей під час нудних зборів.

Крім того, треба розрізняти два явища: зараження й пошесть. Це розрізнення типове для методу Дюркгайма. Зараження — явище, яке ми можемо назвати міжіндивідуальним або навіть індивідуальним. Той, хто кашляє слідком за іншим, впливає на кашель сусіда. Наприкінці число тих, хто кашляє, може бути більшим, але кожен напад кашлю суворо індивідуальний. Кашель переходить від індивідуума до індивідуума, наче камінь, що стрибає поковзом по воді. Навпаки, пошесть, яка може передаватися шляхом зараження, — явище гуртове, його опорою слугує все суспільство.

Отже, ця відмінність між послідовністю індивідуальних актів і гуртовим явищем дозволяє зайвий раз осягнути сенс задуму Дюркгайма — визначення соціального як такого.

Одне слово, «не можна позначати одним і тим самим терміном (наслідування) процес, внаслідок якого в атмосфері об'єднання людей виробляється колективне почуття; процес, наслідком якого є наша згода зі спільними чи традиційними правилами поведінки; нарешті, процес, що спонукає Панургову отару кинутись у воду через те, що це зробив один із баранів. Разом відчувати, схилитися перед авторитетом громадської думки, нарешті, машинально повторювати те, що зробили інші, — все це зовсім інші речі» (*ibid.*, p. 115).

Після таких формальних аналізів Дюркгайм за допомогою статистики спростовує думку про те, буцімто показник самогубств визначається наслідуванням. Якби самогубства були наслідком наслідувань, то можна було б простежити по карті їхнє поширення з центру, де показник особливо високий порівняно з іншими регіонами. Але аналіз географічного розподілу самогубств нічого подібного не виявляє. З районами, де високий показник, розташовані в сусідстві ті, де він особливо низький. Розподіл показників — безладний і суперечить гіпотезі про наслідування. В деяких випадках може спостерігатися наслідування. Так, напередодні військової поразки індивідууми, що впали в розпач, один за одним накладають на себе руки, але ці явища наслідування не пояснюють ні показника самогубств, ні їхніх коливань.

Після того, як явище визначене й відхилені його пояснення наслідуванням та патологією психіки, які не розкривають його соціального характеру, залишається головний етап дослідження — вичленення типів.

Для цього Дюркгайм звертається до доступної йому статистики самогубств, тобто неповних і часткових даних, де враховуються невеликі числа: показник самогубств коливається

між 100 і 300 на один мільйон осіб на рік. Деякі лікарі-скептики захистили дисертації, доводячи, що вивчення змін показників самогубств майже не має значення через невелике число випадків і можливих неточностей статистичних даних.

Дюркгайм констатує, що показник самогубств варіюється залежно від певного числа обставин, що їх він враховує. Дюркгайм вважає, що, виходячи із статистичних кореляцій, можна визначити соціальні типи самогубства. Але згідно з іншою соціологічною теорією можна виявити зміни показників самогубств згідно з обставинами, не маючи достатніх підстав для виведення типів з цих коваріацій.

Дюркгайм вважає можливим виділити три типи самогубств: егоїстичне, альтруїстичне й аномічне.

Егоїстичне самогубство розглядається за допомогою кореляції між показниками самогубств і соціальними рамками — інтеграторами, релігією та родиною, причому ця остання розглядається в двох аспектах: шлюб і діти.

Показники самогубств варіюються залежно від віку, цебто, як правило, зростають разом з ним. Вони змінюються залежно від статі: в чоловіків показник вищий, ніж у жінок; змінюються вони й залежно від релігії: користуючись німецькою статистикою, Дюркгайм встановлює, що самогубства трапляються частіше в районі проживання протестантів, ніж серед католиків. Дюркгайм порівнює разом з тим дані про чоловіків і жінок, що перебувають у шлюбі, з даними про тих, хто не перебуває в шлюбі, вдівців і вдів. Використовувані при цьому статистичні методи прості, Дюркгайм порівнює частоту самогубств серед одружених і неодружених чоловіків одного віку, аби виявити те, що він називає коефіцієнтом запобігання, який показує зменшення частоти самогубств у певному віці залежно від родинного стану. Дюркгайм виявляє також коефіцієнти запобігання або, навпаки, коефіцієнти загострення для незаміжніх чи заміжніх жінок, для вдівців і вдів.

Наприкінці він встановлює, що коли шлюб слугує засобом доброї профілактики для чоловіків та жінок, то ця профілактика виказує себе починаючи з певного віку й великою мірою пов'язана з наявністю дітей, ніж зі шлюбом як таким. Справді, статистика показує, що починаючи з певного віку для заміжніх жінок, що не мають дітей, характерне зростання коефіцієнта загострення й зменшення коефіцієнта запобігання. Отже, засобом захисту виступає не стільки сам шлюб, скільки родина й діти. Бездітна родина не є достатньо надійним середовищем-інтегратором. Можливо, жінки без дітей страждають від того, що психологи сьогодні називають фрустрацією.

Тож індивіди, залишені самі на себе, відчувають нескінченні бажання. Бувши неспроможними якось їх вдовольнити, вони досягають рівноваженості лише завдяки зовнішній силі моральної властивості, яка вчить їх стриманості й допомагає досягти душевного спокою. Будь-який стан, що веде до зростання неузгодженості між бажаннями та їх задоволенням, виражається коефіцієнтом загострення.

Цей перший соціальний тип самогубства, виведений шляхом вивчення статистичних кореляцій, означається терміном «егоїзм». Чоловік чи жінка більше схильні до замаху на власне життя, коли вони думають про самих себе, коли вони не інтегровані в суспільний гурт, коли бажання, що рухають ними, не співвіднесені з гуртовою оцінкою цих бажань, втім, як і самого життя, і зі значенням обов'язку, що його накладає близьке й міцне довколишнє середовище.

Другий тип самогубств — альтруїстичне. В книзі Дюркгайма він подається двома основними прикладами. Один із них спостерігається в багатьох архаїчних суспільствах: удова в індійців ладна зійти на багаття, де повинно бути спалене тіло її чоловіка. Цього разу йдеться про самогубство зовсім не від надлишку індивідуалізму, а, навпаки, внаслідок цілковитого розчинення індивідуума в гурті. Індивідуум іде на смерть згідно з соціальними імперативами, навіть не думаючи відстоювати своє право на життя, достоту так само командир корабля, не бажаючи пережити його загибель, з альтруїзму накладає на себе руки. Він жертвує собою в ім'я інтеріоризованого соціального імперативу, підкоряючись тому, що наказує гурт, свідомо вгамовуючи в собі інстинкт самозбереження.

Крім цих випадків героїчного чи релігійного самогубства, Дюркгайм знаходить у статистиці сучасний приклад альтруїстичного самогубства: зростання частоти самогубств у війську. Статистика, що її використовує Дюркгайм (а я вважаю, що сьогоднішня статистика

підтверджує це), справді виявляє коефіцієнт загострення, характерний для військовослужбовців певного віку, офіцерів та підофіцерів: військовослужбовці накладають на себе руки набагато частіше, ніж цивільні того самого віку й становища. Ці самогубства не можуть інтерпретуватись як егоїстичні, оскільки військовослужбовці — а тут ідеться про професіоналів і тих, хто має чин, — належать до сильно інтегрованого гурту. Солдати-призовники розглядають своє становище як перехідне, і в їхній оцінці системи слухняність поєднується з вельми великою свободою. Професійні військові, очевидно, приймають систему, в яку вони інтегровані, позаяк, крім надзвичайних випадків, вони її не обрали б, якби не обіцяли їй мінімуму лояльності. Вони належать до організації, конститутивною ознакою якої слугує дисципліна. Отже, вони становлять собою крайність, протилежну тій, що репрезентована неодруженими, які не визнають дисципліни родинного життя й нездатні обмежити свої нескінченні бажання.

Тож «суїцидальна течія» може захоплювати два типи людей — тих, хто надто відірваний від суспільних гуртів, і тих, хто недостатньо відірваний від них. Егоїсти накладають на себе руки легше за інших, але такою самою легкістю до самогубства відзначаються й ті, хто сповнений надмірного альтруїзму, хто настільки злився з гуртом, до якого належить, що не спроможний чинити опір ударам долі.

Нарешті, є третій соціальний тип самогубства — аномічне. Саме цей тип найбільше цікавить Дюркгайма, оскільки він найбільш характерний для сучасного суспільства. Аномічне самогубство виявляється за допомогою статистичної кореляції між частотою самогубств та фазами економічного циклу.

Статистика, либонь, розкриває тенденцію зростання частоти самогубств у періоди економічних криз і, крім того (що дуже цікаво й несподівано), в періоди надмірного піднесення добробуту. Цікаве й інше явище: під час значущих політичних подій виказує себе тенденція до скорочення частоти самогубств. Так, у роки війни число самогубств зменшується.

Зростання числа самогубств у періоди поживавлення суспільного життя й зменшення їхньої частоти під час значущих подій підказують нашому соціологу ідею економічного самогубства. Цей вислів уже використовувався в праці «Про поділ суспільної праці», і він править за ключове поняття соціальної філософії Дюркгайма. Найбільше його цікавить і невідчепно переслідує криза сучасного суспільства, що виказує себе в суспільній дезінтеграції та послабленні зв'язків між індивідуумом і гуртом.

Аномічне самогубство належить не лише до тих самогубств, число яких зростає під час економічних криз, а й до тих, частота яких відповідна числу розлучень. І Дюркгайм проводить великий і ґрунтовний аналіз впливу розлучень на частоту самогубств серед чоловіків і жінок.

Статистика дає в цьому відношенні наслідки, що відносно важко піддаються інтеграції. Розлученому чоловікові більше «загрожує» небезпека самогубства — вислів належить Дюркгайму, — ніж жінці. Для розуміння цього явища треба розглянути те, що чоловік і жінка знаходять у шлюбі: рівновагу, втіху й дисципліну. Чоловік знаходить у шлюбі врівноваженість і дисципліну, але при цьому завдяки терпимості моралі він зберігає в шлюбі певну свободу. Жінка (Дюркгайм описує минулі часи) знаходить у шлюбі радше дисципліну, ніж свободу. До того ж розлучений чоловік стає недисциплінованим, між його бажаннями та їх задоволенням бракує узгодженості, тимчасом як розлучена жінка має велику свободу, яка почасти відшкодовує втрату родинної підтримки.

Отже, крім самогубства з егоїзму та самогубства з альтруїзму, є третій тип — аномічне самогубство, на яке приречені індивідууми в сучасних суспільствах внаслідок умов свого існування. Життя в таких суспільствах не регламентується звичаєм: індивідууми постійно суперничають один з одним; вони багато сподіваються від життя, їхні запити великі, на них постійно чагують страждання, що народжуються з диспропорції між прагненнями та їхнім задоволенням. Така атмосфера тривоги сприяє розвитку «суїцидальної течії».

Далі Дюркгайм наполегливо прагне показати, що соціальні типи, виведені ним, приблизно відповідають психологічним типам.

До егоїстичного самогубства люди схильні в стані апатії, за відсутності прив'язаності до життя, в альтруїстичному даються взнаки енергія й пристрасть, нарешті, аномічному самогубству передуватиме роздратованість і відраза, пов'язані з численними випадками

розчарування, які підносить сьогodнішнє життя, відразу як наслідок усвідомлення невідповідності прагнень та їхніх задоволень.

Переказавши соціальні типи на мову психології, треба пояснити за допомогою термінів наслідки дослідження, що мають важливе значення з погляду соціологічної теорії.

Коротко теорію Дюркгайма можна викласти так: самогубства — це індивідуальні явища, причини яких переважно соціальні. Існують суїцидальні течії, якщо використати вислів Дюркгайма, що пронизують суспільство. За першопричину для них правлять не окремі індивідууми, а гурти; ці течії є реальною або визначальною причиною самогубств. Звісно, суїцидальні течії не втілюються в будь-якому, взятому навмання, індивідуумі. Якщо ті чи ті індивідууми накладають на себе руки, отже, вони, можливо, були налаштовані на це внаслідок свого психологічного складу, слабкості або захворювань нервової системи. Але ті самі соціальні обставини, що створюють суїцидальні течії, породжують ці психологічні схильності, бо індивідууми, які живуть у сучасному суспільстві, відзначаються витонченою, а тому вразливою чутливістю.

Справжні причини самогубств — суспільні сили, що змінюються від суспільства до суспільства, від гурту до гурту, від релігії до релігії. Вони походять від гуртів, а не від ізольованих індивідуумів. Укотре ми зіштовхуємося з основним предметом Дюркгаймової соціології, а саме: суспільства в собі — це щось чужорідне стосовно індивідуумів. Існують явища або сили, за опору для яких править колектив, а не просто сума індивідуумів. Ці останні разом породжують явища або сили, які пояснюються тільки об'єднанням індивідуумів. Існують особливі соціальні явища, що керують індивідуальними явищами. Найбільш приголомшливий чи найбільш промовистий приклад — саме та з соціальних течій, яка веде індивідуумів на шлях смерті, при цьому кожен з них вірить, що слухається лише себе самого, тим часом як він тільки іграшка гуртових сил.

Для того, щоб зробити практичні висновки з аналізу самогубств, треба запитати себе: нормальною чи патологічною є їхня природа? Дюркгайм розглядає злочин як явище соціально нормальне; це ще не означає, що злочинці не бувають часто-густо психічно ненормальними, що злочин не варто засуджувати й карати. Але в кожному суспільстві здійснюється певне число злочинів, і, отже, якщо вони належать до дій, які регулярно чиняться, то злочин не є патологічне явище. Достоту так само нормальним фактом може вважатися і певний показник самогубств.

Проте Дюркгайм твердить (до речі, бездоказово), що зростання числа самогубств у сучасному суспільстві — це патологія, або що сьогodнішній рівень самогубств розкриває деякі патологічні риси сучасного суспільства.

Як відомо, сучасне суспільство характеризується диференціацією, органічною солідарністю, великою густотою населення, інтенсивністю комунікації і боротьби за життя. Всі ці факти, що відбивають сутність сучасного суспільства, не треба розглядати як ненормальні за своєю природою.

Але наприкінці праці «Про поділ суспільної праці», як і наприкінці «Самогубства», Дюркгайм вказує, що в сучасних суспільствах спостерігаються певні патологічні симптоми, й передусім недостатня інтеграція індивідуума в колектив. Типом самогубства, який у цьому плані найбільше привертає увагу Дюркгайма, виявляється той, що його він назвав аномічним. Саме цей тип викликає зростання показника самогубств під час економічних криз, а також у періоди розквіту, в усіх тих випадках, коли відбувається посилення діяльності, розширення обмінів та загострення суперництва. Ці останні явища невіддільні від суспільств, у яких ми живемо, але за певними межами вони стають патологічними.

«Є підстава вважати, що це загострення (зростання самогубств) — наслідок не суті поступу, а особливих умов його здійснення в наші часи, й ніщо не переконує нас у тому, що ці умови нормальні. Тому, що не слід зваблюватися блискучим розвитком наук, мистецтв та промисловості, свідками чого ми є. Надто очевидно, що він відбувається на тлі хворобливого збудження, болісні наслідки якого відчуває кожен з нас. Отже, цілком можливо й навіть правдоподібно, що джерелом зростання самогубств слугує патологічний стан, що супроводжує нині розвиток цивілізації, не бувши його необхідною умовою.

Швидкість, з якою зросло число самогубств, не припускає іншої гіпотези. Менш ніж за 50 років воно в різних країнах збільшилося втриє, вчетверо й навіть вп'ятеро. Водночас ми знаємо, що воно визначається тим, що є найбільш закостенілим в організації суспільств, позаяк показує настрій суспільства, й що настрої народів, як і окремих індивідуумів, відбиває найголовніше в стані організму. Тож організація нашого суспільства повинна була глибоко змінитися за це століття, щоб стати причиною такого зростання показника самогубств. Але ж неможливо, щоб водночас така сама серйозна, як і швидка зміна не була спотворена, бо суспільство не спроможне так раптово змінити свою структуру. Отже, тільки в ході повільних і майже непомітних модифікацій воно здатне набути інших рис, до того обмежені й можливі перетворення. Якщо певний соціальний тип визначився, він втрачає здатність до безмежної пластичності; радше досягається та межа, яку не можна перевершити. Отже, зміни, які є в статистиці сучасних самогубств, не можуть бути нормальними. Навіть не знаючи достеменно, до чого вони зводяться, можна заздалегідь твердити, що вони — наслідок не рівномірної еволюції, а хворобливого потрясіння, яке зуміло викоринити інститути минулого, нічим не замінивши їх, позаяк роботу століть не можна виконати за кілька років. Але якщо аномальна причина, то не може бути іншим і наслідок. Тож приплив добровільних смертей свідчить не про посилення блиску нашої цивілізації, а про стан кризи та розладу, який не може тривати, не породжуючи небезпеки» (ibid., p. 422—423).

Якими ж засобами можна зміцнити процес залучення індивідуума до гурту? Дюркгайм зупиняється послідовно на родині, на релігійному та політичному гуртах, особливо на державі, й намагається довести, що жоден з трьох гуртів не становить собою близького до індивідуума соціального оточення, яке забезпечувало б йому безпеку, цілком підпорядковуючи його вимогам солідарності.

Він не вважає можливим повернення індивідуума до родинного гурту з двох причин. З одного боку, показник аномічних самогубств серед тих, хто перебуває в шлюбі, зростає не менше, ніж серед самотніх, і це, вказує на те, що родинний гурт більше не забезпечує ефективного захисту від суїцидальної течії. Було б намарне розраховувати тільки на саму родину як на засіб творення для індивідуума середовища, водночас близького йому й здатного примусити його до дисципліни. З іншого боку, функції родини в сучасному суспільстві скорочуються. Дедалі зменшуючись, родина відіграє дедалі менш помітну економічну роль. Вона не може слугувати посередником між індивідуумом та гуртом.

Держава, або політичне угруповання, перебуває надто далеко від індивідуума, і вона надто абстрактна, надто владна, щоб створити потрібний для інтеграції контекст.

Тим більше не може покласти край аномії релігія — шляхом усунення глибоких причин зла. Дюркгайм чекає дисципліни від гурту, який повинен бути органом реінтеграції. Треба, аби індивідууми згодилися обмежити свої бажання і корились імперативам, що водночас визначають мету, здатним прив'язувати до себе індивідуумів і означувати засоби, які ці індивідууми мають право застосувати. Однак релігії в сучасних суспільствах дедалі частіше набувають абстрактного та інтелектуального характеру. В певному сенсі вони очищаються, але почасти втрачають функцію спеціального примусу. Вони закликають індивідуумів переступити через свої пристрасті й жити за духовним законом, але вони не спроможні точніше визначити обов'язки чи правила, яким повинна коритися людина в своєму мирському житті. Одне слово, вони більше не займають того становища, яке займали в минулому, — це вже не школа дисципліни. Отже, те, що шукає Дюркгайм і що може врятувати сучасне суспільство від зла, є не абстрактні ідеї і не теорії, а дійова мораль.

Єдиний суспільний гурт, який може сприяти залученню індивідуумів до колективу, — це професійний гурт, або, кажучи мовою Дюркгайма, корпорація.

У передмові до другого видання «Про поділ суспільної праці» Дюркгайм широко розмірковує про корпорації як про інститути, що нині вважаються анахронізмом, але насправді відповідають вимогам сьогодення. У більшості випадків він називає корпораціями професійні організації, які, згуртовуючи наймачів і найманих, стоять достатньо близько до індивідуумів, щоб бути школою дисципліни й для кожного досить високою засадою, що має престиж і владу. Навіть більше, корпорації відповідають характеру сучасних суспільств, де переважає економічна діяльність.

Я ще повернусь до цієї концепції корпорацій, Дюркгаймової версії соціалізму, яка мала нещастя бути зовсім відкинutoю не тільки соціалістами, а й лібералами; вона була приречена на невдячну долю професорської доктрини.

Однак у цій дискусії про патологічний характер сьогоднішніх показників самогубств і пошук терапевтичних засобів виявляється головна ідея філософії Дюркгайма. Людина, залишена сама на себе, рухається безмежними бажаннями. Індивідуум завше хоче мати більше за те, що він має, і він завжди розчарований у тих утіхах, які знаходить у суворому житті.

«Як визначити ту кількість добродити, комфорту, розкоші, до якого може законно прагнути людина? Ні в статурі, ні в організації психіки ми не знаходимо нічого, що свідчило б про межу таких схильностей. Життя індивідуума не вимагає, щоб схильності вичерпалися радше одним, ніж іншим; доказ у тому, що вони розвивалися з самого початку історії, дедалі повніше вдовольняючись, і все ж таки здоров'я в середньому не знижувалося. Передусім, як встановити спосіб, яким повинні видозмінюватися схильності залежно від умов, фахів, відносної значимості служб тощо? Немає суспільства, де вони вдовольнялися б однаково на різних ступенях суспільної ієрархії. Але в своїх істотних моментах людська природа значною мірою однакова в усіх громадян, отже, вона не може ставити таку необхідну потребам мінливу межу. А що потреби залежать лише від індивідуума, то вони безмежні. Сама собою наша сприйнятливість, якщо не брати до уваги всякої зовнішньої сили, що робить поміркованою її, становить собою безодню, яку ніщо не може заповнити». (*Le Suicide*, p. 273).

Окрема людина — це людина бажань, і тому найперша потреба моралі та суспільства — дисципліна. Людину треба дисциплінувати за допомогою найвищої авторитетної і приємної сили, тобто гідної любові. Такою силою, яка водночас вселяється й притягує, може бути лише саме суспільство.

* * *

Обговорення Дюркгаймових положень про самогубство йшло кількома напрямками. Перший, якого особливо дотримувався А. Дельма, стосується цінності статистичних даних⁴. Статистика самогубств неминуче оперує невеликими числами, бо, на щастя, небагато людей кладуть край своїм дням. Також статистичні кореляції встановлені на підставі відносно дрібних відмінностей у показниках самогубств. Тож лікар, що дотримується психологічної інтерпретації самогубства, зуміє довести, що на коливання показників самогубств у більшості випадків покладатися не можна через помилки, що є в статистичних даних.

Не викликають сумніву два джерела помилок. Перше — найчастіше про самогубства дізнаються із заяв членів родини. Окремі випадки стають відомі завдяки тому, що самі обставини цього вчинку розпачу стали поміченими іншими людьми, але багато самогубств відбуваються в таких умовах, що суспільні органи реєструють добровільні смерті тільки на підставі родинних джерел. Отже, відсоток замаскованих самогубств може змінюватися залежно від соціального середовища, доби й самих обставин.

Друге джерело помилок — частота самогубств, що не вдалися, чи спроб самогубств. Дюркгайм не вивчав цієї проблеми, яка до того ж постала тільки недавно. Правду кажучи, вона дуже не проста, позаяк у кожному випадку воістину потрібне психологічне дослідження, аби дізнатися, чи це справді був намір самогубства а чи ні.

Другий напрям обговорень стосується дійовості кореляцій, виявлених Дюркгаймом. Моріс Гальбвакс займався вдосконаленим аналізом цих кореляцій⁵.

Для того, щоб цей напрям дискусії викласти просто й ясно, достатньо згадати класичну тезу Дюркгайма: протестанти накладають на себе руки частіше, ніж католики, бо католицизм володіє куди вищою інтеграційною силою порівняно з протестантизмом. Ця теза була сформульована на підставі небагатьох німецьких статистичних даних у районах зі змішаним населенням і здавалася переконливою доти, доки не постало запитання про те, чи випадково католики живуть у сільськогосподарських зонах, а протестанти в містах. Варто лише обом релігійним гуртам стати також гуртами населення з різним способом життя, як теорія інтегративної цінності релігій втрачає надійність.

Загалом за встановлення кореляції між показниками самогубств і таким чинником, як релігійний, потрібні докази того, що інших диференціальних чинників у порівнюваних

випадках нема. Однак часто ми не приходимо до беззаперечного наслідку. Релігійний чинник важко вичленити. Близькі один до одного гурти населення, що сповідують різні релігії, взагалі розрізняються способом життя та фаховими заняттями.

Третій напрям обговорення, з теоретичного погляду найцікавіший, — зв'язок між соціологічною та психологічною інтерпретаціями. Психологи й соціологи згодні в такому: більшість тих, хто накладає на себе руки, відзначаються не конче аномальною, але вразливою нервовою системою або психікою. Вони розташовуються на крайніх полюсах нормального стану. Простіше кажучи, багато з тих, хто вбиває себе, тією чи тією мірою неврастеніки, що належать до тривожного або циклотимічного типів. Сам Дюркгайм легко згоджувався з цими спостереженнями. Але він негайно додавав, що не всі неврастеніки вбивають себе й що такий природний склад становить собою виключну підставу чи обставину, сприятливу для дії суїцидальної течії, що відбирає свої жертви.

«У тому чи тому соціальному гурті щороку налічується стільки-то самогубців не тому, що в ньому стільки-то неврастеніків. Неврастенія тільки сприяє тому, що до самогубства схильні переважно неврастеніки. Ось звідки величезна різниця поглядів клініциста й соціолога. Перший завше спостерігає лише окремі випадки, ізольовані один від одного. Тому він констатує, що вельми часто жертвою був або неврастенік, або алкоголік, і пояснює те, що трапилося, тим чи тим з цих психологічних станів. У певному сенсі він має слушність, оскільки якщо наклав на себе руки цей суб'єкт, а не його сусід, то часто-густо саме з цієї причини. Але, як правило, не нею пояснюється те, що в кожному суспільстві накладає на себе руки певне число людей протягом певного періоду». (Ibid., p. 370.)

Двозначність у цьому тексті народжується висловом «суїцидальна течія». Це поняття, здається, натякає на існування, власне, суспільної або колективної сили як еманції всього гурту, що штовхає індивідуумів на самогубство. Але ні окремі, що безпосередньо спостерігаються факти, ні статистика не підтверджують такого уявлення. Показники самогубств можуть пояснюватися і відсотковим співвідношенням нервових або людей, що сумують у даному суспільстві, і підбурюванням до самогубства, що впливає на них. Не всі люди, що сумують, — самогубці, й можна уявити собі, що залежно від фахового положення, політичних обставин або громадянського стану серед них більше чи менше тих, хто ладен покласти край своїм дням.

Інакше кажучи, ніщо не примушує вважати суїцидальну течію об'єктивною реальністю або визначальною причиною. Статистичні дані можуть бути наслідком спільних дій психологічних чи психопатологічних даних з соціальними обставинами. Ці останні сприяють зростанню чи то числа психологічно неврівноважених, чи то числа самогубців серед психологічно неврівноважених.

Небезпека інтерпретації Дюркгайма чи його термінології полягає в тому, що позитивна інтерпретація, яка легко поєднує особисті й колективні чинники, може виявитися підміненою міфічною конкретизацією соціальних чинників, перетворених на надіндивідуальну силу — новий Молох, що відбирає свої жертви серед індивідуумів.

«Первісні форми релігійного життя» (1912)

Третя велика книга Дюркгайма «Первісні форми релігійного життя», безперечно, найважливіша, найглибша, найоригінальніша, а крім того, на мою думку, в цій книжці найчіткіше відбито натхнення автора.

Мета цього твору полягає в розробці загальної теорії релігії на підставі аналізу первісних і найпростіших релігійних інститутів. Наступна формула вже намічає одну з провідних ідей Дюркгайма: на основі вивчення первісних форм релігії припустимо й можливо створювати теорію найвищих релігій. Сутність релігії розкриває тотемізм. Усі висновки, зроблені Дюркгаймом внаслідок вивчення тотемізму, впливають з припущення, що можна виявити сутність суспільного явища шляхом спостереження за первісними його формами.

Є й інший привід на користь того, що вивчення тотемізму має вирішальне значення у вченні Дюркгайма. Відповідно до нього наука в наших індивідуалістичних і раціоналістичних суспільствах має сьогодні найвищий інтелектуальний і моральний авторитет. Можна рухатися з

того боку, а не залишатися з цього боку й відкидати науку. Але суспільство, яке визначає поширення індивідуалізму та раціоналізму й сприяє їм, має потребу, як і будь-яке суспільство, в спільних віруваннях. Однак, судячи з усього, ці вірування більше не можуть постачатися традиційною релігією, що не відповідає науковим вимогам.

Є вихід, який здається Дюркгайму простим і, наважуюсь вжити тут це слово, чудотворним: хіба сама собою наука не розкриває того факту, що релігія, по суті, виявляється тільки перетворенням суспільства? Якщо впродовж історії, фетишизуючи тотем чи Бога, люди ніколи не поклонялися нічому іншому, крім гуртової реальності, перетвореної вірою, то вихід з глухого кута можливий. Наука про релігію розкриває можливість перебудови вірувань, потрібних для консенсусу, не тому, що вона спроможна породити колективну віру, а тому, що вона залишає надію на те, що суспільство майбутнього ще буде здатне породжувати богів, адже всі боги минулого ніколи не були не чим іншим, як перетвореним суспільством.

У цьому сенсі «Первісні форми релігійного життя» показують Дюркгаймове розв'язання антитези науки та релігії. Розкриваючи глибоку реальність за всіма релігіями, наука не відтворює релігії, а доручає здатності суспільства поклонятися в кожну епоху тим богам, у яких воно має потребу. «Релігійні інтереси є лише символічна форма суспільних і моральних інтересів».

Я із задоволенням відзначу, що «Первісні форми релігійного життя» становлять у творчості Дюркгайма еквівалент «Системи позитивної політики в творчості Огюста Конта. Дюркгайм не описує релігії суспільства, на кшталт того, як Огюст Конт детально викладав релігію людства. Він навіть недвозначно відзначає, що Конт не має слушності, вважаючи, буцімто людина за командою могла вигадати релігію. Справді, якщо релігія — витвір гуртовий, можливість створення релігії одним соціологом суперечила б теорії. Але тією мірою, якою Дюркгайм захотів довести, що мета релігії полягає не в чому іншому, крім як у перетворенні суспільства, його вчинок можна порівняти з вчинком Огюста Конта, коли той, закладаючи підмурок релігії майбутнього, твердив, що людство, поклавши край трансцендентним богам, полюбить саме себе або полюбить те, що є в ньому найліпшого під ім'ям людство.

«Первісні форми релігійного життя» можна досліджувати з трьох поглядів, бо цей твір об'єднує три види дослідження. Він включає в себе опис і детальний аналіз системи кланів та тотемізму в деяких австралійських племенах, з натяками на американські племена. В ньому розкривається сутність релігії, що впливає з вивчення австралійського тотемізму. Нарешті, в ньому намічається соціологічне тлумачення форм думання, тобто вступ до соціології пізнання.

З цих трьох перший — опис системи кланів та тотемізму — посідає значуще місце. Але я викладатиму його коротко.

Тут для мене дуже важлива друга тема: загальна теорія релігій, що впливає з дослідження тотемізму. Метод, що його використовує Еміль Дюркгайм у цій книзі, — той самий, що й у попередніх. Спочатку визначається явище. Потім спростовуються теорії, що відрізняються від Дюркгаймової. Нарешті, на третьому етапі, демонструється соціальна по суті природа релігії.

Сутність релігії, за Дюркгаймом, — у поділі світу на священні та мирські явища, а не у вірі в трансцендентного бога: є релігії, навіть вищі, без божества. Більшість шкіл буддизму не сповідають віри в особового й трансцендентного бога. Тим більше релігія не визначається поняттями таємниці чи надприродного, які можуть мати тільки пізніше походження. Справді, надприродне існує тільки стосовно природного, а щоб мати чітку ідею природного, треба вже вміти думати позитивно й науково. Поняття надприродного не може передувати поняттю природного, яке саме виникло пізніше.

Категорія віруючого утворена внаслідок поділу світу на дві частини — мирську й святу. Святе складається із сукупностей речей, вірувань та обрядів. Коли священні речі перебувають у відносинах координації та субординації, так що вони утворюють систему, яка сама собою не входить ні до жодної такої системи, то сукупність вірувань та відповідних обрядів складають релігію. Отже, релігія має за передумову святе, відтак організацію вірувань у святе, нарешті, обряди або практику, що більш-менш логічно впливають з вірувань.

«Релігією є гуртова система вірувань та дійств щодо святих речей, цебто відокремлених, заборонених вірувань та діянь, які об'єднують в одну й ту саму моральну спільноту, названу

церквою, всіх, хто до неї вступає». (Первісні форми релігійного життя. — К.: Юніверс, 2000. — С. 46.)

Поняття церкви доповнює поняття святого й системи вірувань з метою відмежування релігії від магії, яка не має за передумову неодмінне об'єднання віруючих у церкву.

Давши таке визначення релігії, Еміль Дюркгайм на другому етапі дослідження відхиляє тлумачення релігії, що передують тим, які він хоче запропонувати. Ці тлумачення подані в першій частині книги, присвяченій анімізму та натуралізму — основним істотним концепціям первісної релігії. Згідно з анімістичними уявленнями релігійна віра — це віра в духи, перетворення досвіду людей як наслідку їхньої двоякої природи: тіла й душі. Згідно з натуралістичними уявленнями, люди поклоняються природним перетвореним силам. Виклад і спростування цих двох учень досить широкі, але в цій подвійній критиці прихована ідея. Чи приймають анімістичну або натуралістичну інтерпретацію — в обох випадках, вважає Дюркгайм, завершують тим, що розчиняють об'єкт. Якби релігія зводилася до любові до ірраціональних духів або природних сил, перетворених страхом людей, вона була б рівнозначна гуртовій галюцинації. Однак що то за наука, безпосередній наслідок якої — розчинення реальності свого предмета?

Дюркгайм, навпаки, задумує врятувати реальність релігії за допомогою свого пояснення. Якщо людина поклоняється перетвореному суспільству, вона насправді поклоняється достовірній реальності. Що може бути реальнішим за силу гурту? Релігія — це досвід надто безперервний і надто глибокий, щоб не відповідати справжній реальності. Якщо ця справжня реальність не Бог, то потрібно, аби вона стала реальністю, розташованою, якщо можна так сказати, безпосередньо під Богом, а саме — суспільством*.

Мета дюркгаймівської теорії релігії в створенні реальності об'єкта віри без визнання інтелектуального змісту традиційних релігій. Ці останні приречені самим розвитком наукового раціоналізму, але саме він дозволяє зберегти те, що нібито руйнується, показуючи, що врешті-решт люди ніколи не обожнювали нічого іншого, крім власного суспільства.

Для вивчення теорії анімізму та натуралізму Дюркгайм звертається до модних за тих часів праць Тайлора й Спенсера. Ці останні спиралися на явище снів. Уві сні люди бачать себе там, де їх нема; отже, вони уявляють собі власного двійника, й їм легко уявити собі, як у момент смерті цей двійник відокремлюється й стає рухомим, добрим чи лихим духом. Разом з тим первісні люди погано розрізняли живі й неживі предмети. Тому вони розміщували душі померлих або рухомих духів у ті чи ті реальні обставини. Так народжувалися культ родинних духів та культ пращурів, виходячи з дуалізму тіла й душі, досягнутого уві сні, первісні релігії величезної кількості духів, що живуть разом з нами, — діяльних, корисних і небезпечних.

Детальне спростування, розгорнуте Дюркгаймом, крок за кроком відновлює елементи цієї інтерпретації. Навіщо надавати такого значення явищу снів? Навіщо, припускаючи, що кожен уявляє собі свого двійника, надавати цьому двійникові священного характеру? Навіщо надавати йому виняткової цінності? Культ пращурів, додає Дюркгайм, не первісний культ. І, певне, нібито культу первісних людей зумисне звернуті до мертвих. Культ мертвих не первісне явище.

Як правило, Дюркгайм, твердячи, що сутністю релігії є святе, не дуже турбується про те, щоб скасувати вади анімістичної інтерпретації. Справді, ця остання може принаймні пояснити творення світу духів, але світ духів — це не світ святого. Головне, а саме — святе, залишається непоясненим. Ні природні сили, ні духи чи душі, що літають поруч з живими, самі собою не святі. Тільки одне суспільство становить собою святу реальність як таку. Воно належить природі, але перевершує її, воно водночас слугує і причиною релігійного явища, і виправданням безпосереднього розрізнення мирського й священного.

Отже, Дюркгайм протиставляє справжню науку про релігію, яка зберігає свій предмет, псевдонаукам, що прагнуть до розчинення свого предмета.

«...Неприпустимо вважати, ніби такі системи ідей, як релігії, що займали в історії значуще місце, де за всіх часів народи черпали енергію, потрібну їм, щоб жити, були лишень мереживом ілюзій. Сьогодні вже визнають, що право, мораль, навіть сама наукова думка народилися в релігії, впродовж тривалого часу перепліталися з нею й залишилися перейнятими її духом. Як така марна фантазмагорія змогла б так сильно й у такий тривалий спосіб формувати людську свідомість? Напевне, це повинен бути для науки про релігії принцип, що релігія не виражає

нічого, чого нема в природі; адже наука — власне природні явища. Питання полягає в тому, щоб дізнатися, в якій царині природи спливають ці реальності й що спонукало людей уявити їх собі в простій формі, властивій релігійній думці. Але щоб це питання можна було поставити, ще слід припустити, що то релігійні речі так уявляються. Коли філософи XVIII століття вважали релігію за велику нісенітницю, яку вигадали священики, вони могли принаймні це пояснити рішучим інтересом, що його мала священицька каста до ошуканства натовпу. Але якщо народи самі були прихильниками цих систем помилкових ідей водночас з тим, що вони були жертвами обману, як це ошуканство змогло увічнити себе в історії?.. Що ж таке становить собою наука, головне відкриття якої полягало б у тому, щоб спонукати зникнути предмет, який вона трактує?» (Там само. С. 66 — 67.)

Гарно сказано. Але я вважаю, що несоціолог або соціолог не дюркгаймівської школи захотів би відповісти так: чи зберігає свій предмет наука про релігію, згідно з якою люди поклоняються суспільству, або ж стирає його? Як учений Дюркгайм вважає, що наука про релігію утверджує в принципі ірреальність трансцендентного й надприродного. Але чи можна відкрити реальність нашої релігії, усунувши з неї трансцендентне?

За Дюркгаймом — і ця ідея має вкрай важливе значення для його творчості, — тотемізм становить собою найпростішу релігію. В основі такого твердження лежить еволюціоністське уявлення про історію релігії. З нееволуціоністського погляду тотемізм постає тільки простою релігією серед інших. Якщо Дюркгайм твердить, що тотемізм — найпростіша, або найбільш первісна, релігія, то він імпліцитно згоджується з тим, що релігія розвивається з єдиної основи.

Навіть більше, аби вловити сутність релігії в окремому й рельєфному її вираженні, треба вважати, що ретельно відібраний досвід розкриває сутність явища, характерного для всіх суспільств. Дюркгаймова теорія релігії не розроблялася на основі вивчення величезного числа релігійних явищ. Сутність «релігійного» схоплена на окремому прикладі, в якому, як було припущено, й розкривається те, що становить суть усіх таких явищ.

Дюркгайм аналізує просту релігію, якою є тотемізм, послуговуючись поняттями клану й тотему. Клан — це гурт спорідненості, що не будується на кривих зв'язках. Це може бути найпростіше об'єднання людей, яке означає свою тотожність, пов'язуючи себе з якоюсь рослиною чи твариною. Передання кланового тотему, тобто тотему, що збігається з кланом, відбувається в австралійських племенах найчастіше матір'ю, але цей спосіб передання не має абсолютної суворості закону. Поруч з клановими тотемами існують індивідуальні тотемі, тотемі більш розвинутих гуртів, таких, як фратрії та матримоніальні класи⁶.

В австралійських племенах, які вивчав Дюркгайм, кожен тотем має свою емблему або герб. Майже в усіх кланах є предмети — шматки дерева або окремі камені, — які є фігуральним образом тотему й тому належать до світу священного. Ми без жодних труднощів зрозуміємо це явище. В сучасних суспільствах як еквівалент австралійської «чуринги» можна розглядати прапор. Певний гурт зіставляє його з уявленням про святість, пов'язаним з поняттям батьківщини, й осквернення прапора відповідає окремим явищам, властивим життю австралійських племен, які розглядає Дюркгайм. Тотемні предмети, що носять емблему тотему, вимагають типово релігійної поведінки: стримання або, навпаки, нестримання. Члени клану повинні стримуватися від того, щоб їсти чи торкатися тотему або предметів, що стосуються сакральності тотему; або, навпаки, вони повинні недвозначно виявляти пошану до тотему.

Отже, в австралійських спільнотах утворюється світ священних речей, що включає в себе передусім рослини чи тварини, які самі собою тотемі, а відтак предмети із зображенням тотему. В разі потреби священними вважалися індивідууми. Врешті вся реальність виявляється поділеною на дві основні групи: з одного боку, буденні речі — ті, стосовно яких керуються «економічними» міркуваннями, позаяк економічна діяльність виступає первісною моделлю буденної діяльності; з іншого боку, цілий світ священних речей — рослин і тварин, їхніх зображень, індивідуумів, пов'язаних зі священними речами своєю причетністю до клану, — світ, що організується більш-менш системно..

Для пояснення тотемізму Дюркгайм, користуючись звичним методом, починає з відмови від тлумачень, що виводять тотемізм з більш первісної релігії. Він відкидає ідею походження тотемізму з культу предків чи погляд на культ тварин як на первісне явище. Він відводить уявлення про індивідуальний тотемізм як попередника кланового тотемізму й від ідеї

первісності локального тотемізму (за тотем виступає певна місцевість). На його думку, історично й логічно первісним був клановий тотемізм. Це дуже важливе положення, бо воно підкреслює пріоритет чи первісність культу, який індивідууми віддають самому суспільству. Першопричина тотемізму є визнання священного. А священним виявляється сила, запозичена в самого гурту, що перевершує всіх індивідуумів.

Втім, кілька цитат допоможуть зрозуміти його теорію ліпше, ніж коментарі:

«Тотемізм — це релігія не таких-то тварин, чи таких-то людей, чи таких-то зображень, а своєрідної безіменної безособової сили, яка міститься в кожній з цих істот, не зливаючись, однак, з кожною з них. Ніхто й ніщо не володіє нею цілком, і всі причетні до неї. Вона така незалежна від особистостей, в які перевтілюється, що передує їм так само, як і переживає їх. Індивідууми помирають, покоління відходять і змінюються іншими; а ця сила залишається й далі актуальною, живою й схожою тільки на саму себе. Вона живить сьогоднішні покоління так само, як живила вчорашні покоління й як житиме завтрашні. В ширшому значенні слова можна було б сказати, що вона те божество, якому поклоняється кожен тотемний культ. Лише це божество безособове, без імені, без історії, іманентне до світу, розпорошене в тьмі-тьмушій речей». (Там само. С. 187 — 180).

Цей чудовий фрагмент, який можна віднести майже до будь-якої форми релігії, яскраво й недвозначно розкриває предмет розмірковувань Дюркгайма: всі тотемні вірування чи обряди здаються схожими за своєю суттю з будь-якою релігійною вірою та будь-якими обрядами.

Австралійці вважають безіменну, безособову силу, що байдуже втілюється в рослину, тварину чи в зображення рослини, тварини, зовнішньою стосовно світу буденних речей. До цієї безособової й анонімної, водночас іманентної й трансцендентної сили звернутий і культ. Нема нічого легшого, ніж, скориставшись такими поняттями, застосувати їх у більш високій релігії. Але тут ми ведемо мову про тотемізм, тлумачення якого ґрунтується на визнанні старшинства кланового тотемізму: для появи священного потрібно, аби люди розрізняли, з одного боку, мирське й щоденне, а з іншого — те, що має іншу природу й тому є священним. Здатність розрізняти це проникає у свідомість первісних людей, бо як члени гурту вони володіють невиразним відчуттям наявності чогось вищого стосовно їхньої індивідуальності, і це щось є сила, що виходить із спільноти, яка передує появі кожного з них, переживає їх і якому вони поклоняються, не знаючи про це.

«Тож у цих (меланезійських) народів знаходять під назвою «мана» поняття, що достоту еквівалентне поняттю «вакан» у сіу та «оренда» в ірокезів. Ось яке визначення дає Кодрінгтон: «Меланезійці вірять в існування сили, цілком відмінної від будь-якої матеріальної, яка діє в різні способи чи то задля добра, чи то задля лиха й над якою людина має велику перевагу, тримаючи її під своєю рукою й пануючи над нею. Це — мана. Я гадаю, що розумію сенс, який це слово має для тубільців... Це — сила, своєрідний вплив нематеріального порядку і в певному розумінні надприродний, але він виказує себе через фізичну силу або ж через різні види здатності та вищості, що ними володіє людина. Мана не зафіксована за якимось визначеним предметом, вона може бути притаманна будь-якій речі. Кожна релігія меланезійця зводиться до того, щоб віддати її для використання іншими людьми». Чи це не те саме поняття безіменної і розпливчастої сили, паросток якої ми допіру знайшли в австралійському тотемізмі?» (Там само. С. 184— 185.)

У цьому уривку центральним поняттям при аналізі релігії слугує анонімна розпорошена сила. Цього разу приклад запозичений у меланезійських спільнот. Але саме зіставлення аналізів різних спільнот підтверджує, за Дюркгаймом, теорію, згідно з якою причина релігії в розрізненні буденного й священного, а об'єктом культу насправді виступає безіменна, розпорошена, вища стосовно індивідуумів і зовсім близька сила.

Але чому спільнота стає об'єктом віри й культу? В самій природі спільноти є щось священне, відповідає на це запитання Дюркгайм.

«Загалом немає сумніву в тому, що в спільноті є все для того, аби розбудити в людських умах єдиною дією відчуття божества, бо вона для своїх членів є тим, чим бог є для своїх вірних. Справді, бог насамперед істота, яку людина уявляє собі певною мірою чи щось вище за неї саму й від кого вона, на її думку, залежить. Чи то йдеться про якусь реальну особистість, як Зевс або Єгова, чи то про якісь абстрактні сили, як такі, що виступають через тотемізм, віруючий у тому

й тому випадку вважає, що він діє саме в ті способи, які накинула йому сутність святого принципу, з яким він відчуває тісний зв'язок. Тож спільнота також підтримує в нас почуття вічної залежності. Бо вона має властиву їй природу, відмінну від природи індивідуума, вона має цілі, які так само тільки їй властиві: а що вона може досягти їх тільки за допомогою нашого посередництва, то вона наполегливо вимагає нашого сприяння. Вона жадає, аби ми, забувши про свої інтереси, слугували їй, і створює перед нами всілякі труднощі та злигодні й штовхає на жертви, без чого суспільне життя було б неможливе. Саме тому ми щомиті змушені дотримуватися правил поведінки та думки, що їх ми не створювали й не хотіли мати й які навіть суперечать нашим нахилам та найбільш усталеним інстинктам.

Проте якби спільнота домагалась від нас цих поступок та жертв тільки шляхом матеріального примусу, вона змогла б розбудити в нас лише ідею фізичної сили, перед якою нам слід поступатися з потреби, а не думку моральної потуги, як та, що її шанують релігії. Але насправді вплив, який вона справляє на свідомість людей, куди менший у тому фізичному приматі, привілей у якому вона має, ніж моральна вага, якої вона сповнена. Якщо ми дотримуємося її порядків, то не просто тому, що вона озброєна настільки, що може долати наш опір; а передусім тому, що вона є предметом справжньої пошани». (Там само. С. 196 — 197.)

Спільнота збуджує в нас почуття божественного. Вона водночас і невідворотна влада, й якісно вища стосовно індивідуумів реальність, що викликає пошану, готовність до самопожертви й поклоніння. Вона сприяє також виникненню вірувань, позаяк індивідууми, що зблизилися один з одним і живуть разом, володіють у стані святкових веселощів здатністю божественного творення. З цього приводу цікаві два фрагменти. В одному Дюркгайм описує сцени екзальтації з життя австралійських первісних спільнот, в іншому — натякає на Велику французьку революцію — можливого творця релігії. Ось фрагмент, присвячений австралійцям:

«Тільки-но спочило, як при світлі смолоскипів почалися різні церемонії, танці та співи; тож почало наростати загальне збудження. В певний момент дванадцять помічників узяли до рук щось на кшталт великих запалених смолоскипів, і один з них, тримаючи свій смолоскип, наче багнет, накинувся на гурт тубільців. Його удари були відведені палицями та списами. Зчинилася метушня. Чоловіки застрибали. Стали дибки, видаючи дикі крики, смолоскипи палахкотіли, потріскували, лупцюючи голови й постаті учасників цього дійства, розсипаючи вусібіч іскри. «Дим, охоплені полум'ям смолоскипи, град іскор, натовп чоловіків, що танцювали й горлали, все це, — пишуть Спенсер і Джіллен, — утворювало таку дику сцену, яку неможливо описати словами».

Не важко зрозуміти, що, досягнувши такого вкрай збудженого стану, людина більше не впізнає сама себе. Почуваючи, що нею заволоділа, втягла у свій вир якась зовнішня сила, котра примушує її діяти й думати інакше, ніж за звичайного часу, вона, природно, переймається враженням, що більше не є сама собою. їй здається, що вона стала якоюсь новою істотою; прикраси, якими вона себе наряджає, різні маски, якими вона прикриває своє обличчя, матеріально відбивають це внутрішнє перетворення, яке сама людина не спроможна визначити. Одне слово, в цей самий момент люди почувають себе перевтіленими однаковою мірою й виявляють своє почуття криками, рухами, поведінкою, все відбувається так, ніби людину справді перенесли до іншого світу, цілком відмінного від того, де вона жила звичайно, до середовища, заповненого виключно могутніми силами, які її полонять і перевтілюють. Як такий досвід, особливо коли він повторюється щодня впродовж тижнів, не породжує в неї переконання, що насправді існують два різні світи? Одним є той, де вона томливо марнує своє буденне життя; навпаки, вона не може дістатися до іншого, не вступивши негайно в стосунки з надзвичайними силами, які збуджують її до шаленства. Перший — це мирський світ, а другий — це світ святих речей». (Там само. С. 207 — 208.)

Цей уривок, як мені здається, — найдостеменніший виклад дюркгаймівського бачення. Уявімо собі натовп, що бере участь у церемонії, водночас святковій і культовій; індивідуумів, пов'язаних один з одним спільними обрядами, схожими діями, що танцюють і воюють. Як гуртова дія, церемонія виводить кожного індивідуума за межі власного «я», робить його частиною гуртової могутності; завдяки їй він відчуває щось таке, що не підходить під загальну мірку повсякденного життя, яке він мляво тягне». Це щось, одночасно екстраординарне,

іманентне й трансцендентне, саме й є гуртова сила; це також щось священне. Явище збудження — це також приклад психосоціального процесу, внаслідок якого народжуються релігії..

Трохи раніше Дюркгайм натякає на революційний культ. У період Великої французької революції люди були сповнені якогось релігійного ентузіазму. Слова «нація», «свобода», «революція» набули священної цінності, яку можна порівняти з тією, яку мало в австралійців слово «чурінга».

«Ця схильність спільноти видавати себе за бога чи створювати богів ніде так не була очевидною, як у перші роки Революції. Справді, в цей момент під впливом загального піднесення суто світські за своєю природою речі громадська думка трансформувала на речі святі: це — Батьківщина, Свобода, Розум. Кожна релігія намагалася також утвердити саме себе й мати свою догму, свої символи, свої престולי та свої свята. Саме завдяки цим мимовільним натхненням культ Розуму та найвищого Буття намагався принести своєрідне офіційне задоволення. Щоправда, це релігійне оновлення тривало лише впродовж вельми короткого часу. Але періодичне піднесення, що попервах рухало масами, саме почало спадати. Зникала мета, й її вплив більше не міг підтримуватися. Але досвід, хоч який короткий він був, зберігає весь свій соціологічний інтерес. Залишається той факт, що в певному випадку люди побачили, як спільнота і її головні ідеї стали прямо й без будь-яких перетворень предметом справжнього культу». (Там само. С. 203.)

Однак відбудуться й інші потрясіння; настане час, коли сучасні спільноти знову будуть перейняті психозом «священного», з якого вийдуть нові релігії. (Спогади про церемонії гітлерівців у Нюрнберзі спонукають нас додати: на жаль!) Бергсон завершує твір «Два джерела моралі й релігії» таким реченням: «Всесвіт — машина для виробництва богів». Дюркгайм сказав би: «спільноти — це машини для виготовлення богів». Та щоб це творче зусилля стало успішним, індивідууми повинні вийти за межі повсякденності, власного внутрішнього світу й перейти до стану збудження, причиною якого й водночас його виявом є звеличення гуртового життя⁷.

Тож соціологічна інтерпретація релігії Дюркгаймом набуває Двох форм. У одному випадку акцент робиться на тому, що за тотемізму люди, не знаючи про це, поклоняються своїй спільноті або що святе пов'язується передусім з гуртовою й безособовою силою, що уособлює саму спільноту. Згідно з іншою інтерпретацією, спільноти можуть творити богів або релігії, коли люди перебувають у стані надмірного збудження як наслідок крайньої напруженості гуртового життя. В австралійських племенах це збудження виникає під час проведення церемоній, які можна спостерігати ще сьогодні. В сучасних же спільнотах, натякає Дюркгайм, не роблячи, втім, з цього висновків, які напрошуються, такий стан з'являється під час політичних та інших криз.

З огляду на ці основні ідеї Дюркгайм розкриває поняття душі, духу, Бога, прагне теоретично осмислити релігійні уявлення. Релігія включає в себе систему вірувань, а вірування виказуються словами, тобто набувають форми думок, систематизація яких більш-менш розвинута. Дюркгайм прагне знайти межі тотемної систематизації і водночас показати можливий перехід від тотемного світу до пізніших релігій.

Крім того, Дюркгайм виявляє важливість двох видів суспільних явищ — символів та обрядів. Багато видів соціальної поведінки звернуто не стільки до самих речей, скільки до символів речей. У тотемізмі заборони поширюються не тільки на тотемні тварини чи рослини, а й на предмети з їхнім зображенням. Достоту так само й сьогодні наша поведінка щоденно звернута не тільки до самих речей, а й до їхніх символів. Я вже наводив приклад алюзії: прапор — символ батьківщини. Вічний вогонь під Триумфальною аркою — інший символ. Громадські маніфестації на підтримку такої-то політики чи проти неї — це також акти звернення як до символіки, так і до речей.

Дюркгайм розробив теорію обрядів, виявив їхні різні типи й спільні функції. Він розрізняє три роди обрядів: негативні, позитивні і — як він їх називає — спокутні. Негативні обряди — це, власне, заборони: не можна їсти, не можна торкатися; вони розвинулися в релігійному аскетизмі. Навпаки, позитивні обряди є обряди, що виконуються спільнотою з метою, скажімо, підвищення врожайності. Серед позитивних обрядів фігурують, наприклад, ритуали частування. Дюркгайм вивчає також міметичні, або представницькі, обряди, що виказують себе

в наслідуванні того, що хочуть викликати. Всі ці обряди — і негативні, і позитивні, і спокутні — виконують виключно суспільну функцію. Їхня мета полягає в підтримці спільності, почуття належності до гурту, вірувань. Релігія живе тільки ритуалами, символами вірувань та різними способами їх оновлення.

Наприкінці Дюркгайм виводить з аналізу тотемізму соціологічну теорію пізнання. Справді, він не обмежується прагненням зрозуміти вірування та обряди австралійських племен, він намагається також зрозуміти способи думання, пов'язані з релігійними віруваннями. Релігія — не тільки первісна основа, що породила в плині диференціації правила моралі й релігійні правила в суворому сенсі слова, вона до того ж і першооснова наукового думання.

Ця соціологічна теорія пізнання, на мій погляд, включає три положення:

1. Первісні форми класифікації пов'язані з релігійними уявленнями про світ, виведеними з уявлень спільнот про самих себе й з подвоєння світу: світський і релігійний, або святий. Цю тезу Дюркгайм підкріплює низкою прикладів:

«Цілком зрозуміло, що ми ніколи й не подумали б об'єднати тварини цілого світу в однорідні групи, назвавши їх родами, якби не мали в своєму полі зору приклад людських спільнот, якби навіть ми не почали робити самі речі членами людської спільноти, якби людські та логічні угруповання спершу не злилися між собою. З іншого боку, класифікація є системою, елементи якої розкладаються згідно з ієрархічним порядком. Існують панівні характери й ті, що підпорядковані тим першим; види й їхні характерні властивості залежать від родів та ознак, які їх визначають; або ще різні види одного й того самого розглядаються як такі, що розташовані на одному рівні, — як ті, так і ті». (Там само. С. 142.)

У більшості випадків Дюркгайм розмірковує про те, що ми класифікували істоти, які населяють світ, за групами, що їх називають, позаяк мали приклад спільнот людей. Спільноти — це типи логічних груп, безпосередньо даних індивідуумам. Ми розсуваємо межі практики групування до природних явищ, оскільки уявляємо собі світ за зразком спільноти.

Класифікації, що врахують і другорядні ознаки, розроблені за ієрархічним принципом, існують у суспільстві. «Тож ні спостереження за фізичною природою, ні механізм розумових асоціацій не змогли б навіяти нам про це думку. Ієрархія — це виключно суспільне явище. Саме в суспільстві й тільки в ньому існують найвищі, найнижчі й рівноправні прошарки. Отже, навіть тоді, коли факти не були б з цього погляду очевидними, вистачило б самого аналізу цих понять, щоб розкрити їхнє походження. Ми почерпнули їх саме в суспільстві, щоб відтак зберегти їх у нашому уявленні про світ. Саме суспільство забезпечило нас канвами, в яких запрацювала логічна думка». (Там само. С. 142.)

2. Дюркгайм твердить, що така ідея, як ідея причинності, виходить зі спільноти, і тільки з неї. Гуртове життя породжує ідею сили. Саме спільнота виробляє в людей уявлення про силу, що перевершує силу індивідуумів.

3. Одне слово, Дюркгайм прагне довести, що соціологічна теорія пізнання в тому вигляді, як він її намічає, дає можливість подолати суперечність між емпіризмом та апіоризмом — цю відому антитезу філософії, що викладається в школі; він познайомився з нею в ліцеї, і вона, напевне, схожа на філософію, яку викладають і сьогодні.

Емпіризм — вчення, згідно з яким категорії й у більшості випадків поняття безпосередньо впливають з почуттєвого досвіду, тимчасом як згідно з апіоризмом вони подані в самому розумі людини. За Дюркгаймом, емпіризм хибний тому, що не може пояснити, яким чином поняття чи категорії впливають з почуттєвих даних, а апіоризм хибний тому, що не пояснює нічого, бо розміщує в розум як первісні дані, що не зводяться ні до чого, те, що ще треба пояснювати. Синтез виник внаслідок втручання суспільства.

Апіоризм зафіксував, що відчуття не можуть породжувати поняття чи категорії й що в розумі є щось більше, ніж почуттєві дані. Але ні апіоризм, ні емпіризм не помітили, що це щось більше, ніж почуттєві дані, повинно мати першопричину й мати в собі пояснення. Саме гуртове життя дозволяє з'ясувати природу понять та категорій. Поняття, згідно з теорією раціоналізму, є уявлення безособові, оскільки вони гуртові. Гуртове мислення за своєю природою відрізняється від індивідуального, а поняття — це погляди, що накидаються індивідуумам, бо вони є гуртовими уявленнями. Навіть більше, як гуртові уявлення поняття безпосередньо мають ознаку загального. Справді, спільнота не цікавиться деталями й

поодиноким. Вона є той механізм, за посередництвом якого ідеї стають спільними й водночас набувають властивого поняттям чи категоріям впливу. «Казати, що поняття відбивають спосіб, у який суспільство уявляє собі речі, отже твердити, що концептуальна думка сучасна людству». (Там само. С. 407.)

Наука має над нами владу, бо цього хоче суспільство, в якому ми живемо». «І навпаки, навіть якщо поняття вибудовані за всіма правилами науки, це не означає, що їхня вагомість зумовлена лише їх об'єктивністю. Аби в них повірити, їм не досить бути істинними. Якщо вони не будуть у гармонії з іншими віруваннями, одне слово, з сукупністю колективних уявлень, їх заперечуватимуть, розум їм не відкриється, відповідно, буде так, немов би їх і немає. Якщо сьогодні загалом досить, аби вони несли печать науки, щоб набути своєї привілейованої довіри, то це тому, що ми віримо в науку. Але присутність ця не відрізняється від віри релігійної. Значення, що його ми визнаємо за наукою, загалом залежить від ідеї, яку ми колективно формуємо про її природу і роль у житті, можна сказати, що вона відбиває стан громадської думки. Справді-бо, все в суспільному житті, і сама наука, спирається на громадську думку. Звичайно, її можна взяти як об'єкт дослідження і започаткувати з неї науку, в цьому головним чином і полягає соціологія. Але наука про громадську думку цієї думки не форсує, вона може лише її висвітлити, сприяти кращому усвідомленню громадою. Щоправда, цим наука може підштовхнути громадську думку до змін, але сама вона надалі залежить від громадської думки тоді, коли начебто нею повеліває, бо, як ми показали, саме від громадської думки наука отримує силу, необхідну для того, щоб на неї впливати». (Там само. С. 407.)

Отже, всі докази залишилися б марними, якби в даній спільноті зникла віра в науку. Це положення одночасно очевидне й абсурдне. Очевидно, що докази не переконували б там, де люди не вірять у дійсність доказів. Але міркування не перестали б бути правильними, навіть якби припустити, що люди вирішили вважати біле за чорне, а чорне за біле. Якщо йдеться про психологічний бік віри, Дюркгайм, звісно, має слушність. Якщо ж йдеться про логічний чи науковий бік істини, то він, по-моєму, так само явно не має слушності.

* * *

У ході цього дослідження я навів багато цитат, бо не довіряю самому собі. Справді, я відчуваю певну важкість, оволодіваючи способом думання Дюркгайма, мабуть, через відсутність симпатії, такої потрібної для розуміння.

Спільнота, повідомляє нам Дюркгайм, є водночас реальним і ідеальним явищем, і, власне, вона творець ідеального. Отже, якщо я розглядаю спільноту у вигляді гурту індивідуумів, наприклад австралійський клан (бо спільнота як відчутна реальність, яку осягають ззовні, складається з індивідуумів та предметів, якими вони послуговуються), я, зрозуміла річ, дохожу висновку, що ця спільнота як природна реальність може насправді сприяти виникненню вірувань. Важко уявити собі релігійну практику поодиноких індивідуумів. Навіть більше, всі людські явища показують соціальну зміну, й будь-яка релігія немислима поза гуртами, в яких вона народилася, або спільнот, які називають церквами. Але якщо ми до цього додамо, що суспільство як таке не тільки реальне, а й ідеальне, й, поклоняючись йому, індивідууми обожають трансцендентну реальність, то мені важко й далі йти за Дюркгаймом; якщо релігія зводиться до любові до конкретної, відчутної спільноти як такої, то ця любов видається мені ідолопоклонницькою, а релігія в такому разі постає галюцинацією достоту так само, як за анімістичного чи натуралістичного її пояснення.

Якщо спільнота як об'єкт релігійного культу конкретна, відчутна, складена з індивідуумів й так само недосконала, як і самі індивідууми, — тоді індивідууми, що їй поклоняються, — жертви галюцинацій достоту так само, як нібито вони поклонялися рослинам, тваринам, духам чи душам. Якщо спільнота розглядається як природна реальність, то Дюркгайм «рятуює» предмет релігії не більше, ніж будь-яке інше тлумачення її, або спільнота, як її розуміє Дюркгайм, — не реальна спільнота, вона відрізняється від тих, які ми можемо бачити, й у цьому випадку ми відходимо від тотемізму й визнаємо щось на взірць релігії людства в Контовому розумінні. Спільнота, що виступає об'єктом релігійного поклоніння, більше не становить конкретної реальності; це ідеальна реальність, що відбиває те, що залишається в реальній спільноті від не цілком реалізованого ідеалу. Але в такому разі не спільнота прояснює поняття святого, а

поняття святого, дароване людському розуму, перетворює спільноту, як воно може перетворити будь-яку реальність.

Дюркгайм відзначає, що спільнота творить релігію, будучи в стані збудження. Тут ідеться просто про конкурентні обставини. Індивідууми доводяться до такого психологічного стану, коли вони відчують безособові сили, водночас іманентні й трансцендентні; й таке тлумачення релігії зводиться до причинного пояснення, згідно з яким суспільне збудження сприяє появі релігії. Але ж так нічого не залишається від ідеї, боцімто соціологічна інтерпретація релігії дозволяє «врятувати» її предмет, показуючи, що людина обожає те, що гідне поклоніння. До того ж ми даремно говорили про спільноту в однині, позаяк, на думку самого Дюркгайма, є тільки спільноти. Тому якщо культ адресується спільнотам, то є тільки племінні чи національні релігії. В цьому разі сутністю релігії стає вселення в людей фанатичної відданості окремим гуртам і відданості одному колективу, а заодно ворожості щодо інших.

Врешті-решт, для мене зовсім неприйнятне визначення сутності релігії як поклоніння, яке викликає індивідуума гурту, бо принаймні в моїх очах, поклоніння суспільному ладу якраз і є сутність безбожності. Твердити, що об'єктом релігійних почуттів є перетворена спільнота, — означає не зберігати, а зневажити досвід людини, який соціологія прагне пояснити.

«Правила соціологічного методу» (1895)

Вникаючи в основні теми та ідеї трьох значущих книг Дюркгайма, можна тільки дивуватися зі схожості методів, що їх він застосовував, і наслідків, які він отримував. У книзі «Про поділ суспільної праці», як і в «Самогубстві» та «Первісних формах релігійного життя», думка Дюркгайма розгортається в однаковий спосіб: спочатку — визначення явища, відтак, на другому етапі, — спростування попередніх тлумачень, нарешті, на останньому етапі, властиво соціологічне пояснення явища, яке розглядається.

Виявляється навіть глибша схожість. У трьох книгах інтерпретації, що передують дюркгаймівським і спростовуються ним у правильній і належній формі, відзначаються одним і тим самим характером. Це інтерпретації в дусі індивідуалізму та раціоналізму, з якими ми зустрічаємося в економічних науках. У праці «Про поділ суспільної праці» Дюркгайм відхиляє тлумачення поступального руху до диференціації за допомогою механізмів індивідуальної психології; він доводить, що соціальну диференціацію не можна пояснити прагненням до зростання продуктивності, пошуками утіх чи щастя, бажанням перемогти ворога. В «Самогубстві» пояснення, яке він відкидає, є індивідуалістичне чи психологічне пояснення божевіллям чи алкоголізмом. Нарешті, в «Первісних формах релігійного життя» він спростовує тлумачення анімізму та натуралізму, які також, власне, індивідуалістичні й психологічні.

У трьох випадках пояснення, до якого він вдається, переважно соціологічне, хоча сенс цього визначення, можливо, дещо змінюється від книги до книги. В праці «Про поділ суспільної праці» пояснення явища — соціологічне, позаяк утверджується пріоритет спільноти над індивідуальними явищами. Зокрема, зроблено наголос на обсязі й густоті населення як причинах суспільної диференціації та органічної солідарності. В «Самогубстві» соціальне явище, за допомогою якого він пояснює самогубство, — те, що він називає суїцидальною течією (або суспільною тенденцією до самогубства), втіленою в тих чи тих індивідуумах внаслідок обставин особистої властивості. Нарешті, коли йдеться про релігію, соціологічне пояснення має подвійний характер. З одного боку, появі релігійного явища й вселенню почуття «святого» сприяє гуртове збудження, що викликається скупченням людей у одному місці. З іншого боку, індивідууми, не знаючи того, поклоняються самій спільноті.

У розумінні Дюркгайма соціологія є дослідження переважно соціальних фактів, а також соціологічне пояснення цих фактів.

«Правила соціологічного методу» становлять собою виклад у абстрактній формі досвіду, нагромадженого в ході підготовки двох перших книг: «Про поділ суспільної праці» та «Самогубство». Цей твір, що датується 1895 роком, фактично був замислений Дюркгаймом ще за часів роботи над книгами «Про поділ суспільної праці», завершеної 1894 р., та «Самогубство», закінченої пізніше.

Дюркгаймівська концепція соціології ґрунтується на теорії соціального факту, мета Дюркгайма — довести, що соціологія може й повинна існувати як наука об'єктивна (що відповідає моделі інших наук), предметом якої буде соціальний факт. Для вичленення соціології необхідні дві речі, з одного боку, її особливий предмет, що відрізняється від предметів усіх інших наук. З іншого боку, предмет повинен бути доступним спостереженню й має піддаватися поясненню так само, як факти, що їх спостерігають і пояснюють, з якими мають справу всі інші науки. Ця подвійна наука веде до двох знаменитих формул, в яких звичайно резюмується вчення Дюркгайма: соціальні факти треба розглядати як речі; прикметна ознака соціального факту — примусовий вплив на індивідуумів.

Перша формула викликала великі суперечки, про що свідчить книга Жюля Монро «Соціальні факти — не речі». Ця формула вимагає розмірковувань⁸. За вихідну править така думка: якщо мати на увазі сенс слова «знати», то ми не знаємо, що становлять собою соціальні явища, що оточують нас, у середовищі яких ми живемо, а можливо, не знаємо навіть про те, що ми в ньому живемо. Ми не знаємо, що таке держава, суверенітет, політична свобода, демократія, соціалізм чи комунізм. Це не означає, що в нас нема з цього приводу ідей. Але саме внаслідок невизначеності, невиразності наших уявлень важко розглянути соціальні факти як речі, прагнути пізнати їх науковим шляхом, тобто позбуваючись попередніх понять і передсудів, що сковують нас. Слід спостерігати соціальні факти ззовні, відкривати їх, як ми відкриваємо фізичні факти саме тому, що ми перебуваємо у владі ілюзій щодо знання соціальної реальності, нам треба переконатися в тому, що вона одвічно невідома. Тому, твердить Дюркгайм, соціальні факти слід розглядати як речі. Речі — це все, що нам дано, що подається чи радше накидається спостереженню.

Формула «соціальні факти треба розглядати як речі» веде до критики політичної економії, абстрактних дискусій, таких понять, як вартість⁹. Усі ці підходи, за Дюркгаймом, мають одну й ту саму ваду. Вони виходять з хибного уявлення, боцїмто ми спроможні зрозуміти соціальні явища, виходячи з того значення, якого ми безпосередньо надаємо, тимчасом як їхнє справжнє значення можна виявити лише шляхом об'єктивного наукового дослідження.

Звідси ми переходимо до другого тлумачення формули: «є соціальним фактом будь-який спосіб зробити індивідуума сприйнятливим до зовнішнього примусу».

Ми визнаємо соціальне явище в його невідворотності для індивіда. Дюркгайм наводить низку прикладів, причому дуже різних, що показують безліч значень, які приймає в його вченні термін «примус». Примус наявний, коли на зборах чи в натовпі накидається якесь почуття чи гуртова реакція — наприклад, усім передається сміх. Таке явище виявляється типово соціальним, бо його опорою та суб'єктом виступає гурт, а не окремих індивідуум. Достоту так само й мода — це соціальне явище: кожен вдягається певним чином у певний час, бо так одягаються інші. Першопричина моди не індивідуум, а спільнота, яка заявляє про себе через ці неявні й розосереджені обов'язки. Як приклад Дюркгайм бере також потоки думок, які спонукають до шлюбу, до самогубства, до більшої чи меншої народжуваності, що їх він визначає як стани колективної душі. Нарешті, інститути виховання, право, вірування також відзначаються тим, що вони всім накидаються й задані ззовні.

Явища натовпу, потоки громадської думки, мораль, виховання, право чи вірування — всі ці факти (те, що німці називають об'єктивним духом) Дюркгайм об'єднує на підставі властивої їм, на його думку, однакової головної ознаки. Вони загальні, бо це гуртові факти; вони справляють різний вплив на кожного окремо; їхнім субтрактом виступає гурт. Тому ми маємо право сказати? «Соціальним фактом є будь-який спосіб, що відстоюється чи ні, зробити індивідуума сприйнятливим до зовнішнього примусу і, крім того, спосіб, спільний для певного соціального простору, що існує незалежно від своїх індивідуальних виявів». (*Les Rugles de la mūthode sociologique*, p. 14).

Такими є два положення, що правлять за основу методології Дюркгайма: розглядати соціальні факти як речі й бачити соціальний факт у тому примусі, до якого він веде. Обидва ці положення послужили предметом нескінченних суперечок, що їх значною мірою викликає двозначність вживаних термінів.

Якщо треба підкреслити, що ми називатимемо річчю будь-яку реальність, яку можна й слід спостерігати ззовні й сутності якої ми безпосередньо не знаємо, то Дюркгайм цілком має

слухність, твердячи, що варто спостерігати за соціальними фактами, як за речами. Навпаки, якщо термін має на увазі, що соціальні факти не допускають тлумачення, що відрізняється від того, яке припускають природні факти або якщо він натякає на те, що будь-яке тлумачення значення, даного соціальним фактам людьми, повинно бути відкинуте соціологією, — він помиляється. До того ж правило суперечило б практиці самого Дюркгайма, бо в усіх своїх книгах він намагався вловити сенс, що надається індивідуумами чи гуртами своєму способу життя, віруванням, обрядам. Те, що називається розумінням, означає саме з'ясування внутрішнього значення соціальних явищ. Розширювальна інтерпретація тези Дюркгайма просто допускає, що справжнє значення безпосередньо не дане, що воно повинно виявлятися чи вироблятися поступово.

Поняття примусу двозначне подвійно. З одного боку, термін «примус» має звичайно вужче значення, ніж те, яке йому приписує Дюркгайм. Звичайно не говорять про примус стосовно моди чи вірування, яких дотримуються індивідууми; згідно з тим, наскільки вірування інтеріоризовані, індивідууми, приймаючи одну й ту саму віру разом з іншими, відчувають свою самостійність. Інакше кажучи, Дюркгайм, я гадаю, невдало використовує термін «примус» у дуже неясному й дуже широкому значенні, що не проходить гладко, позаяк читачеві майже неминуче хочеться втримати в пам'яті звичайне значення слова, тимчасом як дюркгаймівське значення вкрай широке.

З іншого боку, чи є примус суттю соціального явища, а чи просто зовнішньою ознакою, що дозволяє його розпізнати? За Дюркгаймом правило друге положення цієї альтернативи. Він не твердить, що примус є основною ознакою соціальних фактів як таких; він лише видає його за зовнішню ознаку, що дозволяє розпізнавати їх. Проте важко уникнути зміщення зовнішньої ознаки до суттєвої дефініції. Відтоді провадяться нескінченні суперечки з приводу того, правильно чи неправильно визначати соціальний факт через примус. Особисто я зробив би висновок про те, що, коли розглядати слово «примус» у широкому сенсі й бачити в цій ознаці тільки легко вловлювану рису, теорія стала би враз менш цікавою й менш вразливою.

Суперечка про терміни «річ» і «примус» була б тим більше запальною, що Дюркгайм як філософ є концептуалістом. Він схильний розглядати поняття як реальності або принаймні вважати, що відмінність між родами та видами внесено в саму реальність. До того є проблеми визначення та класифікації, які займають значуще місце й у його соціологічній теорії. Кожну зі своїх трьох книг Дюркгайм починає з визначення явища, яке розглядається. Для нього це важлива операція, бо йдеться про виділення класу фактів.

«Кожне наукове дослідження спрямоване на певну групу явищ, що відповідають одному й тому самому визначенню. Отже, першою дією соціолога повинно бути визначення речей, що розглядаються, для того, аби він і інші глибоко усвідомили, про що йдеться. Це перша й неодмінна умова будь-якого доказу й будь-якого контролю; справді, теорію можна перевірити, тільки вміючи розрізняти факти, які вона повинна пояснити. Крім того, якщо сам предмет науки конституційований цим початковим визначенням, то залежно від нього предмет буде чи не буде розглядатись як річ». (Ibid., p. 34.)

Дюркгайм усе ще схильний гадати, що коли клас фактів визначений, то можна знайти йому пояснення, і тільки одне. До такого конкретного наслідку завше приводить одна й та сама причина. Так, якщо існує кілька причин самогубств або злочинів, значить, існує кілька типів самогубств чи злочинів.

Правило, згідно з яким треба братися до визначень, проголошує: «Як об'єкт досліджень треба брати тільки низку явищ, попередньо визначену за допомогою деяких зовнішніх і спільних для всіх ознак і залучати до того самого дослідження всі явища, що відповідають цьому визначенню». (Ibid., p. 35.) І Дюркгайм так коментує цю настанову: «Наприклад, ми констатуємо існування певного числа діянь, що в сукупності репрезентують таку зовнішню ознаку: здійснившись, вони викликають від імені спільноти особливу реакцію, яку називають покаранням. Ми утворюємо з них групу *suígeneris*, яку підводимо під спільну рубрику; ми називаємо злочином будь-який вчинок, за який карають, і в такий спосіб робимо його предметом спеціальної науки — кримінології». Отже, злочин характеризується тим, що він викликає з боку спільноти реакцію, яку називають санкцією і яка показує, що гуртова свідомість вражена дією, яка вважається злочином. Злочинними вважатимуться вчинки,

об'єднані сукупно за зовнішньою ознакою: викриті, вони викликають з боку спільноти особливу реакцію, що називається покаранням.

Цей метод не безперечний. Дюркгайм виходить з того, що соціальні факти слід визначати за зовнішніми ознаками, що легко впізнаються, щоб уникнути упереджень чи попередніх понять. Наприклад, злочином як соціальним фактом виявляється вчинок, що викликає покарання. Якщо це визначення не подане як основне, то немає жодних труднощів; у ньому закладений зручний метод виявлення певного класу фактів. Але якщо, використовуючи це визначення, ми застосовуємо так званий принцип причинності й заявляємо, що всі явища цього класу мають одну-однісіньку певну причину, навіть не пояснюючи її, то тим самим ми неявно допускаємо тотожність визначення за зовнішньою ознакою характеристиці суті й цим допускаємо, що всі зібрані до одного класу факти мають одну й ту саму причину. Саме таким шляхом у своїй теорії релігії Дюркгайм рухається від визначення релігії через святе до уявлення про те, що нема великої різниці між тотемізмом та релігіями порятунку, й на цій підставі зводить будь-яку релігію до поклоніння спільноті.

Небезпека цього методу подвійна: підміна без пояснень внутрішнього визначення зовнішнім за допомогою ознак, що зовні легко розпізнаються, і довільне допущення того, що всі факти, віднесені до одного розряду, неодмінно мають одну й ту саму причину.

Значення цих двох застережень, або критики, безпосередньо демонструється при звертанні до сфери релігії. Можливо, що в тотемній релігії віруючі поклоняються спільноті, навіть не усвідомлюючи цього. Звідси не випливає, що основне значення релігійної віри в релігії порятунку — те саме. Природна тотожність різних фактів, віднесених до однієї і тієї самої категорії, що визначається зовнішніми ознаками, не очевидна. Вона допускається концептуалістською філософією Дюркгайма.

Ця схильність уявляти собі соціальні факти, що піддаються класифікації за родами та видами, виказує себе в розділі 4-му, присвяченому правилам вираховання соціальних типів. Дюркгаймова класифікація суспільств ґрунтується на тому, що суспільства розрізняються за ступенем складності. Вихідним виступає найпростіша структура, яку Дюркгайм називає ордою. Ця група — можливо, історична реальність, а може, теоретична вигадка — розкладається безпосередньо на окремі індивіди, розташовані відносно одне до одного, сказати б, атомістично. Орда в соціальному царстві порівнювана з одноклітинними організмами в тваринному царстві. За ордою йде клан, що складається з кількох родин. Але, за Дюркгаймом, родини історично йдуть за кланом і не утворюють соціальних сегментів. Клан — це найпростіша спільнота, відома в історії, створена шляхом поєднання орд. Для класифікації інших спільнот достатньо застосувати той самий принцип. Полісегментарні спільноти типу кабільської триби створені безліччю кланів, що живуть поруч один з одним. Полісегментарні прості спільноти простої складності — це спільноти типу ірокезьких конфедерацій, у яких сегменти не просто рядоположені, а організовані в соціальну систему найвищого типу. Полісегментарні спільноти подвійної складності — наслідок рядоположеності або злиття полісегментарних суспільств простої складності: до цього типу належать грецьке й римське міста.

В основі такої класифікації лежить припущення про те, що спочатку виникали прості суспільні одиниці, за рахунок приросту яких утворювалися різні соціальні типи. Згідно з таким уявленням, кожне суспільство визначається ступенем складності, і цей критерій дозволить розкрити характер суспільства, не зіставляючи його з такими історичними фазами, як етапи економічного розвитку. До того ж Дюркгайм вказує, що суспільство — він має на увазі японське суспільство — може запозичати ззовні певний рівень економічного розвитку без зміни свого фундаментального характеру. Класифікація соціальних родів радикально відрізняється від визначення фаз економічного чи історичного розвитку.

Соціологи XIX століття О. Конт та К. Маркс прагнули визначити головні моменти історичного становлення й фази інтелектуального, економічного й соціального руху людства. За Дюркгаймом, ці спроби були марними. Зате можна розробити наукову кваліфікацію родів та видів суспільств, використовуючи критерій, що відображає структуру суспільства, яке розглядається: число рядоположених сегментів у складному суспільстві та спосіб їхнього поєднання.

Теорії визначення та класифікації родів і видів приводять до розрізнення нормального й патологічного та до теорії пояснення.

Розрізнення нормального та патологічного, про що йдеться в розділі 3-му «Правил соціологічного методу», відіграє важливу роль у вченні Дюркгайма. На мій погляд, це розрізнення залишиться до кінця життя Дюркгайма однією з основ його вчення, хоча в останній період творчості, період написання «Елементарних форм релігійного життя», він ним так часто не послуговувався.

Значущість цієї відмінності визначалась реформаторськими прагненнями Дюркгайма. Бажання бути чистим вченим не заважало йому твердити, що соціологія не коштувала б і години праці, якби не дозволяла поліпшити суспільство. Він плекав надію заснувати «ради дії» з об'єктивного й наукового вивчення явищ. Розрізнення нормального й патологічного саме й править за одну з проміжних ланок між спостереженням за фактами й приписами. Якщо феномен нормальний, ми не маємо підстав прагнути його усунути, навіть якщо він ображає нашу мораль, навпаки, якщо він патологічний, ми маємо науковий аргумент на користь проєктів реформ.

За Дюркгаймом, явище виявляється нормальним, якщо перебувають на певній стадії свого розвитку. Отже, злочин — нормальне явище, або, кажучи більш достеменно, нормальний певний рівень злочинності. Отже, нормальність визначається більшістю випадків, але позаяк суспільства різні, не можна розуміти більшість в абсолютній і універсальній формі. Нормальним вважатиметься явище, яке найчастіше трапляється в суспільстві певного типу в певний момент його розвитку. Таке визначення нормальності не виключає додаткового прагнення пояснити прояви явища в більшості випадків, тобто спроб знайти причину, що визначає частоту явища, яке розглядається. Але головною й вирішальною ознакою його нормальності слугує просто його частота.

Так само як нормальність феномену визначається більшістю випадків, як і його пояснення, за Дюркгаймом, спирається на причину. Пояснити соціальне явище — означає відшукати дійову причину, відшукати попереднє явище, що неминуче його породжує. Додамо, що, розкривши причину явища, можна також з'ясувати його функцію й корисність. Але функціональне пояснення, виказуючи свій телеологічний характер, повинно бути підпорядковане пошуку дійової причини. Тому що «показати корисність факту ще не означає пояснити, як він виник чи як він став тим, чим є зараз. Справа, якій він слугує, має за передумову наявність особливих властивостей, що характеризують факт, але вона не створює його. Наша потреба в речах не може зробити їх такими-то, а отже, не потреба може викликати їх з небуття і дарувати їм буття» (*ibid.*, p. 111).

Причини соціальних явищ слід шукати в соціальному середовищі структури суспільства, що розглядається, й править за причину появи феноменів, які соціологія прагне пояснити. «Саме в природі суспільства слід шукати пояснення суспільного життя» (*ibid.*, p. 101). Або ще: «Першопричину будь-якого соціального процесу, що має певне значення, слід шукати в організації внутрішнього соціального середовища» (*ibid.*, p. 111).

Пояснення феноменів за допомогою соціального середовища суперечить історичному поясненню, згідно з яким причину феномену слід шукати в минулому, тобто в тому, що передувало стану суспільства. Дюркгайм вважає, що історичне тлумачення не є справді наукове. На його думку, соціальний феномен можна пояснити супутніми йому обставинами. Він навіть доходить до такого твердження: якщо феномени, які спостерігаються в якийсь історичний момент, не знаходять пояснення в соціальному середовищі, то неможливо виявити жодного причинного зв'язку. Безперечно, що умова існування наукової соціології, за Дюркгаймом, полягає у визнанні соціального середовища як дійової причини соціальних феноменів. Наукова соціологія зводиться до наукових фактів ззовні, старого визначення понять, завдяки яким визначаються класи явищ, до класифікації суспільств за родами й видами, нарешті, до пояснення довколишнім середовищем якогось окремого факту в контексті цього суспільства.

До доказу пояснення веде метод змін, що збігаються.

«Ми маємо тільки один засіб довести, що одне явище є причиною іншого, — це порівнювати випадки, коли вони водночас присутні чи відсутні, і подивитися, чи не свідчать зміни, що їх репрезентують вони в цих різних поєднаннях обставин, про те, що одне залежить

від іншого. Коли вони можуть бути штучно відтвореними на розсуд спостерігача, метод є, власне, експериментом. Навпаки, коли виготовлення фактів поза нашими можливостями й ми зможемо тільки зіставляти факти, що виникли мимовільно, застосований метод виявляється опосередкованим експериментом, або порівняльним методом» (ibid., p. 124).

Застосування цього методу виявилось особливо простим у випадку з самогубством. Дюркгайм обмежився порівнянням показників самогубств у рамках одного суспільства чи в рамках суспільств, дуже близьких одне до одного. Але метод змін, що збігаються, може й повинен припускати порівняння однакового феномена, наприклад родини або злочину, в різних суспільствах, що належать чи не належать до одного й того самого виду. Його мета — спостереження за розвитком цього феномену, наприклад родини чи релігії, в усіх видах суспільств. «Пояснити сучасний факт будь-якої складності можна лише за умови спостереження за цілісним розвитком його в усіх видах суспільств. Порівняльна соціологія не окрема галузь соціології; одна й та сама соціологія як така перестає бути суто описовою й прагне пояснити факти» (ibid., p. 137).

Розглядаючи релігію, Дюркгайм звертається до первісних форм релігійного життя. Він не намагається простежувати розвиток релігійного явища у різних соціальних видах, але ми бачимо, як ідеальна соціологія, керуючись цим аналізом, вирушатиме від класу фактів, визначених за допомогою ознак, що зовні впізнаються, відтак спостерігатиме за розвитком інституту в різних соціальних видах і, отже, вийде на загальну теорію певного ряду фактів або навіть соціальних видів. Ідеально можна уявити собі всеосяжну теорію суспільства, основою якої була би концептуалістська філософія, що включає теорію розрядів соціальних фактів, уявлення про види та роди суспільств і, нарешті, теорію пояснення, згідно з якою соціальне середовище виявляється визначальною причиною соціальних фактів.

В основі цієї теорії наукової соціології лежить твердження, що становить серцевину Дюркгаймового вчення: суспільство — це реальність, що відрізняється за своєю природою від індивідуальних реальностей. Причиною будь-якого соціального факту виступає інший соціальний факт, але ніколи — факт індивідуальної психології.

«Однак, можуть сказати, позаяк єдиними елементами, що утворюють суспільство, виступають індивідууми, першопричина соціологічних феноменів може бути лише психологічною. Розмірковуючи в такий спосіб, можна так само легко встановити, що біологічні феномени аналітично пояснюються неорганічними. Справді, цілком достовірно, що в живій клітині є тільки молекули неживої матерії. Лише вони тут об'єднані, і саме це об'єднання править за причину появи нових феноменів, що характеризують життя, і навіть їхніх зародків не можна знайти в жодному з об'єднаних феноменів. Річ у тім, що ціле не тотожне сумі своїх частин; воно є щось інше, його властивість відрізняється від властивостей частин, що складають його. Об'єднання не є, як іноді вважали, феноменом, безплідним за своєю природою й що зводиться до того, аби просто налагоджувати зовнішні відносини між набутими фактами та ознаками, що сформувалися. Чи не є воно, навпаки, джерелом усіх новацій, які поступово виникали в ході загальної еволюції? В чому відмінність між найнижчими організмами та рештою, між живою організацією та пластидою, між пластидою та неорганічними молекулами, з яких вона складається, якщо це не відмінності в об'єднанні? Врешті-решт, усі ці істоти розкладаються на елементи однакової природи, але в одному випадку вони пригнані один до одного, в іншому — об'єднані; в одному випадку об'єднані в один спосіб, в іншому — в інший спосіб. Ми навіть можемо спитати себе: чи не проникає цей закон у світ мінералів і чи не те саме джерело відмінностей між неорганізованими тілами? З огляду на цей принцип суспільство становить собою не просто суму індивідуумів, а систему, створену їхнім об'єднанням, особливу реальність із властивими їй ознаками. Безперечно, колективне не може виказати себе за відсутності індивідуальних свідомостей, але цієї необхідної умови недостатньо. Треба ще, аби ці свідомості були об'єднані, склали не просто комбінації, а комбінації певним чином; суспільне життя і слугує результатом цих комбінацій, а отже, вони й пояснюють її, з'єднуючись одна з одною, осягаючи одна одну, зливаючись одна з одною, індивідуальні душі породжують буття, якщо ваша ласка, психологічне, яке відбиває психологічну індивідуальність нового роду. Отже, в природі цієї індивідуальності, а не в природі одиниць, що її складають, слід шукати безпосередні й визначальні причини фактів, що створюють її. Група думає, відчуває, діє зовсім

не так, як її члени, якби вони були розрізнені. Отже, якщо ми виходитимемо з цих останніх, то не зрозуміємо нічого в тому, що відбудеться в цій групі. Одне слово, між психологією та соціологією той самий розрив, що й між біологією та фізико-хімічними науками» (ibid., p. 102 — 103).

Така серцевина методології Дюркгайма. Соціальний факт специфічний. Породжений об'єднанням індивідуумів, він відрізняється за своєю природою від того, що відбувається на рівні індивідуальних свідомостей. Соціальні факти можуть бути об'єктом загальної науки, бо розподіляються за категоріями, а самі соціальні системи можуть розподілятися за родами й видами.

Соціологія і соціалізм

Для вивчення політичних ідей Дюркгайма ми маємо три серії курсів лекцій, опублікованих по його смерті. Але Дюркгайм мав гарну звичку записувати свої лекції цілком. Отже, тексти точно відбивають думку автора.

Ось ці курси лекцій: «Соціалізм», опублікований 1928 р., присвячений переважно Сен-Симону, курс, опублікований 1950 р. під назвою «Лекції з соціології. Фізика звичаїв і права», і, нарешті, лекції з виховання та проблем педагогіки.

Дюркгайм за освітою філософ. Студент Вищої нормальної школи у 80-ті роки XIX століття, він пристрасно цікавився, як і його товариші Леві-Брюль та Жорес, проблемами, що їх за його часів називали соціальними і які видавалися масштабнішими, ніж прості політичні проблеми.

Починаючи свої дослідження, він поставив перед собою завдання визначити: які взаємини між індивідуалізмом та соціалізмом? Його вивчення приведе його до написання книги «Про поділ суспільної праці». Його небіж Марсель Мосс у передмові до курсу лекцій про соціалізм нагадує про цей відправний теоретичний пункт досліджень Дюркгайма. Відносини між двома ідейними течіями, соціалізмом та індивідуалізмом, кажучи філософською мовою, — соціологічна проблема книги «Про поділ суспільної праці».

Питання про взаємовідношення між індивідуалізмом та соціалізмом чи між індивідуумом та гуртом, що виводить Дюркгайма на проблему консенсусу, лежить, до речі, в річищі традиції, початок якій поклав Конт. Його вірність мимовільній ідеї засновника позитивізму виказує себе по-різному.

Дюркгайм виходить з абсолюту наукової думки. Ця остання є єдина форма думки, що має цінність у наші часи. Жодне етичне чи релігійне вчення, принаймні в інтелектуальному плані, не може бути прийнятим, якщо воно не витримує наукової критики. Згідно з вимогою, що також лежить в основі позитивістського вчення, Дюркгайм може, отже, знайти обґрунтування суспільного ладу лише в науковій думці.

Навіть більше, Дюркгайм критикує економістів, особливо ліберальних економістів чи теоретиків, методологія яких в основному збігається з Контовою. І Дюркгайм, і Конт розглядають економічну дійсність як характерну для сучасних суспільств, які є індустріальними. Отже, організація економіки повинна справляти вирішальний вплив на все суспільство. Але не суперництвом окремих інтересів чи їхньою встановленою наперед гармонією можна викликати до життя змагання волю, це необхідна умова стабільності суспільства. Так само важко пояснити суспільство так званою раціональною поведінкою економічних суб'єктів.

Суспільна проблема не є передусім економічна; це головним чином проблема консенсусу, тобто властивих індивідам спільних почуттів, завдяки яким пом'якшуються конфлікти, притуплюється егоїзм і підтримується мир. Суспільна проблема — це проблема соціалізації. Йдеться про те, щоб зробити індивідуума членом колективу, прищепити йому пошану до імперативів, заборон та обов'язку, без чого неможливе колективне життя.

Книга про поділ праці становить собою головну відповідь Дюркгайма на запитання про відносини між індивідуалізмом і соціалізмом, і ця відповідь збігається з відкриттям соціології як науки. Суспільна проблема, проблема ставлення індивідуума до гурту, повинна розв'язуватися не абстрактно, спекулятивним шляхом, а науково. Наука ж показує нам, що існує

не один-єдиний тип відносин між індивідуумом та гуртом, а різні типи інтеграції, що змінюються від доби до доби, від суспільства до суспільства.

Зокрема, існують два основні типи інтеграції: механічна солідарність внаслідок схожості та органічна солідарність внаслідок диференціації. Ця остання, за якої кожен член суспільства виконує властиві йому функції, що впливають з необхідного змагання між різними індивідуумами, виявляється фактично науково доведеним розв'язанням проблеми відносин між індивідуалізмом та соціалізмом. За Дюркгаймом, саме наука пояснює нам, чому один соціальний тип з потребою породжує індивідуалізм. Характерними рисами органічної солідарності виступають автономія волі й поле індивідуального розв'язання.

Отже, аналіз органічної солідарності править, за Дюркгаймом, відповіддю на властиво філософське запитання про відносини між індивідуалізмом та соціалізмом. Суспільство, в якому панує органічна солідарність, створює умови для розквіту індивідуалізму згідно з колективною потребою та моральним імперативом. Сама мораль тут визначає кожному показати себе. Проте органічна солідарність породжує дві проблеми.

У сучасному суспільстві індивідууми більше не взаємозамінні, кожен може реалізувати власне покликання. І все ж таки в суспільстві, де безумовно поважається особистість, для підтримання мирного співіснування диференційованих індивідуумів потрібні спільні вірування. Отже, в суспільстві, найвищим законом якого виявляється індивідуалізм, важливо надати колективній свідомості достатнього авторитету й достатньо широкого змісту.

Будь-яке сучасне суспільство, в якому панує солідарність, сповнене небезпеки розколу й аномалії. Справді, що більше сучасне суспільство сприяє індивідуумам у відстоюванні їхніх прав на самореалізацію та в задоволенні їхніх бажань, то більше слід остерігатися того, що індивідууми забудуть про вимоги дисципліни й зрештою постійно будуть незадоволеними. Хоч би яка велика була ставка на індивідуалізм у сучасному суспільстві, нема суспільства без дисципліни, без обмеження бажань, без диспропорції між запитами кожного й доступними задоволеннями.

Саме в цьому місці аналізу соціолог знову зіштовхується з проблемою соціалізму, й ми отримуємо змогу зрозуміти, в якому сенсі Дюркгайм соціаліст, а в якому — ні, а також у якому сенсі соціологія в його розумінні займає соціалізм. Історично думка Дюркгайма тісно пов'язана з ідеями французьких соціалістів кінця XIX століття. На думку Марселя Мосса, саме Дюркгайм схилив Жореса до соціалізму й показав йому убожество радикальних ідей, прихильником яких той був за тих часів. Можливо, обернення Жореса в соціалізм було спричинене впливом не тільки Дюркгайма. Люсьєн Ерр, бібліотекар Нормальної школи, взяв у цьому безпосередню й вельми помітну участь. Не менш правильно й те, що приблизно в 1885—1895 рр. дюркгаймівська концепція соціалізму була важливою складовою політичної свідомості інтелектуальних кіл лівих сил у Франції.

Курс, який Дюркгайм присвятив проблемам соціалізму, складає частину ширшого задуму, який йому не вдалося завершити так, як він мріяв. Він хотів провести історичне дослідження всіх соціалістичних вчень, але прочитав лише курс, присвячений початкам соціалізму, а по суті самому Сен-Симону.

До цього дослідження Дюркгайм приступає, виходячи з кількох ідей, що осявають його тлумачення соціалізму. Хоча в певному сенсі він соціаліст (я залюбки сказав би, що він щирий соціаліст, згідно з його визначенням цього поняття), але він не марксист. Він навіть протидіє марксистському вченню в тому вигляді, як воно звичайно тлумачиться, з двох основних пунктів. Передусім він не вірить у плідність насильницьких заходів і відмовляється розглядати класову боротьбу, особливо конфлікти між робітниками та підприємцями, як істотну рису сучасного суспільства, тим більше — як рушій історичного процесу. Для Дюркгайма — вірного послідовника Конта — конфлікти між робітниками та підприємцями правлять за доказ поганій організації або часткової аномалії сучасного суспільства, яку слід виправити. Ці конфлікти аж ніяк не обіцяють переходу до зовсім іншого суспільного чи економічного ладу. Якщо ж, як вважають сьогодні, класова боротьба та насильство в марксизмі виступають на перший план і з цього впливає (що, до речі, неправильно) прирівняння соціалізму до марксизму, то в такому разі слід вважати Дюркгайма противником соціалізму.

Він також не соціаліст, позаяк багато соціалістів схильні вважати, буцімто розв'язання проблем сучасного суспільства впливає з реорганізації економіки. Отже, соціальна проблема для нього не стільки економічна, скільки моральна, й у цьому питанні він дуже далекий від марксизму. Суть соціалістичного проекту Дюркгайм вбачає не в становищі власності й навіть не в плануванні.

Соціалізм Дюркгайма — це, власне, «соціалізм» Конта, що викладається двома ключовими словами: організація і моралізація. Соціалізм становить собою найліпшу, тобто більш усвідомлену організацію колективного життя, мета й наслідок якого — інтеграція індивідуумів у соціальних рамках або в спільнотах, наділених моральним авторитетом і тому здатних виконувати виховну функцію.

Курс лекцій з соціалізму має підзаголовок: «Визначення. Виникнення. Вчення Сен-Симона». Дюркгайм чітко не розрізняє того, що належить самому Сен-Симону, Тьєррі чи Конту. Особисто я вважаю, що він наділяє вчення Сен-Симона багатьма достоїнствами та самобутністю, які радше властиві його соратникам. Але в цьому разі важливо не це.

Найголовніше — визначення соціалізму та зіставлення Дюркгаймом сен-симонізму й стану соціалізму на початку XIX століття. Він і далі прагне об'єктивно визначити соціальну реальність. Він не приписує собі право, якого домагався Макс Вебер, — означити своє визначення соціального явища. Він намагається визначити ззовні, що становить собою соціальне явище, закріплюючи за ним його видимі риси. У цьому випадку він обґрунтовує визначення соціалізму, виходячи з ознак, спільних для вчень, які звичайно називають соціалістичними. І він пише: «Соціалістичним називають усяке вчення, яке вимагає возз'єднання всіх економічних функцій чи деяких з них, розпорощених у керівних центрах суспільства» (*Le socialisme*, p. 25). І ще: «Соціалізм не зводиться до проблеми заробітної платні, або, як кажуть, шлунку. Передусім це прагнення до перебудови суспільного організму з тією метою, аби інакше розмістити промисловий апарат, витягти його з тіні, де він діє автоматично, й виставити його на світло й під контроль свідомості. Але вже тепер можна помітити, що це прагнення відчувається не лише нижніми класами, а й самою державою, яка в міру того, як економічна діяльність стає дедалі важливішим чинником повсякденного життя, змушена само собою, самими насущними життєвими потребами доглядати за нею й дедалі більше впорядковувати її прояви» (*ibid.*, p. 34).

В обох випадках досить добре передається уявлення Дюркгайма про соціалізм. Він чітко відрізняє вчення, що їх називає комуністичними, від тих, що їх він називає соціалістичними. В усі історичні епохи з часів античності були комуністичні вчення. Вони народжуються з протесту проти суспільної нерівності та несправедливості. В них вкладена мрія про світ, в якому становище всіх буде однакове. Ці вчення не відбивають особливостей цього історичного періоду, що характерно для соціалістичних вчень початку XIX століття, які виникли одразу ж після Великої французької революції, надто далекі від того, щоб розглядати історичну діяльність як основну, ці вчення прагнуть звести до мінімуму роль багатств. Багато які з них названі аскетичними уявленнями про життя. Навпаки, соціалістичні вчення підкреслюють першорядне значення економічної діяльності. Вельми далекі від бажань повернення до простого, невибагливого життя, від вимог прийняття законів проти розкоші, вони шукають шляхи подолання суспільних труднощів у достатку й у зростанні продуктивності праці.

Соціалістичні вчення, за Дюркгаймом, не визначаються ні запереченням приватної власності, ні вимогами робітників, ні бажанням найвищих класів чи керівників держави поліпшити життя найзнедоленіших. Відмова від приватної власності аж ніяк не є відмінною ознакою соціалізму. У вченні Сен-Симона критикується інститут насильства, але Дюркгайм бачить у цій критиці щось на кшталт підтвердження самого принципу приватної власності. Справді, якщо ми називаємо приватною власністю індивідуальну власність, то ця остання виправдана, якщо вона належить тому, хто її придбав. Отже, передання в спадщину стає протилежністю принципу приватної власності, позаяк у спадщину ніхто не отримує власність, яку сам він придбати не спроможний. У тому сенсі, вважає Дюркгайм, критика успадкування може розглядатися як логічне проведення принципу, згідно з яким приватною вважається тільки законна власність, така, якою індивідуум володіє внаслідок того, що він сам її придбав.

Дюркгайм припускає, що вимоги робітників та прагнення поліпшити їхнє життя — це складова свідомості, яка інспірує соціалістичне вчення, але він твердить, що не вона визначає сутність соціалістичної ідеї. За всіх часів були люди, сповнені духом добродітності або співчуття, небайдужі до долі нещасливих і такі, що бажали їй поліпшення. Ця тривога за іншого не є відмінною ознакою ні соціалістичних вчень, ні цього моменту суспільної європейської історії. Навіть більше, «суспільне питання» ніколи не буде розв'язане економічними реформами.

Потрібним попереднім етапом у розвитку соціалістичних вчень була Велика французька революція, а окремі події, що відбувались у XVIII столітті, можна вважати їхньою першопричиною. Наростають протести проти нерівності, народжується думка про те, що державу можна наділити ширшими функціями. Але до революції ці положення залишаються в початковому стані, їм бракує головного, основної ідеї соціалізму: концепції свідомої реорганізації економічного життя.

Ця ідея народилася після революції: тому що ця остання похитнула суспільний лад і розширила відчуття кризи, схиливши мислячих людей до пошуку його причин. Руйнуючи колишній порядок, Французька революція сприяла усвідомленню можливої ролі держави. Нарешті, саме після неї відчутно виказала себе суперечність між продуктивністю праці, що зростає, і злиднями більшості. Виявилася економічна анархія, і протест проти нерівності, провину за яку передусім звалили головним чином на нерівність політичну, був перенесений в економічну сферу. Відбулося зіткнення зрівнювальних прагнень, посиленню яких сприяла революція, з усвідомленням економічної анархії, покликаної до життя промисловістю, що зароджується. І це поєднання протесту проти нерівності та усвідомлення економічної анархії, що виказує прагнення до реорганізації суспільства, починаючи з економіки.

Суспільне питання в Дюркгайма, згідно з його визначенням соціалізму, виявляється, отже, передусім організаційним питанням. Але це також питання й моралі. В яскравому уривку із своєї книги він пояснює, чому реформи, інспіровані самим лише духом добродітності, не можуть розв'язувати суспільну проблему: «Якщо ми не помиляємося, то цей потік жалості та співчуття, сурогат колишнього комуністичного потоку, з яким звичайно зіштовхуються в сьогоднішньому соціалізмі, становить у ньому лише вторинний елемент. Він його доповнює, але не визначає. Тож заходи, які вживаються для того, щоб його стримати, не заторкують причин, покликаних до життя соціалізмом. Якщо потреби, що їх виказує соціалізм, сформовані, то їх вдоволення не можна буде звести до вдоволення невизначених почуттів братерства. Звернімо увагу на те, що відбувається в усіх країнах Європи. Скрізь — стурбованість тим, що називають соціальним питанням, і спроби запропонувати часткові його розв'язання. А тим часом майже всі заходи, що вживаються з цією метою, спрямовані виключно на поліпшення становища трудящих класів, цебто вони співзвучні тільки з шляхетними тенденціями, що лежать в основі комунізму. Очевидячки, вважається, що більш невідкладним і корисним є полегшення страждань робітників та компенсація того, що є прикрого в їхньому житті, за допомогою добродітностей та законних пільг. З'являється готовність множити число стипендій, різних дотацій, розширювати, наскільки це можливо, сферу добродітності, впроваджувати правила охорони здоров'я робітників тощо з метою зменшення розриву між двома класами й нерівності. Не завважають (втім, таке трапляється постійно аж до соціалізму), що, чинячи так, сприймають другорядне за головне. Але шляхетною поблажливістю до того, що ще залишається від старого комунізму, можна буде колись загнуждати соціалізм або здійснити його. Не вникаючи в ситуацію, для всіх часів ми доможемося колись пом'якшення ситуації зовсім недавнього походження. Йдучи обраним шляхом, ми не тільки проходимо повз мету, яку слід було б мати на увазі, а й не можемо досягти наміченої нами мети. Тому, що хоч би які привілеї створювалися б для трудящих, що почасти нейтралізують ті, якими послуговуються господарі, хоч би скільки скорочували тривалість робочого дня, збільшуючи навіть водночас зарплатню, не змогли би погамувати зрослі апетити, тобто в міру їх вдоволення вони набирають силу. їхні вимоги безмежні. Повгамувати їх — однаково що прагнути наповнити бочку Данаїд. Якби соціальне питання поставало в такому плані, було б ліпше оголосити його нерозв'язним» (ibid., p. 78 — 79).

Це дивовижний уривок, і сьогодні він звучить дивно. Само собою зрозуміле, що Дюркгайм не проти суспільних реформ, не вороже ставиться до скорочення робочого дня чи підвищення зарплатні. Але характерне саме обернення соціолога на мораліста. Основна тема та сама: апетити людей непогамовні; за відсутності морального авторитету, що стримують бажання, люди будуть вічно невдоволені, позаяк завше хотітимуть отримати більше за те, що мають.

Певною мірою Дюркгайм має слушність. Але він не замислився над питанням, яке порушує Ерік Вейль у своїй «Політичній філософії»: чи є метою суспільної організації зробити людей задоволеними? Чи не проникає незадоволення в саму тканину життя людини та зовсім іншим чином у життя суспільства, в якому ми живемо?¹⁰

Може, люди залишаються такими самими незадоволеними, як і колись, у міру збільшення числа суспільних реформ? А може, менше незадоволеними, або вони почувають себе якось інакше? А чи не можна вважати, що почуття незадоволеності й вимоги рухають історичним процесом? Але не треба бути гегельянцем, аби зрозуміти: суспільства трансформуються самим небажанням людей залишатися в колишньому становищі, хоч би яким воно було. В цьому сенсі незадоволеність не конче патологія. Вона, безперечно, не є такою в суспільствах, як наші, де слабшає влада традиції, а звичний спосіб життя більше не здається таким, що накладається як норма чи ідеал. Якщо кожне покоління хоче жити ліпше за попереднє, то перманентна незадоволеність, про яку пише Дюркгайм, неминуха. Бочка Данаїд або скеля Сизифа є репрезентативними міфами сучасного суспільства.

Але якщо соціальне питання не можна розв'язати шляхом реформ чи поліпшення становища людей, то яка його примітна особливість у сучасному світі?

Колись у всіх суспільствах економічна діяльність була підпорядкована світській і духовній владі. Світська влада була, власне, військовою або феодалною, а духовна влада — релігійною. Сьогодні в індустріальному суспільстві економічна діяльність відокремлена, вона більше не регулюється, не править за предмет моралізування. Сен-Симон, додає Дюркгайм, чудово зрозумів, що колишня влада, по суті військова чи феодална, ґрунтується на примусі людини людиною, в сучасному суспільстві могла стати лише перешкодою, тобто вона не спроможна організувати й регулювати індустріальне життя. Але перші соціалісти помилково вважали, що сучасне суспільство відзначається тим, що економічна сфера не підлягає суспільній владі. Інакше кажучи, констатуючи, що колишня влада була непристосована для необхідного регулювання економічної діяльності, вони дійшли висновку, що економічна діяльність повинна бути відокремлена, що вона не має потреби підкорятися владі. Така анархічна тенденція деяких учень.

Дюркгайм бачить у цьому основну помилку. Економічна діяльність має потребу в підляганні владі, й влада повинна бути й політичною, й моральною. А соціолог відкриває цю політичну й моральну владу, необхідну для регулювання економічного життя, не в державі чи родині, а в професійних об'єднаннях.

Курс з соціалізму датується 1896 роком. На рік раніше з'явилися «Правила соціологічного методу». Отже, курс з соціалізму — сучасник першого періоду наукової кар'єри Дюркгайма, періоду написання праць «Про поділ суспільної праці» та «Самогубство». В цьому курсі автор знову звертається до ідей, викладених наприкінці першої з цих книг, ідей, що їх він подасть у більш розгорнутому вигляді в передмові до другого видання своєї дисертації. Розв'язання соціальної проблеми зводиться до відновлення професійних об'єднань, що їх колись називали корпораціями, для справляння впливу на індивідуумів та регулювання економічного життя шляхом моралізації.

Держава не здатна виконувати цю функцію, бо вона надто віддалена від індивідуумів. Родина стала занадто малою й втратила економічну функцію. Економічна діяльність віднині розгортається поза родиною, місце роботи більше не збігається з місцем проживання. Ні держава, ні родина не можуть контролювати економічне життя. Професійні об'єднання, відновлені корпорації стануть виконувати роль посередника між індивідуумом та державою завдяки їхньому суспільному та моральному авторитету, необхідному для відновлення дисципліни, за відсутністю якої люди дають нестримну волю своїм бажанням.

Отже, за Дюркгаймом, соціологія може вказати на наукове розв'язання соціальної проблеми. Зрозуміло, що він міг використати (як відправний пункт своїх досліджень) філософську проблему, яка визначає політичну, і що в соціології, як він собі її уявляв, він знайшов заміну соціалістичного вчення.

Цікавим є висновок курсу з соціалізму. Дюркгайм пише, що на початку XIX століття майже синхронними були три рухи: народження соціології, боротьба за релігійне оновлення й становлення соціалістичних вчень. Соціалістичні вчення прагнули до реорганізації суспільства і, крім того, до свідомого регулювання економічної діяльності, нині ще розосередженої в суспільстві. Релігійний рух домагався відтворення вірувань, які зайняли би місце традиційних релігій з їхнім впливом, що ослаблюється. Метою соціології було піддати соціальні факти науковому аналізу, пройнятому духом природознавства.

За Дюркгаймом, ці три рухи пов'язані між собою багатьма нитками. Соціологія, соціалізм та релігійне оновлення на початку XIX століття поєднувалися одне з одним, бо вони є виявами однієї і тієї самої кризи. Розвиток науки, яка руйнує чи принаймні послаблює традиційні релігійні вірування, неминуче викликає застосування наукових принципів до соціальних феноменів. Соціалізм є усвідомленням кризи моралі та релігії, а також необхідності реорганізації суспільства як наслідку того, що колишня політична й духовна влада більше не відповідає самому характеру індустріального суспільства. Прагнення до релігійного оновлення є реакція на послаблення традиційних вірувань. Соціологія становить собою водночас розквіт наукового розуму й спробу знайти розв'язання проблем, поставлених соціалізмом, самим фактом послаблення релігійних вірувань і прагненням до духовного оновлення.

На жаль, останні рядки курсу нерозбірливі, але висновок лекцій не становить таємниці. Дюркгайм як соціолог прагне науково пояснити соціалістичні рухи, показати істинне в соціалістичних вченнях і науково визначити умови, за яких можна знайти розв'язання того, що називається соціальною проблемою. Що ж до релігійного оновлення, то Дюркгайм як соціолог, очевидно, не наполягає на своєму вирішальному внеску в нього. Він не пророк соціологічної релігії, як Огюст Конт. Але він вважає, що наука про суспільство допомагає зрозуміти, як релігії народилися зі суспільних потреб та колективних рухів, а також те, що вона дозволяє нам вірити в появу нових релігій — у відповідь на аналогічні потреби суспільства.

«Щоб панував порядок, більшість людей повинні бути задоволеними своєю долею. Але для того, щоб вони були нею задоволені, вони мають бути переконаними в тому, що в них нема права мати більше, а не наявність більшого чи меншого. А для цього вкрай потрібен авторитет, перевагу якого вони визнають і через який буцімто говорить право. Бо ніколи індивід, що поступився перед тиском своїх потреб, не визнає, що він досяг межі своїх прав» (ibid., p. 291).

Цей фрагмент яскраво розкриває точку зору Дюркгайма, яка, отже, виглядає чимось на кшталт синтезу, що ґрунтується на понятті колективної свідомості, антропології Гоббса та Кантової моралі обов'язку. Категоричний імператив колективної свідомості обмежує безкрайні бажання людини.

Отже, за Дюркгаймом, соціалізм як рух історичних ідей є, по суті, реакція на анархію в економіці. Соціалізм вимагає ясного усвідомлення функцій, які сьогодні розпорошені в суспільстві. Він не збігається зі стародавніми комуністичними запереченнями проти несправедливості й нерівності. Він виник після Французької революції, в той момент, коли її політичне натхнення заторкнуло економічну сферу. Сучасник індустріалізації, соціалізм ставить за справжню мету створення проміжних організацій між індивідумом та державою, наділених водночас моральним і соціальним авторитетом.

Основне завдання соціалізму, який розглядає Дюркгайм, зводиться до організації, а не до класової боротьби. Його мета — створення професійних гуртів, а не зміна характеру власності.

Соціалізм, що тлумачиться в такий спосіб, пов'язаний з соціологією. Не тому, що соціологія як така виражає політичні думки. Але соціологія, досліджуючи об'єктивно й науково суспільну реальність, повинна цікавитися соціалістичним рухом. Тоді вона врахує історичне значення цього руху, а водночас підійде до думки про реформи, завдяки яким соціалістичне натхнення втілиться в нових інститутах.

Звідси зрозуміло, чому Дюркгайм майже не цікавиться властиво політичними механізмами. Парламентські інститути, вибори, партії становлять, на його думку, зовнішній бік

суспільного життя. У цьому плані він залишається послідовником Огюста Конта. Цей останній, будучи прихильником ліберальних ідей на початковому етапі своєї діяльності, стає дедалі байдужішим до представницьких інститутів як таких у міру розвитку його ідей. На його думку, парламенти — це інститути, сам характер яких відповідає перехідному періоду метафізичного стану між теологією та позитивізмом. У зображення майбутнього суспільства Конт залишив надто мало місця виборам, партіям, парламентам. У цьому плані він зайшов так далеко, що під час державного перевороту Наполеона III майже не обурювався ліквідацією метафізичних пережитків і водночас без вагань письмово звернувся із закликом до російського царя. Він був ладен згодитися з тим, щоб реформи, потрібні для настання ери позитивізму, були здійснені абсолютною владою, навіть якщо ця влада зосереджена в руках людини традиції.

Звісно, в своїй неприязні до парламентаризму Дюркгайм зайшов не так далеко. Але, як про це каже Марсель Мосс у вступі до курсу з соціалізму, вибори й парламент здавалися соціологу поверховими явищами.

* * *

Дюркгайм вірив у необхідність глибоких реформ суспільства та моралі. Ці реформи, на його думку, були не стільки полегшені, скільки паралізовані партійними суперечками й парламентським безладом.

Дюркгайм писав про демократію, зокрема, в своїх «Лекціях з соціології...», опублікованих 1950 року. Але тут він дає її визначення, яке відрізняється від того, що сьогодні виглядає класичним. Справді, в нього він не вкладає ні загальне виборче право, ні плюралізм партій, ні парламент. Справжня характеристика демократичної держави зводиться в нього до дедалі більшого поширення керівної свідомості тісніших зв'язків між цією свідомістю та масою індивідуальних свідомостей, або, інакше кажучи, між державою та народом.

«Отже, з цього погляду демократія нам видається політичною формою, в якій суспільство досягає найяснішої самосвідомості. Народ тим більше прихильний до демократії, що більш значущу роль у суспільних справах відіграють спільні обговорення, роздуми, критика. І тим менше він нею дорожить, чим більше переважають несвідомість, упереджені звички, невиразні почуття, передсуди — одне слово, все, що не підлягає контролю. Це означає, що демократія — не відкриття чи відродження нашого століття. Ця прикметна риса, якої дедалі більше набувають суспільства, якщо ми зможемо позбутися звичних ярликів, які тільки затьмарюють думку, ми визнаємо суспільство XVII століття більш демократичним, ніж суспільство XVI століття і всі феодальні суспільства. Феодальний лад — це розпорошення суспільного життя, це максимум неясності й несвідомості, яких куди менше в сучасних великих суспільствах. Монархія, дедалі більше централізуючи колективні сили, розширюючи свій вплив у всіх напрямках, глибоко проникаючи в гушавину народу, підготувала майбутню демократію й сама становила собою демократичне правління порівняно з тим, що було до неї. І зовсім неважливо, що голова держави називався королем: брати до уваги треба саме ті відносини, які він підтримував з усією країною, тому саме в ній визріли ясні соціальні ідеї. Отже, демократія б'є через край не останні сорок чи п'ятдесят років — її піднесення триває від самого початку історії» (*Leçons de sociologie*, p. 107—108).

Цей уривок — водночас чудовий і простий — виявляє в Дюркгайма твердість у тому, що можна було б назвати еволюційним баченням. Суспільства ставали дедалі більш демократичними з погляду часу. Однак треба з'ясувати, що собою становить демократія.

Щоб прийти до концепції суспільства, яке еволюціонує в напрямі демократії, яка з кожним днем стає дієвішою й повною, треба знецінити властиво політичні інститути, бути байдужим до того факту, що шеф держави — король це чи не король — стає таким з народження чи шляхом виборів.

Визначення демократії, що його пропонує Дюркгайм, має за передумову, що політика, цебто управління чи влада, є тільки другорядний елемент суспільної системи, що сама демократія, яка етимологічно означає владу народу, відзначається не організацією управління, а певними рисами управлінської діяльності, ступенем зв'язку між населенням та тими, хто керує.

Дюркгайм жив за щасливих часів, що передували війні 1914 р., коли можна було вірити, що нема іншого способу спілкування між тими, хто керує, і тими, ким керують, крім того,

якому симпатизує спостерігач. Звісно, він не усвідомлював того, що, згідно з його визначенням демократії, націонал-соціалістський порядок цілком заслуговує імені демократії. За тоталітарного режиму розпорошені в суспільстві функції насправді сконцентровані в руках тих, хто керує. Функція управління стала найвищою мірою усвідомленою. Зв'язки з масами тих керованих зовсім не розірвані, хай навіть вони встановлені в той спосіб, який соціолог-раціоналіст засудив би.

Звісно, Дюркгаймове розуміння керівної свідомості включало в себе обговорення, рефлексію та критику. Але зовсім не очевидно, що за авторитарного режиму фашистського типу не буває обговорень; що ж до рефлексії, то її можуть використати з метою, яку ми обговорюємо, але вона завжди існує. Якщо прообразом недемократичного суспільства виступає суспільство феодальне, то іншу крайність становить тотальна, якщо не тоталітарна, держава.

Дюркгайм схвалював радше соціологічне, ніж політичне визначення демократії, бо робив припущення, що керування свідомістю і зв'язок між державою та населенням можуть здійснюватися тільки тими способами, які він спостерігав у ліберальному суспільстві та за представницького ладу. Йому й на думку не спадало, що одна й та сама концентрація влади та певна форма зв'язку між керованими й керуючими способами здатні поєднуватися з абсолютним запереченням представницьких форм влади та із зовсім іншим способом управління.

Дюркгайм так заклопотаний тим, щоб керівна функція приєднувалася з обговоренням та рефлексією, що мало прихильний до одноступеневих загальних виборів. У всякому разі, в «Лекціях з соціології» він пояснює, що парламентська анархія в тому вигляді, в якому ми спостерігаємо її в такій країні, як Франція, погано пристосована до потреб суспільств, у яких ми живемо. Він натякає на необхідність реформи, яка впровадила б двоступеневі вибори. Перевага цих останніх, на його думку, в тому, що вони звільнять обранців від тиску, який справляють на них маси своїми безпредметними чи сліпими пристрастями, і, отже, дозволять керівникам вільніше обговорювати колективні потреби. Крім того, запровадження двоступеневих виборів повертає Дюркгайма до улюбленої ідеї стосовно політичного ладу — до ідеї створення проміжного органу, за прототип якого править корпорація.

Дюркгайм так само, як французькі контрреволюціонери першої половини XIX століття, залюбки розмірковує про кризу сучасних суспільств, яку викликає безпосереднє зіткнення окремих індивідуумів з могутньою державою. Він прагне робити суспільство більш органічним, уникаючи водночас тотальної держави та роз'єднання й безпорадності індивідуумів. Але замість того, щоб так само, як контрреволюціонери, мріяти про реставрацію проміжних органів регіонального типу в провінціях, він віддає перевагу функціональним організаціям, корпораціям.

«Існує порядок речей, проти якого безсильні будь-які докази. Поки політичні комбінації приводять депутатів і взагалі уряди в безпосереднє зіткнення з безліччю громадян, просто фізично неможливо, щоб ці останні наказували. Ось чому найліпші голови часто вимагали, щоб члени асамблеї обиралися під час дво- чи багатоступеневих виборів. Річ у тому, що додаткові посередники розвантажать уряд. І посередників можна запровадити, не перериваючи задля цього зв'язку між урядовими закладами. Абсолютно непотрібно, щоб зв'язки були безпосередніми. Треба, щоб життя тривало без порушення спадковості між приватними особами та державою; але нема жодних підстав для того, щоб ця циркуляція не відбувалася через проміжні органи. Завдяки посередництву держава дужче зміцниться, відмінність між нею та суспільством стане чіткішою, і завдяки цьому її здатність до автономії навіть зросте.

Отже, наша політична важкість викликана тією самою причиною, що й соціальна: відсутністю додаткових, другорядних ланок між індивідуумом та державою. Ми вже відзначили, що ці вторинні групи потрібні для того, аби держава ущемлювала індивідуумів. Тепер ми бачимо, що вони потрібні для того, щоб держава була достатньою мірою відокремлена від індивідуумів. Зрозуміло, що вони корисні одне одному, бо з того й того боку є зацікавленість у тому, щоб обидві сили безпосередньо не стикувалися, хоча вони конче пов'язані одне з одним» (ibid., p. 115—116).

Лекції Дюркгайма, присвячені проблемі виховання, становлять велику частину його творчості й з кількісного, й з якісного погляду. Бувши професором Сорбонни Дюркгайм спочатку керував кафедрою педагогіки, а не безпосередньо соціології. Отже, він був змушений щоденно вести курс педагогіки.

Але він сам цікавився проблемою педагогіки з причини цілком очевидної: адже виховання за самою своєю природою — суспільне явище, оскільки воно полягає в соціалізації індивідуумів. Виховувати дитину — означає готувати чи примушувати її бути членом одного або кількох колективів. Ось чому, коли професор вивчав історію різних систем виховання, що практикувалися у Франції, він знову стикався зі своїми улюбленими темами. Виховання — це суспільний процес, і в кожному суспільстві є педагогічні заклади, що відповідають йому. Достоту так само в кожному суспільстві є мораль, що відповідає в основному його потребам, і свої методи виховання, що відповідають колективним потребам.

В основу Дюркгаймової теорії виховання закладені ті самі уявлення про людину та суспільство, якими він керується в усій своїй творчості. Так само, як Гоббс, Дюркгайм виходить з положення про те, що в людині переважає природний егоїзм, що людиною керує нескінченне бажання, внаслідок чого потрібна дисципліна. Виховання передусім зводиться до того, щоб привчити індивідуума підлягати дисципліні. Воно повинно мати — не може не мати — характер влади. З двоякості, властивої, як ми знаємо, нині самому суспільству, дисципліна, якій буде підпорядкований індивідуум, є водночас обов'язком, який вимагається, і обов'язком улюбленим, оскільки це групова дисципліна. Внаслідок прив'язаності до групи індивідуум відчуває потребу самопожертви й водночас дисципліни. Навчати індивідуумів, щоб інтегрувати їх у суспільство, — означає сприяти усвідомленню водночас норм, яким кожен повинен коритися, та трансцендентних цінностей, властивих колективам, до яких кожен з них належить і належатиме.

Головна проблема дисципліни поєднується з проблемою індивідуалізму. Сучасні суспільства все ще мають потребу в авторитеті, властивому колективній свідомості. Але водночас це суспільства, що сприяють становленню особистості. Виховання в сучасних суспільствах матиме за мету не лише зміцнювати дисципліну, а й сприяти розквіту особистості, формуванню в кожному індивідуумі почуття незалежності, здатності до рефлексії та вибору. Цю формулу можна перекласти мовою Кантової філософії: треба підпорядкувати кожного авторитетові закону, який є, власне, суспільним, навіть якщо він моральний; але це підпорядкування законові повинно стати потребою кожного з нас, бо тільки воно дозволяє нам реалізувати нашу розумну індивідуальність.

Так виказує себе двояка природа всіх Дюркгаймових соціологічних пояснень: суспільство, яке розглядається як довколишнє середовище, зумовлює систему виховання. Всяка система виховання — зливко суспільства, не тільки відповідає суспільним потребам, але й сприяє зміцненню колективних цінностей. Структура суспільства, що розглядається як причина, визначає структуру системи виховання, а мета цієї останньої — поєднати індивідуумів з колективом і переконати їх обрати об'єктом своєї пошани чи відданості саме суспільство.

Соціологія і філософія

Чимало було сказано про те, що під назвою соціології Дюркгайм подав соціальну філософію, що він був радше філософом, ніж соціологом. Безперечно, Дюркгайм був людиною філософського й навіть релігійного складу. Про соціологію він говорив з духовним гнівом пророка. Разом з тим його соціологія — це бачення людини, сучасного суспільства та історії. Але можна довести, і я це зроблю, що всі великі соціологічні системи взаємно зобов'язані одна одній у тому, що стосується понять людини й історії. Дорікати соціологічному вченню у використанні філософських елементів не означає його знецінювати.

Я не заторкуватиму уявлень про історію та про людину, що вже не раз розглядалися. Але слід зауважити, що наполегливість, з якою Дюркгайм наголошує на необхідності консенсусу, так само, як відносне нехтування конфліктними чинниками породжені деякими особливостями його філософії. Тлумачення сучасного суспільства в аспекті соціальної диференціації не єдино

можливе. Для Вебера основною характеристикою сучасного суспільства виступає раціоналізація, а не диференціація, і кожне з цих понять припускає безліч наслідків як у плані наукового тлумачення фактів, так і з морального та філософського погляду.

Свої критичні зауваження я радше спрямую на поняття суспільства і, крім того, на різні значення, яких Дюркгайм надає слову «суспільство». Велике число значень підкреслює якщо не внутрішню суперечність, то принаймні різні тенденції у вченні Дюркгайма.

Ціле життя Дюркгайм хотів залишатися позитивістом і емпіристом, соціологом, здатним вивчати соціальні факти як речі, аналізувати їх ззовні й пояснювати їх на кшталт того, як пояснюють феномени випробовувачі природи.

Але поруч з незмінним і наполегливим позитивістом у вченні Дюркгайма присутнє й уявлення про те, що суспільство є водночас ідеальним і реальним об'єктом моральної і релігійної віри. Внаслідок цього подвійного тлумачення суспільства, очевидно, виникають двозначності й труднощі Дюркгайма. Конкретне й доступне для спостереження, не можна плутати з суспільством — осередком ідеального й тим більше із суспільством — об'єктом найвищих прагнень та вірувань. Якби об'єктом поклоніння віри, навіть релігійної, було конкретне суспільство, філософія Дюркгайма була би близька до філософії націонал-соціалістського духу, що, звісно, не так.

Тому будь-яка критика Дюркгайма повинна підкреслювати цю двоякість самого поняття суспільства, яке можна витлумачити залежно від контексту: то як середовище чи спостережувана ззовні соціальна система, то як зосередження ідеального, об'єкт шанування й любові.

Отже, в першому значенні людство визначається як соціальне середовище й розглядається як визначення інших феноменів. Але що ж визначає саме середовище? Дюркгайм не без підстав підкреслює той факт, що різні інститути — родина, злочинність, виховання, політика, мораль, релігія — зумовлені організацією суспільства. Кожному соціальному типу властивий свій тип родини, виховання, держави, моралі. Але він схильний розглядати як цілісну реальність соціальне середовище, тимчасом як це останнє виявляється аналітичною категорією, а не кінцевою причиною. Те, що править за соціальне середовище, причиною стосовно окремого інституту, з іншого погляду є тільки сукупністю інститутів, що її, як припускається, соціальне середовище повинно пояснити.

Дюркгайм схильний розглядати соціальне середовище як реальність *sui generis*, означеної об'єктивно й фізично, тимчасом як вона є тільки інтелектуальним уявленням. Ця тенденція сприймати абстрактне як реальне виявляється в понятті «суїцидальна течія». Насправді суїцидальної течії нема: вона існує в уяві чи в словнику Дюркгайма. Частота самогубств коливається залежно від суспільних умов та груп. Показники самогубств розкривають деякі особливості груп. Вони не свідчать про те, що самогубці, які впали в розпач, були підхоплені «колективним потоком».

Дюркгайм часто розмірковує так, буцімто соціальне середовище досить чітко визначене, нібито можна, знаючи його, достеменно вказати необхідні йому інститути. Скажімо, Дюркгайм виходить з постулату «кожному суспільству властива своя мораль», з чим кожен може згодитися. Мораль римського міста зовсім інша, ніж мораль радянської держави чи американської ліберальної держави. Слушно й те, що свої інститути, вірування, практична мораль властиві кожному суспільству й ними характеризується тип суспільства, до якого вони належать. Але сказати, що моральні засади змінюються від одного соціального типу до іншого, зовсім не означає, що, знаючи один соціальний тип, можна сказати, яка мораль йому відповідає. Дюркгайм часто висловлюється так, нібито суспільство було б закритою, що замкнулася в собі, точно визначеною системою. Але ж фактично в кожному суспільстві виникають конфлікти з приводу того, що є добро чи зло. Одні етичні поняття суперничають з іншими, й лише деякі з них врешті-решт впроваджуються. Проте досить наївно припускати, буцімто наука колись зможе декретувати мораль, що відповідає сучасному суспільству, нібито цей тип суспільства вимагає якоїсь єдиної етичної концепції, нібито, знаючи структуру суспільства, можна сказати: «Ось мораль, потрібна цьому суспільству».

Інакше кажучи, поняття суспільства як повної й інтегральної єдності треба замінити поняттям суспільних груп, які існують у рамках цілісного складного суспільства. Відтоді, як

усвідомлено існування великого числа суспільних груп та зіткнення етичних уявлень, помічено також, що суспільна наука ще довго, а можливо й ніколи, не зможе заявити моралістам і вихователям: ось мораль, яку ви повинні рекомендувати від імені науки.

Зрозуміла річ, є моральні імперативи, що їх приймають усі члени суспільства, принаймні в абстракції. Але найцікавіше — це саме ті теми, з яких нема одностайності. І коли мова заходить про них, соціологія звичайно не спроможна сказати, яка ж мораль, що відповідає потребам суспільства. Може, одні й ті самі громадські організації здатні пристосовуватися до різних етнічних концепцій. Крім того, навіть якби соціолог твердив, що певна етнічна концепція сприяє стабільності суспільства, то чому ми мусили б з моральних міркувань вважати кінцевою метою стабільність нашого суспільства? Одна з особливостей нашого суспільства полягає в тому, що його засади постійно переосмислюються. Соціологія може пояснити причини цього переосмислення, але вона не може відповісти на питання, що постають перед індивідуумами, а ще менше — запропонувати розв'язання, яке було б науковим.

На це є дві причини. З одного боку, один і той самий соціальний тип можна сполучити з кількома типами моралі й кількома політичними режимами. З іншого боку, індивідуум, який прагне спертися на власні міркування, зовсім не зобов'язаний дорожити існуючим соціальним типом як останнім словом у людських взаєминах. Він може хотіти іншої моралі, навіть якщо ця мораль не поєднується з суспільством, у якому він живе.

Ілюзія можливості вивести імперативи з аналізу фактів пояснюється, на мою думку, переважно теорією класифікації типів суспільства. Згадаймо, що Дюркгайм вважав можливим розкласти різні відомі в історії суспільства на одній лінії за ступенем складності, починаючи з односегментарних аж до полісегментарних подвійної складності. Ця теорія, на якій інтерпретатори майже не зупиняються, здається мені вкрай важливою, звісно, не в контексті соціології Дюркгайма, а як проект такої собі завершеної форми суспільної науки.

Класифікація суспільств за ступенем складності справді відкривала Дюркгайму можливість, до якої він часто вдавався: розрізнення феноменів поверхових — їх він залюбки, з певною зневагою, залишав історії — і глибоких, що належали до сутності соціології. Справді, якщо ми визнаємо, що певний соціальний тип визначається ступенем складності або числом сегментів, то ми маємо критерій, що дозволяє визначити, до якого типу належить те чи те суспільство. Якщо ми констатуємо, що суспільство, віднесене до типу відносно малої складності, раптом розвиває сучасну промисловість — що ми маємо у випадку з Японією, — то ми доводитимемо, що те суспільство, незважаючи на його рівень економічного розвитку, залишається суспільством іншого типу, простішого, ніж західний, внаслідок чисельності й складу його сегментів.

Інакше кажучи, Дюркгайм вважав, що знайшов спосіб відокремлення засадничих феноменів суспільного ладу чи соціальної інтеграції, що належать до сфери соціології, від інших феноменів, менш глибоких, таких як політичні режими й навіть економічні інститути, що належать до сфери історичної науки та до непідвладних суворих законів.

Класифікація суспільств, що веде до протиставлення глибокого й поверхневого, соціального типу й історичних феноменів, на мою думку, визначається позитивістською або реалістичною ілюзією, згідно з якою ця єдина класифікація має універсальне застосування.

При розгляді й критиці другого значення поняття суспільства в Дюркгайма, суспільства як осередку ідеалу, об'єкту пошанування й поклоніння, я користуватимусь невеликою книжкою «Соціологія і філософія», до якої ввійшли три есе Дюркгайма: стаття 1898 р. «Індивідуальні й колективні уявлення», його повідомлення на засіданні Французького філософського товариства на тему «Визначення морального факту» і, нарешті, виступ на Міжнародному конгресі з філософії 1911 р. в Болоньї «Міркування про реальність і ціннісні міркування». В цій невеликій праці з глибокою виразністю звучать деякі з основних тем Дюркгайма. Перша з них — тема людини: тільки в суспільстві й за посередництвом суспільства людина є людиною тією мірою, якою вона цивілізована». Лише залучення до суспільства робить з людини тварину, що відрізняється від інших.

«Багато часу збігло, — пише Дюркгайм, — відтоді, як Руссо довів: якщо людину позбавити всього того, що їй дає суспільство, то залишиться тільки істота, здатна до відчуттів і яка невиразно відрізняється від тварини. Без мови, насамперед суспільного феномена,

практично неможливі загальні чи абстрактні ідеї, а тому настає край усім найвищим ментальним функціям. Залишившись наодинці з собою, індивідуум упав би в залежність від природних сил: якщо він зміг не піддаватися їм, якщо він зумів звільнитися від них, стати особистістю, то тому, що виявився під захистом сили *sui generis* — потужної, оскільки вона є наслідок поєднання всіх індивідуальних сил, а й сили розумної і моральної, здатної, отже, нейтралізувати стихійну й позбавлену будь-якої моралі енергію природи, — сили колективної. Теоретик спроможний довести, що людина має право на свободу, та хоч би яку цінність мали ці докази, цілком певно те, що ця свобода стала реальністю тільки в суспільстві й за посередництвом суспільства» (*Sociologie et philosophie*, p. 79).

Отже, поза суспільством людина перетворилася б на тварину. Саме суспільство залучає людину-тварину до людства. Що легко заперечити: для виникнення мови й найвищих форм розуму недостатньо того, що тварини живуть гуртами. Суспільство — це, звісно, необхідна умова розвитку людства, людського роду, але ця умова стає достатньою, якщо тільки людина-тварина володіє здатностями, яких не мають інші види живих істот. Мова, розуміння, спілкування, звісно, мають за передумову наявність кількох людей і в цьому сенсі суспільства, але для появи мови, розуміння й спілкування того самого типу, що й у суспільстві, недостатньо, щоб разом зібралися кілька тварин.

Дюркгайм має слушність, твердячи, що мова, мораль і релігія є суспільні феномени, але за умови, що це положення — водночас очевидне, банальне й нейтральне від тієї давньої пори, коли воно було сформульоване так, як це щойно зробив я, — не буде витлумачене так, ніби до нього додали прислівник «по суті». Мораль, мова чи релігія мають соціальний аспект. Усі людські факти виступають у соціальному вигляді. Але звідси не випливає, що вони по суті соціальні і, крім того, що їхнє справжнє значення пов'язане з соціальним аспектом.

Це зауваження особливо стосується моралі. За Дюркгаймом, мораль може існувати тільки в тому випадку, якщо суспільство акумулює в собі цінність вищого порядку, ніж індивідууми.

«Отже, ми доходимо такого висновку: річ у тім, що коли існує мораль, система обов'язків і зобов'язань, то потрібно, аби суспільство стало моральним обличчям, що якісно відрізняється від окремих індивідуумів, з яких воно складається й наслідком синтезу яких воно є. Відзначимо аналогію між цим міркуванням і Кантовим доказом існування Бога. Кант постулює Бога тому, що без цієї гіпотези мораль незрозуміла. Ми постулюємо суспільство, що специфічно відрізняється від індивідуумів, інакше мораль виявляється без об'єкта, обов'язок — без точки прикладання. Додамо, що цей постулат легко підтвердити на досліді. Хоча я вже не раз розглядав це питання у своїх книгах, мені буде неважко додати нові докази до тих, які я наводив раніше на підтвердження цієї концепції. Вся аргументація в кінцевому підсумку може бути зведена до кількох дуже простих ідей. Вона зводиться до визнання того, що, на загальну думку, мораль починається там, де починається безкорисливість, самопожертва. Але безкорисливість має сенс тільки в тому разі, якщо суб'єкт, якому ми підлягаємо, має більшу цінність, ніж ми, індивідууми. Проте на практиці я знаю тільки одного суб'єкта, який володіє мораллю, складнішою, ніж наша, — це колектив. Втім, я помиляюсь: є, очевидячки, й інший суб'єкт, який може відігравати ту саму роль, — божество. Треба вибирати між Богом і суспільством. Я не розглядатиму тут аргументи на користь того чи того розв'язання — обидва пов'язані одне з одним. Додам, що, на мій погляд, цей вибір залишає мене досить байдужим, позаяк у божестві я бачу тільки суспільство, перетворене й осмислене у формі символів» (*ibid.*, p. 74—75).

Тож потрібно вибирати між Богом і суспільством. Якщо і є характерний для філософії Дюркгайма вислів, що говорить про те, в що він справді вірив, то це саме він сам. Чи треба додавати, що цей вибір не здається мені необхідним і що висновок Дюркгайма видається мені просто софістичним? Його ідея така: який-небудь акт моральний, якщо його об'єктом виступає не той, хто здійснює акт, а інша особа. Однак інша особа як така не становить більшої цінності, ніж я сам. Отже, щоб у цьому випадку могла існувати мораль, потрібна наявність такої реальності, яка сама собою становить більшу цінність, ніж я сам чи будь-яка інша особа. Такою реальністю, яка має вищу цінність, ніж індивідуум, може бути тільки Бог або суспільство, й між цими двома гіпотезами нема різниці, оскільки релігія, як ми знаємо з аналізу елементарних

форм релігійного життя, становить собою не що інше, як поклоніння перетвореному суспільству.

Перший софізм криється в аналізі морального акту чи того, що робить цей акт моральним. Дюркгайм твердить, що коли акт, об'єктом якого є моя власна персона, не може бути моральним, то акт, об'єктом якого виявляється інша людина, тим більше не буде таким. Але звичайна думка, на яку спирається Дюркгайм, схильна визнати, що самопожертва задля порятунку життя іншого — моральний акт, навіть якщо цей інший не цінується вище за мене. Саме факт відриву від власного «я» і самопожертва задля іншого роблять акт моральним, а не свідомо більша цінність об'єкта, на який спрямований мій акт. У славетному романі «Кар'єра Б'ючемпа» Мередіт примушує показати себе Мевілу Б'ючемпу, який наприкінці книжки гине, рятуючи життя дитини¹¹. Епізод є ілюстрацією етичної проблеми. Чи потрібно захоплюватися тим, що знатна людина жертвує собою задля того, хто нижче за неї; чи потрібно, розмірковуючи прагматично, вважати абсурдом те, що видатна людина жертвує собою заради порятунку істоти, яка має меншу цінність? Я залишаю розв'язання цього питання моралістам, але безперечно, що суспільна свідомість не вважає, що сам собою об'єкт, на який спрямована дія, повинен бути вище за особистість суб'єкта дії, щоб вона вважалася моральною. Філософ Амелен загинув, кинувшись у воду, аби врятувати дитину, що топилася, хоч сам він не вмів плавати. То був шляхетний вчинок, прагматично ж він абсурдний. У всякому разі, наше міркування не визначається саме собою цінністю врятованого життя.

Ще один софізм: вважають, що цінність, яку викликає до життя наша поведінка, повинна, сказати б, бути задалегідь втілена в дійсність. Дюркгайм відновлює не стільки релігію, скільки тривіальне поняття релігії. Він допускає, що найвищі цінності свідомо втілені в Богові й що цінності, розроблені людьми, залежать від тих цінностей, які вже має трансцендентна істота. Я сумніваюсь, що саме таким повинно бути вдосконалене тлумачення релігії. В усякому разі, у виключно гуманістичній філософії етичні цінності постають створінням людства, і створінням безкорисливим. Людина — особина з породи тварин, що поступово розвиваються в людство. Постулювати, що вона повинна мати перед собою об'єкт, який має певну цінність у собі, — означає спотворювати сенс релігії чи моралі.

Третій софізм полягає в припущенні, що сам термін «суспільство» цілком ясний і можна порівнювати й протиставляти суспільство та божество як два доступні спостереженню й означені явища. Нема визначеного суспільства, нема суспільства взагалі, а є об'єднання людей. Поки не уточнено, які гурти означуються поняттям «суспільство», зберігається небезпечна двозначність. Яке суспільство рівноцінне Богові? Родина? Суспільний клас? Національна спільнота? Людство? Принаймні у філософії Конта з приводу цього нема жодного сумніву: суспільством, яке є об'єктом релігійного поклоніння, виступає не конкретне людство, а все людство, все те, що було найліпшого в людях упродовж століть. Якщо не уточняється, що мається на увазі під суспільством, то концепція Дюркгайма може всупереч його задумам привести (чи здаватися, що веде) до псевдорелігії нашої доби, до культу національного колективу, створеного його ж членами. Внаслідок багатьох і очевидних причин Дюркгайм, буди раціоналістом і лібералом, відчував огиду до цих світських релігій. Сама можливість такого нерозуміння доводить небезпеку використання не уточненого поняття суспільства.

Метафізичний підхід до суспільства, на жаль, затьмарює значне інтуїтивне проникнення Дюркгайма до сфери відносин між наукою, мораллю, релігією, з одного боку, й суспільним контекстом — з іншого.

За Дюркгаймом, у плині історії поступово вичленувалися різні види людської діяльності. В архаїчних суспільствах мораль невіддільна від релігії, і саме впродовж століть поволі набули самостійності категорії права, науки, моралі й релігії. Це положення правильне, але в ньому нема думки про те, що всі ці категорії черпають свій авторитет із суспільного джерела. Коли Дюркгайм накидав соціологічну теорію про пізнання моралі, ця теорія повинна була впливати з об'єктивного аналізу суспільних обставин, що впливають на розвиток наукових категорій і етичних понять. Але аналіз, на мою думку, зроблений неправильно внаслідок переконання Дюркгайма в тому, що нема великої різниці між наукою й мораллю, між ціннісним міркуванням та міркуванням про факт. В обох випадках нібито йдеться про соціальну по суті справи реальність, в обох випадках авторитет цих міркувань нібито створюється самим суспільством.

Дві витримки зі статті «Міркування про факт і ціннісні міркування» демонструють порівняння й квазіуподібнення цих міркувань.

«Ціннісне міркування виражає ставлення конкретного об'єкта до ідеалу. Отже, ідеал завданий як річ хоча й у інший спосіб. Він також по-своєму уявляє реальність. Тож відбите ставлення об'єднує два поняття, подані зовсім як у міркуванні про існування. Чи можна говорити про те, що ціннісні міркування стосуються ідеалів? Але вони не являють собою іншої норми міркувань про реальність. Адже поняття є так само розумові конструкції, що виходять з ідеалів, і буде неважко показати, що це ті самі колективні ідеали, позаяк вони можуть конституюватися в мові й за допомогою мови, яка становить собою найвищою мірою колективну річ. Отже, елементи міркування в усіх відношеннях однакові» (ibid., p. 139).

Ось характерне речення з цього уривка: «Поняття є... розумові конструкції, що виходять з ідеалів». Якщо Дюркгайм хоче сказати, що розумові конструкції становлять собою неемпіричні чи ідеалістичні реальності, то він, очевидно, має слухність. Якщо ж він уподібнює поняття ідеалу в етичному сенсі слова, то його теза видається мені виключно софістичною. Далі Дюркгайм пише:

«Якщо всяке міркування заторкує ідеали, то ці останні бувають різних видів. Серед них є ідеали, єдина роль яких зводиться до відображення їх такими, якими вони є. Це — поняття в суворому сенсі. Серед них є й інші ідеали: їхні функції, навпаки, зводяться до перетворення реальностей, до яких вони належать. Це ціннісні ідеали. В першому випадку ідеал править за символ об'єкта шляхом його уподібнення до думки, в іншому — саме об'єкт править за символ для ідеалу, й об'єкт робить його репрезентабельним для різних людей. Природно, що міркування розрізняються залежно від ідеалів, які вони використовують. Перші обмежуються аналізом реальності й адекватним її відбиттям. Другі, навпаки, підкреслюють новий аспект реальності, що збагачує її під впливом ідеалу» (ibid., p. 139—140).

У цьому уподібненні одного до одного міркувань про факт та про ціннісні міркування ми знову зустрічаємося з переконанням Дюркгайма в тому, що вплив понять, які сприяють відбиттю реальності, або ідеалів, що сприяють орієнтації діяльності, виходить з самого суспільства. Однак гадаю, що тут є двозначність. Соціологічне дослідження джерел понять ніяк не збігається з теорією пізнання, тобто аналізом трансцендентальних умов істини. Умови наукової істини не мають жодного стосунку до обставин суспільного визнання істини, при цьому вважати, що є соціологічна теорія пізнання, постійно їх плутати. Є соціологічна теорія умов розвитку науки — те, що сьогодні називають соціологією пізнання, але ніяким чином не може збігатися з нею.

Інша помилка стосується ціннісних міркувань. Дюркгайм хоче, аби етичний ідеал став соціальним, щоб суспільство зіставляло свою цінність з мораллю. Тут також, здається мені, є двозначність. Звісно, поняття, що їх ми можемо вважати ціннісними, визначаються суспільними обставинами. Але той факт, що ціннісні міркування накладаються нам соціальним середовищем, не доводить, що цільовим призначенням моралі стане певний стан суспільства. Природно, що, коли ми вимагаємо певної моралі, ми прагнемо до певного суспільства чи до певних людських відносин. У цьому сенсі певна соціальна воля спонукається до появи будь-якою моральною волею. Але як емпірична реальність суспільство не визначає змісту моралі. Одне з двох: або ми опосередковано повертаємося до думки про те, що суспільство, яке розглядається в глобальному масштабі, має в собі мораль, і в такому випадку набуває сили заперечення, що його я сформулював раніше: єдина мораль, що встановилася, не впливає неминуче з цієї соціальної організації, позаяк у кожному добу й у кожному суспільстві причиною конфліктів є зміст моралі; чи то мається на увазі, що нашим прагненням до моралі керує соціальна воля, але така постановка питання також може бути змінена: адже ми вибираємо соціальну чи політичну мету згідно з етичним ідеалом.

Філософський характер Дюркгаймової соціології пояснює бурю пристрастей, породжених нею майже півстоліття тому. Формула «суспільство чи божество», тимчасом як у Франції лютував конфлікт між католицькою та світською освітою, могла викликати вибух обурення. В початкових школах та в педагогічних навчальних закладах соціологія постала як основи світської моралі, що приходила на зміну католицькій. Коли ж Дюркгайм додавав, що він майже не бачить відмінності між божеством і суспільством, то це положення, будучи, на його думку,

сповненим пошани до релігії, здавалося віруючим посяганням на їхні цінності. Цим же пояснюється, що ще сьогодні задум Дюркгайма може витлумачуватися по-різному.

Суперечність тлумачення роз'яснюється, якщо ми згадаємо про дwoякість яка, не будучи суперечністю, становить серцевину його вчення. Його вчення спрямоване на відтворення суспільного консенсусу та посилення впливу гуртових імперативів та заборон. На думку деяких критиків, це відновлення суспільних норм становить собою витівку консервативну, якщо не реакційну. Насправді вчення Дюркгайма іноді відтворює в пам'яті другу половину наукового шляху Конта, коли він у «Системі позитивної політики» намагався створити релігію людства. Ця інтерпретація слухна тільки почасти. За Дюркгаймом, соціальна норма, вплив якої слід посилити, не тільки дозволяє індивідууму вільно проявляти себе, а й зобов'язує кожного використати свій здоровий глузд і утвердити свою автономію. Дюркгайм хоче стабілізувати суспільство, найвищим принципом якого є пошана особистості й незалежності людини. Залежно від того, чи то підкреслюється зміцнення соціальних норм чи незалежності людини, інтерпретація стає консервативною чи раціональною і ліберальною. Найвірніша інтерпретація — та, в якій поєднуються ці обидві, очевидячки, інтерпретації, що розходяться. В центрі задуму Дюркгайма я вбачаю прагнення довести, що раціональна, індивідуалістична й ліберальна думка є поки межа історичної еволюції. Ця школа думки, що відповідає структурі сучасних суспільств, повинна бути визнана, але водночас вона ризикує викликати розпад суспільства й явище аномалії, якщо не будуть зміцнені колективні норми, необхідні для всякого консенсусу.

Соціологія, на думку Дюркгайма, водночас виправдовує раціоналістичний індивідуалізм і утверджує пошану до колективних норм. Такий наслідок пошуку, в основі якого, як нагадав про це Марсель Мосс, покладена старовинна проблема відносин між індивідуумом та суспільством або індивідуалізмом і соціалізмом.

БІОГРАФІЧНІ ДАНІ

1858 р., 15 квітня. Народження Еміля Дюркгайма в м. Епіналь у родині рабина. Батько помирає, коли Еміль ще дуже молодий. Навчання у колежі в Епіналі. Закінчуючи колеж, Дюркгайм стає лауреатом загального конкурсу.

Дюркгайм вирушає до паризького Ліцею Людовіка Великого для підготовки до конкурсного іспиту до Вищої нормальної школи. В пансіоні ЖофFRE він зустрічається з Жаном Жоресом. На рік раніше за Дюркгайма Жорес вступає до Школи на вулиці Ульм.

1879 р. Дюркгайм вступає до Вищої нормальної школи, де відвідує лекції Фюстеля де Куланжа й де Бугру.

1882 р. Складає іспит на звання викладача філософії й тоді ж призначається викладачем у Сене та Сен-Кантен.

1885 - 1886 рр. Бере відпустку для заняття суспільними науками спочатку в Парижі, відтак Німеччині у В. Вандта.

1886 - 1887 рр. По поверненні з подорожі по Німеччині публікує у «Філософському огляді» три статті: «Нові дослідження в царині суспільної науки», «Стан позитивної науки про мораль у Німеччині», «Філософія в німецьких університетах».

1887 р. Ухвалою міністра Споллера призначений професором педагогіки й соціології на філологічному факультеті в університеті в Бордо. Цей курс був першим курсом з соціології у французьких університетах. Колегами Дюркгайма в університеті в Бордо були О. Амелен та Родьє, слухачами — Шарль Лало та Леон Дюгі.

1888 р. У «Філософському огляді» публікує статтю «Вбивство й народжуваність».

1891 р. Дюркгайм читає курс для кандидатів на отримання звання викладача філософії з метою спільного з ними вивчення великих попередників соціології (Арістотель, Монтеस्क'є, Конт...).

1893 р. Замітка про визначення соціалізму, стаття у «Філософському огляді». Захист докторської дисертації на тему «Про поділ суспільної праці» разом з дисертацією латиною «Внесок Монтеस्क'є в становлення суспільної науки».

1895 р. «Правила соціологічного методу».

1896 р. на базі його курсу з соціології створюється кафедра. Заснування «Соціологічного щорічника». Перші опубліковані в ньому дослідження Дюркгайма: «Заборона кровозмішення та його джерела» і «Визначення релігійних феноменів».

1897 р. «Праця «Самогубство».

1900 р. «Про тотемізм» — стаття в «Соціологічному щорічнику». Борець за світську освіту, Дюркгайм дуже обурений справою Дрейфуса. Дедалі більше займається релігійною проблематикою.

1902 р. Запрошений позаштатним працівником на кафедру педагогіки в Сорбонні.

1906 р. Дюркгайма залучають до штату працівників кафедри педагогіки філологічного факультету Паризького університету. Він викладає там одночасно соціологію та педагогіку. Повідомлення у французькому філософському товаристві на тему: «Визначення морального факту».

1909 р. У Колежі де Франс читає курс «Видатні педагогічні вчення у Франції починаючи з XVIII ст.».

1911 р. Виступ на філософському конгресі в Болоньї на тему: «Міркування про реальність і ціннісне міркування».

1912 р. «Первісні форми релігійного життя».

1913 р. Його кафедра отримує назву «Кафедра соціології Сорбонни». Повідомлення у Французькому філософському товаристві на тему: «Релігійна проблема й двояка природа людини».

1915 р. Дюркгайм втрачає єдиного сина, вбитого на Салонікському фронті. Під впливом цієї події він публікує дві книги: «Німеччина понад усе», «Німецький менталітет і війна; Хто хотів війни? Про джерела війни за дипломатичними документами».

1917 р., 15 листопада. Смерть у Парижі.

ПРИМІТКИ

¹ «Ясно, наскільки наш погляд на поділ праці відрізняється від погляду економістів. Для них він зводиться по суті до того, щоб більше виробляти. Для нас же зросла продуктивність — тільки необхідний наслідок, відбиття явища. Якщо ми спеціалізуємося, то не для того, щоб виробляти більше, а щоб можна було жити в нових, створених нами умовах» (*De la division du travail social*, р. 259). Адам Сміт у своїй славетній праці «Дослідження про природу та причини багатства народів» (1776) для пояснення продуктивності праці, обміну й застосування основних товарів, феномена поділу праці висуває на передній план аналіз економічної системи. Його дослідження, що по суті займає перші три розділи першої книги «Багатства народів», починається чудовим описом послідовності операцій за виробництва булавок, частини цього опису були, імовірно, запозичені з «Великої енциклопедії» Дідро й д'Аламбера. Він починається таким реченням: «Величезний поступ у розвитку виробничої сили праці й значна частка мистецтва, вміння й кмітливості, з якими він спрямовується й докладається, стали, очевидно, наслідком поділу праці». В другому розділі Сміт досліджує першопричину поділу праці: «Поділ праці, що приводить до таких вигід, аж ніяк не є наслідком чийсь мудрості, що передбачила й усвідомила той загальний доброжиток, який буде породжений ним: він становить собою наслідок — хоча який дуже повільно й поступово розвивається — певної схильності людської природи, яка зовсім не мала на увазі такої корисної мети, а саме схильності до торгівлі, до обміну одного предмета на інший». Втім, Адам Сміт бачить не тільки переваги поділу праці. В першому розділі п'ятої книги своєї праці він пише про небезпеки притуплення й оніміння інтелектуальних здатностей, які можуть бути наслідком парцелізації праці, й вимагає, щоб уряд «доклав зусиль для відвернення цього». З цього питання див. статтю Н. Розенберга «Адам Сміт про поділ праці: два погляди чи один?» (Nathan Rosenberg. «*Adam Smith on the Division of Labour*». — in *Economica*, mai 1965).

² Отже, поділ праці є наслідок боротьби за існування; але він становить собою її розв'язку. Завдяки йому в суперників нема потреби знищувати один одного, і вони можуть співіснувати пліч-о-пліч. Крім того, в міру свого розвитку він забезпечує засоби існування дедалі більшому числу людей, які в більш однорідних суспільствах були б приречені на зникнення. У багатьох нижчих народів всяка хвороблива людина неминуче повинна була загинути, бо її не можна було використати в жодній справі. Іноді закон, випереджаючи й освячуючи, сказати б наслідки природного відбору, засуджував на смерть хворих або слабких новонароджених, і навіть Арістотель вважав цей звичай природним. Зовсім інакше відбувається в розвинутіших суспільствах. Немічний індивідуум може знайти в складних рамках нашої соціальної організації місце прикладання своїх сил. Якщо він слабкий лише тілом, а мозок його здоровий, він присвятить себе кабінетним заняттям, теоретичній діяльності. Якщо слабкий у нього мозок, він має, безперечно, відмовитися від інтелектуального суперництва; але в другорядних чарунках суспільного вулика знайдеться достатньо місця, аби не дати йому загинути». У первісних народностей переможеного ворога вбивають; там же, де промисловість відокремлена від військової діяльності, він живе поруч з переможцем як раб» (*De la Division du travail social*, р. 253).

³ Габріель Тард (1843—1904) — автор таких праць: «*La criminalité comparée*, 1888); «*Les Transformations du droit*» (1893); «*Les lois de l'imitation*» (1890); «*La Logique sociale*» (1895); «*L'Opposition universelle*» (1897); «*L'Opinion de la foule*» (1901). Вплив Тарда, досить незначний у Франції, був помітнішим у США. Професор Пол Лазарсфелд дуже цікавиться Тардом і охоче пише про його посмертний тріумф.

⁴ Дискусія на цю тему була недавно відновлена американським соціологом Джеком Дугласом.

⁵ Maurice Halbwachs. *Les Causes du Suicide*. Paris; Alcan, 1930.

⁶ Сучасна антропологія разом з А. Р. Радкліфф-Брауном, Е. П. Еванс-Прітчардом, Р. Лоуї та Б. Малиновським докорінним чином змінила теорію тотемізму аж до майже цілковитого розчинення реальності. Про цю еволюцію див. книгу Леві-Стросса: С. Lйvi-Strauss, *Le Totйmisme d'aujourd'hui*, Paris, P.U.F. 1962.

⁷ Бергсон пише: «Людство страждає, наполовину розчавлене тягарем поступу, якого воно досягло. Воно недостатньо засвоїло, що його майбутнє в його руках. Насамперед йому самому судити, чи воно хоче жити далі. І ще: йому самому замислюватися над тим: чи хоче воно тільки жити чи до того ж докласти зусилля, потрібне для того, щоб на всій нашій непокірній планеті відбулася основна функція Універсуми — машини для виробництва богів» (H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1965, p. 138).

s Jules Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris, Gallimard, 1946.

⁹ Ось як Дюркгайм критикує дедуктивний і абстрактний метод класичної політекономії: «Предметом політичної економії, каже Стюарт Мілль, є соціальні факти, які виникають переважно чи виключно з метою нагромадження багатства...

Внаслідок цього предмет політичної економії, зрозуміло в такий спосіб, складається не з реальностей, на які можна вказати пальцем, а з простих можливостей, з чистих понять розуму, тобто з фактів, які економіст розуміє як такі, що стосуються означеної мети, й саме таких, якими він їх собі уявляє. Як він, наприклад, починає вивчення того, що називає виробництвом? Він вважає можливим перерахувати основні чинники, за допомогою яких воно здійснюється, і досягнути їх. Отже, він не вивчив їх шляхом спостереження за тим, від яких умов залежить явище, яке він вивчає, бо тоді він почав би з викладу дослідів, звідки впливав би такий висновок. Якщо ж, розпочинаючи аналіз, він кількома словами пропонує класифікацію, отже, він досяг її простим логічним аналізом. Він починає з ідеї виробництва: розкладаючи її, доходить висновку, що в ній логічно містяться ідеї природних сил, праці, знаряддя чи капіталу, а відтак у такий самий спосіб розглядає ці похідні ідеї.

Найгрунтовніша економічна теорія — теорія вартості — збудована явно за таким самим принципом. Якби в контексті цієї теорії вартість досліджувалася так, як повинна досліджуватися реальність, то насамперед ми помітили б, як економіст відзначає ознаки явища, що має цю назву, відтак, як він їх класифікує за видами, індуктивно визначає, залежно від яких причин вони змінюються, нарешті, як він порівнює різні наслідки з метою виведення з них спільної формули. Отже, теорія могла з'явитися тільки тоді, коли наука просунулася дуже далеко. Замість цього ми з нею зустрічаємося від самого початку дослідження. Це відбувається тому, що економіст, створюючи теорію, задовольняється тим, що зосереджується на власному уявленні про вартість як предмет, що піддається обміну. Він вважає, що ідея вартості включає в себе ідею корисності, рідкості тощо, і на підставі наслідків свого аналізу будує своє визначення. Зрозуміла річ, він підтверджує її кількома прикладами. Але коли думаєш про численні факти, що їх повинна пояснити така теорія, постає питання про те, чи можна визнати бодай якусь доказову цінність за тими фактами, неминуче вельми рідкісними, які за випадковим навіюванням наводяться на її підтвердження.

Отже, в політичній економії, як і в етиці, частка наукового дослідження вельми обмежена, частка мистецтва переважає» (*Les Rugles de la mйthode sociologique*, p. 24—26).

Цю критику відновили економісти — послідовники Дюркгайма, такі, як Ф. Сіміан, які прагнули заперечити теоретичні конструкції суто неокласичної політекономії австрійських чи вальрасівських шкіл. Вона співвідноситься з критикою, вже адресованою представниками німецького історизму англійської класичної політекономії.

¹⁰ Eric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956.

¹¹ «Кар'єра Б'ючемпа», роман англійського письменника Дж. Мередіта (1828 — 1909), опублікований 1875 р.

БІБЛІОГРАФІЯ

Твори Еміля Дюркгайма

«*Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*». Burdigalae. Gournoilhou. 1892; trad, in *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*, 1937, sous le titre: «Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés».

Dela Division du travail social, Paris, Alcan, 1893, 1-re йд.; citй d'aprys la 7-e йд., Paris, P.U.F., 1960.

Les Rugles de la mйthode sociologique, Paris, Alcan, 1895; citй d'aprys le 13-e йд., Paris, P.U.F., 1956.

Le Suicide, йtude de sociologie, Paris, Alcan, 1897; citй d'aprys la nouvelle йд., Paris, P.U.F., 1969.

Sociologie et sciences nouvelles, Paris, Alcan, 1909, — in: *De la Mйthode dans les sciences*.

Les Formes йlйmentaires de la vie religieuse. Le Sestime totйmique en Australie, Paris, Alcan, 1912; citй d'aprys la 4-e йdition, Paris, P.U.F., 1960.

L'Allemagne au-dessus de tout. La Mentalitй allemande et la guerre. Paris, Armand Colin, 1915.

La Sociologie, avec M. Mauss, Paris, Larousse, 1915. — In: *La Science franzaise*.

Education et sociologie, Paris, Alcan, 1922; nouv. йд., Paris, P.U.F., 1966. *L'Education morale*, Paris, Alcan, 1923.

Sociologie et philosophie, Paris, Alcan, 1925; citй d'aprys la nouvelle йд., Paris, P.U.F., 1963.

Le Socialisme. Sa дйfinition, ses дйbuts, la doctrine saint-simonienne, Paris, Alcan, 1928.

L'Evolution пйdagogique en France, Paris, 1938, 2 vol.

Lezons de sociologie. Physique des moeurs et du droit, Paris, P.U.F., et Istambul, 1950.

Montesquieu et Rousseau, прүкурсёры de la sociologie, Paris, Riviere, 1953.

La sociologie formaliste, йtude publiйe dans l'ouvrage d'Armand Cuvillier: Ouу va la sociologie franzaise, Paris, Riviere, 1953.

Pragmatisme et sociologie, Paris, Vrin, 1955 (курс лекцйй, прочитаних в 1913—1914 pp. і вйдновлених за записами студентів А. Кювййером).

Праці про Дюркгайма

G. Aimard, *Durkheim et la science йconomique. L'apport de la sociologie a la thйorie йconomique moderne*, Paris, P.U.F., 1962.

H. Alpert, *Emile Durkheim and his sociologie*, New Yorque, 1939.

C. Bougie, *Bilan de la sociologie franzaise contemporaine*, Paris, Alcan, 1938.

G. Davy, *Sociologie de hier et d'aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1950. J. Duvignaud, *Durkheim, sa vie, son oeuvre*, Paris, P.U.F., 1965. P. Fauconnet, *The Durkheim School in France*. — In: *Sociological Review*, 1927.

G. Gurvich, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1.1, 1957, t. II (2-йд.), 1963.

R. Lacombe, *La Mйthode sociologique de Durkheim*, Paris, 1926.

T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1949.

J. Vialatoux, *De Durkheim a Bergson*, Paris, Bloud et Gay, 1939.

Kurt H. Wolff et al., *Emile Durkheim, 1858—1917. A Collection of essays* Columbus, Ohio University Press, 1960.

Annales de l'Universitй de Paris, № 1, 1960. *Centenaire de la naissance d'Й. Durkheim, textes de G. Davy, A. Lalande, R. Aron, G. Gurvich, H. Lүvy-Bruhl, G. Lebras, Cl. Lүvi-Strauss*.

ВІЛЬФРЕДО ПАРЕТО

Проблема організації суспільства повинна розв'язуватися не деклараціями довкола більш чи менш невиразного ідеалу справедливості, а тільки науковими дослідженнями, завдання яких — знайти спосіб співвіднесення засобів з метою, а для кожної людини — зусиль і страждань з утіхою, так щоб мінімум страждань і зусиль забезпечував якомога більшому числу людей максимум добробуту.

Вільфредо Парето,
«Соціалістичні системи», 1903 р.

Переходячи від Дюркгайма до Вільфредо Парето, ми потрапляємо до іншого інтелектуального клімату, мови й стилю. Замислимося на хвильку над реченням Дюркгайма: «Треба вибирати між Богом і суспільством». Чуючи таку формулу, Парето посміхнувся би й нагадав би про те, що — як він пояснив у своєму «Трактаті із загальної соціології» — якщо похідні швидко трансформуються, то залишки відносно постійні. В словнику Парето «залишки» (residue) — це почуття або вияви афектів, зливаються з природою людини, а «похідні» (derivazioni) — інтелектуальні системи захисту, за посередництвом яких індивідууми приховують свої пристрасті чи надають видимості раціональності висловлюванням або вчинкам, що не є такими. Людина насправді істота нерозважлива й така, що резонерствує. Хоча в своїй поведінці вона рідко керується логікою, вона завше прагне навіювати іншим, буцімто поводитьсь саме так.

Формула «Бог чи суспільство» видалася б Парето позбавленою сенсу. Поняття Бога не належить до логічно-експериментальних. Ніхто не міг бачити Бога. Отже, якщо хочеш стати вченим, треба уникати таких понять, які за своєю суттю незбагненні для наукових методів: спостереження, експерименту, умовиводу. Що ж до поняття «суспільство», то воно — зразок туманності й двозначності. Яку реальність має намір означити Дюркгайм, говорячи про суспільство: родину, слухачів лекції, університет, країну, все людство? Яка ж та з цих реальностей, яку він називає суспільством, й чому він хоче накинути вибір; за відсутності визначення, між двозначним і трансцендентним поняттями, що не мають жодного стосунку до науки?

Нелогічний вчинок і наука

Осягнення системи Парето вимагає достеменного тлумачення понять логічного й нелогічного вчинків. Отже, треба починати з вивчення цих понять. Найпростіше для розуміння логічного вчинку — спостереження за поведінкою інженера й спекулянта, тим більше що розмірковування й розчарування інженера та економіста є джерело соціології Парето. Інженер, коли він не помиляється, поводитьсь логічно. Економіст, коли він не плекає ілюзій з приводу своїх знань, здатний зрозуміти певні форми поведінки людей. Але соціологія має справу з людьми, які звичайно не поводяться ні як інженери, ні як обережні спекулянти. Інженер, що будує міст, знає мету, якої хоче досягти. Він вивчив опір матеріалів і спроможний підрахувати співвідношення засобів і мети. Існує схожість між відношенням «засіб — мета» в тому вигляді, в якому воно сприймається розумом і таким відношенням що об'єктивно складається.

Така сама поведінка спекулянта, прототипу економічного суб'єкта. В нього достеменна мета — заробляти гроші. Він виявляє логічний зв'язок між засобами, що їх він використовує — закупівлею цінностей у момент їхнього низького котирування, — і метою, якої хоче досягти, — збільшенням свого капіталу. Якщо справи йдуть відповідно до його припущення, то об'єктивно засоби й мета йтимуть одне за одним так, як це було замислено заздалегідь суб'єктом.

Випадок із спекулянтом, звісно, не такий простий, як випадок з інженером. Між замисленим відношенням «засіб — мета» і справжнім відношенням спостерігається розрив у часі. Але якщо припустити, що очікування спекулянта підтвердилися фактами, виявиться відповідність відношення засобів до мети — у тому вигляді, в якому воно було замислене, — реалізації цього самого відношення. Логічний зв'язок між засобами та метою існує в свідомості суб'єкта й у об'єктивній реальності, і обидва відношення (об'єктивне й суб'єктивне) відповідають одне одному.

Аналіз досвіду інженера та спекулянта показує, що таке логічний вчинок. Для того, щоб вчинок був логічним, потрібно, аби відношення «засіб — мета» в об'єктивній реальності відповідало такому відношенню в свідомості суб'єкта.

Випадок із спекулянтом не такий простий, як випадок з інженером. Між замисленим відношенням «засіб — мета» й справжнім відношенням спостерігається розрив у часі. Та якщо припустити, що сподівання спекулянта підтвердилися фактами, виявляється відповідність відношення засобів до мети — в тому вигляді, в якому воно було задумане, — реалізації цього самого відношення. Логічний зв'язок між засобами й метою існує в свідомості суб'єкта та в

об'єктивній реальності, й обидва відношення (об'єктивне й суб'єктивне) відповідають одне одному.

Аналіз досвіду інженера та спекулянта показує, що таке логічний вчинок. Для того, щоб вчинок був логічним, потрібно, аби відношення «засіб — мета» в об'єктивній реальності відповідало такому самому відношенню в свідомості суб'єкта.

«Раз і назавше ми називатимемо логічними вчинки дії, що логічно пов'язані з їхньою метою, не тільки стосовно суб'єктів, які виконують ці дії, а й стосовно тих, хто володіє ширшими пізнаннями, тобто вчинки, що мають суб'єктивне й об'єктивне значення, пояснене вище. Інші вчинки називатимуться нелогічними, що не означає, ніби вони іллогічні» (*Traitù de sociologie gūnūrale*, § 150).

Інакше кажучи, до категорії нелогічних вчинків потраплять усі ті дії, які суб'єктивно не виявляють логічного зв'язку. Можна скласти таку таблицю вчинків людини:

Роди і види	Чи є логічна мета у вчинків?	
	Об'єктивно	Суб'єктивно
1-й клас. Логічні вчинки. Об'єктивна мета ідентична суб'єктивній		
	так	так
2-й клас. Нелогічні вчинки. Об'єктивна мета відрізняється від суб'єктивної		
1-й рід	ні	ні
2-й рід	ні	так
3-й рід	так	ні
4-й рід	так	так
Висновки 3-го та 4-го родів		
3,4	Суб'єкт згодився б з об'єктивною метою, якби знав її	
3,4	Суб'єкт не згодився б з об'єктивною метою, якби знав її	

(*Traitù de sociologie gūnūrale*, p. 67—68).

Яке значення кожного з цих родів нелогічних вчинків?

Рід «ні — ні» означає, що вчинок нелогічний, тобто засоби не узгоджені з метою ні в реальності, ні у свідомості. Засоби не дають жодного наслідку, який можна було б назвати логічно пов'язаним з ними, і водночас суб'єкт навіть не уявляє собі мети чи відношення між засобами й метою. Рід «ні — ні» рідко трапляється, бо людині властиво бути резонером. Хоч би яка була абсурдність її вчинків, вона силкується надати їм мети. «Люди мають різко виявлену схильність надавати своїм вчинкам забарвлення логіки; отже, з таких вчинків майже всі належать до другого та четвертого родів. Багато вчинків, що навіваються поштивістю чи звичкою, могли би належати до першого роду. Але дуже часто люди посилаються на будь-які мотиви, щоб виправдати свої вчинки, що переводить ці останні до другого роду» (*ibid.*, § 151). У повному переліку рід «ні — ні» треба зберегти як один з можливих.

Другий рід, навпаки, виключно поширений, про що свідчить сила-силенна прикладів. Вчинок логічно не пов'язаний з наслідком, до якого він призводить, але суб'єкт хибно вважає, нібито використовувані ним засоби за своєю природою такі, що приводять до бажаної мети. До цього роду належать вчинки людей, що роблять жертвоприношення Богові, коли вони бажають викликати дощ, і переконаних у тому, що їхні молитви справляють вплив на погоду. В цьому випадку суб'єктивно існує відношення «засоби — мета», хоча об'єктивно його нема.

Третій рід — вчинки, що спричиняють наслідок, логічно пов'язаний з використаними засобами, але при цьому суб'єкт не усвідомлює відношення «засоби — мета». Є багато прикладів цієї категорії вчинків. До них належать рефлекторні дії. Якщо я заплющую повіку в той момент, коли до мого ока може потрапити пил, об'єктивно я здійснюю логічний вчинок, а суб'єктивно — ні. Я не думав задалегідь і не думаю в момент дії про відношення між використовуваними мною засобами та метою, якої я досягну. Інстинктивна поведінка чи поведінка тварин — часто-густо адаптивна, але не логічна, якщо ми принаймні визнаємо, що тварини, які поводяться так, як треба для їхнього виживання, не думають про відношення між використовуваними ними засобами та цілями, яких вони досягають.

До четвертого роду належать вчинки, наслідок яких логічно пов'язаний з використаними засобами, але суб'єкт проводить інший зв'язок між засобами та цілями, так що об'єктивна послідовність не відповідає суб'єктивній. Цього разу Парето має на увазі переважно поведінку добродійців людства — пацифістів або революціонерів, які хочуть змінити існуюче суспільство й виправити його вади. Так, революціонери-більшовики скажуть, що вони хочуть взяти владу, аби забезпечити свободу народу. Здійснивши насильницьким шляхом революцію, вони самим нездоланим ходом речей втягуються в процес встановлення авторитарного режиму. В цьому випадку перед нами об'єктивний зв'язок між вчинком та його наслідком, а також суб'єктивний зв'язок між утопією безкласового суспільства та революційними діями. Але те, що роблять люди, не відповідає їхнім задумам.. Мета, якої вони хочуть досягти, не може бути реалізована застосовуваними засобами. Ці засоби логічно ведуть до певних наслідків, але між об'єктивною та суб'єктивною послідовностями нема відповідності. Парето наводить також приклади з економічного життя. В умовах вільної конкуренції підприємці здійснюють почасти нелогічні дії. Прагнучи знизити собівартість, вони, наприклад, досягають, не бажаючи того, ефекту падіння відпускних цін, оскільки конкуренція завше відновлює рівність обох величин.

Четвертий рід складається з підкласів залежно від того, згодилися б чи ні суб'єкти дій з цілями, яких вони насправді досягнуть, якби їм заздальгідь показали. Припустімо, що Ленін знав неминучі наслідки революції, що претендувала на соціалістичний характер, у країні зі слабо розвинутою промисловістю. Чи волів би він відмовитися від революції а чи згодився б з тоталітарною державою на довгий перехідний період?

Ці нелогічні вчинки не конче іллогічні. Вчинки, віднесені до третього роду («так — ні»), в певних випадках пристосовані до обставин, їм просто бракує усвідомлення відношення «засіб — мета».

Чотири роди нелогічних вчинків — предмет першої частини «Трактату із загальної соціології». Логічні вчинки відкладені осторонь, про них заходить мова лише в другій частині, коли Парето замінює аналогічний метод синтетичним.

Класифікація типів вчинків не може не викликати заперечень. Не заторкуючи їх зараз, треба, однак, поставити два запитання. Якою мірою всі дії людей можна розглядати крізь призму одного-єдиного відношення «засіб — мета»? Якщо «логічний і нелогічний характер» визначає тільки зв'язок між засобами й цілями, то чи можуть ці останні бути іншими, ніж нелогічними? Чи не впливає з цього визначення логічного характеру вчинків, що вибір цілей не може бути логічним?

Отже, Парето визначає соціологію стосовно економічної науки й як протиставлення їй. Економічна наука розглядає, власне, логічні вчинки, тимчасом як соціологія трактує переважно нелогічні. Тож можна вивчати соціологічну думку Парето, обмежуючись розглядом виключно «Трактату із загальної соціології», проте всебічний аналіз поглядів цього автора вимагав би розгляду економічних праць, тобто «Курсу політекономії» і «Підручника політекономії».

Два роди нелогічних вчинків особливо важливі для соціолога.

Перший — той, що означений як рід і визначається співвідношенням «ні — так». Він перегруповує нелогічні вчинки, що не мають об'єктивної мети, але володіють суб'єктивною кінцевою метою. Він включає в себе більшість різновидів обрядової чи символічної поведінки. Моряк, що звертає свої молитви до Посейдона перед виходом у море, не здійснює вчинку, який бодай якось впливав на мистецтво мореплавства, але він вважає в світлі своїх вірувань, що ця дія спричинить відповідні до його бажань наслідки. В більшості випадків можна твердити, що всі вчинки релігійної властивості, тобто звернуті до емблеми чи символу священної реальності, належать до другого роду. Як і Дюркгайм у «Первісних формах релігійного життя», Парето вивчає ритуальні дії, але при цьому починає з того, що включає їх до категорії нелогічних вчинків.

Інший важливий рід — четвертий, що визначається співвідношенням «так — так», але без збігу суб'єктивного з об'єктивним. До нього належать усі типи дій, що пояснюються науковими помилками. Використаний засіб приводить до ефективного реального наслідку й співвідноситься з цілями, задуманими суб'єктом дії, але те, що відбувається, не відповідає тому, що мало статися, згідно з надіями й припущеннями суб'єкта дії. Наслідок помилки — незбіг об'єктивної послідовності з суб'єктивною. До цього роду нелогічних вчинків однаково належать

усі різновиди поведінки, навіяної ілюзіями, особливо поведінка політиків чи інтелектуалів. Коли ідеалісти уявляють собі, буцімто вони створюють суспільство без класів чи експлуатації і, крім того, національну однорідну спільноту, наслідки їхніх вчинків не відповідають їхній ідеології, а між надіями, що їх плекали суб'єкти, та наслідками їхніх вчинків спостерігається невідповідність, хоча засоби були узгоджені з цілями як об'єктивно, так і суб'єктивно.

У першій частині «Трактату із загальної соціології» Парето має намір логічним шляхом дослідити нелогічні вчинки, залишаючи поки що осторонь логічну поведінку, до якої він повернеться в другій частині, присвяченій відтворенню соціального цілого, що підводить до синтетичного пояснення всього суспільства й рухів, що виказують себе в ньому.

Поза цими абстрактними визначеннями фундаментальна відмінність між логічними й нелогічними вчинками ґрунтується на простому й істотному критерії, хоча Парето не виокремлює його: збіг суб'єктивного та об'єктивного співвідношень «засіб — мета» має за передумову, що поведінка визначатиметься розумовою діяльністю. Отже, попередньо можна припустити, що логічними виявляються вчинки, обґрунтовані розумом. Суб'єкт продумав свої дії і поставлену перед собою мету; спонукальною причиною його поведінки і є умовиводи, яким він кориться. На противагу цьому будь-яка нелогічна поведінка тією чи тією мірою включає в себе мотивацію почуттями; при цьому останні визначаються найчастіше як будь-який стан духу, відмінний від логічного розмірковування.

Отже, мета першої частини «Трактату із загальної соціології» — логічне дослідження нелогічної поведінки — завдання непросте. Яким чином логічно вивчати нелогічні вчинки? Парето з великим задоволенням сказав би, що більшість книг з соціології — це нелогічний аналіз нелогічної поведінки й, крім того, дослідження нелогічної поведінки із свідомим наміром зробити його логічним. Навпаки, мета Парето — вивчення нелогічної поведінки такою, якою вона є, без внесення в неї протилежної тенденції.

Вислів «логічне дослідження нелогічної поведінки» не запозичене в Парето. Хоча Парето усвідомлював небезпеку вивчення нелогічної поведінки в нелогічний спосіб, він не висловлювався так навмисне іронічно, як я. Він обмежувався утвердженням бажання науково досліджувати нелогічну поведінку. В чому полягає це дослідження?

Відповідь на це запитання може дати концепція науки, яку Парето називає логічно-експериментальною.

Мета соціології, що вивчає нелогічну поведінку, — істина, а не вигода, і збіг цих двох понять недопустимий.

Римські військові командири, перш ніж дати бій, зверталися із запитаннями до нутрощів деяких тварин, принесених у жертву з цієї нагоди. Ця поведінка нелогічна, принаймні в тому, що полководці вірили, буцімто нутрощі жертв заздалегідь розкриють їм наслідок бою. Але якщо нутрощі жертв дозволяли зробити сприятливі передбачення і якщо це передбачення повідомлялося воїнам, то ці останні черпали в ньому додаткову впевненість, а для нормального стану воїнів дуже важливо знати, що вони переможуть. Я запозичаю, як і Парето, цей приклад з римської історії. Він позбавлений актуальності й не збуджує пристрастей, але ми живемо в добу, яка в цьому відношенні мало відрізняється від тієї: замість того, щоб ворожити на нутрощах жертв, заглиблюються в містерії історичного майбутнього. В обох випадках наслідок однаковий. Вожді можуть проголосити: «Врешті-решт все буде гаразд, ви переможете». Вигідно, аби воїни вірили авгурам, а борці — в кінцеву перемогу справи.

Отже, логічно-експериментальна наука, що демонструє схожість різних способів, які приписують різні голоси майбутньому, якого ніхто не знає, — коханка скептицизму. Безперечно, не на користь суспільства зізнання в тому, що люди не знають майбутнього. Тому логічно експериментальне дослідження нелогічної поведінки може бути шкідливим для окремого гурту або навіть для всього суспільства. Парето писав: «Якби я думав, що мій «трактат» може мати багато читачів, я би його не написав». Тому, що, позаяк цей «Трактат» здирає машкару з глибинної реальності, він несумісний із суспільною рівновагою, яка потрібна почуттям, нелогічність — якщо не іллогічність — яких доводить «Трактат». Отже, єдиною метою логічно-експериментального аналізу нелогічної поведінки виступає істина, і його не можна вважати марним. «Поєднання суспільної користі теорії з її щирістю, яка доводиться на досвіді, є одним з тих принципів, що їх ми відхиляємо апріорі. Чи завше ці дві сторони

об'єднані? На це запитання можна відповісти, тільки спостерігаючи за фактами; і тоді виявиться, що в деяких випадках вони зовсім незалежні. Тож я прошу читача постійно мати на увазі, що там, де я утверджую безглуздість теорії, я в жодному разі не прагну опосередковано твердити, що вона шкідлива для суспільства, навпаки, вона може бути для нього дуже корисною. Загалом одне й те саме вивчення може бути відкинуте з експериментального погляду й визнане з погляду суспільної користі, і навпаки» (ibid., § 72 et 73).

Який різкий контраст з Дюркгаймом, який писав, що якби соціологія не дозволяла поліпшити суспільство, вона не варта була б і години праці. На погляд Парето, такі міркування плутають мету науки, якій слугує виключно правда, й мета суспільної дії — корисність, причому обидві цілі не конче збігаються.

По-друге, завдання логічно-експериментальної науки полягає в тому, щоб уникати будь-яких екстра- чи метаемпіричних понять. Всі вживані слова повинні співвідноситися з відзначеними чи спостережуваними фактами, всі поняття мусять визначатися стосовно безпосередньо встановлених реалій чи реалій, які можуть виникнути під час експерименту. Отже, релігійним та іншим поняттям, що їх можна застосовувати до світу феноменів, немає місця в логічно-експериментальній науці. Всі філософські поняття, або поняття сутності феноменів, повинні бути, безперечно, виключені. Багато вчених або псевдовчених без угаву ставлять собі запитання про те, що таке поступ, або справжній соціалізм, або справжня рівність. Такі суперечки про слова не мають стосунку до науки. Характер наукового визначення виявляється, коли ми розмежовуємо логічні й нелогічні вчинки. На думку Парето, марно сперечатися про те, чи не ліпше назвати логічні вчинки раціональними, а нелогічні — нераціональними. Слова значення не мають, їх використовують для зручності: інакше можна було б замість вислову «логічний вчинок» вжити літеру X, а нелогічний означити літерою Y. Достоту так само розмірковування про поняття класу є заняття, що не має наукового значення. Щонайбільше, що можна почерпнути з проблеми класу, поставити запитання про те, якою мірою в тому чи тому суспільстві поширене визначуване в такий спосіб явище, незалежно від сенсу, який надається словам «клас» чи «структура». Важливі визначення. Кожен надає вживаним словам того значення, якого бажає; важливо, щоб він точно їх визначав.

У науці немає місця нічому, що виходить за межі досвіду. З логічно-експериментальної науки, що користується поняттями, ясно визначеними стосовно спостережуваних явищ, складні дефініції мусять бути усунутими. Наукові диспути завше повинні стосуватися реальності, а не того значення, якого ми надаємо словам.

Однак з цього не випливає, що наука є тільки просте відтворення спостережуваних поза нами явищ. Зовсім навпаки: наука має за передумову діяльність розуму, тобто творчість, первісна ознака якого — спрощення. Світ людини, як і природний світ, у якому ми живемо, надто багатий і складний, щоб наука могла враз охопити його цілком. Тому вона завжди починає, зі спрощень. Вона спостерігає і фіксує певні аспекти конкретних явищ, означає їх достеменними поняттями, відтак фіксує зв'язки між явищами, прихованими за поняттями, й поступово намагається поєднувати спрощені підходи, аби наново скомпонувати складну реальність. Наприклад, «Трактат із загальної соціології» виходить зі спрощеного визначення нелогічних вчинків для обґрунтування класифікації і розгляду феноменів, що пояснюються, а до того ж виявляє типологію причин нелогічних вчинків, яка неминуче буде простою і неточною стосовно складної реальності. Як теологічна механіка є пояснення абстрактного світу, так чиста економічна теорія є схематична інтерпретація економічних систем, але виходячи з простих моделей, шляхом поступового ускладнення ми наближаємося до реальності. Ми ніколи не досягнемо реальності в усій її складності; наука за своєю природою не може бути завершеною, і той, хто вважає, що вона колись дасть те, що несла з собою релігія, — жертва ілюзії. Соціологи, які на кшталт Дюркгайма гадають, що наукова соціологія може закласти основи моралі, які замінять догми релігії, перебувають, хай не усвідомлюючи цього, в полоні нелогічного способу думок. Вони приписують науці характеристики, якими вона ніколи не володітиме, бо вона завжди буде недосконалою й ніколи — нормальною. Наука завжди залишається системою міркувань про факт чи причину, з яких не можна зробити висновок про те, як поводитися. Марно доводити, що в реальності спостерігається та чи та регулярна послідовність: з цих експериментальних кореляцій не вивести моралі, хоч би якою вона була.

«Наука не може задовольняти нескінченну потребу в псевдологічному розвитку, яку відчуває людина. Вона може тільки звести один факт з іншим і, отже, постійно зупиняється на факті» (ibid., § 973).

Поняття експериментальної науки, на яку посилається Парето, багато в чому обмежує амбіції соціології і переносить нас до світу, де вибір між суспільством і божеством не наслідок, а об'єкт науки, позаяк ця остання цікавиться системою людської поведінки. Цей аспект вчення Парето, який до того ж любив глузувати з творів своїх колег, пояснює його крайню непопулярність серед більшості соціологів не тільки за життя, а й після смерті. Я знав серед своїх вчителів і знаю серед моїх колег багатьох соціологів, які не можуть чути ім'я Парето без обурення, різкість якого не пом'якшується з часом.

Згідно з Парето, наука за своєю природою логічно-експериментальна. Треба достеменно витлумачити обидві частини визначення. Термін «логічна» означає, що на підставі встановлених визначень чи спостережуваних зв'язків припустимо виводити наслідки, що впливають з посилянь. За прикметником «експериментальна» приховується водночас спостереження у вузькому сенсі слова та експериментування. Наука експериментальна, бо вивчає реальність, яка править за її основу та критерій її положень. Положення, що не вимагає доказу чи спростування дослідом, не наукове. Як казав мій учитель Леон Брюнsvік, положення, помилковість якого не можна помітити, не конче правдиве. Це очевидно, хоча й не визнається багатьма вченими, що бачать у неможливості спростувати їхні твердження доказ правдивості цих останніх. Насправді те положення, яке розпливчате й неясне такою мірою, що ніяке дослідження не дозволяє його спростувати, не наукове; воно може збуджувати почуття, приносити задоволення або викликати обурення. Щоб стати науковим, йому треба потрапити під удари єдиної критики, що має цінність, — критики умовиводів і фактів. (Марксистська теорія додаткової вартості зобов'язана своєю популярністю тому факту, що вона неспростовна.)

Одне слово, логічно-експериментальний метод має мету розкрити те, що Парето називає експериментальними одноманітностями, тобто регулярні зв'язки між явищами. Як такі ці експериментальні одноманітності не необхідні. Філософи довго обговорювали характер причинного зв'язку, що з'єднує одне з одним два явища. В цьому плані Парето — послідовник Г'юма. На його думку, регулярні відносини між явищами не мають за передумову внутрішньої необхідної послідовності. Регулярність більш-менш імовірна залежно від природи пов'язаних одне з одним явищ і обставин, за яких вона спостерігається. Проблема необхідності не ставиться, позаяк мета науки — скромна констатація одноманітностей.

Парето викладає намічений ним шлях коротко, в кількох положеннях, що складають правила логічно-експериментального методу:

«1. Ми жодним чином не збираємося займатися *Істиною*, властивою будь-якій релігії, вірі, метафізичному, моральному чи іншому віруванню. Це не означає, що ми сповнені презирства до всіх цих речей; це означає, що вони виходять за межі, в яких ми бажаємо залишатися. Релігії, вірування тощо ми розглядаємо тільки ззовні, тією мірою, якою вони є соціальні факти, без їхньої справжньої цінності. Положення: «А повинно дорівнювати В внаслідок якогось наддослідного принципу», — отже, нами не розглядається; але ми вивчаємо, яким чином таке вірування виникло, розвинулося і в якому стосунку воно перебуває з іншими соціальними фактами.

2. Цариною, в якій ми працюємо, виступає виключно сфера *досліду й спостереження*. Ми вживаємо ці поняття в тому значенні, яке вони мають у природничих науках — наприклад, в астрономії, хімії, фізіології та ін., — а не в тому, яке вони отримують у вислові «*особистий християнський дослід*», який, майже не змінюючи слів, легко воскрешає самоспостереження колишніх метафізиків. Ми розглядаємо це самоспостереження як зовнішній факт, вивчаємо його як такий, а не як властиве нам почуття.

4. Будуючи теорії, ми виходимо з фактів і завжди прагнемо якомога менше відходити від них. Ми не знаємо, що таке сутність речей, і не цікавимося нею, бо її вивчення не наша справа. Ми шукаємо одноманітностей у фактах і зводимо їх до законів, але не факти підпорядковані законам, а навпаки. Закони не *невідворотні*, це гіпотези, що служать для короткого викладу більшого чи меншого числа фактів, що зберігаються доти, доки їх не замінять ліпшими.

5. Отже, всі наші пошуки випадкові, відносні і дають наслідки тільки більш-менш вірогідні, щонайбільше — дуже вірогідні... всі наші положення, включаючи суто логічні, повинні прийматися із застереженням: *вони обмежені тим часом і досвідом, який ми пізнали*.

6. Ми розмірковуємо виключно про речі, а не про почуття, що їх збуджують у нас їхні назви. Самі ці почуття ми вивчаємо як прості зовнішні факти, тобто ми відмовляємося, наприклад, сперечатися про те, *справедливий чи несправедливий, моральний чи аморальний* вчинок А, якщо спочатку не виявлені реальності, відповідати яким покликані ці терміни. Але ми вивчатимемо як зовнішній факт те, що хотіли висловити люди цієї країни, які належать в цей час до цього суспільного класу, коли твердили, що А — вчинок *справедливий чи моральний*.

7. Ми шукаємо докази наших положень так само, як їхніх логічних наслідків, тільки в досліді й спостереженні, виключаючи будь-який доказ, що ґрунтується на узгодженості з почуттями, внутрішній чи навіть свідомістю очевидності.

8. Отже, ми послуговуватимемося тільки словами, що відповідають конкретним об'єктам, і з усією старанністю потурбуємося про те, щоб надати їм якомога найточнішого значення.

9. Ми діємо методом послідовних *приблизних оцінок*, тобто розглядаємо передусім явище загалом, свідомо нехтуючи деталями, які будуть узяті до уваги в наступних *приблизних оцінках*» (ibid., § 69).

За такого визначення загалом логічно-експериментального методу природно постає проблема — якщо послуговуватися мовою Парето — поєднання цього визначення з концепцією логічних і нелогічних вчинків. Досить дивно, що сам Парето не встановлює чіткого зв'язку між своєю теорією нелогічних вчинків та своїм методом. Але виявити його неважко.

Справді, логічні вчинки — це, як правило, дії, що визначаються науковим знанням, тобто перебувають в узгодженості з одноманітностями, виявленими завдяки логічно-експериментальному методу. В логічному вчинку суб'єктивне відношення «засіб — мета» відповідає об'єктивному. Однак чим зумовлений цей паралелізм, якщо не тим, що ми знаємо наслідки, які викликають певні вчинки, або, інакше кажучи, одноманітності, що встановлюються логічно-експериментальним методом? Одноманітність — це коли явище А регулярно йде за явищем В. Якщо ми хочемо чинити логічно, нам треба знати, якими є наслідки, що їх викликає дія А, яку ми виконуємо, й саме наука нам скаже, що дія А викликає наслідок В.

Наука тим часом не охоплює всієї сукупності логічної поведінки. Поведінка банкіра, спекулянта, генерала, який воліє виграти бій, а не програти його, — все це приклади нормальної логічної поведінки, хоча вони не впливають з експериментальних одноманітностей наукового порядку. Парето, між іншим, твердить, що більшість логічних вчинків, визначені науковими одноманітностями, але багато сфер дії (політична, військова, економічна) мають за передумову логічну поведінку, що визначається науковими міркуваннями й прагне продуктивно поєднувати засоби з метою; при цьому не можна говорити про таке поєднання як безпосередньо виведене з експериментальних одноманітностей. «У цивілізованих народів сила-силенна логічних вчинків. До їхнього числа належать вчинки, пов'язані з художньою творчістю та науковою працею, принаймні там, де йдеться про людей, що розуміються на цих речах, діяльність, що вивчається політичною економією, як правило, також належить до цього розряду. Крім того, сюди входить певне число дій у військовій, політичній, юридичній сферах тощо» (ibid., § 154).

Незважаючи ні на що, взаємозалежність концепцій логічних вчинків і логічно-експериментального методу існує. Характеризуючи їх, Парето пише про «вчинки. Логічно об'єднані метою не тільки стосовно їхнього об'єкта, а й тих, хто має ширші знання» (ibid., § 150). Спостерігачами, які мають ширші знання, можуть бути тільки вчені. Поступ науки дозволяє поступово розширити сферу поведінки людини, поведінки, яку можна назвати логічною.

Наука в тому вигляді, як вона визначена, охоплює тільки обмежену сферу реальності. Ми далекі від того, щоб пізнати все, що відбувається в світі, а отже, від здатності панувати над усіма природними процесами. Логічна поведінка охоплює й може охоплювати лише обмежену частину всіх видів поведінки людини. Якщо за умов логічності поведінки править можливість передбачити наслідки своїх і шляхом умовиводів визначати бажану мету і якщо наука не дозволяє означити мету або передбачити наслідки вчинків, крім як у обмеженій сфері, то

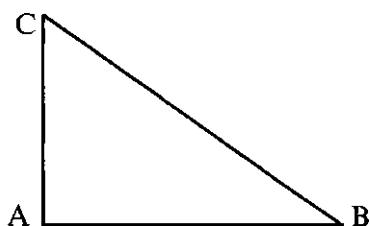
поведінка людини неодмінно буде значною мірою нелогічною. Втім, для Парето назвати поведінку нелогічною не означає її ганити. Якщо вислів «нелогічна» приховує в собі явну чи приховану іронію, то вона спрямована тільки на тих, хто, діючи нелогічно, вважає, що чинить логічно. Іронія спостерігача не спонукає людей чинити логічно, вона стосується того факту, що люди настільки нерозсудливі, наскільки ж і розважливі. Основна властивість природи людини в тому, щоб керуватися почуттям і давати псевдологічні виправдання сентиментальній поведінці.

Тепер зрозуміло, чому Парето нестерпний і чому він прагне бути таким. Його перша теза зводиться до того, що всі люди хочуть надати видимості логіки тим формам поведінки, за якими нема жодної субстанції, а другий — до того, що мета соціології — показати людям нелогічність їхньої поведінки. Ясно, що, демонструючи людям те, чого вони не хочуть бачити, соціолог не стає популярним, і Парето залюбки згодився б з цим. Мені здається, що ця пристрасть до непопулярності не пояснима з позицій логіки. Людей, що пишуть, можна, користуючись методом Парето, поділити на дві категорії: тих, хто свідомо шукає популярності, й тих, хто свідомо бажає бути непопулярним, бажання непопулярності не більш і не менш логічне, ніж прагнення до популярності. Автор може вважати свою працю невдачею всупереч тому, що наклад її становить кілька сотень тисяч примірників, і успіхом при накладі п'ятсот примірників. Парето раз і назавше — і, мабуть, логічно — обрав репутацію «окаянного» автора. Втім, цілком цього він не досяг.

Паралель, що її проводить Парето між концепціями методу і логічних і нелогічних вчинків нагадує нам, що наука не визначає цілей логічним шляхом. Не існує наукового розв'язання проблеми дії. Наука може просунутися вперед, лише визначаючи дієві засоби досягнення цілей: визначення цілей — не її сфера. *Не існує наукового розв'язання проблеми вчинку*, нема більше наукового розв'язання проблеми організації суспільства. Всім сучасникам, які раз у раз проголошували, що наука вимагає тієї чи тієї організації суспільства, Парето наперед відповідав: справжня, а не лженаука не може нам вказати, що таке розв'язання соціальної проблеми.

Від експресивності до почуттів

Проблему логічного чи наукового вивчення нелогічних вчинків можна схематично зобразити таким чином, як це зробив Парето в другому розділі «Трактату із загальної соціології»:



Поставивши за мету логічно вивчити нелогічну поведінку, ми шляхом безпосереднього спостереження пізнаємо тільки вчинки, наприклад В, і вияви почуття — С, «які породжують часто моральні, релігійні та інші теорії». Психологічний стан суб'єктів — А

— не піддається безпосередньому аналізу. Отже, проблема стає так: як пояснити С і В, особливо В, тобто вчинки, тимчасом як ми безпосередньо не досягаємо А, тобто стан духу?

«Явно виражене й властиве людям прагнення приймати нелюдські вчинки за логічні спонукає їх вважати В наслідком «причини» С. Отже, встановлюють прямий зв'язок СВ замість опосередкованого зв'язку, що впливає з двох відношень АВ та АС. Іноді зв'язок СВ справді існує, але трапляється не так часто, як гадають. Одне й те саме почуття, що спонукає людей утриматися від вчинку — В (відношення АВ), — підштовхує їх до створення теорії

— С (відношення АС). Наприклад, хтось відчуває відразу до вбивства (В) і утримається від нього, але скаже, що боги карають за вбивство, а це вже теорія (С)» (ibid., § 162).

Отже, інтерпретатори намагаються пояснити вчинки теоріями, пояснити В за допомогою С. Але тоді стають жертвами схильності людей до раціоналізації, або, кажучи мовою Парето, до логізації. Одурені властивим людям інстинктом до резонерства, вони гадають, що їхні вчинки

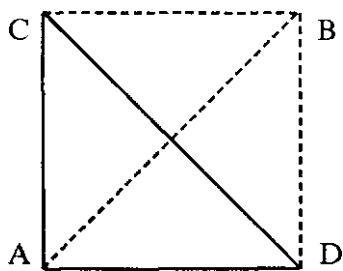
достеменно визначаються доктринами, тимчасом як насправді якщо щось і визначає водночас вчинки й вияви почуттів, так це А, тобто психічний стан або почуття.

Так чи інакше вся перша частина «Трактату із загальної соціології» становить собою аналіз, іноді кругоподібний, зв'язків між А, С, В або В, С, А та рефлексію з цього приводу. Справді, на Думку Парето, А, власне, визначає С і В. Поведінка людей куди більшою мірою залежить від їхнього психічного стану, або почуттів, ніж від доказів, до яких вони вдаються. Тим часом не можна виключити, що С, тобто теорії, мають певний вплив на В. Переконавшись у своїх ідеях, люди закінчують тим, що діють раціонально. А діючи раціонально, виконуючи ритуал, вони зрештою підтверджують правильність тих самих людей, з допомогою яких вони починали пояснювати свої вчинки; тож ми маємо вплив В (оскільки В — ритуальна дія) на С (доктрину). Вплив В на С — справді вплив, на який натякає порада: «Пийте святу воду, і ви зрештою станете віруючим», — порада, що становить собою спрощене чи не логічно-експериментальне тлумачення впливу обряду на віру.

Трикутна фігура вказує на те, що треба детально розглянути три серії зв'язків: вплив психічного стану водночас на прояви почуттів та вчинки, вторинний вплив експресивності на вчинки, а також вторинний вплив вчинків на експресивність, тобто на теорії, ідеології.

На іншій, більше розгорнутій фігурі видно, що Парето враховує не лише стан духу — А і експресивність — С, а й два інші чинники: культ — В і вчинки, що цього разу називаються D.

«У певному аспекті можна уподібнити релігійний культ — В, теологію — С. І те і те породжується певним психічним станом — А».



Розглянемо деякі вчинки — D, що залежать від психічного стану — А. Культ — В — безпосередньо впливає не на D, а на А і, отже, опосередковано на D; так само він впливає на С, а С, навпаки, впливає на В. Тут також може відбуватися прямий вплив CD. Вплив теології — С на А звичайно дуже слабкий, отже, він слабкий і стосовно D, позаяк вплив CD також звичайно слабкий. Отже, звичайно припускаються серйозної помилки, припускаючи, що теологія — С є причина вчинків — D. Часто висловлюване положення: «Цей народ чинить так, бо він вірить у те-то» — рідко правильне; майже завжди воно помилкове. Протилежне положення: «Народ вірить у це, бо так чинить», — має в собі більше правди, але воно надто категоричне й почасти помилкове. Слушно, що вірування й вчинки не самостійні, але їхня залежність полягає в тому, що вони є дві гілки одного дерева.

До нашестя богів Греції колишня римська релігія не мала теології — С, вона зводилася до культу — В. Але культ В — впливаючи на А, дуже впливав на вчинки — D — римського населення. Навіть більше, якщо є безпосереднє відношення BD, то воно видається нам, сучасним людям, відверто абсурдним. Але відношення В — А — D, навпаки, могло бути в деяких випадках вельми присутнім і корисним римському населенню. Взагалі теологія — С — справляє на D слабкіший вплив, ніж на А. Отже, серйозна помилка — прагнення визначити суспільну цінність релігії, беручи до уваги єдино логічну й розумову цінність теології. Безперечно, що коли ця остання стає абсурдною до такої міри, що дуже впливає на А, то тим самим вона дуже впливатиме на D. Але такий випадок трапляється рідко: людям вдається помітити безглуздість, що раніше вислизала від них цілком, тільки коли вони в іншому психічному стані — А.

Ці спостереження належать до всякого виду теорій. Наприклад, С — теорія свободи торгівлі; D — практичне застосування цієї теорії в країні; А — психічний стан, спричинений переважно економічними, політичними, соціальними інтересами індивідуумів та обставинами, в яких вони живуть. Безпосередній зв'язок між С і D звичайно дуже слабкий. Вплив на С з

метою зміни D приносить тільки незначні наслідки. Навпаки. Зміна A може позначитися на C і D. Отже, їх зміна буде помітно одночасна, і зовнішній спостерігач може подумати, що зміна D викликана зміною C, але глибше дослідження покаже, що D і C безпосередньо не залежать одне від одного і що обоє залежать від загальної причини A.

«Отже, теоретичні розмірковування — C — безпосередньо не годяться для зміни D; опосередковано можуть сприяти зміні A. Але для цього потрібно вдаватися радше до почуттів, ніж до логіки та до наслідків досліду. Ми передамо цей факт некоректно — а саме надто категорично, — але яскраво, твердячи, що з метою впливу на людей умовиводи треба трансформувати в почуття.

За наших часів у Англії практика свободи торгівлі — B, що тривала багато років, вплинула на стан — A (інтереси та ін.) і зміцнила цей психологічний стан; отже, вона протидіяла впровадженню протекціонізму» (ibid., § 165 — 168).

Застосовуючи цей елементарний і фундаментальний аналіз, паретівська соціологія може йти двома шляхами. Один з них можна назвати індуктивним, це шлях, обраний Парето у своєму «Трактаті». Інший — дедуктивний, яким піду я.

Індуктивний шлях зводиться до дослідження того, як у історії розумілися чи не розумілися, спотворювалися й приховувалися вчення, нелогічні вчинки, як люди прийшли до поняття нелогічного вчинку і як вони не схильні теоретизувати з цього приводу, бо людина, народжена резонером, воліє думати, що її поведінка логічна, визначається теоріями і не любить зізнаватися собі в тому, що вона підвладна почуттям.

Відтак, після історичного дослідження тлумачення нелогічних вчинків, Парето проводить науковий аналіз теорій, що перекривають досвід. Він вивчає метафізиків і теорії, які обґрунтовують існування об'єктів, що не досягаються логіко-експериментальним методом. Наприклад, вчення природного права, що прагнуть визначити, чим повинно бути право незалежно від часу й місця, виходять за межі досвіду, що зводиться тільки до спостереження за тим, що є, і до дедукції на підставі спостережуваних фактів. Парето присвячує також розділ численним лженауковим теоріям. Після цих трьох проміжних розділів, що становлять близько трьохсот сторінок, він приступає до того, що виявиться найголовнішим у теорії нелогічних вчинків, а саме до вивчення залишків та похідних.

Інший шлях — той, що його Парето називає дедуктивним і про який він веде мову на початку шостого розділу, присвяченого аналізу залишків, як про шлях, який відзначається таким достоїнством: він безперервно розкривається при викладі. Цей шлях полягає в безперервному переході якщо не до психічного стану, то принаймні до реальності, близької до психічної, до складання класифікації залишків, тобто прояву почуттів та основної причини нелогічних вчинків. Отже, йдеться про дослідження того, що можна з'ясувати про A. Знаючи, що психічний стан чи почуття безпосередньо нам не дані. А що ми безпосередньо знаємо тільки вияв почуттів, культову поведінку, то яким чином можна перейти від експресивності до її причин, від теорій або вчинків до почуттів і стану духу, який їх визначає?

Метод Парето зводиться до вчення багатьох виявів почуттів, теорій, курйозної поведінки, різновидів релігійного культу, магії чи чаклунства та до встановлення того, що коли ці види поведінки різні і, ймовірно, мають у собі щось на кшталт анархічного надміру, то за уважнішого аналізу вони виказують певну стійкість. Наприклад, ми констатуємо, що в усіх, найрізноманітніших цивілізаціях люди пов'язували з деякими цифрами, днями, місцевостями сприятливе чи шкідливе значення. Скажімо, вважають, що число 13 приносить нещастя. Якщо в п'ятницю відбудеться обід на 13 осіб, справи підуть погано, а якщо цей обід на 13 осіб призначений на п'ятницю 13-го числа, станеться катастрофа. Всі ми знаємо про ці явища, що викликають посмішку, але це не заважає тому, що господиня дому утримується від влаштування обіду на 13 осіб не тому, що вона сприйнятлива до цього забобону (зрозуміла річ!), а тому, що вона не може виключити, що хтось і з гостей побоюється згубного характеру числа 13 чи п'ятниці 13-го числа. Відомо також, що не треба запалювати три сигарети одним і тим самим сірником. Кажуть, що поява цього забобону пов'язана з війною в Трансваалі. Бури, що мали за тих часів симпатію збоку громадської думки, славилися репутацією прекрасних стрільців. Коли вони втретє поспіль завважували в стані своїх ворогів слабкий вогник сигарети, їхній постріл був настільки точний, що курець неодмінно знищувався.

Я не певен того, що така справжня причина згубності третьої сигарети, запаленої від одного й того самого сірника, але нерідко стиль Парето, який веде мову про одне з нелогічних явищ, приклади яких трапляються в усіх суспільствах. Об'єднує всі ці приклади схильність приписувати сприятливе чи шкідливе значення (з незрозумілих причин) цифрам, дням, місцевостям чи обставинам. Я тверджу — із незрозумілих причин; Парето сказав би більш визначено — з причин, що раз у раз оновлюються, змінюються від суспільства до суспільства. Завше знаходиться псевдологічна причина для пояснення того, чому таке-то місце не можна відвідувати, чому така-то цифра є знаменням нещастя й чому така-то обставина є ознакою катастрофи, що насувається.

Отже, можна розрізнити два елементи явища, що спостерігається: постійну частину, яка означуватиметься літерою «а» (не плутати з великою літерою «А», символом психічного стану), і змінну частину «б».

Постійна частина — це схильність людей до встановлення відносин між явищами, числами, місцем та щасливими чи нещасливими значеннями, до надання якимось фактам значення символу чи показника.

Змінний елемент — це розуміння, за яке тримаються люди в кожному випадку, щоб підтвердити ці відносини. Нині завдяки поступу західного раціоналізму пояснення часто втрачені, але звичайно в більшості суспільств знаходять виправдання гуртової діяльності. Ця остання є постійний елемент явища, а пояснювальна теорія — його змінний елемент.

Наведемо інший приклад: майже в усіх суспільствах люди, здається, відчувають відразу до того, що називається вбивством, але в різні епохи та в різних суспільствах вони пояснюватимуть або виправдовуватимуть відмову від убивства різними мотивами. В деяких випадках скажуть, що Зевс забороняє злочин, а в інших — що загальний Розум не допускає замаху на людську гідність. Заборона обґрунтовується різними теоріями, але є константа: відмова від певної поведінки, й за причину відмови править психічний стан або почуття. Конкретним явищем, що є доступним для спостереження, виступає повсюдна відмова від убивства — й виправдання його за допомогою теорій, що суперничають між собою. Саме спостерігач шляхом аналізу встановлює «постійний елемент конкретного явища, що розглядається», педантично означувати цей елемент літерою «а», то далі ми говоритимемо про залишок для означення того, що я тільки-но розглядав. Обидва поняття — залишку й похідної, — виведені аналітичним шляхом, є дві основні категорії, що складають стовбур першої частини «Трактату із загальної соціології».

Уточнюючи, що собою становлять залишки, Парето пише:

«Елемент «а» відповідає, можливо, деяким інстинктам людини чи, сказати б ліпше, людей, позаяк «а» не існує об'єктивно й у всіх людей різний; і, ймовірно, тому що він відповідає цим інстинктам, він майже постійний у цих явищах. Елемент «б» відповідає роботі, виконаній розумом з метою виявлення причин елемента «а». Саме тому він більше варіаційний, оскільки відбиває роботу фантазії... Та якщо елемент «а» і відповідає деяким інстинктам, то він далекий від осягнення їх усіх. Це помітно навіть на тому шляху, який був знайдений. Ми аналізували міркування й шукали сталу частину. Отже, ми змогли розшукати лише інстинкти, що породжують міркування, і не зустріли на своєму шляху інстинктів, не охоплених міркуваннями. Тож залишаються всі природні бажання, смаки, схильності, а серед соціальних чинників той дуже важливий вид, який називають *інтересами*» (ibid., § 850—851).

Цей невеликий уривок з «Трактату із загальної соціології» — один з найважливіших. Парето належить до тих авторів, які викладають свої думки тим коротше, що значущою є розглядувана проблема, і тим більш багатослівні, що простіший і зрозуміліший для читача предмет. Невичерпний на приклади й ілюстрації, Парето незвичайно лаконічний, коли заторкує основні частини свого вчення. Два нижче подані абзаци дають ключ до його інтелектуальної системи. Вони показують дві важливі речі.

По-перше, залишки — це не почуття чи психічний стан. Вони посередники між почуттям, невідомими нам безпосередньо й, може, навіть опосередковано, і виявами почуттів або вчинками — між С і В.

По-друге, залишки належать до інстинктів людини, але не охоплюють усіх інстинктів позаяк використаний метод дозволяє виявити тільки ті з них, які породжують розумову діяльність.

У класифікації чотирьох типів нелогічних вчинків третій рід визначається формулою «так — ні», наявністю несуб'єктивного, а об'єктивного ставлення засобів до мети. Третій рід нелогічних вчинків охоплює звичні вчинки інстинктивного типу, що не породжують розумової діяльності, теорій, виправдань. Якщо виходити з експресивності, теорій і виправдань, переслідуючи мету дістатися до залишків вияву інстинктів, то можна виявити тільки ті інстинкти, які породжують міркування. Отже, крім залишків є бажання, смаки й схильності.

На мою думку, хоча Парето не встановив чіткого зв'язку між третім родом нелогічних вчинків та термінами «апетити», «смаки» й «схильності», по суті йдеться про одне й те саме явище. Якщо ми прихильні до якоїсь страви так довго, що не філософствуємо з цього приводу й обмежуємося вдовolenням свого смаку, може, звісно, виникнути об'єктивний зв'язок між засобом і метою, але за відсутності будь-якої певної теорії й розумової діяльності спостереження не зможе виявити наш смак на підставі експресивності та інших симптомів. Зате якщо ми будемо вишукані теорії щодо переваги китайської кухні над французькою чи навпаки і, крім того, якщо ми вигадуємо ускладнені теорії про зв'язки між гурманством та гігієною тіла, то ми переходимо від третього до четвертого роду нелогічних вчинків, що характеризується формулою «так — ні» без відповідності об'єктивної мети суб'єктивній. Цього разу соціолог паратівського типу зуміє дістатися до деяких залишків; якщо ж ми обмежимося їжею, то залишимося поза полем вивчення.

Три терміни — «апетити», «смаки» і «схильності», — на мою думку, вельми близькі і повинні розумітися в своїх звичних значеннях. Апетит — це прагнення певної речі. Позаяк індивідуум прагне певної речі й задовольняє свій апетит беззастережно, без суперечок і пояснень, то недоречно запитувати про залишки. Достоту так само смаки є перевагами, а схильності — тенденціями. Певне бажання, перевага, тенденція — такими будуть відносини відмінності між апетитами, смаками та схильностями. Як правило, ці три терміни характеризують поведінку людини, оскільки ця поведінка є пошук певного добра, більш-менш визначених утіх. Ці апетити, смаки й схильності можна порівняти з інстинктами тварин з тим застереженням, що в людей вони перетворені, перероблені розвитком цивілізації, стали різноманітними такою мірою, що втратили пристосований характер, яким відзначається, очевидно, в більшості випадків так звана інстинктивна поведінка тварин.

Парето виключає зі сфери залишків також і інтереси. Поняття інтересу впливає з економічного аналізу — першої царини досліджень автора «Трактату із загальної соціології». За Парето, інтерес впливає з усвідомлення мети, до якої прагне індивідуум. За інтерес, який до того ж часто-густо викликає логічну поведінку, править максимальне збільшення кількості грошей. Поруч з економічним може бути політичний інтерес. Людина, що прагне захопити владу, поводить зацікавлено, її поведінка відрізняється від нелогічної поведінки, що визначається залишками. За соціологічного синтезу ми муситимемо брати до уваги не тільки залишки, а й поведінку, що визначається в своїй основі інстинктами, апетитами, смаками, схильностями та інтересами.

Для повноти аналізу залишається з'ясувати стосунок між залишками та станом психіки, або почуттям (А). Парето висловлює іноді свої думки так, буцімто залишки й почуття збігаються. Однак, безперечно, в своїх розмірковуваннях він робить подвійну відмінність. З одного боку, залишки розташовуються куди ближче до вчинків або експресивності, ніж почуття, оскільки вони виявляються за допомогою аналізу цих вчинків чи експресивності. З іншого боку, залишки — не конкретні реальності, а аналітичні поняття, створені спостерігачем для пояснення явищ. Не можна бачити чи осягати залишки, як бачать стіл або навіть як відчувають почуття. Втім, Парето категоричний у цих питаннях: «Слід бути уважним і «не плутати залишки (а) ні з почуттями, ні з інстинктами, яким вони відповідають. Залишки (а) є прояви цих почуттів та інстинктів, як підняття стовпчика ртуті в термометрі є показник підвищення температури. Тільки з допомогою еліпса, що скорочує мову, ми утверджуємо, наприклад, що залишки, крім апетитів, інтересів тощо відіграють основну роль у налагоджуванні суспільної рівноваги. Так, ми кажемо, що вода закипає при 100°. Законними

положеннями будуть такі почуття чи інстинкти, що відповідають залишкам, крім тих, які відповідають апетитам, інтересам тощо, відіграють основну роль у встановленні суспільної рівноваги. Вода закипає, коли теплотворний стан досягає температури, позначеної 100° за шкалою Цельсія» (ibid., § 875).

Нарешті, визначимо, що є головне для точного розуміння тієї думки, що залишки — це аналітичні поняття, призначені для соціолога, а не для психолога. Парето твердить, що вивчення самих почуттів належить до компетенції психолога, а не соціолога. Звісно, залишки відповідають дечому в природі або в поведінці людини, але це дещо визначається аналітичними поняттями, створеним для досягнення функціонування суспільства. В параграфах 879 — 884 Парето робить цікаве зіставлення словесних коренів, до яких доходить філолог, і залишків, до яких доходить соціолог¹. Згідно з цим зіставленням, залишки є спільними коренями більшості видів поведінки або експресивності. Отже, як такі, вони відзначаються тим самим абстрактним характером, що й корені слів, які, не будучи конкретними величинами, проте не вигадані, оскільки вони збагненні.

Залишки й похідні

Теорія залишків приводить до класифікації, яка становить собою щось на кшталт теоретичного аналізу природи людини, що призначається для соціолога. Парето виокремлює передусім шість класів залишків, відтак у кожному класі — роди, нарешті, деякі роди він поділяє, в свою чергу, на види. Найзначніше вичленення — вичленення таких шести класів, що відзначаються різноманітними значеннями й масштабністю:

- перший клас — «інстинкту комбінацій»;
- другий — «непохитності агрегатів»;
- третій — «потреби вияву почуттів у зовнішніх діях»;
- четвертий — «залишків, що належать до соціальності»;
- п'ятий — «цілісності індивідууму та його залежностей»;
- шостий — «сексуальних залишків».

Впадає в око, що в деяких класах слово «залишок» подано в самому визначенні, тимчасом як у інших використовується термін «інстинкт» або «потреба». Очевидячки, ці шість класів гетерогенні і мають різну значущість. Найважливіші — перші два класи: вони самі чи майже самі будуть розглянуті в другій частині «Трактату», коли мова піде про синтезування.

1. Перший клас утворений із залишків, що відповідають інстинкту комбінацій. Визначаючи його, Парето використовує термін «інстинкт», який відсилає нас до того, що є найглибше в людині, по той бік залишків, до почуттів. Інстинкт комбінацій у найзагальнішому плані є схильність до встановлення зв'язків між ідеями та речами, до отримання наслідків з проголошеного принципу, до правильного чи неправильного міркування. Саме завдяки інстинкту комбінацій, людина є людина з її справами, експресивністю, теоріями, доказами й до того ж з «Трактатом із загальної соціології» як неминучими, але явно констатованими наслідками інстинкту комбінацій.

Інстинкт комбінацій включає в себе як один зі своїх різновидів «потребу в логічному розвитку». Отже, він лежить в основі інтелектуального поступу людства, розвитку розуму й цивілізації. Найблискучіші суспільства, не конче при цьому найбільш моральні, — ті, де є вдосталь залишків першого класу. На думку Парето, Афіни V ст. до н. е., Франція початку XX ст. є суспільства, переповнені залишками першого класу. Їх було менше в Спарті та в Пруссії XVIII ст. помітні політичні наслідки, що їх викликає зміна числа залишків першого класу.

Клас «інстинкту комбінацій» розпадається, в свою чергу, на кілька родів. Перший, найпростіший і найбільш абстрактний, — «інстинкт комбінацій взагалі», тобто без деталізації. Другий — «інстинкт комбінацій схожих чи протилежних речей». Більшість магічних дій мають у собі комбінації цього типу. Третій визначається як «таємнича влада деяких речей або деяких справ». Четвертий названий «потреба в згуртуванні залишків», п'ятий — «потреба в логічному розвитку», шостий — «віра в дієвість комбінацій».

П'ятий рід — «потреба в логічному розвитку» — охоплює більшість залишків, що визначають похідні. Ця потреба в логічному розвитку й пояснює нескінченне оновлення теорій і поступ наук.

Звідси зрозуміло, що логічна поведінка може також визначатися залишками, які самі є виявом інстинктів або почуттів. Першопричиною логічної поведінки можуть бути почуття, якщо, усвідомлюючи зв'язки між засобами й метою, суб'єкт дії спроможний передбачити наслідки використовуваних ним засобів і встановити кореляцію між суб'єктивним і об'єктивним відношеннями.

Відзначимо й те, що один і той самий інстинкт комбінацій може бути, отже, першопричиною і нелогічної поведінки, наприклад, магії, і того, що становить ознаку логічної поведінки, тобто науки.

2. Другий клас залишків становить протилежність першому. Якщо інстинкт комбінацій є те, що заважає людині раз і назавжди обмежитися одним способом діяльності чи одним суспільством, стимулюючи безперервний розвиток знань і нескінченне оновлення вірувань, то непохитність агрегатів, яку Парето не називає інстинктом, зрівняльна з інерцією. Це схильність людей до підтримання сформованих комбінацій, до відмови від змін та до злагоди з імперативами.

«Деякі комбінації складають агрегат з частин, міцно з'єднаних у таке собі тіло, яке врешті-решт набуває індивідуальності, схожої з індивідуальністю реальних істот. Ці комбінації часто можна за властивими їм ознаками, що відрізняють їх від простого переліку частин... Після створення агрегату часто-густо виникає певний інстинкт; він зі змінним успіхом протидіє тому, щоб об'єднані в такий спосіб речі розділились, а якщо поділу не можна уникнути, він намагається його приховати, зберігаючи видимість агрегату. В загальних рисах можна порівняти цей інстинкт з механічною інерцією. Він протидіє рухові, заданому іншими інстинктами. Звідси впливає важливе суспільне значення залишків другого класу» (ibid., § 991, 992).

Отже, другий клас утворює з першим контрастну пару. Обидві ці основні тенденції мають безпосередньо осягнуване суспільне значення. Одна сприяє зміні й оновленню, інша — стабільності й збереженню. Одна спонукає до будівництва інтелектуальних конструкцій, інша — до стабілізації комбінацій. Парето зауважує, що революції легше змінюють можновладців, ідеї, з допомогою яких ті керують, і в певних випадках організацію суспільної влади, ніж звичаї, вірування та релігії. Річ у тому, що всі, що належать до звичаїв, інституту родини та релігійних вірувань, становлять сутність суспільства і підтримуються «непохитністю агрегатів». Насильницькі перетворення, що накладаються політиками, наштовхуються на опір залишків другого класу.

Як і для залишків першого класу, Парето встановлює класифікацію різних родів залишків другого класу. Зокрема, він розрізняє непорушність взаємин між живими й мертвими або між небіжчиком і речами, якими той володів ціле життя. Як правило, зв'язки між людьми й зв'язки людей з місцевостями є типові приклади залишків, що переходять у залишки класу «непохитність агрегатів». Той факт, що стільки суспільств ховають мерців разом з їхньою власністю, ілюструє надійність зв'язків між людиною та речами, які їй належали. Достоту так само може бути непохитність абстрактного поняття. Ті, хто говорить про Людство, Поступ чи Історію, рухаються залишками, які належать до роду «непохитність абстрактного поняття», або «персоніфікація». Якщо твердять, що Поступ чогось вимагає чи що Право примушує, і якщо серйозно сприймають абстрактне слово, надаючи значення великій літері, отже, діє залишок непохитності агрегатів, спонукаючи нас поводитися з абстракцією як з реальністю, персоніфікувати ідею і внаслідок приписувати персоніфікованим абстракціям волю.

Третій і шостий класи залишків найпростіші й викладаються Парето найкоротше.

3. Третій клас названий «потреба виявлення почуттів у зовнішніх діях». Ця потреба виражається ритуальною дією, наприклад оплесками, що призначаються для виявлення прихильності. Не в усіх суспільствах аплодують, щоб показати згоду; жести чи шуми, за посередництвом яких означається згода чи незгода, варіюються від спільноти до спільноти. Розмаїття цих явищ становить собою змінну частину (Б), тимчасом як загальна частина (а), або залишок, є більш чи менш велика потреба демонстрації почуттів. Парето намічає тільки два

роди третього класу, один з яких — просто потреба діяти, що виказує себе в комбінаціях, а другий — релігійна екзальтація. Без найменших труднощів можна уявити собі в усіх колишніх чи сучасних спільнотах силу-силенну обставин, за яких вільно вдовольняється потреба вияву почуттів. За наших часів сприятливі можливості для цього надають спортивні видовища та політичні демонстрації.

4. Останній клас у Паретовій класифікації залишків — «сексуальні залишки». Тут ми виявляємося на рубежі інстинкту, тобто реальності, що як така не входить до сфери вивчення соціології. В класифікації залишків немає місця інстинктам у чистому вигляді. Тому Парето пише: «Просте сексуальне бажання, хоча йдеться про людський рід, не повинно нас тут захоплювати» (*ibid.*, § 1324). Ті форми поведінки, які керуються сексуальним інстинктом, отже, не входять до сфери соціологічного аналізу, але соціолога цікавлять деякі різновиди поведінки, пов'язані з сексуальними залишками. «Ми повинні вивчати сексуальний залишок міркувань і теорій. Звичайно цей залишок і почуття, від яких він веде своє походження, трапляються в силі-силенній явищ, але вони часто приховані, особливо в сучасних людей» (*ibid.*).

За свої улюблені мішені Парето обрав пропагандистів цнотливості. Він ненавидів асоціації і людей, які виступали проти непристойних публікацій і взагалі за пуританські звичаї. На десятках сторінок викладається те, що Парето охрестив «цнотливою релігією», пов'язаною із сексуальними залишками доповненням, протиставленням або запереченням. Цей приклад допомагає осмислити поняття залишку й зв'язок між інстинктами та залишками. Позаяк люди задовольняють свої бажання, вони не цікавлять соціолога, якщо тільки вони не виробляють філософію чи мораль поведінки, що належить до сексуальності. Тому в розділах, присвячених залишкам шостого класу, одночасно ставиться проблема цнотливої релігії та властиво релігій, оскільки всі віросповідання прийняли й подали певну установку стосовно сексуальності².

5. Четвертий клас — «залишки, що належать до соціальності», — Парето визначає так:

«Цей клас утворюють залишки, що належать до суспільного життя. Сюди можна включити й ті, що належать до дисципліни, якщо припустити, що відповідні почуття зміцнюються життям у суспільстві. Тут примітно те, що всі домашні тварини, за винятком котів, коли вони були на свободі, жили спільноту. Разом з тим суспільство неможливе без дисципліни, і, отже, в соціальності й дисципліни неодмінно є точки доторкання» (*ibid.*, § 1113).

Отже, четвертий клас — залишків, що належать до суспільства та дисципліни, — якимось пов'язаний з другим — «непохитність агрегатів», але визначення в них різні, і вони різняться за деякими пунктами.

Різні роди, що їх виокремлює Парето, дозволяють конкретизувати цей клас залишків. Перший рід — «окремих товариств». Парето натякає на те, що всі люди схильні створювати асоціації, зокрема добровільні, зовнішні стосовно первинних угруповань, до яких вони безпосередньо інтегровані. Ці асоціації поступово породжують почуття відданості та лояльності, що зміцнюють їхнє буття. Простий приклад — спортивне товариство. В роки моєї молодості парижани поділялися на прихильників «Рейсинг клуб де Франс» та прихильників «Стад франсе». Навіть тих, хто не займався ніяким спортом, згуртувала стихійна прихильність чи то до «Рейсинга», чи то до «Стаду». Клубний патріотизм приводив численну публіку на матчі, в яких виступали ці команди. Приклад водночас іронічний і серйозний. Добровільні асоціації зберігаються тільки завдяки відданості своїх учасників. Особисто я із незрозумілих причин зберіг вірність клубу «Стад франсе». Коли його футбольна команда з футболістами «Рейсинга», перемога «Стаду» приносить мені певне задоволення, ніякого логічного обґрунтування цієї відданості я не знаходжу. Але в ній я вбачаю приклад прив'язаності до окремих товариств і роблю з цього висновок про те, що я наділений багатьма залишками четвертого класу.

Другий рід, який заторкує Парето, — «потреба одноманітності». Безперечно, ця потреба одна з найбільш поширених і найсильніша в людей. Кожен з нас схильний вважати, що його спосіб життя — найліпший. Жодне суспільство не може існувати, якщо воно не накидає своїм членам певного способу думок, певної віри, певного способу дій. І саме тому, кожне суспільство вважає неодмінним той чи той спосіб життя, воно також прагне переслідувати відступників. Потреба одноманітності є залишок, який викликає такі часті в історії переслідування дисидентів. Втім, схильність до переслідувань еретиків властива як віруючим,

так і вільнодумцям. Атеїсти, що зневажають священників, і раціоналісти, що викривають забобони, виказують цю потребу одноманітності, що продовжує існувати в колективах, офіційною догмою яких є свобода віри. Як психоаналітики ведуть мову про пастки на комплекси, так і Парето міг би говорити про пастки залишків.

Третій рід характеризується явищами «співчуття і жорстокості». Взаємовідносини між цим родом та іншими залишками, пов'язаними з соціальністю, не такі ясні, як у попередніх випадках. Фактично Парето аналізує почуття жалості в собі, перенесені на іншого, інстинктивну відразу до страждання взагалі й обґрунтовану відразу до марних страждань. Він має на увазі, що не сприймати страждання інших нормально й що доброзичливість повинна спонукати нас зменшувати в міру можливості страждання інших. Але почуття жалості може стати надмірним, вважає він і таврує поблажливість тогочасних судів стосовно анархістів та вбивць. Дедалі частіше його іронія адресується гуманістам, які врешті-решт думають тільки про страждання вбивць, а не їхніх жертв. «Безперечно, що вже впродовж століття аж до наших часів кара за злочини постійно слабшає. Не минає і року, щоб не з'явилися нові закони на користь правопорушників, тим часом як існуючі закони дедалі частіше застосовуються судами і присяжними поблажливо. Отже, складається враження, що жалість щодо злочинців зростає, тимчасом як жалість щодо їхніх жертв слабшає» (ibid., § 1133). Роздутий гуманізм — одна з улюблених мішеней Парето. Свою критику він виправдовує тим, що часто-густо надуживання м'якосердям та жалістю передують бойням. Коли в суспільстві втрачений сенс колективної дисципліни, близька революція, яка викликає переоцінку цінностей, на зміну сліпій жалості слабкості прийде байдужість до страждань інших, розклад дисципліни викличе появу сильної влади. Парето, звісно, не розхвалює насильство, він прагне показати, що кожна з двох крайностей — роздутий гуманізм та жорстокість — небезпечна для суспільного розвитку. Тільки зважена позиція може вберегти від нещастя. «Істотам сильним, діяльним, які знають, чого вони хочуть, і здатним зупинитися на тому конкретному місці, досягти якого вони вважають корисним, властиве почуття розумної відрази до непотрібних жалощів, — пише він на початку розділу, де чітко й коротко викладається його моральний кодекс, — інстинктивно суб'єкти правління чудово розуміють різницю між цим різновидом жалості і попереднім. Вони шанують, цінують, люблять жалість сильних урядів; висміюють і зневажають жалість слабких урядів. На їхню думку, жалість другого виду — ницість, жалість першого виду — великодушність. Термін «непотрібний» у цьому випадку суб'єктивний: він означає почуття того, хто ним послуговується. В одних випадках очевидно, що певні речі об'єктивно не потрібні суспільству, але в більшості інших залишається сумнів, і соціологія ще далеко не настільки розвинута, щоб розв'язати це питання. І все ж таки був би помилковим висновок про вірогідну й віддалену можливість якоїсь користі від пережитих страждань. Треба приймати ухвалу відповідно до більшої чи меншої вірогідності. Зрозуміла річ, абсурдно твердити, буцімто вбивство навмання сотень людей може бути корисним, бо серед них може бути майбутній убивця. Але виникає сумнів і з приводу тих умовиводів, до яких часто вдавалися, щоб виправдати полювання на відьом: серед них, як твердили, було багато пересічних злочинниць. Можливо, сумнів залишався б, якби не було деяких засобів, щоб відрізати спокусницю від істерички, яка вірить, що спілкується з чортом. А що такий засіб існує, то сумнів зникає і пережиті страждання об'єктивно даремні. Тут не місце для подальших міркувань, що відводять від теми залишків і переключають нашу увагу на проблему логічних вчинків» (ibid., § 1144).

Четвертим родом є «схильність викликати на себе зло задля добра інших». Або, кажучи звичайними словами, самовідданість, що примушує індивідуумів жертвувати собою заради інших. У вченні Парето самовідданість є нелогічний вчинок. А викликані певним інтересом дії, в яких суб'єкт комбінує засоби з метою отримання максимального самовдоволення, є логічні вчинки. Це спостереження показує, що назвати вчинок нелогічним не означає його знецінити. Це означає просто сказати, що детермінант вчинку виражає почуття, найчастіше не зовсім зрозумілі навіть його суб'єктам. Одначе, додає песиміст Парето, не слід вважати, що представники панівного класу, які стають на бік підлеглого класу, неодмінно діють відповідно зі схильністю викликати зло на себе заради добра інших. Мета буржуа, що примикають до революційних партій, часто полягає в набутті політичних та фінансових вигід. Зацікавлені особи, вони розігрують комедію безкорисливості. «Сьогодні промисловці та фінансисти виявили, що

можуть здобути вигоду, приєднавшись до соціалістів. Бачачи, як промисловці й банкіри, які володіють мільйонними багатствами, вимагають «соціальних законів», можна подумати, буцімто ними рухає любов до ближнього і, запалені цією любов'ю, вони горять бажанням роздати свої багатства. Але будьте особливо обережними до того, що станеться після прийняття «соціальних законів», і ви побачите, що їхнє багатство не зменшується, а зростає. Тож вони зовсім нічого не дали іншим: навпаки, вони на цьому дещо заробили» (ibid., § 1152).

Мабуть, вожді революційних партій рідко бувають цілковитими циніками, бо неможливо жити, роздвоюючись. Людина, яка проповідує революційні вчення правого чи лівого спрямування, завершує тим, що вірить у них, тільки би забезпечити рівновагу й душевний спокій. Але це аж ніяк не говорить про те, що вона одержима тільки любов'ю до себе подібних. Вона може бути жертвою своїх залишків та похідних: залишків, що підштовхують її до політичної діяльності; похідних, які створюють у неї ілюзію того, що вона з чистого ідеалізму обирає тактику, сприятливу для реформ чи революції.

Наступний рід, п'ятий, почуття, пов'язані з ієрархією, тобто шанобливе ставлення підлеглого до начальника, прихильність і заступництво — що переходять у панування та пихатість — начальника до підлеглого, одне слово, почуття, якими переймаються один до одного члени колективу, які перебувають на різних рівнях ієрархії. Ясно, що ієрархічне суспільство не могло би існувати, якби підлеглих не примушували коритися і якби ті, хто керує, не були вимушені вимагати від підлеглих покори й водночас виказувати прихильність до них. «Відчуття ієрархії як з боку нижчих, так і з боку вищих спостерігається вже серед тварин, вони широко розповсюджені й серед людей. Навіть здається, що суспільства, які досягли певного ступеня складності, не могли би існувати без цих почуттів. Змінюються принципи ієрархії, але вона залишається в суспільствах, які формально проголошують рівність індивідуумів. Тут складається щось на кшталт тимчасової феодалної залежності, в яку потрапляють різні політики, від великих до найдрібніших» (ibid., § 1153).

Останній рід залишків, на якому дуже наполягає Парето, утворений сукупністю явищ аскетизму. «Людам притаманний особливий вид почуттів, що не мають чогось подібного в тварин. Вони спонукають індивідуумів накладати на себе злигодні, утримуватися від вдоволень без жодної особистої користі, чинити наперекір інстинкту, що підштовхує живі істоти прагнути приємного й уникати неприємного. Така сутність явищ, відомих під назвою аскетизму» (ibid., § 1163). Парето не любить аскетів. Він висміює їх і дивиться на них зі змішаним почуттям подиву, обурення й захоплення. Наш об'єктивний соціолог втрачає свою безпристрасність, коли пише про аскетів.

Дотримуючись свого методу, Парето розглядає аскетизм — від закладів спартанців до християнських містиків та супротивників байдужої до суспільної проблематики літератури чи літератури суто розважальної — і робить висновок, що різноманітні явища мають у собі спільний елемент, константу — страждання, що їх накладають люди на самих себе. Парето дає визначення аскетизму, яке воскрешає в пам'яті дюркгаймівську філософію. Люди неминуче змушені повгамовувати багато своїх бажань, будучи неспроможними вдовольняти їх усі. Природа вклала в людей стільки бажань, що засобів для їх задоволення завше замало. Почуття, що підпорядковують бажання дисципліні, такі самі схильності до самовіддачі чи самопожертви, суспільно корисні. Та коли ці почуття набувають надмірного розвитку, вони призводять до аскетизму, який уже некорисний людині, а в очах соціолога постає як патологічна форма дисципліни бажань. «Акти аскетизму є переважно вчинки, що мають залишки, невідокремлювані від суспільного життя, вони зберігаються такими, коли перестають бути корисними. Отже, залишок аскетизму повинен бути розміщеним серед залишків, що мають стосунок до соціальності, і часто становить гіпертрофію почуттів соціальності» (ibid., § 1171).

Більшість родів залишків четвертого класу, якщо відкинути крайні форми співчуття та аскетизму, виконують консервативну соціальну функцію. В цьому плані залишки четвертого класу пов'язані із залишками другого класу, розміщуючи разом почуття релігійного та соціального консерватизму. Непохитність «релігійних агрегатів» сприяє збереженню релігій; почуття, пов'язані з ієрархією, сприяють збереженню соціальних структур, Проте їхня схожість неповна. Співчуття й аскетизм можуть бути соціально шкідливими.

6. П'ятий клас визначається як «цілісність індивідуума та його залежностей». Парето додає: «Сукупність почуттів, які називають інтересами, тієї самої властивості, що й почуття, яким відповідають залишки цього класу. Отже, принаймні ця сукупність повинна належати до цього класу, але її значення для суспільної рівноваги таке велике, що корисно її розглядати окремо від залишків» (ibid., § 1027).

Оскільки індивідуум стихійно спонукається прагненням до приємного, логічно чинить той, хто хоче отримати максимум задоволень і раціонально поєднує засоби, маючи цю мету. Отже, якщо бажання могутності нормальне, то політик, який підступно з'єднує різні засоби для захоплення влади, діє логічно. Інтереси, що випливають з прагнення до багатства й впливу, отже, виступають причиною і визначенням багатьох логічних вчинків. Залишки цілісності індивідуума та його залежностей є представники в нелогічній сфері того, що в логічній сфері становлять інтереси. Інакше кажучи, коли індивідуум самоутверджується егоїстично за допомогою залишків та почуттів, він поводить себе нелогічно, тимчасом як він чинить логічно, прагнучи набути багатство й владу.

Не всі роди п'ятого класу залишків насправді легко узгоджуються із загальною концепцією. Другий рід, «почуття рівності в підлеглих» легко зрозуміти, позаяк це почуття спонукає підлеглих вимагати рівності з начальниками. Воно є компенсацією почуттів, які пов'язані з ієрархією та спонукають змиритися з нерівністю. Це залишок, виявом якого править загальна вимога рівності. Але «це почуття нерідко виявляється захистом цілісності індивідуума, що належить до нижчого класу, і способом його переведення до вищого класу. Не конче, щоб індивідуум, що переймається цим почуттям, усвідомлював відмінність між справжньою й гаданою метою. Замість власного інтересу він висуває інтерес суспільного класу просто тому, що це звичайний спосіб самовиразу» (ibid., § 1220)³.

Третій можна також у разі потреби підвести під загальне визначення: він розуміється як «відновлення цілісності шляхом дій, що належать до суб'єктів, які відчули неспокій». Парето розмірковує про явища, які можна було б означити загальним терміном «обряди очищення»: буди релігійним дійством, вони можуть існувати й у інших царинах. У Франції на початку нашого століття, коли Гюстав Ерве в добу революційного екстремізму, перш ніж стати під час війни 1914 — 1918 рр. ультрапатріотом, заявив через пресу про потребу «забруднити прапор лайном», багато хто розцінив ці слова як блюзнірство стосовно священного символу, й по країні пройшли численні демонстрації очищення. Це типовий приклад залишків, що ведуть до відновлення цілісності через дії, що стосуються чи то винного суб'єкта, чи то об'єкта — жертви заворушення. Поняття безчестя є в усіх релігіях. Ці останні — від тотемізму й до нинішніх релігій порятунку — знають обряди, покликані очистити віруючих від гріхів чи нечесних справ. На думку Парето, ці обряди характеризують і залишки, що спонукають індивідуумів до утвердження чи відновлення цілісності самих себе та своїх залежностей.

Перший рід — «почуття, що контрастують з порушеннями суспільної рівноваги». Вони спонукають індивідуумів карати тих, хто здійснив вчинок, що суперечить імперативам суспільства й суспільним уявленням про справедливість та несправедливість. Залишки п'ятого класу зобов'язують членів будь-якого суспільства до догматичного тлумачення вимог справедливості. Коли вчинено зло, залишки цілісності індивідуума проявляються як бажання санкцій, обурення й переслідування.

Залишки п'ятого класу мають різні суспільні значення. Якщо йдеться про другий рід, почуття рівності в підлеглих, п'ятий клас постає протилежністю четвертого. Почуття новизни чи протесту протидіють почуттям консерватизму або співзвучні з ним. Завдяки другому роду п'ятий клас залишків зближується з першим, класом «інстинкту комбінацій». Але, з іншого боку, перший і третій роди радше пов'язані з четвертим класом. Це радше почуття консерватизму, ніж новизни. Важкість точного визначення суспільного значення четвертого й п'ятого класів приводить до того, що ці класи майже зникають в другій частині «Трактату», тобто в синтезі. Отже, двома класами, що відіграють головну роль, виступають класи «інстинкту комбінацій» та «непохитності агрегатів»; четвертий клас — «залишків, що належать до соціальності», — найчастіше пов'язаний з другим.

Потреба такої детальної типології залишків найліпше пояснюється в другій частині «Трактату». Але вже зараз видно, як важлива вона для вчення Парето. *Класифікація залишків і*

похідних є вчення про природу людини, що виказує себе в суспільному житті. Різні класи залишків відповідають групам почуттів, які фіксуються в історії в усіх суспільствах. На думку Парето, класи залишків змінюються мало. Інакше кажучи, людина, що визначається в такий спосіб, в основному не змінюється. Твердження, що людина по суті не змінюється, несумісне з тезою про приблизну постійність класів залишків. У цьому джерело песимізму мислителя. Якщо ідея поступу й переконання у можливості перетворення людської природи характеризують ліве спрямування, то Парето, безперечно, належить до правих.

* * *

Похідні — це змінні елементи системи, що утворюється поведінкою людини та її словесним супроводом. Кажучи мовою Парето, вони становлять собою еквівалент того, що звичайно називають ідеологією чи виправдальною теорією. Це різні словесні засоби, з допомогою яких окремі індивідууми чи гурти надають позірної логіки тому, що насправді нею не володіє або володіє не тією мірою, якою суб'єкти хотіли би в це вірити.

Аналіз похідних у «Трактаті із загальної соціології» включає кілька аспектів. Справді, можна розглядати словесну поведінку суб'єктів з погляду логіки й показати, як і коли вони її порушують. Разом з тим можна порівняти похідні з експериментальною реальністю, аби побачити дистанцію між представленням суб'єктів дій про світ і світом, яким він є насправді.

Парето далеко не одразу ж приступає до зв'язування похідних з логікою й експериментальною реальністю в тих розділах, які передують викладу теорії залишків. Тільки після класифікації залишків він переходить до похідних, але під певним кутом зору. Він вивчає переважно «суб'єктивно, з погляду сили переконання, яку вони можуть мати».

Слухаючи на зборах оратора, який твердить, буцімто загальна мораль забороняє страту засудженого до смерті, можна розглядати його промову з погляду логіки й судити, якою мірою нанизувані одне на одне положення послідовні; можна зв'язати цю промову, тобто ідеологію загальної моралі, зі світом, який він є; нарешті, можна слухати оратора й запитувати себе: чому його міркування переконують аудиторію. Соціологічне дослідження з'ясовує, яким чином люди використовують психологічні, логічні чи псевдологічні методи, щоб повести за собою інших. Ідучи цим шляхом, Парето переходить до виділення чотирьох класів похідних.

Перший клас — «прості твердження», за вірець може правити звернення матері до дитини: слухайся, бо треба слухатися. Бувши дитиною, батьком чи солдатом, кожен слухав формулу: «Так треба, бо так треба». Похідна першого класу дійова, якщо «треба, бо треба» виголошується належним тоном і підходящою особою. Міжособові взаємини певного типу сприяють тому, що похідна простого твердження досягає своєї мети.

Другий клас можна проілюструвати материнським повелінням: ти повинен слухатися, бо цього хоче тато. Абстрактно кажучи, це переконання авторитетом — «*Philosophus dixit*». Він дозволяє замінити Арістотеля мислителем, модним сьогодні, завше йтиметься про похідні, що черпають силу переконання в авторитеті певних осіб, традиції чи звичаї.

Тим часом, якщо батьківського авторитету замало, мати вдасться до третього класу похідних і посилатиметься на батька Фуеттара (казковий герой, яким лякають дітей. — *Прим, перекладача*) або на Діда Мороза. Інакше кажучи, похідні можуть спиратися на почуття або принципи, ґрунтуватися на юридичних чи метафізичних сутностях і волати до волі надприродних істот. У цьому випадку вони черпають силу переконання із «злагоди з почуттями або принципами». Коли Парето сортує третій клас похідних за родами, він послідовно перелічує почуття, індивідуальні та гуртові інтереси, юридичні сутності (наприклад, Право, Справедливість), метафізичні сутності (Солідарність, Поступ, Людство, Демократія), всі сутності, які постійно виказують себе в похідних, і, нарешті, надприродні сутності. Похідна робить переконливими твердження, імперативи або заборони, розбуджуючи відповідні почуття, вказуючи на зв'язок між припущеннями та наявними інтересами або посилаючись на гадану волю абстрактної сутності чи надприродної істоти.

Четвертий клас складений з похідних, що черпають силу переконання з «вербальних доказів». «Вербальні похідні — наслідок застосування невизначених, сумнівних, двозначних термінів, що не узгоджуються з реальністю» (*ibid.*, § 1543). Наприклад, такий-то порядок оголошується демократичним, бо він функціонує в інтересах народних мас. Це оголошення

сумнівне подвійно. Що називати демократією? Що таке функціонувати в інтересах мас? До розряду вербальних доказів належить більшість політичних промов. Треба додати, і Парето це розуміє, що промову, яка складається тільки з логічно-експериментальних доказів, публіка, звісно, не слухала б навіть в аудиторії. Парето іронізує з приводу похідних нелогічного характеру, але повторює, що він анітрохи не бажає, щоб манера поведінки людей була логічно-експериментальною, коли вони займаються політикою: то було б неможливо й неефективно. В десятому розділі «Трактату», присвяченому похідним, він характеризує, частенько дуже влучно, ті методи, якими послуговуються політики або суб'єкти дій для переконання, залучення, спокуси, — коротше кажучи, психологічні прийоми впливу. Парето задовго до Гітлера писав, що один з найефективніших засобів переконання слухачів чи читачів — багаторазове повторення одного й того самого: «Повторення, не маючи ніякого логічно-експериментального значення, варте більше найліпшого логічно-експериментального доказу. Повторення особливо діє на почуття, змінює залишки; логічно-експериментальний доказ впливає на розум, у ліпшому випадку він спроможний змінити похідні, але слабо діє на почуття. Коли уряд або якась фінансова влада вимагає від вірних їм газет захищати їхню гідність, відрадно, що ті часто-густо вдаються до ненайліпших доказів, використовуючи найгірші вербальні похідні авторитету тощо. Але це не біда, навпаки. Іноді корисно; зосібна, якщо похідна така проста, що всі, навіть найнеосвіченіші, можуть зрозуміти її й без угаву повторювати» (ibid., § 1749). Так само задовго до Гітлера він сказав, що важливі не раціональність чи логічність у думках, а вміння створити враження; що є слова, які справляють магічний вплив на натовп, що, отже, належить вживати ці слова, навіть — і особливо — якщо в них нема чіткого сенсу. Відтоді цей спосіб удосконалювався. І психологи, натхненні психоаналізом чи Паретовою психологією, достеменніше проаналізували способи насильства над юрмою⁴. Теорія похідних Парето — внесок у психологію міжособових і міжгрупових взаємин у царині політики.

Ці чотири класи похідних легше зрозуміти за допомогою логічно-експериментального методу. Цей останній оперує не голосливими твердженнями, а узгодженістю між словами та спостережуваними фактами. Він закликає не до авторитету традиції чи окремої особи, а до наслідків досліджень, встановлених закономірностей. Він зобов'язаний користуватися суворо визначеними термінами й не маніпулювати поняттями сумнівного значення.

Тези, які Парето розглядає як логічно-експериментальні, загалом не узгоджуються з нашими почуттями. Але такий розлад ілюструє докорінну відмінність між науковими істинами й почуттями людей, і в цьому нема нічого дивного. Експериментальні чи наукові істини не надто значущі в житті людини. І певною мірою можна було б усунути їх раз і назавжди як другорядні. Логічно-експериментальні тези становлять реальні інтереси тільки для нечисленної категорії людей, які віддають перевагу істині перед вигодою, що трапляється у суспільній чи економічній царині рідко.

Уточнюючи в такий спосіб характер логічно-експериментального мислення, Парето приходять до визначення можливих зв'язків між його власною та Контовою концепціями пізнання.

Логічно-експериментальне мислення, вважає він, як відправну точку розглядає експериментальні факти й завдяки їм підіймається до псевдоекспериментальних принципів. Коли ним користуються люди освічені, воно може досягти третьої фази, фазі почуттєвих або метафізичних абстракцій, абстрактних формул, з яких автори виводять усі наслідки, що їм до вподоби. І нарешті, в деяких випадках воно може досягти найвіддаленішої від експериментальних фактів четвертої фази — персоніфікації почуттєвих чи метафізичних абстракцій. Зате в некультурних людей змінюється розстановка третьої та четвертої фаз. Звертання до власних сил чи до божества для них ближче до експериментальних фактів, ніж почуттєві чи метафізичні абстракції. «Нема потреби у величезній роботі уяви, аби наділити інші істоти волею та ідеями, що звичайно спостерігаються в людини. Куди легше уявити собі Мінерву, ніж абстрактний розум. Легше зрозуміти Бога Декалога, ніж категоричний імператив» (ibid., § 1533). Втім, остання категорія людей навіть у наших суспільствах може зупинитися на другій фазі псевдоекспериментальних принципів і обходитися без почуттєвих чи метафізичних абстракцій та персоніфікацій.

Означимо ці три стани (а), (Б) і (с). Парето пише: «Ми вже знаємо, що еволюція не йде в одному-єдиному напрямі й що, отже, гіпотеза про народ, який зі стану (с) переходить до стану (Б), а відтак до стану (а), не відповідатиме реальності; але щоб підійти до реального явища, ми можемо почати з цієї гіпотези й відтак доповнити її міркуваннями, які наблизять нас до реальності. Отже, якщо гіпотетично народ проходить послідовно три стани — (с), (Б), (а), — то з цього випливає зроблений нами висновок про те, що безліч здійснюваних вчинків (с) та їхніх елементарних пояснень поступово створять персоніфіковані, а потім, через абстракції, метафізичні пояснення... Досі ніколи не було не тільки цілого народу, а й значної частини населення, яка досягла б такого рівня, щоб давати виключно логічно-експериментальні пояснення і, отже, яка перебувала б у стані (А), коли люди неухильно застосовують лише логічно-експериментальний метод. Справді, не дано уявити собі, чи трапиться колись таке. Але якщо ми розглядаємо обмежене, навіть вельми обмежене число освічених людей, можна сказати, що в наші часи є люди, які наближаються до цього стану (А), і тому може так статися — хоча способів доказів нам бракує, — що в майбутньому більшість людей цілком досягнуть цього стану» (ibid., § 1534).

А трохи далі Парето коментує (§ 1536): «Гіпотетичне явище, перед цим описане стосовно всього населення, було відзначене з гріхом навпіл О. Контом і складає основу його славетної теорії фетишистського, теологічного, метафізичного та позитивного станів. Він розглядав еволюцію, яку можна було б назвати схожою з еволюцією (с), (Б), (а), (А)».

Нині освічені люди, якщо вони не логічно-експериментальні в Паретовому сенсі чи не позитивісти в Контовому сенсі, вдаються до почуттєвих чи метафізичних абстракцій. Так, Дюркгайм послуговується ідеєю суспільства як принципом, за допомогою якого з'явилася можливість вивести моральні або релігійні імперативи. Отже, почуттєві абстракції Парето еквівалентні поняттям, які Конт називав метафізичними. Навпаки, ті, хто віддає перевагу абстракціям перед персоніфікацією, перебуває ще на рівні теологічного мислення, а ті, хто знає тільки псевдоекспериментальні факти й принципи, плутаючи спостережувані факти з вигаданими поясненнями, за Контом, по суті фетишисти.

Проте між задумами Парето й Конта величезна різниця. За Контом, еволюція людини, незважаючи на окремі затримки, просувалася вперед від фетишизму до позитивізму, проходячи теологічну й метафізичну стадії, тимчасом як, за Парето, ці чотири способи мислення нормально взаємодіють на різних рівнях за всіх часів. Ще сьогодні є люди, які не подолали фетишистський чи теологічний спосіб мислення. Отже, для всього людства нема неодмінного переходу від одного типу мислення до іншого. Закон трьох станів був би правильним, якби всі наші сучасники вірили логічно-експериментально, але нічого такого нема. Логічно-експериментальний метод охоплює тільки вкрай обмежену сферу думки сьогоднішніх людей. І не можна навіть уявити собі, що він може підпорядкувати собі все мислення окремих індивідуумів чи суспільств. Тож нема переходу від одного типу до іншого у вигляді єдиного й необоротного процесу, а є перехідні коливання, що визначаються суспільствами й класами, стосовно відносного впливу кожного з цих способів мислення.

Ми маємо право констатувати тільки вельми повільне розширення сфери, яку охоплює логічно-експериментальна думка, про що засвідчує розквіт природознавства. Нинішнє людство відводить більше місця логічно-експериментальному методу, ніж у минулі епохи. Але з одного боку, цей поступ остаточно не визначився, а з іншого — не можна навіть в уяві продовжувати його до нескінченності. По суті, не можна уявити собі суспільство, яке було б цілком підпорядковане логічно-експериментальному мисленню. Справді, логічно-експериментальна думка характеризується узгодженістю між обміркованими зв'язками та об'єктивною послідовністю і не має за передумову визначення мети. Але люди не можуть жити й діяти, не ставлячи перед собою мету, яку висуває практика, відмінна від наукової. Навіть більше, щоб люди поводитися логічно, потрібно, аби ними рухав розум, який забезпечував би паралелізм послідовностей думок і реальних подій. Адже біологічна природа людини така, що її поведінка не може завжди мотивуватися розумом.

* * *

«Залишки» й «похідні» — слова, довільно обрані для означення явищ, виявлених шляхом індивідуального аналізу. За допомогою конкретних похідних, скажімо форм поведінки людей, аналізуються вияви почуттів, за які правлять залишки, і псевдораціональні оформлення, якими виявляються похідні⁵.

Отже, залишки не повинні розглядатися як конкретні й автономні реальності. Окремі форми поведінки людини рідко пояснюються самим залишком. Їх класифікація не претендує на завершеність. Вона просто має на увазі основні тенденції поведінки людей і разом з тим спрямованість їхніх почуттів. Проте вона сама по собі має величезне значення, позаяк доводить, що поведінка структурована, а її мотивації не анархічні. Вона свідчить про внутрішню впорядкованість природи людини й про те, що можна виявити якусь логіку в нелогічно-експериментальній поведінці людей, які живуть у суспільстві.

Ця розумова структура залишків включає в себе шість класів, з яких чотири основні можна характеризувати такими термінами: «комбінація», «збереження», «соціальність», «цілісність особистості». Можна й далі спрощувати, зазначивши, що в більшості залишків, які належать до соціальності чи цілісності особистості, виявляються модальності залишків другого класу. Так, шляхом надмірного, але вірного Паретовій орієнтації спрощення ми прийдемо до антитези духу новизни, який править за першопричину інтелектуального розвитку, і духу збереження як необхідної згуртованості суспільного порядку. «Непохитність агрегатів», «соціальність», «цілісність особистості» — ці три терміни означають залишки, які звичайно відповідають релігійним, суспільним і патріотичним почуттям. Дух комбінації домагається розкладу суспільних систем, але прагне й сприяти поступу знання та найвищих форм цивілізації. Впродовж усієї історії відбувається щось на кшталт постійної антимонії. Один і той самий інстинкт комбінації створює інтелектуальні цінності й розкладає суспільство.

Разом зі структуруванням залишків, безпосередньо навіяним працями Парето, можна розробити іншу їхню класифікацію, яка не викладена на сторінках «Трактату із загальної соціології», але яку можна вивести з нього.

Виокремимо першу категорію залишків: тих, які визначають мету наших дій. Логічно-експериментальний залишок застосовується тільки до відношення «засіб — мета»; потрібно ж, щоб мета наповнювалася чимось відмінним від розуму. Тобто почуттями. Отже, в першому значенні залишки виражають психічні стани, фіксовані цілі, які кожен з нас ставить перед собою в житті.

По-друге, деякі форми поведінки не є логічно-експериментальними, бо вони символічні. До них, наприклад, належать релігійні обряди, бо їхня мета — не ефект, що його можна порівняти з тим, до якого прагне інженер, командуючий армією чи спекулянт, а вияв чи символізація почуттів, якими переймаються щодо священних реалій. До другої категорії належать, отже, види поведінки, які можна назвати ритуальними, нелогічними, тому що їхнє значення впливає тільки з їхнього символічного характеру.

Третя категорія форм поведінки, які також не допускають збігу суб'єктивного та об'єктивного родів, — форми політичної поведінки, спрямованої на ідеальні цілі й керованої ілюзіями. Парето невтомно воскрешає авантюри революціонерів усіх часів, які постійно обіцяють оновити традиційний суспільний рух (сьогодні, наприклад, обіцяють безкласове суспільство) і, звісно, іноді досягають корисних наслідків, але загалом відмінних від поставленої ними ідеальної мети. Тут спрацьовує теорія міфів, запозичена в Жоржа Сореля⁶. Люди діють, виходячи з ідеальних уявлень, які не можуть бути втілені в реальності, але мають величезну силу переконання. Соціалістичні вожді викликають ентузіазм робітників за допомогою міфу про загальний страйк, якщо послуговуватися прикладом Сореля; крім того, соціалісти провокують повстання пролетарів, ваблячи їх до обр'ю, за яким приховується безкласове суспільство. Але, додає Парето, коли вожді повстання робітників беруть владу, вони будують нове суспільство (ліпше чи гірше за попереднє — це дарма), дуже далеко від того ідеалу, який вони обіцяли класам до революції. Таку поведінку можна назвати «поведінкою, якою керує ілюзія». Людям вказана мета, соціальна зміна впливає з їхньої поведінки, але наслідок не збігається з метою. Перед нами розбіжність між суб'єктивним і об'єктивним рядами, але ця розбіжність за своїм характером відрізняється від розбіжності у випадку з ритуальною поведінкою.

Нарешті, четверта категорія — форми поведінки, що визначаються логічно-експериментальними псевдоміркуваннями або помилками. Якщо уряд з метою відновлення рівноваги платіжного балансу вирішує збільшити мито чи встановити на кордонах адміністративний контроль за привозними товарами і якщо ці заходи замість відновлення рівноваги діють у протилежному напрямі, бо під прикриттям митного заступництва ціни в країні зростають, а можливості експорту зменшуються через зростання цін, то поведінка виявляється нелогічно-експериментальною не тому, що вона викликана ілюзією ідеальної мети, не тому, що вона є символічний обряд, а просто тому, що вона керується фальшивими теоріями. Форми магічної поведінки, в очах Парето, належали до цього типу, тобто до поведінки, визначеної фальшивими посиленнями. Метод аналізу не відповідав логічно-експериментальним вимогам.

З цих чотирьох категорій залишків тільки четверта гідна, власне бути названою алогічною. Нелогічне є алогічне внаслідок самого факту помилки. На противагу цьому визначення цілей залишками нелогічна, а не алогічна, позаяк у будь-якому випадку нема логічного визначення цілей. Достоту так само не алогічна, а нелогічна ритуальна поведінка. Вшанування прапора з метою виявити любов до батьківщини є форма алогічної поведінки, бо символічна демонстрація своєї відданості священній реальності — нормальна річ. Що ж до поведінки, яку викликає ілюзія, то вона радше об'єкт іронічних зауважень. Якщо політичні вожді, які обіцяють своїм військам ідеальну мету, самі не вірять у свою доктрину, вони чинять логічно. Якщо ж вірять, то — нелогічно. Лицемір чинить логічно, віруюча людина — ні. Ці положення, які можуть шокувати, впливають, проте, із значення самих слів. Якщо політичний вождь цинік, якщо він хоче запалити натовп і захопити владу, якщо він усвідомлює відмінність між послідовністю подій, яку він репрезентує своїм прихильникам, та реальним плином справ, він явно чинить логічно, оскільки має на увазі мету, якої насправді досягає: прийти до влади й змінити суспільство з вигодою для себе. Навпаки, якщо він сам жертва ілюзії, яку намагається накинути іншим, він нелогічний, позаяк домагається неможливих наслідків.

У цьому місці аналізу Парето, за яким я йду з деякою вільністю, додає, що більшість політичних вождів нелогічні і є жертви ілюзій, які вони прагнуть поширити. Саме так і повинно бути, бо важко симулювати почуття або поширювати переконання, які не поділяєш сам. Найбільш переконані лідери держав вірять у своє покликання і в свою здатність змінити світ. Принаймні до певної межі вожді народів повинні бути бранцями ілюзій, в яких мають потребу керовані.

Безперечно, це правильне положення, звісно, малоприємне. Однак, сказав би Парето, нема жодних підстав для збігу істини й користі. Утверджувати потребу злагоди вождів народів з ілюзіями, які вони поширюють, може, й означає винесення правильного міркування, але чи варто розголошувати цю істину? Може, я приречений бути поганим громадянином, щоб стати добрим соціологом?

Соціологічний синтез

Дослідивши природу суспільної людини з її залишками та похідними, Парето переходить до аналізу функціонування суспільства як системи. Його прагнення до соціологічного синтезу знайшло віддзеркалення в трьох останніх розділах «Трактату із загальної соціології»: «Властивості залишків та похідних», «Загальна форма суспільства», «Суспільна рівновага в історії».

Відомо, що класи залишків змінюються мало. Впродовж століть, за якими ми можемо спостерігати безпосередньо або з допомогою історичних свідчень, шість класів залишків більш-менш стабільно зберігають своє значення. Проте спостерігається повільний поступ логічно-експериментального мислення, коливання щодо важливості різних класів залишків. Ці коливання стосовно значення залишків першого й другого класів навіть виступають головною причиною історичних перетворень і вирішальним чинником долі народів та держав.

Парето запитує себе, чи визначаються, в свою чергу, ці залишки, прояви почуттів зовнішніми причинами матеріального порядку.

Якийсь час Парето перебував під впливом соціального дарвінізму, тобто ідей боротьби за життя й природного відбору, поширених на суспільство. Його поймало бажання пояснювати боротьбу класів та суспільства боротьбою за життя; ті, хто виживає й бере гору, ліпше обдаровані. Однак, поміркувавши, Парето не ставив це тлумачення надто попереду, на його погляд, надто механічне й однозначне. Він залишився вірним тільки одній, в остаточному підсумку несумнівній ідеї: почуття чи залишки не повинні надто суперечити умовам виживання. Якщо спосіб думок і світовідчуття людей несумісні з вимогами гуртового життя, суспільство не може зберегтися. Завжди необхідний мінімум при звичаєння почуттів людей до життєвих потреб. Без цього мінімуму народи зникають.

В іншому місці Парето уточнює, що можна в абстракції уявити собі два «крайні типи» суспільства: «1. Суспільство, в якому панують виключно почуття без будь-яких розмірковувань. Вельми вірогідно, що спільноти тварин близько підходять до цього типу. 2. Суспільство, в якому панують виключно логічно-експериментальні розмірковування» (ibid., § 2141).

«Спільнота людей, — додає тут же автор «Трактату із загальної соціології», — перебуває в проміжному стані між двома зазначеними типами. Її форма визначається не тільки зовнішніми обставинами, а й почуттями, інтересами, логічно-експериментальними доказами, що мають мету домогтися вдоволення почуттів та інтересів, а також опосередковано — прохідними, які виражають і іноді виправдовують почуття та інтереси й слугують у певних випадках засобами пропаганди» (ibid., § 2146).

Суспільство, яке характеризується виключно логічно-експериментальною поведінкою, за визнанням Парето, неможливо уявити собі, позаяк логічно-експериментальне мислення не спроможне визначити його вирішальні цілі, «не роблячи докору гуманітаріям та позитивістам, але суспільство, визначене виключно розумом, не існує й не може існувати; і не тому, що передсуди людей перешкоджають їм дотримуватися настановами розуму, а тому, що бракує вихідних даних проблеми, яку прагнуть розв'язувати логічно-експериментальним шляхом. Тут дає про себе знати невизначеність поняття користі. Поняття, якими послуговуються різні індивідууми, маючи на увазі добро для них самих або для інших, власне, різномірні, і нема способу звести їх до єдності» (ibid., § 2143).

Нелогічно-експериментальне визначення мети включає проблему свободи суспільства стосовно природного середовища. Це не означає заперечення впливу природного середовища на суспільство: воно позначилося на почуттях і залишках людини. Отже, мінімум необхідної адаптації ставиться за передумову з самого початку, і, можливо, доцільно вплив природного середовища винести за дужки й зрозуміти функціонування суспільства, аналізуючи переважно залишки, похідні, інтереси й соціальне розмаїття.

Якщо визначення мети ніколи не відзначається логічно-експериментальною природою, то чи коректно говорити про так звану логічно-експериментальну поведінку? В певному сенсі вона не є такою, бо допускає визначення мети. Це питання дозволяє зблизити теорії Парето інтересу й користі.

Під інтересом маються на увазі тенденції, які виявляються у тому, що інстинкт і розум спонукають індивідуумів пристосовувати матеріальні, корисні й приємні цінності до життя, як і домагатися пошани й почестей. Ці тенденції помітні в поведінці, що має найбільші шанси стати логічним, — поведінці економічних суб'єктів, з одного боку, та політичних — з іншого, тобто в поведінці тих, хто прагне стримувати максимум матеріальних вдоволень для себе або максимум влади й почестей у суспільному суперництві.

Поведінка трудящих чи інженерів, за Парето, є логічно-експериментальна. Проблема мети виявляється вирішеною, бо поведінка природним чином зумовлена завданнями. Погляньмо на конструктора моста. Безперечно, що рішення спорудити міст не є логічно-експериментальне й що в певному сенсі технічне завдання залежить від нелогічно-експериментальної ухвали, але при тому, що мета явно корисна для зацікавлених індивідуумів, очевидне узгодження інтелектуальної роботи будівельників з реальним ходом справ, який розвиватиметься згідно з їхнім задумом.

Поведінка економічних суб'єктів — зацікавлена й логічно-експериментальна, бо економічна наука виходить з того, що індивідууми прагнуть досягти повної мети й використовують для їхнього досягнення найбільш придатні засоби.

При визначенні цих цілей економічна наука виявляється на привілейованому становищі, бо вибір роблять самі суб'єкти. Економіст розглядає проблеми в контексті ієрархії переваг, не виносячи оцінок про достойності різних шкал вибору. Якщо один воліє купити на останній франк вина, а інший — хліба, економіст бере до уваги ці ухвали, не розмірковуючи про їхні достойності. З допомогою шкал переваг, вільно встановлених кожним, економіст намагається реконструювати логічну поведінку, тобто таку, коли кожен, виходячи з наявних засобів, намагається забезпечити собі максимум задоволення. Просто припускається, що мета суб'єктів дії — отримання за допомогою засобів, що є в їхньому розпорядженні, цього максимуму задоволень. Такими задоволеннями постають спостережувані факти, оскільки вони, в очах спостерігача, поєднуються з дійсним вибором суб'єктів.

Цей аналіз об'єктивний, оскільки обмежується констатацією переваг індивідуумів і не має в собі ніякого порівняння утіх суб'єкта А з утіхами суб'єкта В. «Чиста економіка вибрала єдину норму, припустімо утіху індивідуума, й встановила, що він єдиний цінитель цієї втіхи. Так, наприклад, визначена економічна розумно достатня вигода. Але якщо ми ставимо перед собою запитання (досить просте): що ж найвигідніше індивідууму, якщо не враховувати його думки, — одразу ж виникає потреба встановлення норми, а вона — довільна. Наприклад, питаємо, чи вигідно індивідууму фізично страждати, щоб морально втішатися, чи навпаки? Чи скажемо ми, що йому вигідно — прагнути виключно до багатства чи піклуватися про іншого? В чистій економіці ми залишаємо за ним право вирішувати самому» (ibid., § 2110). Щоб уникнути плутанини, говоритимемо про розумну достатність при позначенні утіх, які отримує індивідуум згідно з його ієрархією переваг та наявними засобами. Індивідуум чинить логічно, якщо він домагається максимальної розважливої достатності. Справді, в порядку речей, коли кожен хоче забезпечити собі максимум утіх, якщо мати на увазі, що цей максимум не конче максимум утіх, він може бути й максимумом втрат. Якщо хтось вбачає максимум утіхи в парламенті, а не в насолодах, він може поводитися так само логічно, як і скнара чи шанолуб. У розмірковуваннях про розважливу достатність кожен повинен бути єдиним суддею своєї шкали переваг, а поведінка, що забезпечує максимум розумної достатності, повинна визначатися обставинами.

При переносі понять розважливої достатності на суспільство одразу ж виникають перешкоди. Суспільство не особистість і, отже, не володіє шкалою переваг, тому що індивідууми, що складають його, природно, володіють ієрархіями різних переваг. «Якби користь, що її добуває кожен індивідуум, була величиною однорідною і, отже, піддавалася б порівнянню й складанню, наше дослідження не було б важким, принаймні теоретично. Склали б користь різних індивідуумів і отримали б складену з них користь колективу. Так ми повернулися б до вже розглянутих проблем. Але справа не така проста. Користь кожного індивідуума — величина специфічна; нема ніякого сенсу говорити про сумарну користь, вона просто не існує, і її не можна розглядати» (ibid., § 2127).

Разом з тим стосовно суспільства взагалі не можна однозначно користуватися категорією користі. Наприклад, можна вважати корисним для суспільства максимум сили на міжнародній арені, або максимум економічного процвітання, або найвищу суспільну справедливість, розуміючи цю останню як рівність у розподілі доходів. Інакше кажучи, користь — не суворе поняття, і, перш ніж говорити про суспільну користь з логічно-експериментального погляду, треба дійти згоди щодо критерію користі. Суспільна користь — це даний стан суспільства, підданий зміні, визначений тільки на підставі довільно обраного соціологом критерію. Суспільна користь, будучи неоднозначним поняттям, набуває чіткості, якщо соціолог визначив її сенс. Якщо він вирішує назвати користю військову потугу, то ця остання піддається збільшенню чи зменшенню. Але це визначення тільки одне з можливих.

Отже, проблема суспільної користі формулюється у вигляді таких положень:

— Не існує логічно-експериментального розв'язання суспільної проблеми і, крім того, поведінки, якої повинен дотримуватися індивідуум, бо мета поведінки ніколи не визначається логічно-експериментальним чином..

— Поняття користі двозначне й уточнюється тільки через вибір критерію, що здійснюється спостереженням. «Ми мусимо зробити висновок не про те, що неможливо розв'язати проблеми, що водночас враховують різнорідні форми користі, а про те, які бодай для розмірковувань про ці різнорідні форми користі треба прийняти гіпотезу, яка дозволить їх порівнювати. Якщо така гіпотеза не підтверджується, що трапляється вельми часто, марно говорити про ці проблеми; це лише похідна, певні збудники якої приховані, і, отже, на них самих повинні зупинити свою увагу» (ibid., § 2137).

— Теоретично можна суворо й об'єктивно виміряти розважливу достатність для індивідуума, але цей захід можливий, тільки якщо апріорі приймається цінність шкали переваг цього індивідуума.

— Навіть якщо прийнятий певний критерій користі, треба розрізнити пряму й опосередковану користь, яка становить собою суму окремих користей. Опосередкована користь є насамперед наслідок впливу на оточення індивідуума. Якщо держава бажає сьогодні заволодіти силою атома, прямою користю буде перевага цієї держави (або шкода, якщо йдеться про негативну користь) в оволодінні цією силою. Опосередкованою користю для держави

— позитивною чи негативною — стане користь, що впливає із змін, які відбудуться в системі міжнародних відносин. Якщо зростання числа держав, які оволоділи атомом, збільшить вірогідність ядерної війни, опосередкованою користю стане цей негативний факт. Негативна опосередкована користь, до речі, може бути більшою чи меншою, ніж пряма користь. Щоб зважити глобальну користь індивідуума, а також гурту, треба, отже, брати до уваги водночас пряму й опосередковану користь. І та й та пов'язані з трансформацією системи, що розглядається. Опосередкована користь може також впливати не з трансформації всієї системи, а наслідків впливу на суб'єкт поведінки інших. Якщо, наприклад, США чи СРСР, будучи атомними державами, поводитися стосовно Франції інакше, ніж вони поводитися б, вважаючи, що у Франції немає атомної зброї, то з цього впливає позитивна чи негативна користь, яку слід додати до прямої, прикидаючи загальну користь.

Очевидно, розмірковування зайшло в безвихідь: щоб просуватися вперед, слід розрізнити максимум *користі для гурту* і максимум *користі гурту*.

Максимум *користі для гурту* — це межа, починаючи з якої неможливо збільшити вигоду індивідуума як члена гурту, не зменшуючи вигоди інших. Поки цієї межі не досягнуто, тобто поки можна збільшити вигоду декого, не зменшуючи нічийої вигоди, оптимуму немає, і доцільно й далі домагатися його. Максимум користі для гурту має за передумову критерій користі. Якщо, як у чистій економіці, користь визначається в термінах розважливої достатності або вдоволення індивідуумів, згідно з їхніми системами переваг, то з боку керуючих буде нормальним і логічним прагнути до максимуму користі для гурту. «Коли гурт досяг точки «Q», від якої він може віддалятися задля користі всіх індивідуумів, роблячи їм найбільшу радість, ясно, що з економічного погляду при прагненні тільки до користі всіх членів гурту належить не зупинятися в такій-то точці, а й далі віддалятися від неї, бо це на користь усім» (ibid., § 2129).

Отже, можна говорити про максимум розважливої достатності для гурту, що визначається незалежно від розважливої достатності різних індивідуумів. Навпаки, як не можна порівнювати, а потім сумувати розважливу достатність А і В, бо вони величини різнорідні, так і гурт не може розглядатись як окрема особа й максимуму розважливої достатності гурту не існує і не може існувати.

У соціології все ж таки можна разом з максимумом *користі для гурту* аналізувати максимум *користі гурту*, що розглядається як еквівалент такої собі особистості, не плутаючи їх. Максимум *користі гурту* не може бути об'єктом логічно-експериментального визначення. З одного боку, для його визначення вимагається вибір критерію: слава, потуга, розквіт. З іншого — гурт не особистість, системи цінностей і переваг неоднакові, і, отже, максимум користі гурту завше буде об'єктом довільного визначення, тобто такого, що не впливає з логічно-експериментального методу.

Якщо брати до уваги вдоволення індивідуумів, то нормальним стане доведення його до максимуму, і цей максимум набуватиметься так само довго, як високо можна підносити рівень вдоволення декого, не знижуючи його ні в кого. З досягненням цієї межі виникає не проста ситуація, викликана потребою порівняння користі одних індивідуумів з користю інших. По той

бік цієї межі можливе більше вдоволення одних — припустімо, навіть більшості — на шкоду іншим — хай і меншості. Однак щоб обґрунтувати необхідність перерозподілу користі, треба припустити, що вигоди різних індивідуумів зіставні. Але ж вигоди двох осіб зовсім незрівнянні, принаймні науковими методами.

Проте навіть з цими застереженнями межа максимуму *користі для гурту* не визнається безумовно тими, хто розмірковує про долю гуртів. Справді, не виключено, що межа максимуму користі для гурту, тобто момент, у який якомога більше число індивідуумів відчувають найбільше задоволення завдяки наявним засобам, є момент національної немічності або виродження. Отже, поняття максимального задоволення якомога більшого числа індивідуумів і сили або слави гурту цілком гетерогенні. Найквітучіше суспільство не конче найсильніше чи найбільш прославлене. Японія 1937 року була потужною військовою силою. Вона створила імперію й стала на шляху завоювань Китаю. Водночас рівень життя японського населення був відносно низький, політичний режим — авторитарний, суспільна дисципліна — сувора. Становище Японії 1937 року не становило максимуму *користі для гурту*. Можна було вжити різних заходів, що збільшують ступінь вдоволення багатьох, ні в кого не знижуючи його. Від 1946—1947 рр. в Японії показник зростання валового національного продукту найвищий у світі (включаючи радянську систему), рівень життя швидко зростає. Але водночас Японія більше не військова, не військово-морська потуга, не колоніальна імперія. Чому віддати перевагу: становищу економічно квітучої Японії 1962 року чи становищу могутньої у військовому відношенні Японії 1937 року? На це запитання нема логічно-експериментальної відповіді. Неминучим наслідком демографічного, економічного чи соціального становища країни, за якого люди живуть приємно, може бути занепад того, що дослідники називають славою.

Поняття гетерогенності відіграє значущу роль у соціології Парето. Так, з огляду на те, що ціннісні системи індивідуумів зовсім розрізнені, суспільство не може розглядатись як окрема особа. Парето користується також висловом «суспільна терпимість» для означення того факту, що всі відомі спільноти мають за передумову поділ і в певному сенсі протиставлення маси керованих індивідуумів невеликому числу індивідуумів, які владарюють і яких він називає елітою. Якщо в соціології Маркса фундаментальне значення має класова відмінність, то в соціології Парето вирішальним виступає відмінність між масами та елітою. Ця відмінність властива всій так званій макіавеллівській традиції.

У Парето є два визначення еліти: широке, що охоплює всю суспільну еліту, й вузьке що прикладається до правлячої еліти.

Згідно з широким визначенням, до еліти як складова частина входить невелике число тих індивідуумів, кожен з яких домігся успіху в своїй царині діяльності і досяг найвищого ешелону професійної ієрархії. «Припустімо, що в усіх царинах діяльності кожен індивідуум отримує індекс своїх здібностей, приблизно так, як ставлять оцінки на іспитах з різних предметів у школі. Додамо, наприклад, тому, хто чудово робить свою справу, індекс 10. А тому, чиї успіхи зводяться тільки до наявності єдиного клієнта — індекс 1, так щоб можна було поставити 0 кретину. Тому, хто зміг заробити мільйони (дарма, добре це чи погано), ми поставимо 10, а тому, хто заробляє тисячі франків, ми поставимо 6. Тому, хто мало не вмирає з голоду, поставимо 1, а поселеному до притулку для немаєтних — 0. Жінкам-політикам, таким, як Аспасія за Перікла, Ментенон за Людовіка XIV, Помпадур за Людовіка XV, що здобули вдячність могутніх людей і грали роль в управлінні суспільними справами, ми поставимо 8 або 9. Хвойді, яка лише вдовольняла хіть цих людей і не справляла жодного впливу на громадські справи, поставимо 0. Спритному злодюжці, який ошукує людей і не потрапляє під карний кодекс, ми поставимо 8, 9 або 10 залежно від числа простаків, яких він заманював до своїх тенет, та кількості грошей, що їх він видурих у них. Злидарському дрібному злодюжці, який краде столові прибори в корчмаря й якого ж до того схопили за барки жандарми, ми поставимо 1. Такому поету, як Мюссе, — 8 або 9 залежно від смаків. Віршомазу, від якого втікають люди, почувши його сонети, поставимо 0. Шахістам можна присвоювати точніші індекси, ґрунтуючись на числі й якості виграних партій. І так далі для всіх сфер діяльності... Отже, ми складемо клас тих, у кого найвищі індекси в їхній царині діяльності, і назвемо це елітою. Для мети, яку ми ставимо перед собою, так само підійшла би будь-яка інша назва або навіть проста літера абетки» (ibid., § 2027, 2031). Тож це визначення, згідно з правилом паретівського методу,

об'єктивне й нейтральне. Не слід шукати глибокого метафізичного чи морального сенсу поняття еліти, йдеться про об'єктивно осяжну соціальну категорію. Нема потреби запитувати про те, справжня чи підроблена еліта й хто має право бути в ній репрезентованим. Усе це порожні запитання. Еліту складають ті, хто гідний оцінок у конкурсі життя чи витягнув щасливі номери в лотереї «суспільного» життя.

Парето практично не послуговується широким визначенням, мета якого зводиться тільки до впровадження вузького визначення правлячої еліти, що об'єднує невелике коло тих вдатливих індивідуумів, які виконують політичні й громадські керівні функції: «Для вивчення, що ми робимо — вивчення сталості суспільства, — корисно розділити цей клас на дві частини. Ми виокремимо тих, хто прямо чи опосередковано відіграє помітну роль в уряді; вони освячують правлячу еліту. Решта утворює не-правлячу еліту. Наприклад, відомий шахіст, звісно, належить до еліти. Так само безперечно, що його талант у шахах не дає йому можливості впливати на уряд, і, отже, якщо при цьому не залучаються його інші якості, він не належить до правлячої еліти. Коханки абсолютних монархів чи вельми могутніх політиків часто належать до еліти завдяки чи то красі, чи то розумові. Але тільки частина з них, володіючи особливими здібностями в царині політики, відіграватиме певну роль в управлінні. Отже, ми маємо два прошарки населення: 1. Нижній прошарок, клас, непричетний до еліти; поки що ми не з'ясовуватимемо вплив, який він може справити на уряд. 2. Найвищий прошарок, еліта, що поділяється на двоє: (а) еліта; (б) неправляча еліта» (ibid., § 2032 — 2034)⁷.

Парето уточнює далі, що «тенденція до персоніфікації абстракцій чи навіть тільки надання їм вигляду об'єктивної реальності така, що багато людей уявляють собі правлячий клас як окрему особу чи бодай як конкретну одиницю, яку вони наділяють єдиною волею, і вважають, що, діючи логічно, вона реалізує програми. Так, наприклад, багато антисемітів уявляють собі семітів, а багато соціалістів — буржуазію» (ibid., § 2254). Зрозуміло апіорі принаймні нічого подібного нема. У свою чергу, правлячий клас неоднорідний» (ibid.).

Суспільства відзначаються природою своїх еліт, і особливо правлячих еліт. Справді, всі суспільства володіють певною особливістю, яку мораліст може розцінити як гідну жалю, але яку соціолог зобов'язаний констатувати: цінності цього світу розподіляються нерівномірно, ще більш нерівномірно розподіляються престиж, влада чи почесні, пов'язані з політичним суперництвом. Цей нерівний розподіл матеріальних і моральних цінностей можливий тому, що зрештою меншість керує більшістю, вдаючись до інших типів засобів: сили й хитрості. Маса піддається керівництву з боку еліти, бо ця остання має силу або їй вдається переконати більшість, тобто більш-менш постійно збивати її з пантелику. Законний уряд — той, якому вдається переконати керованих, буцімто їхні інтереси, обов'язок чи честь вимагають слухатися меншості. Розрізнення двох засобів управління — сили й хитрості — це парафраз славетного протиставлення Макіавеллі левів і лисів. Політичні еліти, природно, поділяються на дві родини, одна з яких заслуговує бути названою родиною левів, бо вона віддає явну перевагу насильству, другу — родиною лисів, оскільки вона тяжіє до спритності.

Теорію соціальної гетерогенності та еліт, розвинуту в «Трактаті із загальної соціології», слід зіставити з теорією розподілу доходів, викладеної в кількох працях, у тім числі в «Курсі політичної економії» та «Соціалістичних системах». У першій Парето пояснює, що крива розподілу доходів може бути репрезентована прямою, рівняння якої має такий вигляд: $\log N$ дорівнює $\log A - a \log x$. Тут x — обсяг доходу, N — кількість людей, що є однаковим чи перевищує x , A і a — константи, що визначаються згідно з наявною статистикою, a створює нахил на осі x лінії логарифмів. На графіку подвійного логарифмічного масштабу, де подані доходи, що перевищують середній, зниження нахилу a означає найменшу нерівність доходів⁸. Однак всі статистичні ряди, переважно фіскального походження, на думку Парето, показують, що в усіх країнах спостерігається майже однакове значення, близьке до 1,5. Отже, одна й та сама формула розподілу доходів може застосовуватися до всіх країн. Парето констатує: «Ці наслідки приголомшливі. Зовсім неможливо вважати їх випадковими. Безперечно, є причина того, що розподіл доходів нагадує таку собі криву. Форма цієї кривої, очевидно, слабко залежить від різних економічних умов, оскільки наслідки майже однакові для всіх країн, економічні умови яких так само різні, як умови Англії, Ірландії, Німеччини, і навіть у Перу» («Cours d'économie politique», § 960). І далі: «Нерівність розподілу доходів, очевидно,

залежить куди більше від самої природи людини, ніж від економічної організації суспільства. Глибоких змін цієї організації було б замало для модифікації закону розподілу доходів» (ibid., § 1012). Розподіл доходів, що спостерігається, конкретизує, зокрема, Парето, є неточне відбиття соціальної гетерогенності, тобто нерівного розподілу евгенічних властивостей. Точним віддзеркаленням воно стало би за нормальної рухомості різних прошарків у суспільстві, насправді ж воно залежить водночас і «від розподілу якостей, що дозволяють людям розбагатіти, і від розташування перешкод, що протидіють розкриттю цих здатностей» («*L'Addition au Cours d'économie politique*», т. II, р. 418). У «Соціалістичних системах» Парето викладає свою думку коротко і ясно: «Ми показали, що крива розподілу доходів відзначається чудовою стійкістю, вона змінюється незначно, хоча дуже перетворюються обставини часу й місця, за яких її спостерігають. Ця теза, що впливає з фактів, потверджених статистикою, на перший погляд дивує. Цілком вірогідно, що своїм походженням вона зобов'язана розподілу психологічних особливостей людей і тому факту, що пропорції поєднання капіталів не можуть бути будь-якими» («*Les systumes socialistes*», 1.1, р. 162). Парето робить висновок, що нижні витрати можуть зрости, а нерівність доходів — зменшиться тільки за умови зростання багатства стосовно числа населення. «Проблема зростання добробуту бідних класів радше проблема виробництва і збереження багатства, ніж розподілу. Найправильніший спосіб поліпшення становища бідних класів — зробити так, щоб багатство зростало швидше за населення» («*Cours d'économie politique*», § 1036).

Отже, постійність суспільного ладу має економічну основу. Не вдаючись у детальне обговорення закону Парето, я все ж таки зроблю два застереження. Зовсім не очевидно, що в соціалістичних суспільствах колишня формула завше прийнятна, навіть якби вона була такою, суспільний лад не характеризується адекватно самою тільки кривою розподілу багатств і доходів.

Теорія правлячих еліт близька до тез, запропонованих трохи раніше за Парето іншим італійцем на ймення Гаetano Моска. В Італії спалахнула запекла суперечка. Чи використав Парето ідеї Моска більшою мірою, ніж це вимагала пристойність, посилаючись на нього дещо менше, ніж цього вимагала справедливість⁹. Теорія правлячих еліт Моски менш психологічна й більш політизована. На його думку, будь-яка політична еліта характеризується формулою правління, яка приблизно відповідає тому, що ми називаємо ідеологією легітимності. Формула правління, або політична формула, — це ідея, за допомогою якої правляча меншість виправдовує свою владу й намагається переконати більшість у її легітимності. В соціології Парето різні політичні еліти характеризуються переважно відносною зайвиною залишків першого й другого класів. Лиси — це еліти, щедро обдаровані залишками першого класу, вони віддають перевагу хитроцям та спритності і намагаються підтримувати свою владу пропагандою, збільшуючи число політико-фінансових комбінацій. Ці еліти властиві так званім демократичним порядкам, які Парето називав шахраювато-демократичними.

Ще сьогодні в деяких авторів трапляється тлумачення перипетій політики з погляду залишків першого чи другого класів. Жюль Монро до заміни Четвертої республіки П'ятою пояснював, що політичний клас Четвертої республіки страждав від зайвини залишків першого класу й для відновлення стійкості у Франції потрібно було сприяння приходів до влади еліти, яка мала б більш численні залишки другого класу, рідше вдавалася б до хитрості й частіше — до сили¹⁰. (Після того, як леви надали незалежність Алжирові — зробили те, в чому Ж. Монро підозрював лисів Четвертої республіки, — цей паретовець перейшов до опозиції.)

Отже, чотири змінні величини дозволяють зрозуміти рух суспільства: інтереси, залишки, похідні й соціальна гетерогенність. Ці чотири змінні, що мають виключно важливе значення, від яких залежить рух суспільства, взаємозалежні. Формула взаємозалежності протистоїть тезі, — яка вважається марксистською, — про визначення суспільних процесів економікою. Воно означає, що кожна змінна впливає на решту три або перебуває під впливом трьох інших. Інтерес впливає на залишки й похідні згідно з реальною кореляцією, виявленою історичним матеріалізмом. Але залишки й похідні, почуття й ідеології також впливають на поведінку та економіку, нарешті, соціальна гетерогенність, тобто суперництво еліт і боротьба маси з елітою, заторкує інтереси і, в свою чергу, впливає на них. Внаслідок нема визначення системи змінною величиною, є визначення системи обопільними впливами змінних¹¹.

Протилежність між теоріями Парето та Маркса, принаймні в тому вигляді, як розумів Парето, найбільше виявляється в Паретовому тлумаченні того, що Маркс називав класовою боротьбою. Зокрема, Парето недвозначно твердить у «Соціалістичних системах», що Маркс має слушність, і класова боротьба — фундаментальна величина всієї історії.

Але Маркс, на думку Парето, не має слушності в двох відношеннях. По-перше, неправильно вважати, буцімто класова боротьба визначається виключно економікою, тобто конфліктами, що впливають із власності на засоби виробництва; володіння державою та військовою силою також може стати першопричиною суперечності між масою та елітою. Яскраве враження залишає таке місце з «Соціалістичних систем»: «Багато хто думає, що, якби можна було б знайти рецепт усунення «конфлікту між працею та капіталом», зникла би й класова боротьба. Цю ілюзію поділяє численний клас тих, хто плутає форму із змістом. Класова боротьба — тільки форма боротьби за життя, а те, що називають «конфліктом між працею та капіталом», — лише форма класової боротьби. В середні віки можна було думати, нібито із зникненням релігійних конфліктів у суспільстві запанує мир. Релігійні конфлікти були тільки формою класової боротьби; вони зникли, принаймні почасти, і їх замінили соціальні конфлікти. Уявіть собі, що утвердився колективізм, що «капіталу» більше нема; ясно, що в такому разі більше не буде конфлікту з працею, але це означатиме, що зникла лише одна форма класової боротьби; її замінять інші. Виникнуть конфлікти між різними прошарками трудящих соціалістичної держави, між «інтелектуалами» та «неінтелектуалами», між різними типами політиків, між ними та їхніми підлеглими, між новаторами та консерваторами. Чи справді є люди, які серйозно вважають, що, буцімто з настанням соціалізму цілком вичерпається джерело суспільних новацій? Нібито фантазія людей не народить уже нових проектів, нібито інтерес не спонукає декого прийняти ці проекти в надії посісти вище місце в суспільстві?» («*Les Systèmes socialistes*», т. II, р. 467—468).

Крім того, Маркс помиляється, вважаючи, що нинішня класова боротьба в основному відрізняється від тієї, яка спостерігалася впродовж століть, і що можлива перемога пролетаріату покладе їй край. Класова боротьба в сучасну добу тією мірою, якою вона виявляється боротьбою між пролетаріатом та буржуазією, завершиться не диктатурою пролетаріату, а пануванням тих, хто говорить від імені пролетаріату, тобто привілейованої меншості, елітою, подібною на еліти минулого, і тим, що прийдуть за ними. За Парето, немислимо, щоб боротьба меншості за владу могла змінити рух суспільства, який встановився від незапам'ятних часів, і привести до істотно нового стану. «За наших часів соціалісти відмінно засвоїли, що революція кінця XVIII століття просто поставила до влади буржуазію на місце колишньої еліти, і навіть значно перебільшили силу утисків за нових господарів, але вони щиро вважають, буцімто нова еліта політиків міцніше дотримуватиметься своїх обіцянок, ніж ті, хто змінювали один одного досі. Втім, всі революціонери послідовно проголошують, що минулі революції врешті-решт завершувалися тільки ошукуванням народу, що справжньою стане та революція, яку готують вони. «Всі рухи, що досі відбувалися, — зазначається в «Маніфесті Комуністичної партії», — були рухами меншості або здійснювалися в інтересах меншості. Пролетарський рух є самостійний рух величезної більшості в інтересах величезної більшості». На жаль, ця справжня революція, яка повинна принести людям безхмарне щастя, є тільки марево, яке вводить в оману, ніколи не стає реальністю. Вона схожа на золотий вік, про який мріяли тисячоліттями. Постійно очікувана, вона губиться в туманному майбутньому, завжди вислизаючи від своїх прихильників у ту мить, коли їм здається, що вона в них у руках» (ibid., 1.1, р. 60—62).

За Парето, найважливіший історичний вплив — це життя і смерть правлячої меншини, або — якщо скористатися іноді вживаним ним терміном — аристократій. «Історія, — згідно із славетною формулою Парето, — кладовище аристократій» («*Traité de sociologie générale*», § 2053). «Історія суспільств є переважно історія спадковості аристократій» («*Manuel d'économie politique*», chap. VII, § 115). Суспільна історія є історія спадковості привілейованих меншин, які формуються, борються, досягають влади, послуговуються нею і занепадають, аби бути заміненими іншими меншинами. «Це явище нових еліт, які під час безперервної циркуляції виникають з нижніх прошарків суспільства, досягають найвищих прошарків, розквітають, а відтак занепадають, руйнуються і зникають, становить собою один із наслідків історії, який потрібно враховувати для розуміння великих історичних рухів» («*Les Systèmes socialistes*», 1.1, р. 24).

Соціолог повинен ставити перед собою запитання про те, чому аристократії або правлячі меншини найчастіше такі нестійкі й нетривалі.

Причини загибелі аристократій, що їх аналізує Парето, такі:

1. Багато аристократій, будучи аристократіями військовими, знищені в боях. Військові аристократії швидко зникають, бо їхні представники вимушені ризикувати життям на полях битв.

2. Мало не загальне правило: через кілька поколінь аристократії втрачають життєздатність чи здатність послуговуватися силою. Не можна керувати людьми, залюбки сказав би Парето, без певної схильності до насильства, до того ж не слід плутати силу з насильством, що, як казав він, часто є супутником слабкості. Взагалі онуки чи правнуки тих, хто здобув владу, від народження користувалися привілейованим становищем і набули залишків першого класу. Вони схильні до інтелектуальних комбінацій, іноді навіть до утопічних утіх цивілізованої людини, до занять мистецтвами, але втрачають здатність до вчинків, яких вимагає суспільство. Згідно з філософією Парето, часто саме аристократії, репрезентовані найбільш поміркованими й внаслідок цього най-терпимішими людьми, будучи жертвами своєї слабкості, знищуються повстанням і замінюються жорстокою елітою. Французька знать XVIII століття була послаблена. Вона прийняла філософію гуманістів, уміла насолоджуватися життям, заохочуючи ліберальні ідеї. Вона загинула на ешафоті. Її зникнення було водночас сумним і справедливим, принаймні з погляду історичної справедливості, що вимагає від аристократії займатися своєю справою, а не віддаватися почуттям, які, можливо, і гідні пошани, але не сприяють тому, аби клас залишався правлячим.

«Кожна еліта, що не готова захищати своє становище, перебуває в цілковитому занепаді, їй нічого не залишається, крім як поступитися своїм місцем перед іншою елітою, що володіє мужністю, якої їй бракує. Якщо еліта гадає, буцімто проголошені нею гуманні принципи застосують до неї самої, це чиста мрійливість: переможці протуркають їй вуха неблаганними словами: «горе переможеним». Поки французькі правлячі класи наприкінці минулого століття займалися розвитком своєї «чутливості», гострився ніж гільйотини. Це бездіяльне й фривольне суспільство вело паразитичний спосіб життя, на своїх вишуканих вечерех міркувало про потребу звільнити світ «від забобону й розчавити гадину», не припускаючи, що саме буде розчавлене» (ibid., p. 40—41).

3. Головне ж полягає в тому, що в середовищі еліти не може бути тривалої відповідності обдаровань індивідуумів позиціям, що їх вони займають. Ці останні визначаються великою мірою перевагами, які мали індивідууми від самого початку, тобто позиціями, які посідають їхні батьки. Однак закони спадковості проголошують: не можна розраховувати, що діти тих, хто вмів наказувати, наділені тими самими здатностями. В еліті завжди є не придатні для справи люди, але в своїй сукупності вона складається з індивідуумів, що мають потрібні якості. «Якби аристократії серед людей нагадували відбірні породи тварин, що впродовж тривалого часу відтворюють приблизно однакові ознаки, історія людського роду цілком відрізнялась би від тієї, яку ми знаємо» («*Traité de sociologie générale*», § 2055).

Яким же чином за цих умов може підтримуватися суспільна стабільність?

По суті справи, будь-яка еліта, що виявляє в масі людей меншину, яка гідна бути керівництвом, може на вибір використовувати водночас два способи в змінних пропорціях: провалити кандидатів до еліти, які за звичайних обставин є революціонерами, або абсорбувати їх. Цей останній спосіб, очевидно, найбільш гуманний і, можливо, найефективніший, тобто найзручніший, що дозволяє уникнути революцій. Англійська еліта виявилася найспритнішою у всмоктуванні потенційних революціонерів: уже кілька століть вона тримає відчиненими двері для деяких найбільш обдарованих з числа тих, хто з народження не належить до привілейованих класів.

Відсторонення припускає різні способи. Найбільш гуманний — заслання. Згідно з однією теорією, що набула поширення в Європі у XIX столітті, головна вигода колоній у тому, що вони надають можливість революціонерам втечі. Ще Ренан 1871 р. в праці «Інтелектуальна реформа й мораль у Франції» зазначав, що суспільства, позбавлені запобіжного клапана еміграції, приречені на внутрішні заворушення. (У цьому плані значення колоній не можна переоцінити.) Він вважав, що в будь-якому суспільстві є потенційні вожді, незадоволені порядком, їх треба

абсорбувати або усунути. Нелюдський спосіб усунення, про що справедливо пише Парето, звісно, — вбивство. В історії він часто використовується.

Отже, згідно з циклами взаємозалежності суспільствам знайома циркуляція еліт — основний аспект того, що Парето називає загальною побудовою суспільства.

Внаслідок неможливості цілковитої гармонії між обдарованнями індивідуумів, що успадковуються, та позиціями в ієрархії всяке суспільство перебуває під загрозою нестабільності. Суспільству перешкоджають також коливання частоти прояву залишків першого й другого класів. Якщо еліта перебувала біля влади тривалий час, вона страждає від зайвини залишків першого класу. Вона стає надто інтелектуальною (це не означає «надто розумною»), починає сповнюватися відрази до силових прийомів і тому стає вразливою. Жорстокість, що зародилася в масі, мобілізує цю останню проти еліти.

Рівновага суспільства, або стан, який зменшує небезпеку революції, має за передумову певну зайвину залишків першого класу в масі. Щоб зберігся порядок (багато хто розмірковував про це по-різному, більш цинічно й навіть, можливо, приголомшливо), «народу потрібна релігія, а правителям — розум», або, зберігаючи стиль Парето, потрібно, щоб у мас було більше залишків другого й у певних випадках четвертого та п'ятого класів, а в еліті, якій необхідні продуктивні вчинки, — першого класу.

Однак навіть еліті збереження надто багатьох залишків першого класу, цілковита деградація залишків «непохитності агрегатів», «соціальності» і «цілісності особистості» не потрібне. Справді, в міру зростання залишків першого класу індивідуумів дедалі більше турбують особисті й більш егоїстичні інтереси. Отже, правлячий клас, якому потрібно задля самозбереження мати розум, щоб реагувати на обставини, і здатність пристосовуватися до світу, яким він є, повинен також зберігати почуття обов'язку й усвідомлення спільності інтересів.

Отже, дається взнаки щось на кшталт суперечності між схильністю до комбінацій та почуттям суспільної й моральної солідарності, причому еліті потрібне й те й те, тому коливання більшої чи меншої тривалості в історії неминучі. Період, протягом якого виказує себе дух сумніву та скептицизму, раптом змінюється сплесками залишків другого, четвертого й п'ятого класів. Пожвавлення залишків другого класу супроводжують гігантські зміни гуртової віри, які мав на увазі Дюркгайм, твердячи, що за часів нападів гуртового збудження зароджуються релігії. Парето прийняв би цю формулу й додав би, що історія якраз і зіткана з чергувань, що нескінченно повторюються, періодів скептицизму й розуму та періодів патріотичної чи релігійної віри. Саме коливання залишків у мас і в еліт визначають цикли взаємної залежності.

* * *

Щоб завершити реконструкцію системи суспільного руху, Парето проводить дві антитези в економічній сфері, антитези між спекулянтами та рантьє, а також між вільною діяльністю економічних суб'єктів, творців багатства, та бюрократизацією.

Протиставлення спекулянтів та рантьє в економіці в певному сенсі відповідають антитезі «лис» у політиці¹². Справді, є дві можливі економічні позиції — позиція творців багатства шляхом комбінації чи спекуляції і позиція тих, хто бажає насамперед *Гарантованого* збереження своїх цінностей і прагне домогтися його шляхом так званого надійного розміщення капіталу. Якби не девальвації і банкрутства, рантьє володіли б усім багатством. Су, вкладений під складні відсотки від часу народження Христа, сьогодні репрезентував би багатство, що перевищують все багатство людства. Отже, потрібно, щоб час від часу рантьє були пограбовані. Однак таке не повинно відбуватися надто часто, щоб плем'я рантьє, творців заощаджень, не зникло. Насправді суспільства і далі утримують людей, які творять багатства й присвоюють їх завдяки мистецтву комбінацій, а також інших, які, женучись за *Гарантіями*, завершують тим, що виявляються жертвами підступу чи насильства.

Остання антитеза — ініціативи й бюрократизація — не збігається з попередньою. Парето за освітою інженер і економіст. Як інженер він спостерігав працю, що створює багатство; як економіст ліберального спрямування він аналізував поведінку економічних суб'єктів, які, відстоюючи власні інтереси, сприяють зростанню ресурсів. Вільній ініціативі економічних агентів Парето протиставляє соціальну кристалізацію і, крім того, державну й бюрократичну

організацію. Політичні й демагогічні міркування підштовхують держави до втручання в економіку, до націоналізації підприємств, перерозподілу доходів і, отже, до поступової заміни конкуренції, що сприяє особистій ініціативі і зростанню її впливу, бюрократичним порядком, що поступово веде до кристалізації.

На думку Парето, західноєвропейські суспільства керувалися плутократичними елітами, що належали до «родини лисів»; вони перебували під надмірним впливом інституту комбінації і поступово втрачали здатність вдаватися до сили, потрібної для керування суспільствами. Він відзначав паростки нових еліт, які частіше користувалися силою й рідше хитрістю й оновлювали формули легітимності. Парето, безперечно, впізнав би у фашистських чи комуністичних елітах жорстокі еліти з «родини левів», які захопили владу в тих суспільствах, що занепадають. Водночас розвиток сучасних європейських суспільств, за Парето, спрямований на поступове розширення бюрократизованої діяльності, на витіснення вільної ініціативи, що створює багатства. У своєму розвитку європейські суспільства наближаються до колективістської і кристалізованої економіки. «Візантія показує нам, куди може вивести крива, по якій рухаються наші суспільства» (*ibid.*, § 2612).

Близькою чи поки що далекою вважав Парето бюрократичну кристалізацію? Правду кажучи, в цьому відношенні його праці суперечливі. Іноді ця перспектива видається віддаленою, в інших випадках Парето, здається, вважає, що бюрократична фаза може настати швидко¹³. Безперечно лише те, що коли напередодні війни 1914 р. Парето писав «Трактат із загальної соціології», він бачив, як зароджується панування жорстоких еліт і одержавнюється економіка. Подобається нам ця теорія чи ні, але важко не визнати в ній частку правди.

«Трактат із загальної соціології» і взагалі вся соціологічна творчість Парето спрямована на діагностику так званих демократичних суспільств, що їх він сам до того ж називав плутодемократичними, щоб не забувалася їхня основна риса: зв'язок між політичним класом, або елітою в суворому сенсі слова, та керівними кадрами промисловості й фінансів. За Парето, плутократичні режими керуються елітами, що охочіше послуговуються хитрістю, ніж силою. Разом з тим він відзначає розвиток гуманітаристських ідеологій і оцінює це як небезпечний надлишок для суспільної рівноваги. Нарешті, він відзначає поступове поширення адміністративного управління економікою й відносне звуження царини приватної ініціативи та ринкових механізмів. Він бачить, що західні суспільства еволюціонують, на кшталт Східної Римської імперії, до бюрократичної кристалізації.

Наука та політика

Якою мірою Парето вдалося згідно з неприхованими задумами науково дослідити суспільство? Або, якщо згадати вислів, яким я сам користуюсь, якою мірою йому вдалося логічно вивчити нелогічну поведінку? На це запитання одразу напрошується проста відповідь. На думку самого Парето, логічно-експериментальне вивчення нелогічної поведінки з морального й політичного боку повинно бути нейтральним, вільним від пристрастей і ціннісних міркувань, бо не існує логічно-експериментального розв'язання проблеми поведінки людини. Однак для будь-якого читача «Трактату із загальної соціології» очевидно, що твори Парето переважані пристрастями та ціннісними міркуваннями. У Парето свої улюблені мішені, приховані вороги, свої об'єкти атак. Така позиція, що не дуже відрізняється від позиції інших соціологів, у принципі не узгоджується з постійно оголошуваним бажанням служити об'єктивній і нейтральній науці. Суперечність між афішованим прагненням до чистої науки та неприхованими пристрастями може слугувати пунктом критики. Як поєднуються його задуми з практикою?

Парето приберігає іронію та інвективи для деяких людей і деяких ідей. Передусім він відчуває відразу до асоціацій та пропагандистів — доброзичливців, які намагаються поліпшити звичаї своїх співгромадян. Він також суворий і до деяких версій сучасного гуманізму. Немилосердний до тих, хто від імені науки прагне приписувати мораль чи соціальну програму й засуджує сциєнтистів як таких. Нарешті, він терпить «декадентську» буржуазію, яка перестала усвідомлювати свої інтереси, через безглуздість чи лицемірство не визнає залізного закону олігархії, вважає, буцімто нинішнє суспільство — остаточний наслідок ходи історії, і виказує

свою нездатність захищатися. Декадентська буржуазія терпить застосування насильства страйкарями й обурюється з приводу насильства, до якого вдається поліція. В надії на вдоволення вимог мас вона ладна здійснити в будь-якій формі націоналізацію підприємств, ризикуючи бюрократизувати економічне життя. Вона не уявляє собі іншого способу утримати своє панування, крім як підкуповувати голів синдикатів, які, либонь, і є вожді нової еліти.

«За наших часів, коли конфлікти мають переважно економічний характер, уряд звинувачує у втручанні в економічні суперечки, якщо він прагне захистити господарів чи штрейкбрехерів від жорстокостей страйкарів. Якщо представники влади, захищаючи себе, застосовують зброю, кажуть, що їм бракує холонокровності, що вони «імпульсивні, невротичні»... Судові вироки тавруються як «класові», в усякому разі, вони видаються суворими. Одне слово, бажано, щоб амністії стирали всякі спогади про ці конфлікти. Можна подумати, що патронат перебуває під владою прямо протилежних залишків, оскільки протилежні інтереси, але це не так або таке спостерігається в дуже послабленій формі... Багато господарів — спекулянти, які сподіваються відшкодувати збитки від страйку за допомогою уряду і за рахунок споживачів чи платників податку. їхні конфлікти із страйкарями є суперечками спільників, що роблять здобич. Страйкарі — це частина народу, в якого надмір залишків другого класу. Вони мають не тільки інтереси, а й ідеал. Господарі-спекулянти становлять частину класу, що розбагатів шляхом комбінацій: у них, навпаки, в достатку залишки першого класу. Отже, вони мають переважно інтереси, ідеалів зовсім не мають або дуже мало. Свій час вони присвячують прибутковим операціям, а не створенням теорій. Серед них є кілька демагогів-плутократів, які вміють спритно використовувати зі своєю метою страйк, спрямований, здавалося б, проти них» (ibid., § 2187)¹⁴.

Проповідникам чеснот, ворогам життя та його радощів Парето протиставляє систему аристократичних цінностей. Шляхтич, нащадок патриціїв з Генуї, він прихильно підтримував поміркований і витончений варіант епікурейства, вороже ставився до крайніх форм пуританського моралізування та аскетизму. Нема підстав, дума він, відкидати те, що пропонує нам життя, а ті, хто стає глашатаями чесноти, часто-густо керуються менш чистими почуттями, ніж ті, які вони виставляють напоказ. Але цей очевидний супротивник Парето становить для нас тільки другорядний політичний інтерес, бо радше розкриває окремі особливості його особистості, ніж політичні й суспільні переконання.

Інші мішені Парето виявляють, навпаки, систему інтелектуальних і політичних цінностей автора «Трактату із загальної соціології».

Викриття сцієнтизму впливає з шанобливості й любові до науки. Нема нічого більш супротивного духові науки, вважає Парето, ніж її переоцінка, ніж прагнення вважати, що вона здатна забезпечити нас, як гадав Дюркгайм, політичною і навіть релігійною доктриною. Критика сцієнтизму є водночас критикою тієї форми раціоналізму, яка практикувалася наприкінці XIX — на початку XX століть. Науковий розум єдиний справжній розум у вченні Парето. Однак він такий, тільки якщо усвідомлює свої межі. Він формує просто апробовану однаковість шляхом узгодження наших ідей з досвідом, він не вичерпує реальності, не розкриває кінцевих причин, не підносить мораль чи метафізику від імені експериментального і прагматичного раціоналізму. Раціоналізм Парето постає до того ж критикою раціоналістичних помилок у психології, тобто ілюзій стосовно того, що люди врешті-решт керуються раціональними аргументами. Своім вченням Парето виступив проти сподівань раціоналістів на «тупе XIX століття», як сказав би Леон Доде. Сам Парето залюбки використав би цей вислів, надавши йому достеменного й обмеженого сенсу. На його думку, абсурдна думка про те, буцімто поступ науки приведе до раціоналізації самих суспільств, нібито перетворені знаннями люди набудуть здатність до організації суспільства на розумних засадах. Парето безжально викриває цю ілюзію. Він визнає, що логічно-експериментальне мислення поширюється вельми повільно, й не заперечує, що з плином часу частина логічної поведінки, яка визначається розумом, стане більшою, але це розширення не зможе привести до суспільства, де основною засадою буде науковий розум. За своєю природою логічно-експериментальне мислення не може визначати індивідуальні чи гуртові цілі, і суспільство підтримує свою єдність тією мірою, якою індивідууми згоджуються жертвувати своїми інтересами в ім'я спільного. Парето присвячує чимало сторінок проблемі узгодження інтересів чи суперечності між егоїстичним інтересом

індивідуума та гуртовим інтересом, він постійно виявляє софізми, за допомогою яких філософи й моралісти повчають про остаточне узгодження їх.

Ті, хто претендує на доказ істотного узгодження індивідуального та гуртового інтересів, звичайно підкреслюють, що індивідуумові потрібне суспільство й що члени суспільства вірять одне одному. Отже, якщо індивідуум краде чи бреше, він сприяє руйнуванню взаємної віри в загальний порядок і тому чинить усупереч своєму інтересу. На це Парето легко відповідає, що треба розрізняти безпосередній і опосередкований інтереси. Безпосереднім інтересом певного індивідуума може стати брехня чи крадіжка; наслідком буде, ясна річ, опосередкований збиток для нього самого, оскільки завдана суспільному порядку шкода знижує вигоду, яку отримує індивідуум з аморального вчинку, але цей опосередкований збиток у переважній більшості випадків у кількісному плані поступається перед безпосередньою вигодою, яку отримує індивідуум зі свого злочинного вчинку. Якщо індивідуум обмежується підрахунком власного інтересу, він логічно міркуватиме про порушення гуртових правил. Інакше кажучи, не можна логічно-експериментальними умовиводами переконати індивідуумів жертвувати собою задля гурту чи навіть підпорядковуватися гуртовим нормам. Якщо вони найчастіше їм підпорядковуються, отже, на щастя, вони керуються не логічно-експериментальними правилами, не раціоналізмом, а егоїзмом, тобто діють у власних інтересах і згідно з суворим розрахунком. Людьми рухають пристрасті чи почуття, і рухають так, що примушують їх створити суспільства. Суспільства існують тому, що поведінка людей нелогічна. Як такий, вислів «нелогічна поведінка» анітрохи не зневажливий. Деякі форми логічної поведінки в моральному плані варті осуду, наприклад, поведінка спекулянта чи злодія.

Аргументація Парето огидна для традиційного раціоналіста. Твердячи, нібито згуртованість колективів забезпечується почуттями, а не розумом, вона справді підводить до висновку про те, що поступ науки може супроводжуватися розвитком егоїзму, який руйнуватиме соціальну спільноту. Ця остання підтримується залишками другого, а відтак четвертого й п'ятого класів, однак ці залишки послаблені або витрачені в процесі розвитку інтелекту, що лежить в основі як найвищих цивілізацій, так і суспільних катаклізмів. Думка Парето виходить, отже, на систему історичних цінностей, глибоко антиномічних за своєю природою. Тим часом як ми залюбки віримо буцімто мораль, розум і цивілізація розвиваються одночасно, Парето, сповнений глибокого песимізму, заявляє, що розум не спроможний поширювати свій вплив без того, щоб не брав гору егоїзм, що найближкучі суспільства так само близькі до занепаду, як і міста, де розквітає гуманітаризм, і недалеко від того великого пролиття крові, яке найбільш терпимі, найменш жорстокі еліти називають революціями і яке їх винищує.

Інтерпретація Парето історії докорінним чином відрізняється від тлумачення професора філософії, оптиміста й раціоналіста, яким був Еміль Дюркгайм. Цей останній десь писав, що коли держави ще й зберігають деякі військові функції, пов'язані з суперництвом суверенітетів, то ці пережитки минулих епох перебувають на грані зникнення. Парето суворо засудив би такий оптимізм, вважаючи його типовим виявом лженаукового вчення, детермінованого залишками. Проте Дюркгайм і Парето сходяться у важливому питанні. Обидва вважали, що релігійні вірування породжуються самим суспільством, почуттями, що збуджують натовп. Але Дюркгайм прагне зберегти раціональний характер гуртових вірувань. Бачачи в них об'єкт поклоніння, гідних почуттів, що ними переймаються, Парето з його цинізмом, який дещо спантеличує, відповідав, що ці почуття анітрохи не мають потреби в гідному їх об'єкті; не об'єкти викликають почуття, а почуття, що існували раніше, вибирають собі об'єкти, хоч би якими вони були.

Цей перелік супротивників Парето — політичні (гуманітаристи, декадентська буржуазія) та наукових (філософи, що раціонально тлумачать поведінку людей; моралісти, які бажають довести встановити наперед гармонію окремих і гуртових інтересів) — дає змогу, як мені здається, зрозуміти ті неоднакові значення, які можна надати думці автора «Трактату із загальної соціології».

На що натякав Парето? Яку політичну чи інтелектуальну партію постачав він аргументами?

Між двома світовими війнами вчення Парето звичайно тлумачили стосовно фашизму. У статті, написаній майже 30 років тому, я сам звинувачував його в тому, що він ідеологічно обґрунтовував чи виправдовував фашизм. Але то було 1937 р., коли нас поймали пристрасті, які зовсім відрізнялися від нинішніх, навіть якщо наші слова не змінилися внаслідок убогості нашого словника¹⁵.

Тлумачити ставлення Парето до фашизму неважко. Фашисти (я маю на увазі італійців, а не німецьких націонал-соціалістів) захищали й ілюстрували теорію олігархічного правління достоту так само, як це робив Парето. Вони твердили, що люди завжди керуються меншістю й що ця меншість спроможна утримати своє панування, тільки якщо вона гідна взятих на себе функцій. Вони нагадували, що функції керівників не завжди приємні і, отже, ті, в кого чутливе серце, муситимуть раз і назавше відмовитися від них чи бути усунутими. Парето зовсім не був жорстокою людиною. Він залюбки припускав, що мета політики — якомога більше скорочення обсягу насильства в історії, але додавав, що ілюзорна вимога усунення будь-якого насильства найчастіше завершувалася надмірним посиленням цього останнього. Пацифісти сприяли провокуванню війн, гуманісти — пришвидшенню революцій. Фашисти використали аргументацію Парето, спотворюючи її, спрощуючи теорію, вони твердили, буцімто правлячі еліти задля дієвості мусять бути жорстокими.

Багато інтелектуалів від італійського фашизму справді посилалися на Парето. Вони розглядали себе як буржуазію не декадентську, що перебирає естафету від буржуазії декадентської. Вони виправдовували своє насильство, твердячи, що воно є необхідною реакцією у відповідь на насильство робітників. Якщо не публічно, то приватно вони твердили, що найвищим виправданням для них є їхня здатність відновити прядок, хоча б силоміць. А що абстрактного морального чи філософського виправдання влади правлячої меншини нема, еліта, яка отримує гору, виявляється великою мірою виправданою самим своїм успіхом.

Достоту так само можна було пов'язувати фашистську ідеологію із вченням Парето, тлумачачи відмінність між максимумом *користі для колективу* й максимумом *користі колективу*. Максимум користі для колективу, або найбільше вдовolenня якомога більшого числа індивідуумів, є, власне, ідеал гуманістів чи соціал-демократів. Дати за можливість кожному те, чого він бажає, піднести рівень життя всіх і кожного — це буржуазний ідеал плутodemократичних еліт. Парето не каже визначено, що марно ставити перед собою таку мету, але він натякає, що є інша мета: максимум користі колективу, чи максимум сили або слави колективу, що розглядається як окрема особа. Твердження про неможливість наукового вибору між цими двома висловами применшує максимум користі для колективу й може розглядатися як неявна перевага максимуму користі колективу. Можна навіть сказати, що той, хто так само, як Парето, заперечує можливість раціонального вибору між тим чи тим політичним ладом, робить послугу жорстоким елітам, які прагнуть довести своє право керувати шляхом застосування насильницьких методів.

Зв'язки самого Парето з фашистським режимом були обмежені. Парето помер 1923 р., невдовзі після приходу до влади Муссоліні. В глибині душі він був налаштований вороже до руху дуче¹⁶, позаяк був соціологом, а не політиком і його соціологія давала змогу пояснити таку реакцію історії. Фашизм, безперечно, був для нього реакцією суспільного організму на безлад, викликаний зайвиною залишків першого класу, роздутим гуманітаризмом, послабленням волі буржуазії. Такий безлад у нормальному суспільстві викликає зворотні реакції. Фашистська революція стала фазою циклу взаємозалежності, насильницькою реакцією на безлад, спровокований занепадом хитрої еліти¹⁷.

Якому політично-економічному ладу теоретично віддавав перевагу Парето? Він вважав, що індивідуальна ініціатива — найліпший механізм зростання багатства. Отже, в економічній теорії він був лібералом, який, до речі, припускав певне втручання держави, оскільки вона сприяє функціонуванню ринку або ж дозволяє спекулянтів робити водночас свої справи й справи всіх. У політичному плані його симпатії на боці режиму водночас авторитарного та поміркованого. Можливо, Парето згодився би з двома визначеннями, яким віддавав перевагу Морра, — «абсолютний» і «обмежений». Така лексика йому не властива, але режимом, найбільш бажаним для всіх, принаймні згідно з ідеєю загального добра, він вважав режим, за якого керівники мають здатність ухвалювати рішення, але не прагнуть усе регламентувати,

особливо не прагнуть накидати громадянам, зокрема інтелектуалам та викладачам, що вони повинні думати й у що вірити. Парето став би на боці уряду сильного й ліберального, виходячи з економічного й наукового погляду. Він рекомендував інтелектуальний лібералізм керівникам не тільки тому, що особисто був його прихильником, а тому, що в його очах свобода пошуку й думки необхідна для поступу науки, а зрештою все суспільство черпає користь з поступу логічно-експериментального мислення.

Тому якщо не можна не тлумачити Парето як ідеолога фашизму, що часто робили, то не можна тлумачити його і як ліберала та використовувати аргументацію Парето для виправдання демократичних чи плутодемократичних інститутів.

Г. Моска присвятив першу частину життя демонстрації мерзот репрезентативних демократичних режимів, які він також називав плутодемократичними. Другу частину життя він доводив, що ці режими, незважаючи на свої вади, були все ж таки ліпшими, які знала історія, принаймні для індивідуумів. Отже, можна багато в чому згоджуючись з критикою Парето демократичних режимів, бачити в цих останніх найменш погані режими для індивідуумів, оскільки будь-який режим олігархічний, а плутодемократична олігархія найменше заслуговувала розколу й обмеження своїх можливостей діяти. Демократичні еліти найменш небезпечні для індивідуальної свободи.

Моріс Алле, пристрасний прихильник Парето, бачить у ньому теоретика не тільки економічного, а й політичного лібералізму. На його думку, вчення Парето має в собі відповідь на питання: як звести до мінімуму неминуче панування гурту над індивідуумом? Щоб обмежити панування людини над людиною, треба звільнити ринкові механізми й достатньою мірою спертися на державу з метою примусити поважати інтелектуальні свободи декого й економічні свободи всіх.

Отже, Парето не є неодмінно, як іноді про нього кажуть, доктринер авторитарних режимів. Звісно, в нього черпають аргументи багато людей, якщо не всі, його вчення можна використати по-різному. Еліта, яка перебуває при владі, може посилатися на Парето для створення своєї легітимності, оскільки будь-яка легітимність довільна, а найвищою легітимністю стає успіх. Для тих, хто залишається при владі, така аргументація має вирішальне значення. При втраті влади чи невдалих спробах її захопити можна розгорнути «Трактат із загальної соціології» і знайти в ньому якщо не виправдання програної справи, то принаймні розраду в нещасті. Можна доводити, що коротаєш життя у в'язницях, а не в урядових палацах саме тому, що ти порядніший за тих, хто при владі, тому що відмовився від необхідного насильства.

У таких захисних промовах є частка правди. 1917 року в Росії між різними марксистськими школами розгорнулися великі дискусії про можливість соціалістичної революції в країні, яка ще не стала промисловою. Меншовики твердили, що за недостатністю рівня індустріалізації та капіталізації Росія не дозріла для соціалістичної революції; вони додавали, що якби, на нещастя, робітничі партії захотіли здійснити соціалістичну революцію в країні, не готовій до неї, неминучим наслідком її стала б тиранія принаймні впродовж півстоліття. Соціалісти-революціонери зі свого боку прагнули до революції радше популістського, ніж марксистського типу й не згоджувалися жертвувати всіма свободами. Що ж до більшовиків, то після тривалої дискусії, що відбулася до війни 1914 р., про можливість чи неможливість соціалістичної революції в неіндустріальній країні вони забули про теоретичні розбіжності й вирішили, що насамперед треба взяти владу. В підсумку більшовики зберегли за собою останнє слово, але й меншовики — також. Більшовики опинилися при владі, меншовики — у в'язниці, але меншовики міркували правильно, позаяк революція, яка відбулася в країні, де ще лише зароджувався капіталізм, насправді привела до авторитарного режиму, що зберігався впродовж півстоліття.

Парето не говорив від імені якогось гурту, в нього були власні пристрасті, але ці пристрасті такі, що дозволяли багатьом школам пізнавати в них свій напрям. Чимало італійських фашистів посилались на нього, як посилаються на Сореля, а сам він, мабуть, бачив у фашизмі від самого початку розумну реакцію на деякі ексцеси. Але як щирий ліберал, він недовго був би близький до влади. Ліберальний соціолог ясно передбачає майбутнє насильство, якому він не підкориться спокійно. Парето люблять або ж його ненавидять, однак в ньому слід

бачити не представника якоїсь партії, а інтерпретатора, схильного до песимістичного й цинічного способу думок, яких ніхто цілком не поділяє, навіть, на щастя, він сам.

Парето належить до тих мислителів, значення яких переважно визначають їхні вороги і які завше одержимі духом критики. Він виступає водночас проти варварів та цивілізованих людей, проти деспотів та простодушних демократів, проти філософів, що прагнуть знайти остаточну істину, і проти вчених, які вважають, що тільки наука чогось варта. Отже, справжнє значення його творчості не може не залишатися невизначеним. Парето двозначно відмовляється визначити мету, яку повинні ставити перед собою індивідуум чи суспільство. Запитуючи себе про те, чи корисно надавати гурту кілька десятиріч чи століть, якщо цей яскравий період завершиться втратою національної незалежності, він заявляє, що на таке запитання нема відповіді. Тому деякі читачі можуть подумати, що ліпше зберегти блиск цивілізації, хоч би ціною наступного політичного приниження, а інші, що слід передусім підтримати єдність і силу нації, хоч би на шкоду культурі.

Парето натякає на якусь внутрішню суперечність між науковою істиною та суспільною вигодою. Стосовно суспільства істина — це радше чинник його дезінтеграції. Справжнє не конче є корисне; корисне зіткане з вигадок та ілюзій, кожен може вибирати істину, виходячи з особистих переваг, чи вигоду, щоб служити суспільству, до якого він належить. Політичні уроки Парето, власне, двозначні.

Спірний твір

«Трактат із загальної соціології» посідає особливе місце в соціологічній літературі. Це величезна книга, величезна в буквальному сенсі слова, що не вписується в основні потоки соціології, що викликає найбільш суперечливі оцінки. Одні розглядають цей твір як шедевр людського духу, інші, не менш пристрасні, бачать у ньому монумент глупоти¹⁸. Ці крайні міркування можна вважати однаково кваліфікованими. Рідкісний випадок. Найчастіше через півстоліття пристрасні вщухають, і твір отримує оцінку, яка не завжди достеменно відповідає достоїнствам автора, але все ж таки певною мірою їм адекватну. У випадку з «Трактатом із загальної соціології» посилення на громадську думку виключається, бо її просто немає. Сам цей факт указує на сумнівні властивості «Трактату із загальної соціології», і насамперед на те, що пристрасні, з його появою, ще не вщухли. Річ у тім, що книга породжує в читача почуття турботи, а дехто, як, наприклад, один з моїх італійських друзів, залюбки каже, що думка Парето найбільше підходить людям певного віку, які починають відчувати огиду до світу. Але слід уникати таких пристрасей і крайніх міркувань. Моє власне міркування, яке я хотів би тепер чітко викласти, виявляється десь між двома крайностями.

Психологічні особливості Парето, які далися знаки при написанні «Трактату», такі: соціолог починав свій шлях інженером і в своїй царині він на досвіді пізнав, що таке логічний вчинок, який визначається науковим знанням, ефективність якого свідчить про злагоду між актами свідомості та розвитком подій об'єктивного світу. Відтак він став економістом і в іншій формі знову зіткнувся з тими самими особливостями логічної поведінки, що визначається цього разу підрахунком прибутку, втрат чи продуктивності. Економічний розрахунок дозволяє визначити логічний вчинок, який за наявності певної мети та необхідних засобів прагне відповідати ієрархії переваг із врахуванням (згідно з науковими знаннями) зовнішніх обставин. Але Парето не залишався економістом. Він спостерігав світ політики, режими у Франції та Італії кінця XIX — початку XX століть. Його вразили фундаментальні відмінності між логічними вчинками інженера чи економічного суб'єкта та поведінкою політиків. Політики звертаються до розуму, безугавно розмірковують, але вони ірраціональні. Одні вважають, буцімто релігія людства має ту саму першопричину, що й поведінка інженера чи економічного суб'єкта, інші вважають за можливе змінити за допомогою науки суспільний лад і вщунуть царство справедливості на наступний день після соціалістичної чи ліберальної революції.

Інакше кажучи, звіряючи свій досвід інженера та економіста з даними політичної науки, Парето починає осягати те, що становить основний мотив його твору, а саме антиномію логічних і нелогічних вчинків, і водночас він виявляє, що найгірша ілюзія — ілюзія лібералів та демократів попереднього покоління, які вважали, що людство завдяки поступу розуму вступить

у безприкладну добу. Парето супротивник помилкових переконань покоління 1848 р. констатує, чим стала реальна демократія, як функціонують представницькі інститути, він з прикрістю доходить висновку, що нічого не змінилося і що далі ведуть гру привілейовані меншини. Меншини можуть без кінця змінювати похідну, чи виправдувальну теорію, але реальність залишається тією самою. Будь-який політичний режим олігархічний, будь-який політик — корисливий чи простий, часто-густо менш наївний, тобто менш порядний, більш корисний суспільству. А втім, чому індивідуальна порядність повинна бути умовою суспільної корисності? Чому наукова істина повинна служити засадничою підвалиною суспільства?

Такий, очевидячки, вузловий пункт вчення Парето, і звідси зрозуміло, чому він завжди залишатиметься самотиною серед професорів та соціологів. Він майже нестерпний зі своїм твердженням про шкідливість правди як такої. Я не певен, що Парето був переконаний у цьому, але він хизувався таким твердженням.

Щоб визначити наукову цінність «Трактату із загальної соціології», потрібно розглянути послідовно дві його основні частини: теорію залишків та похідних, з одного боку, і теорію циркуляції еліт та циклів взаємозалежності — з іншого.

Паретова теорія залишків та похідних належить до того ланцюга ідей, ланками якого є також твори Маркса, Ніцше й Фрейда. Предмет аналізу — незбіг спонукальних причин і значень вчинків та думок людей з тими, які визнаються самими суб'єктами. Теорія Парето нагадує те, що, починаючи від Ніцше й до Фрейда, називають психологією глибин свідомості, а починаючи від Маркса — соціологією ідеологій. Але Паретова критика розходиться з методом психоаналізу та з соціологічним методом інтерпретації. На протигагу методу психоаналізу метод Парето не психологічний, позаяк у ньому навмисне ігноруються почуття чи стани духу, проявами яких є залишки. Парето відмовляється від дослідження підсвідомого й безсвідомого, щоб зосередитись на проміжному рівні між глибинами внутрішнього світу та вчинками чи словами, що безпосередньо осягаються ззовні. Порівняно з марксистською критикою ідеологій метод Парето подвійно своєрідний: вияву співвідношення похідних, або ідеологій, з суспільними класами не віддається пріоритету; в Парето нема навіть натяку на те, що суспільні класи — суб'єкти ідеологій. І разом з тим його мало цікавлять історичні й оригінальні особливості похідних та теорій. Його пошук, спрямований на повну інвентаризацію класів залишків похідних, поступово веде до зниження інтересу до історії, до уявлення людини істотою вічною, а суспільної структури — постійною.

Отже, метод Парето, власне, ні психологічний, ні специфічно історичний, а узагальнюючий. Зрозуміла річ, у пошуках універсальної типології залишків Парето так чи інакше вдається до аналізу психологічних механізмів. Зокрема, вивчаючи методи переконання і навчання людей, Парето робить внесок до сучасної психології пропаганди чи громадської думки. Проте він не претендує на розкриття фундаментальних потягів людської природи, на кшталт того як психоаналітик розрізняє сексуальний потяг, потяг до авуарів, потяг, спрямований на цінність, яку німці називають *Geltungsbedurfnis* — потребою бути визнаним іншими. Парето залишається на проміжному рівні залишків, або виявів почуттів, що осягаються в поведінці. Не можна сказати, що сам собою такий метод не має підстав, але він, звісно, може привести не до пояснення (і в цьому його небезпека), а до констатації поведінки, що розглядається з погляду залишків, і, крім того, до підміни пояснення констатацією.

Наводжу улюблений приклад Парето. Антропологи відзначають, що інваліди наділяють спеціальним значенням місце чи річ, камінь чи елемент. Дехто намагається пояснити такі комбінації, відшуковуючи систему мислення, що надає їй сенсу. Парето заперечує, що цей спосіб пояснення зводиться до серйозного пояснення похідних — другорядних явищ, не детермінантів поведінки, які можуть нескінченно оновлюватися без модифікацій афективних «агрегатів». Слушно, що інтелектуальна система не конче детермінант поведінки. Але, якщо їм пояснювати афективні «агрегати», твердячи, що вони є зразки залишків другого класу, дух опору підкаже, що пояснення таке ж переконливе, як і пояснення дії наркотиків завдяки властивостям сну. Зрештою, пояснювати афективні системи залишками «непохитності агрегатів» — означає ризикувати дати псевдопояснення.

Інакше кажучи, від того, що Парето не турбують ні психологічні механізми, які виявляють Ніцше й Фрейд, ні соціальні механізми конкретного суспільства, що їх намагається аналізувати

Маркс, проміжний метод соціологічних узагальнень залишається формальним. Я не зважився б сказати, що наслідки хибні, але, можливо, вони не завжди повчальні.

Наприкінці можна констатувати, що Парето розрізняє шість класів залишків. Але в другій частині «Трактату», там, де він приступає до розгляду циклів взаємозалежності, виявляється, що важливу роль відіграють тільки два класи: «інстинкт комбінацій» і «несталість агрегатів». Інстинкт комбінацій — це початок інтелектуального пошуку, поступу науки й розвитку егоїзму, тобто він одночасно основа найвищих цивілізацій і причина їх занепаду. Несталість агрегатів стає еквівалентом системи релігійних, національних, патріотичних почуттів, які підтримують суспільства.

Виникає несподіване й трохи прикре враження, боуцїмто знову чути голос філософа доби Просвітництва, цїнності якої почасти змінилися. Власне, з одного боку, спостерїгається поступ розуму й критичного духу, а з іншого — ми бачимо, як священики всіх церков поширюють ілюзїї і підтримують оману з тим застереженням, що сенс забобону — не творчїсть священиків, як сказали б енциклопедисти, а постійний вияв людської потреби в бездоказовї вірі або в цїлковитїй самовїддачі до полону мїфїв. У цьому сенсі Парето продовжить раціоналістичний напрям XVIII столїття, хоча він, можливо, переходить від надмірних надїй на нього до передчасної відмови від нього. Хоч би яка була правда в цьому протиставленнї, не можна не запитати себе: чи потрібно стїльки роздїлів, сторїнок і прикладів, аби знову виявити дивну антитезу логїчної поведїнки і вчинку, викликаного сприйняттям наукового розуму й релїгїйного забобону, що подається як засаднича структура людини й суспїльства?

Якщо перша частина «Трактату» здається менї недостатньо психологїчною, то друга, навпаки, надто психологїчна. Ця критика — не парадокс. Використаний у першїй частинї узагальнюючий метод внаслідок своєї спрямованостї й відмови від аналізу почуттів зупиняється на порозї психологїї. Але в другїй частинї провадяться переважно психологїчні характеристики еліт. Еліти жорстокї й хитрї, переважання залишків першого чи другого класів — усї цї поняття, власне кажучи, психологїчні. Перипетїї національних історїй тлумачаться й пояснюються за допомогою почуттів, настроїв, установок еліт і мас. У пробудженнї патріотичних і релїгїйних почуттів на початку XX столїття Парето бачить радше приклад незмінностї в свїдомостї людей одних і тих самих залишків і, навіть більше, приклад визначення історичних подїй коливаннями почуттів людей. Зрозумїла рїч, Парето визнає, що плин історїї залежить більше від органїзацїї суспїльства, нїж від почуттів індивїдуумів: «Основне в явищї — це органїзацїя, а не свїдома воля індивїдуумів, якї в певних випадках можуть бути навіть втягнутї органїзацїєю працї, куди не завела б їх власна воля» (*Traiti de sociologie gїnїrale*, § 2254). Але останнї сторїнки «Трактату» становлять собою щось на кшталт резюме історїї античностї з погляду залишків першого й другого класів, хитрих і жорстоких еліт. Такий спосїб тлумачення якщо й має в собі частку правди, то залишає і почуття невдоволення.

Парето прагне розробити загальну систему тлумачення, яка правила б за спрощену модель, яка порївнювалася б з моделлю теоретичної механїки. Він визнає, що його становища надто схематичнї, вимагають спрощення й викликають плутанину. Але вважає він, що поруч із циклами він виявив загальнї ознаки суспїльної рївноваги. Отже, можна вважати, що деякї з цих положень правильнї, що вони застосовнї до всіх суспїльств і що, проте, вони не охоплюють головного. Інакше кажучи, загальне в соціологїї — не конче істотне, найцїкавіше чи найважливіше.

Парето твердить, що в усїх суспїльствах є привїлейована меншина, або еліта в широкому сенсі, в якїй можна виокремити правлячу еліту у вузькому сенсі. Це положення видається менї безперечним. Усї вїдомї суспїльства аж до теперїшнього часу — суспїльства нерївностї. Отже, можливо вдрїзняти меншину, що посїдає лїпшї з економїчного й полїтичного погляду позицїї, від бїльшостї. Парето твердить далї, що привїлейованї меншини утримують свої позицїї, поєднуючи силу з підступнїстю. Якщо хитрїстю називати всї засоби переконання, я рїшуче визнаю, що він має слухнїсть. Як інакше людина могла б керувати бїльшїстю, не використовуючи сили чи не переконуючи її в потребї покори? Формула, згїдно з якою меншини правлять за допомогою сили чи хитростї, безперечна за умови надання обом термінам досить невизначеного значення. Але як менї здається, далї постають цїкаві проблеми. Якї реальнї

взаємини між привілейованою меншиною та більшістю? На які принципи легітимності посилаються різні еліти? В який спосіб утримуються еліти? Які можливості проникнення до еліти тих, хто до неї не належить? У контексті найбільш загальних положень значущими й внаслідок цього найважливішими мені видаються історичні відмінності. Безперечно, що Парето анітрохи не заперечував би моїх зауважень. Він обмежився б такою відповіддю: він нагадує про ці загальні положення тому, що ті, хто керує, і навіть ті, ким керують, поступово їх забувають. Він не заперечує значних відмінностей між різними способами здійснення влади різними політичними класами і знає про наслідки цього розмаїття для тих, ким керують. І все ж таки явно чи неявно виказує себе прагнення зменшити відмінності між режимами, елітами, способами правління. Він переконує, що «чим більше змін, тим більше це одне й те саме», що, отже, історія нескінченно повторюється, що відмінності між видами режимів другорядні. Навмисне чи мимоволі він вчить більш-менш покірній злагоді з ходом речей і майже автоматично називає примарним прагнення до зміни організації суспільства з погляду так званої справедливості.

Отже, мої заперечення такі. Парето, з одного боку, характеризує режими радше через психологію еліт, ніж організацію влади й суспільства, а з іншого — він має на увазі, що загальне є до того ж найважливіше. Тим самим він плутає властиві всім суспільствам ознаки з важливими ознаками будь-якого суспільного порядку, знецінює історичне розмаїття й позбавляє майже всякого значення сам процес становлення.

Моє останнє зауваження стосується теорії логічного й нелогічного. Згідно з визначенням Парето, нелогічні вчинки можуть поділятися на кілька категорій, а логічний чи нелогічний характер дії оцінюється спостерігачем з погляду його знань, а не суб'єкта його дії. За таких умов вчинок, продиктований науковою помилкою, а також інспірований ілюзіями чи міфами, — нелогічний. Вчинки, які ми називаємо символічними чи обрядовими, бо в них нема іншої мети, крім вияву почуттів стосовно істот чи речей, що відтворюють цінність, є нелогічними. Нарешті, нелогічним є релігійне чи магічне дійство.

Безперечно, можна поступово ускладнювати класифікацію Парето, але дуалізм логічних і нелогічних вчинків, що веде до протиставлення розумових вчинків та вчинків, які диктуються почуттям, небезпечно схематичний. Він приводить Парето до дуалістичного уявлення про природу людини, потім до дуалістичної типології еліт і режимів. Ці стилізовані антагонізми можуть породжувати філософію, якій він особисто не надавав би значення, але якої йому важко зректися цілком. Якщо вже, зрештою, успіх — єдине безперечне визначення влади еліти, йому хочеться знайти його за допомогою короткочасових дійових засобів. Стосовно лукавої еліти, тобто еліти, яка прагне переконувати, революціонер вдався б із чистим сумлінням до примусу, але чи завершуються добрі побажання руйнуванням суспільства, як сприяють вони і деградації літератури?

БІОГРАФІЧНІ ДАНІ

1848 р., 15 липня. Народження в Парижі Вільфредо Парето. Його родина, родом з Лігурії, на початку XVIII століття поповнила лави знаті і ввійшла до патриціату Генуї. Дід маркіз Джованні Бенедетто Парето, 1811 р., за імператора Наполеона, був виведений у барони. Батько, прихильник Мадзіні, був висланий за свої республіканські та антип'ємонтівські погляди; в Парижі він оженився на Марі Метенъє, матері Вільфредо.

1850 р. Родині Парето дозволено повернутися до Італії. Парето отримує класичну середню освіту, відтак навчається в Політехнічному університеті в Турині.

1869 р. Парето захищає дисертацію на тему: «Основні принципи рівноваги твердих тіл».

1874 - 1892 рр. Парето живе у Флоренції. Попрацювавши інженером шляхів сполучення, він стає головним керуючим металургійних заводів Італії. У службових справах він повинен виїздити за кордон, зокрема до Англії. Він бере участь разом з флорентійським товариством Адама Сміта в кампаніях проти державного соціалізму, протекціонізму та мілітаристської політики італійського уряду. В цей період він — демократ і послідовний прихильник лібералізму.

1882 р. він висуває себе — але марно — в депутати від округу Пістуа.

1889 р. Одруження з Александрою Бакуніною, росіянкую за походженням. Того самого року він бере участь у роботі конгресу «За мир і міжнародний арбітраж» (м. Рим). За його пропозицією конгрес висловлюється на користь свободи торгівлі.

1891 р. Парето знайомиться з «Принципами приватної економіки» Мафео Панталеоні, цей останній знайомить Парето з творами Вальра, Курно й Еджуорта. Кожна з його лекцій у Мілані заборонена поліцією. Знайомство з Л. Вальра. Італійський уряд відмовляє йому в дозволі читати безкоштовно курс політекономії.

1892 - 1894 рр. Парето публікує ряд розробок з основних проблем чистої економіки, математичної економії та інших напрямків економічної теорії.

1892 р. Вальра пропонує йому зайняти замість себе катедру політекономії Лозанського університету.

1893 р. Парето призначається професором політекономії Лозанського університету. Від цього часу починається його новий шлях, присвячений виключно науці і відзначений публікаціями його творів.

1895 - 1897 рр. У Лозанні французькою мовою опубліковано «Курс політекономії».

1898 р. Парето отримує в спадщину від свого дядька велике багатство. У себе в Швейцарії він приймає італійських соціалістів, яким довелось переховуватися від репресій, що настали після путчів у Мілані та Павії.

1901 р. Парето поселяється в Селіньї, в кантоні Женева, на берегах Женевського озера, на своїй віллі «Ангора». Його погляди стають більш консервативними і вступають у суперечність з гуманітаризмом декадентської буржуазії. Поїздка до Парижа для читання курсу у Вищій школі. Дружина полишає його і їде до Росії. Парето негайно вимагає розлучення. Від 1902 р. він житиме з Жанною Режі, на якій оженився незадовго до смерті і якій присвятить «Трактат із загальної соціології».

1901 - 1902 рр. У Парижі французькою мовою видана праця «Соціалістичні системи».

1907 р. У Мілані видано «Підручник політекономії» (італійською мовою).

1907 - 1908 рр. Хворіючи, Парето поступово передає читання курсу політекономії Паскалю Бонінзеньї. 1912 року він припинить викладання економіки й збереже за собою лише скорочений курс соціології.

1909 р. значно допрацьований французький переклад «Підручника політекономії».

1911 р. У Парижі французькою мовою видано «Доброчинний міф та аморальна література».

1916 р. Парето востаннє читає серію лекцій з соціології. У Флоренції видано «Трактат із загальної соціології».

1917 - 1919 рр. У Лозанні та в Парижі видається французький переклад «Трактату із загальної соціології».

1918 р. Ювілей Парето в університеті Лозанни.

1920 р. У Флоренції видано збірник політичних статей, що стосуються, зокрема, Першої світової війни, під назвою «Події і теорії».

1921 р. публікація в Мілані праці «Перетворення демократії».

1922 р. Протестуючи проти пропозиції швейцарських соціалістів запровадити обкладання податком великого багатства, Парето поселяється на кілька місяців у Дивонні. Наприкінці року він згоджується з тим, що італійський уряд (очолюваний Муссоліні) має бути представлений у Лізі Націй.

1923 р. Парето призначають сенатором Італійського королівства. У двох статтях, опублікованих у «Жерарчії», він виказує загалом позитивне ставлення до фашизму, але вимагає від нього лібералізації.

1923 р., 19 серпня. Парето помирає в Селіньї, де його й поховали.

ПРИМІТКИ

¹ Дійшовши до цього місця, читач, можливо, вже помітив, що наші дослідження схожі з тими, які звичні для філології, а саме з вивченням основи та закінчення під час словотворення. Це не штучна аналогія. Вона впливає з того факту, що в обох випадках ідеться про наслідки діяльності розуму, що мають спільну основу.

«Це не все. Є також схожості іншого роду. Сучасній філології добре відомо, що мова — це організм, який сформувався за своїми власними законами: він не був створений штучно. Тільки деякі технічні терміни, такі як кисень, метр, термометр тощо, є продукти логічного мислення вчених. Вони відповідають логічним діям у суспільстві, тимчасом як формування більшості слів, що використовуються більшістю людей, відповідає нелогічним діям. Соціології час би рухатися вперед і постаратися досягти рівня, на якому вже перебуває філологія» (*Traitù de sociologie gūnūrale*, § 879, 883).

² Не можна зрозуміти цей бік вчення Парето, якщо не пам'ятати про його в найвищому ступені ліберальні переконання. Достоту так само Парето взяв би під захист католицьке духівництво, переслідуване у Франції радикалами та блоком лівих сил на початку нашого століття, чи соціалістів, переслідуваних в Італії 1898 р. Власне, він проти будь-яких інквізицій. Книга Джузеппе Ла Ферла «Вільфредо Парето, філософ-вольтер'янець» (Флоренція, 1954 р.) добре показує цю грань логічності автора «Трактату із загальної соціології».

³ Досліджуючи цей рід залишків, Парето проводить глибокий і цікавий аналіз вимог зрівнялівки, лицемірство яких він прагне викрити. Він залюбки сказав би, як і Дж. Орвелл у книзі «Звіроферма», що всі прихильники егалітаризму згодні з формулою: «Всі тварини рівні, але деякі найбільш рівні». Парето пише так: «За вимогами рівності майже завжди приховуються вимоги привілеїв» (*ibid.*, § 1222). «Мову ведуть про рівність, щоб домогтися її взагалі. Відтак роблять силу-силенну винятків, щоб заперечити її взагалі. Її повинні мати всі, а має лише дехто» (*ibid.*, § 1222). «У наших сучасників рівність є догмат віри; але це не заважає існуванню у Франції та Італії величезної нерівності між «свідомими» й «несвідомими» трудящими, між простими громадянами й тими, кому протегують депутати, сенатори, вибірники. Є кубла, які поліція не наважиться зачіпати, бо виявила б у них законодавців або інших важливих осіб» (*ibid.*, § 1223). Ці зауваження мають у собі промовисту критику суспільного лицемірства, констатують різницю між проголошеними суспільством ідеалами та повсякденною реальністю.

⁴ Відома книга S. Tchachotime, *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris; 1952. Сучасна соціологічна література, присвячена засобам пропаганди, представлена переважно англійською мовою. Наведемо кілька характерних цитат з Гітлера: «Люди в переважній більшості так по-жіночому налаштовані, що їхніми думками та діями куди частіше керують почуттєві сприйняття, ніж чисте розмірковування. Ці сприйняття зовсім не утопічні, вони простуваті й обмежені. В них зовсім нема нюансів, тільки позитивні й негативні поняття любові й ненависті, справедливості й несправедливості, правди й брехні; напівпочуттів не існує». «Весь талант, що виказав себе в організації пропаганди, буде витрачено надаремне, якщо він не ґрунтувався неухильно на засадничому принципі. Треба обмежуватися невеликим числом ідей і постійно їх повторювати» (Adolf Hitler, *Ma doctrine*, Paris, Fayard, 1938, p. 61, 62).

⁵ Парето дуже часто повертається до цієї думки, бо боїться бути неправильно зрозумілим. «Остерігаймося небезпеки приписувати об'єктивне існування залишкам чи навіть почуттям. У реальності ми спостерігаємо людей, що перебувають у стані, який ми називаємо почуттями» (*Traitù de sociologie gūnūrale*, § 1690).

⁶ Жорж Сорель (1847 — 1922) — сучасник Парето, що перебував з ним у тісному епістолярному та інтелектуальному контакті. У нього багато спільного з автором «Трактату із загальної соціології». Він також отримав природничо-наукову освіту (навчався у Вищій політехнічній школі); як і Парето, працював інженером (у шляховому відомстві), як і Парето,

цікавився економікою (опублікував «Вступ до сучасної економіки»), як і Парето, не приховував своєї зневаги до декадентської буржуазії. Чимало думок Сореля співзвучні з тезами Парето, але Сорель водночас більш близький до марксизму, великою мірою ідеаліст і головне — більш туманний, ніж Парето. Ідеї Сореля в Італії знайшли великий відгук як серед учених, так і серед фашистських і соціалістичних ідеологів. Про взаємини між Парето та Сорелем див.: Tommaso Giacalone-Monaco, *Pareto e Sorel. Riflessioni e ricerche*, Padoue, C.E.D.A.M., t. I, 1960, t. II, 1961.

⁷ У вступі до праці «Соціалістичні системи», що передувала «Трактату із загальної соціології», Парето так визначає явище правлячої еліти: «Люди можуть нерівномірно розподілятися на пірамідах, що трохи нагадують дзиги, залежно від того, володіють вони чи ні більш-менш жаданими цінностями чи якостями — багатством, розумом, моральними достоїнствами, політичним талантом. Одні й ті самі індивідууми займають одні й ті самі місця на одних і тих самих фігурах тільки згідно з гіпотезою, яку ми щойно накинули. Справді, було б явно абсурдним твердити, нібито індивідууми, що займають найвищі позиції на фігурі, яка становить розподіл математичного чи політичного таланту, — це ті самі люди, які посідають високі позиції на фігурі, що забезпечує розподіл багатств. Але якщо розташувати людей згідно з їхнім ступенем злиття, а також з політичною й суспільною владою, то в цьому випадку в більшості суспільств одні й ті самі люди, принаймні почасти, посядуть однакове місце й на тій фігурі, і на фігурі розподілу багатства. Так звані високі класи є також звичайно найбагатші. Вони репрезентують еліту, аристократію» (*Les Systèmes socialistes*, 1.1, p. 27—28).

⁸ Про закон розподілу доходів, виведений Парето, крім «Курсу політичної економії» та «Підручника політичної економії», див.: «Твори про криву розподілу багатств». Цей закон Парето породив значну економічну літературу.

⁹ Г. Моска розвинув теорію правлячої еліти та політики за 17 років до появи «Соціалістичних систем» у праці: «*Sulla teoria dei governi et sul governo parlamentare*» (1884). Запозичення далеко не очевидне. Одначе, як про це пише Буске, «Моска дуже люб'язно зажадав, аби Парето визнав його пріоритет; цей останній відмовився, відповівши, що точки зіткнення зводяться до банальних ідей, уже викладених Беклем, Теном та ін. Моска зумів домогтися лише згадування свого імені в різкій і несправедливій формі в примітці до «Підручника» італійською мовою (втім, яка не ввійшла до тексту «Підручника» французькою мовою)». Пізніше Моска розвинув свою думку в праці «Елементи політичної науки».

¹⁰ Див. статтю Ж. Монро «Політика зі знанням справи» в: «*Ecrits pour une Renaissance*», Paris, Pion, 1958.

¹¹ Соціологічна теорія взаємної залежності є перекладом економічних теорій загальної взаємозалежності та рівноваги, які Парето розвинув у «Курсі» й у «Підручнику», але суть яких була сформульована Леоном Вальра в його «Елементах чистої економіки».

¹² «Під терміном «капіталісти» розуміли й далі розуміють, з одного боку, осіб, що черпають доходи зі своїх земель та заощаджень, а з іншого — підприємців. Ця плутанина дуже заважає пізнанню економічного явища й тим більше — явища суспільного. Власне, обидві категорії капіталістів часто-густо мають різні, іноді протилежні інтереси, що протистоять один одному навіть більше, ніж інтереси так званих класів «капіталістів» і «пролетарів», з економічного погляду для підприємця вигідно, щоб дохід із заощаджень та інших капіталів, які він орендує у власника, був мінімальним; навпаки, для цих виробників вигідно, щоб він був максимальним. Подорожчання товару, який він виробляє, вигідне підприємцю. Йому байдуже до подорожчання інших товарів, якщо він знаходить компенсацію в перевагах свого виробництва, тимчасом як будь-яке зростання цін шкодить власнику простого накопичення. Що ж до підприємця, то податковий збір з вироблюваного ним товару мало йому заважає, тоді він ним не користується, щоб стримати конкуренцію. Податки завжди заважають споживачеві, доходи якого визначаються його заощадженнями. Одне слово, підприємець майже завжди може

відшкодувати за рахунок споживача зростання витрат, викликане важкими податками. Простий власник заощаджень майже ніколи не може зробити цього. Достоту так само часто мало шкодить підприємцеві подорожчання робочої сили: воно обмежене існуючою угодою, — тимчасом як підприємець може відшкодувати збитки під час укладення угод у майбутньому шляхом збільшення ціни на продукцію. Навпаки, простий володар заощаджень звичайно переносить зростання цін, жодним чином не будучи спроможним відшкодувати збиток. Отже, в цьому випадку підприємці та їхні робітники мають спільний інтерес, протилежний інтересу простих власників заощаджень. Достоту така сама справа з підприємцями та промисловими робітниками, що діють під прикриттям протекціонізму....

Суперечності не менш значущі в соціальному плані. Серед підприємців є люди, в яких добре розвинутий інстинкт комбінаційний, потрібен для успіху в цій царині діяльності. Ті, в кого переважають залишки непохитності агрегатів, залишаються простими володарями заощаджень. Ось чому підприємці звичайно люди відважні, що шукають нове як у економічній, так і в соціальній царинах. їм подобається рух, вони сподіваються черпати з нього користь. Прості ж володарі заощаджень, навпаки, часто люди спокійні, боязкі: у них, як у зайців, завжди вуха настовбурчені. Вони мало сподіваються на зміни й дуже бояться їх, позаяк знають з важкого досвіду, що вони майже завжди вимагають витрат» (*Traitù de sociologie gūnūrale*, § 2231, 2232).

¹³ «Процвітання в наших краях, хоча про нього можна говорити тільки почасти, є наслідок свободи дії елементів з економічного й соціального погляду протягом певного періоду ХІХ століття. Тепер починається кристалізація, достоту як у Римській імперії. Вона бажана населенню і в багатьох випадках, очевидячки, збільшує багатство. Без сумніву, ми ще далекі від того стану, коли робітник остаточно з'єднаний зі своїм ремеслом; але робітничі спілки, обмеження зв'язків між державами спрямовують нас на цей шлях. Сполучені Штати Америки, створені переселенцями й зобов'язані їм своїм нинішнім розквітом, прагнуть тепер усіма засобами відштовхувати від себе емігрантів. Інші країни, наприклад Австралія, чинить так само. Робітничі синдикати намагаються позбавити роботи тих людей, які не вступили до синдикатів. Разом з тим вони далекі від згоди прийняти всіх. Уряди і комуни з кожним днем дедалі більше втручаються в економічні справи. їх підштовхує до цього воля населення, часто з явною вигодою для себе. Очевидно, що ми рухаємося по кривій, схожій на ту, по якій після створення імперії пройшло римське суспільство, що після періоду процвітання занепало. Історія ніколи не повторюється, і навряд чи — якщо тільки не вірити в «жовту небезпеку» — майбутній період і новий розквіт є наслідком другого нашестя варварів. Цілком вірогідно, що новий період стане наслідком внутрішньої революції, що наділила владою індивідуумів, які із зайвиною володіють залишками другого класу, вміють, можуть і хочуть вдатися до сили, але ці далекі й невизначені можливості належать більше фантазії, ніж експериментальній науці» (*Traitù de sociologie gūnūrale*, § 2553).

¹⁴ Зневажливе ставлення до декадентської буржуазії примусило Парето написати: «Так само як римське суспільство було врятоване від руйнування легіонами Цезаря й Октавіана, наше суспільство, можливо, колись буде врятоване від падіння тими, хто стане тоді спадкоємцями наших синдикатів та анархістів» (*Traitù de sociologie gūnūrale*, § 1858).

¹⁵ Цю статтю під заголовком «Соціологія Парето», див. у: *«Zeitschrift für Sozialforschung»*, VI, р. 489—521.

¹⁶ Ставлення Парето до фашизму всебічно проаналізував Буске в праці «Парето — вчений і людина». На думку Буске, «до приходу фашизму метр зайняв у ставленні до нього вкрай стриману, інколи майже ворожу позицію. Потім він висловив своє безперечне схвалення тієї досить поміркованої форми, якої набув попервах фашистський рух. Це схвалення було зроблене із застереженням, яке підкреслювало необхідність збереження певного числа свобод». Першого червня 1922 р., за п'ять місяців до походу чорносорочечників на Рим, Парето писав другові: «Я можу помилитися, але я не бачу у фашизмі постійної і глибокої сили». Але 13 листопада 1922

р., через кілька днів після захоплення влади, він сказав, що як людина він щасливий, що фашисти перемогли, і щасливий як вчений, чії теорії підтвердилися. Парето прийняв почесні від нового режиму: в грудні 1922 р. посаду представника Італії в Комісії з роззброєння Ліги Націй, в березні 1923 р. — крісло сенатора. Коли останнє звання пропонувала попередня влада, він від нього відмовився.

У березні 1923 р. він писав: «Якщо відродження Італії знаменує зміну циклу, пройденого цивілізованими народами, Муссоліні стане історичною фігурою, гідною античності»; і ще: «Франція зможе врятувати себе, тільки якщо знайде свого Муссоліні». Але водночас він писав, що відмовляється бути серед підлесників і «якщо порятунок Італії, можливо, корениться у фашизмі, то він несе й лихо». До речі, його думка висловлена дуже ясно в теоретичному журналі фашистської партії «Жерарчія», де він опублікував статтю «Свобода». Фашизм, писав він, добрий не тільки тому, що він диктаторський за природою, тобто здатний відновити порядок, а й тому, що досі були добрі наслідки. Треба позбутися кількох підводних каменів: войовничих авантур, обмеження свободи преси, обкладення додатковим податком багатих людей і селян, підпорядкування церкві й клерикалізму, обмеження свобод навчання. «Треба, щоб свобода навчання в університетах нічим не обмежувалася, щоб у них можна було читати теорії Ньютона, як і Ейнштейна, Маркса, як і теорії історичної школи».

Інакше кажучи, Парето був прихильний до пацифістського, ліберального тлумачення авторитарного режиму в економічному й інтелектуальному, мирському й суспільно консервативному планах. Він не був прихильний ні до корпоративної системи, ні до Латеранських угод, ні до захоплення Ефіопії, ні до присяги на вірність, до якої від 1931 р. примушували професорів університетів; і, вірогідно, його пожвавлення й критика були спрямовані проти всяких гегельських та націоналістичних відхилень Джентіле, Вольпе, Рокко й Боттаї. Не прогнозуючи можливої еволюції ідей Парето стосовно фашизму (це було б абсурдно), корисно нагадати, що Бенедетто Кроче, який став одним з лідерів ліберальної опозиції, також на початку 1923 р. висловив свою згоду з новим режимом.

Що ж до впливу Парето на фашизм, то він був безперечним, але далеко не вирішальним. 1902 року Муссоліні провів певний час у Лозанні. Можливо, він там слухав лекції Парето, але не контактував з ним. Зовсім не очевидно, що він справді читав Парето і, вже в усякому разі, молодий засланець соціаліст-самоучка цим читанням не обмежувався. «Уроки» Маркса, Дарвіна, Макіавеллі та його послідовників, Сореля, Морра, Ніцше, Кроче, італійського гегельянства і, звісно, письменників-націоналістів справили принаймні такий самий вплив на становлення фашистської ідеології, як і уроки Парето. Частка макіавеллізму та паретизму у фашизмі значуща, якщо тільки дати фашизму загальне визначення.

Залишається подивитись, чи доцільне таке прагнення до абстракції, наскільки великі національні особливості політичної практики та рухів, що їх називають фашистськими.

¹⁷ Паретівське змалювання плутодемократичних політиків, у яких мало не виключно переважають залишки першого класу, осягається важко, якщо не уявити собі спектакль італійського політичного життя кінця минулого — початку нинішнього століття. 1876 року італійські праві, або, достеменно кажучи, п'ємонтисти, наступники Кавура, втрачають владу. На політичній сцені послідовно домінують за тих часів троє людей: у 1876 — 1887 рр. — Депретіс, відтак Кріспі й переважно Джолітті — з 1897 до 1914 р. «Джолітті, поміркований ліберал у політиці і в економіці, є реалістом та емпіриком. У внутрішній політиці він повертається до методів «трансформізму» Депретіса, який, щоб владарювати без грубих репресій, спритно маневрував між діячами та тенденціями парламенту й синдикатів. Його «диктатура» — м'яка, податлива до компромісів, що користується симпатіями, які нейтралізують або возз'єднують суперників, і спирається на корупцію під час виборів з метою заручитися більшістю. Ефективний у тактичному плані, джоліттізм сприяв дискредитації парламентаризму й послабленню ідеї громадянськості в країні, де демократична традиція ще тільки зароджувалася» (P. Gichonnet, *Mussolini et Je Fascisme*, Paris, P.U.F., 1966).

¹⁸ На думку Буске, «Трактат із загальної соціології» становить собою «одну з найзначніших спроб людського розуму осягнути структуру суспільств і цінність міркувань, що

знаходять у них попит» («Pareto, *Le savant et l'homme*», Lausanne, Payot, 1960; p. 150). Ж. Гурвич писав: «Така концепція становить собою приклад того, чого треба уникати; в цьому її єдина наукова цінність» («*Le concept de classes sociales de Marx a nos jours*», Paris, C.D.U., 1951, p. 78).

¹⁹ Наприклад, більшість економістів початку ХХ століття ще в 20-ті роки вважала, що в разі настання безробіття та відсутності збуту експортних товарів найліпшим способом відновлення цілковитої зайнятості та зовнішньої рівноваги є сприяння зниженню зарплатні й цін. Кейнсіанці показали, що за структурного здерев'яніння й твердо встановлених втрат дефляційна політика не може відновити цілковиту зайнятість і відкрити зарубіжні ринки. Рівновага шляхом дефляції була теоретичною можливістю, але, звичайно, не реальною політикою — хіба що ціною величезних жертв. Чи була політика 30-х років Лавалю чи Брюнінга чи політика Черчілля 1925 р., яку все ж таки підтримали видатні вчені і яка виглядала переконливою, прикладом нелогічної поведінки на тій самій підставі, що й магичні дії прихильників Воду?

БІБЛІОГРАФІЯ

Твори Вільфредо Парето

Існують дві майже повні бібліографії творів Парето: одна. Г.-Г. Буске, опублікована на ротаторі Генуезьким факультетом економіки та торгівлі;

друга вміщена в третьому томі «Твори Парето в Панталеоні», видана Національним банком Лаворо, Рим, 1960 р.

Женевське видавництво «Дроз» започаткувало під керівництвом Г. Бузіно видання «Повне зібрання творів»; на сьогодні (1968 р.) вже опубліковано 12 томів:

«*Cours d'ëconomie politique*», I vol., 1964;

«*Le Marchë financier italien*» (1891 — 1899), I vol., 1965;

«*Ïcrits sur la courbe de rëpartition de la richesse*», I vol., 1965;

«*Libre-ëchangisme, protectionisme et socialisme*», I vol., 1965;

«*Les Systumes socialistes*», I vol., 1965;

«*Mythes et idëologies de la politique*», 1 vol., 1965;

«*Manuel d'ëconomie politique*», 1 vol., 1966;

«*Statistique et ëconomie mathëmatique*», 1 vol., 1966;

«*Marxisme et ëconomie pure*», 1 vol., 1966;

«*Lettres d'Italie. Chroniques sociales et ëconomiques*», I vol., 1967; «*Sommaire du Cours de sociologie*», з доповненням «*Mon Journal*», I vol., 1967;

«*Le Traitë de sociologie gënërale*», I vol., 1968;

Інші важливі твори Парето:

«*Fatti e teorie*», Florence; Vallechii, 1920;

«*Trasformazioni d'ulia democrazia*», Milan, Corbaccio, 1921;

«*Le Mythe vertuiste et la littëration immorale*», Paris, 1911.

Праці про Вільфредо Парето

L. Amoroso et P. Jannaccone, *Vilfredo Pareto economista e sociologo*, Rome, Bardi, 1948.

R. Aron, «*La sociologie de Pareto*», Zeitschrift fur Sozialforschung, 1937.

F. Borkenau, *Pareto*, Chapman Hall; 1936.

G.-H. Bousquet, *Prëcis de sociologie d'aprus Vilfredo Pareto*, Paris, Payot, 1925.

G.-H. Bousquet, *VUfredo Pareto, sa vie et son oeuvre*, Paris, Payot, 1928. G.-H. Bousquet, *Pareto (1848 — 1923). Le savant et l'homme*, Lausanne, Payot, 1960.

J. Burnham, *Machiavëliens d'ëfenseurs de la libertë*, Paris, Calmann-Lëvy, 1949.

T. Giacalone-Monaco, *Pareto e Sorel. Riflessioni e ricerche*, Padoue, C.E.D.A.M., 1.1, 1960; t. II, 1961.

T. Giacalone-Monaco. *Ze «Cronache» politiche e economiche di Pareto*, Padoue, C.E.D.A.M., 1961.

L.J. Henderson, *Pareto's General Sociology. A Physiologist's Interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, 1935.

G. La Ferla, *Vilfredo Pareto, filosofo volteriano*, Padoue, C.E.D.A.M., 1958.

James H. Meisel, *The Myth of the Ruling Class*, *Ann Arbor*, Michigan Press, 1958.

James H. Meisel, *Pareto and Mosca*, New Jersey, Prentice Holl, 1965.

Firmin Oulıs, *L'Ecole de Lausanne, Textes choisis de L. Walras et V. Pareto, prësentiës et commentës par F. Oulıs*, Paris, Dalloz, 1950.

T. Parsons, «*Pareto*», article in *Encyclopedia of the Social Science*, vol. XI, 1933.

T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1949.

A. de Pietri-Tonelli, «*Vilfredo Pareto*». *Revista dipolitica economica*, 1934 — 1935.

G. Perrin, *Sociologie de Pareto*, Paris, P.U.F., 1966 (importante bibliographie).

G. Pirou, *Les Thëories de l'ëquilibre ëconomique. Walras et Pareto*, Paris, Dommat-Montchrestien, 1938, 2e ëd.

J. Schumpeter, *Ten Greal Economists*, New York, Oxford University Press, 1965.

J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, London, Allen Unwin, 1963.

МАКС ВЕБЕР

Універсализація знання про умови і зв'язки дій, що об'єднують, не тільки не веде до їх раціоналізації, але, радше, навпаки. «Дикун» знає надзвичайно більше про економічні та соціальні умови свого існування, ніж «цивілізована» людина в звичайному сенсі слова.

Макс Вебер

Творчість Макса Вебера значуща й різноманітна. Тому мені не здається можливим коментувати її за тим самим методом, що й творчість Дюркгайма та Парето.

Загалом праці Вебера можна поділити на чотири категорії:

1. Методологічні дослідження, критичні й філософські розробки. Ці праці стосуються переважно духу, об'єкта методології соціології. Вони водночас науково-дослідницькі й філософські й виводять нас до філософського осягнення людини в плінні історії, до осмислення концепції взаємостосунків науки й практики. Головні з цих праць ввійшли до збірника «Нариси про теорію науки»¹.

2. Праці суто історичного характеру: дослідження про виробничі відносини в сільському господарстві античної доби, загальна історія економіки (курс лекцій, прочитаний Вебером і опублікований після його смерті), праці, присвячені деяким специфічним проблемам Німеччини чи сучасної Європи, наприклад про економічне становище Східної Пруссії чи про взаємовідносини польського селянина та правлячих класів Німеччини².

3. Соціологічні праці про релігію, починаючи із славетної праці «Протестантська етика і дух капіталізму», яку Макс Вебер продовжив порівняльним аналізом найбільш значних релігій і взаємодії економічних умов, соціальних чинників та релігійних переконань³.

4. І нарешті, головна праця Вебера — трактат із загальної соціології, який він назвав «Господарство і суспільство», — була опублікована вже після смерті автора. Вебер і далі працював над нею, навіть захворівши іспанкою, невдовзі після закінчення Першої світової війни⁴.

Зміст вкрай багатой творчості Макса Вебера неможливо резюмувати на кількох сторінках. Тому я почну з аналізу його головних ідей, що їх я відніс до першої категорії, і постараюсь викласти основні концепції Вебера, що стосуються науки, політики, та взаємозв'язку між ними. Інтерпретація взаємозв'язків між наукою та політикою виводить нас на певну філософію, яку за тих часів ще не називали екзистенціалістською, але яка, власне, належить саме до того, що тепер справді так називають. Відтак я коротко викладу головні теми суто соціологічних досліджень і вже в третій частині перейду до аналізу тієї інтерпретації, яку Вебер дав сучасній добі з тим, щоб провести паралель між двома попередніми і цим останнім розділом.

Теорія науки

Для розгляду веберівської теорії науки можна дотримуватися того самого методу, що й у попередньому розділі і за відправний пункт узяти класифікацію типів соціальної поведінки. Парето виходить з антитези: логічне — нелогічне. Що ж до Вебера, то він виходить — хоча це й не класична форма викладу — з поділу поняття «поведінка» на чотири типи: цілераціональна (*zweckrational*), ціннісно-раціональна (*wertrational*), афективна, або емоційна, і, нарешті, традиційна.

Однак Вебер не твердить, як Парето, що вчинок, здійснений із застосуванням неадекватних способів через помилковість у знаннях, нерациональний. Цілераціональність вчинку визначається досвідом суб'єкта, а не спостерігача. Але таким повинно бути радше визначення Парето⁵.

Раціональний стосовно цінності, ціннісно-раціональний вчинок здійснив, наприклад, німецький соціаліст Лассаль, вбитий на дуелі, або капітан, який утонув, відмовившись залишити корабель. Вчинок, що виявився ціннісно-раціональним у такому випадку не тому, що спрямований на досягнення певної, зовні фіксованої мети, а тому, що не прийняти виклику або полишити корабель, що потопав, було б безчестям. Суб'єкт чинить раціонально, йдучи на ризик не задля досягнення зовні фіксованого наслідку, а з вірності власному уявленню про честь.

Вчинок, який Вебер називає афективним, зумовлений виключно душевним станом чи настроєм індивідуума. Мати може вдарити свою дитину, бо поведінка цієї дитини нестерпна, футболіст завдає удару під час матчу іншому гравцеві, втративши контроль над собою. У цих випадках вчинок визначається не метою чи системою цінностей, а емоційною реакцією суб'єкта за певних обставин.

І нарешті, традиційна поведінка диктується звичками, звичаями, віруваннями, що стали другою натурою. Суб'єкт чинить за традицією, в нього нема потреби ні ставити перед собою

мету, ні визначати цінності, ні відчувати емоційне збудження — він просто підкоряється рефлексам, що вкорінилися в нього за довгу практику.

Ця кваліфікація типів соціальної поведінки обговорювалася й уточнювалася впродовж півстоліття. Я обмежусь згадкою про неї і підкреслю, що вона певним чином висвітлює всі умовисновки Вебера. Справді, він не раз звертається до неї в своїх працях.

Соціологія — наука, сприйнятлива до соціальної поведінки. Сприйнятливості має на увазі осмисленість, якої суб'єкт надає своїй поведінці. Тимчасом як Парето міркує про логічність вчинків, спираючись на знання іншої особи (спостерігача), Макс Вебер ставить перед собою мету зрозуміти сенс, якого надає кожен суб'єкт своїй поведінці. Усвідомлення суб'єктивних значень тих чи тих вчинків має на увазі необхідність класифікації категорій чи типів соціальної поведінки. Воно приводить нас до розуміння структури їх осмислення.

Класифікація типів соціальної поведінки справляє певною мірою взаємовплив на веберівське тлумачення сучасної доби. Характерна риса світу, в якому ми живемо, — раціональність. За першої оцінки вона відповідає розширенню царини цілераціональних вчинків. Господарське підприємство — раціональне, керування державою за допомогою бюрократичного апарату — також. Усе сучасне суспільство теж прагне до цілераціональної організації, а філософська проблема наших часів, проблема найвищою мірою екзистенціалістська, полягає в тому, щоб визначити межі тієї частини суспільства, де продовжує існувати й повинна існувати поведінка іншого типу.

Нарешті, ця класифікація видів вчинків пов'язана з тим, що становить дух філософських розмірковувань Вебера, а саме розуміння шляхів взаємовпливу та розмежування науки й політики.

Макса Вебера гаряче захоплювало прагнення отримати відповідь на запитання: який ідеальний тип політика, вченого? Як можна бути водночас людиною дії й викладачем? Ця проблема була для нього одночасно й логічною, й філософською.

Хоча Вебер ніколи не був політичним діячем, він завжди мріяв про це. В житті його суто політична активність залишалась пов'язаною з викладацькою діяльністю, в рідкісних випадках з журналістською, іноді він залучався як радник монарха, до чийх порад не прислуховувалися. Так, у момент, коли військова й цивільна влада Німеччини готувались оголосити тотальну підводну війну, ризикуючи спонукати цим самим вступити у війну американців, він надіслав до Берліна таємний меморандум, де виклав причини, з яких це рішення повинно привести до катастрофи Німеччини. Вебер входив також до складу німецької делегації, посланої до Франції для прийняття умов миру. Однак Вебер, який хотів стати керівником партії, вести за собою людей, був насамперед викладачем і вченим. Наділений ясним розумом, глибоким інтелектом і чесністю, він не переставав ставити собі запитання: за яких умов історична й соціологічна науки можуть бути об'єктивними, які умови дозволили б політичній діяльності відповідати своєму призначенню?

Свої тези з цього питання Макс Вебер коротко виклав у двох лекціях: «Політика як покликання й фах» та «Наука як покликання й фах»⁶.

Поведінка вченого — цілераціональна. Вчений ставить перед собою мету знайти підтвердження міркування фактами, визначити причинні зв'язки й всеосяжні тлумачення, які були б загальнозначними.

Отже, наукове дослідження — чудовий приклад цілераціональної поведінки, кінцева мета якої — правда. Але сама ця мета визначається ціннісним міркуванням, тобто міркуванням про цінність правди, доведеної фактами чи аргументами загальнозначущого характеру.

Отже, наука як дія є цілераціональною й ціннісно-раціональною стосовно правди. Тут раціональність — наслідок дотримання законів логіки й науки, потрібного для того, щоб отримані наслідки мали значимість.

Наука, якою її бачить Макс Вебер, — один з аспектів процесу раціоналізації, характерного для сучасних західних суспільств. Вебер зауважував, а іноді навіть категорично твердив, що історична й соціологічна науки наших часів становлять собою з історичного погляду щось феноменальне, оскільки в інших культурах не могло бути такого раціонального осмислення життя й такого розвитку суспільства, як на Заході⁷.

Позитивна й раціональна наука, з якою Вебер тісно пов'язав себе, — складова частина всього історичного процесу раціоналізації. Вона має дві характерні ознаки, які визначають сенс і значення наукової істини: незавершеність у своїй основі, а також об'єктивність, яка визначається обґрунтованістю науки для всіх тих, хто прагне до такої істини, не вдаючись до оціночних міркувань⁸. Людина науки з однаковою неупередженістю розглядає шахрая та лікаря, демагога та державного діяча.

Незавершеність, за Вебером, — фундаментальна риса сучасної науки. Він ніколи не згадав би, як це любив робити Дюркгайм, про ті часи, коли створення соціології буде нарешті завершено й існуватиме цілісна система соціальних законів. Нема нічого більш чужого способу думки Вебера, ніж дороге Конту уявлення про науку, якій вдалося створити цілковиту й завершену картину фундаментальних законів. «Науку» колишніх часів ще можна було в певному сенсі уявити собі як завершену, тому що вона прагнула до розуміння принципів буття. Сучасна ж наука по своїй суті перебуває на стадії становлення; вона не знає пояснень щодо сенсу речей, вона поривається до цілі, що перебуває в нескінченному просторі, й знову без утаву ставить запитання природі.

Для всіх напрямів природничих наук, як і наук про культуру, пізнання — тільки одна з перемог, яка ніколи не може бути остаточною. Наука сьогодні — це основа науки завтра. Можна весь час просуватися далі в аналізі, продовжувати дослідження в напрямі двох протилежних нескінченостей.

Одначе щодо наук про людську діяльність, про історію й культуру, то тут додається й інше. Пізнання тут залежить і від питань, які вчений ставить перед самою дійсністю. В ході історії, з оновленням системи цінностей та пам'яток людського розуму, в історика чи соціолога негайно — у світлі актуальних подій і фактів — виникають нові питання. Оскільки історія як реальність постійно викликає інтерес у історика чи соціолога, то завершеність історичної науки чи соціології немислима. Історія чи соціологія зможуть стати остаточною тільки, якщо доля людства досягне свого кінця. Людству потрібно втратити здатність до творчості, щоб наука про людську творчість виявилася завершеною⁹.

Може видатися, що таке оновлення історичних наук, завдяки проблемам, які постійно виникають перед істориками, ставить під запитання універсальну значимість науки. Одначе, на думку Вебера, справа стоїть зовсім не так. Універсальна значимість науки вимагає, щоб оціночні міркування вченого не вторгалися в його дослідження, тобто щоб він не виражав у них своїх естетичних чи політичних смаків. Те, що його найкраще ставлення впливає на орієнтацію його наукового інтересу, не виключає універсальної значимості історичних наук і соціології. Ми даємо універсально значущі відповіді, принаймні теоретичні, на запитання, закономірно орієнтовані нашим інтересом чи тим, що ми вважаємо нашими цінностями.

Ми виявляємо, що історична й соціальна науки, характерні риси яких розглядає Вебер, глибоко відрізняються від природничих наук, хоча й мають спільне раціональне начало. Назвемо три характерні й відмітні риси цих наук: розуміння, історичність і зв'язок з культурою.

Термін «розуміння» становить собою класичний переклад з німецької *Verstehen*. Ідея Макса Вебера полягає ось у чому: в царині явищ природи пояснити спостережувані закономірності ми можемо тільки за посередництвом математичних за формою й характером посилян. Інакше кажучи, нам потрібно пояснити явища міркуваннями, підтвердженими досвідом, щоб відчувати, що ми їх розуміємо. Отже, розуміння має опосередкований характер, воно досягається через поняття та зв'язки. Що ж до людської поведінки, то розуміння певною мірою виявляється безпосереднім: професор розуміє поведінку студентів, які слухають його лекції, пасажир розуміє, чому шофер таксі не їде на червоне світло. Він не має потреби фіксувати, скільки водіїв зупиняються біля світлофора, аби зрозуміти, чому вони це роблять. Людська поведінка становить собою зовні виказану осмисленість, пов'язану з тим фактом, що люди наділені розумом. Найчастіше певні осмислені зв'язки між дією та цілями, між вчинками одного й вчинками іншого індивідуума сприймаються безпосередньо. Соціальна поведінка має в собі осмислену побудову, яку наука про людську дійсність здатна зрозуміти. Ця осмисленість жодною мірою не означає, що соціолог чи історик осягнули поведінку інтуїтивно. Навпаки, вони реконструюють їх поступово, використовують тексти й документи. Для соціолога сенс, що

суб'єктивно мається на увазі, сприймається водночас і як безпосередньо зрозумілий, і як такий, що викликає сумнів.

Розуміння, за уявленням Вебера, жодною мірою не пов'язане з будь-якими загадковими, безглуздими чи надрозумовими здібностями, надприродними властивостями, що не піддаються логіці природничих наук. Осмисленість вчинку не є безпосередньою, тобто ми не можемо зрозуміти враз, без попереднього дослідження, значення поведінки інших. Навіть коли йдеться про наших сучасників, ми майже завжди можемо негайно дати якусь інтерпретацію їхнього вчинку чи їхньої діяльності, але ми не можемо знати без дослідження і без доказів, яка інтерпретація правильна. Одне слово, ліпше сказати «зовні виявляється осмисленість», ніж «безпосередня осмисленість», і згадати про те, що ця сама «осмисленість» по своїй суті двозначна. Суб'єкт не завжди знає мотиви свого вчинку, дослідник іще менше здатний інтуїтивно збагнути його: він повинен шукати, щоб відрізнити справжні мотиви від правдоподібних.

Веберська ідея розуміння великою мірою запозичена Ясперсом і відображена в працях, присвячена їм у молодості психопатології, а також у його «Трактаті», який частково переклав Ж.-П. Сартр¹⁰. У центрі уваги психопатологічної концепції Ясперса — розрізнення між поясненням та розумінням. Психоаналітик проникає в суть сну, вловлюючи зв'язок між подією, що відбулася в дитинстві, і породженням на цьому ґрунті комплексом, бачить плін розвитку неврозу. Отже, казав Ясперс, усвідомлюються зовнішні вияви змістових значень, досвід пережитих подій. Але в такого усвідомлення є межа. Ми все ще дуже далекі від розуміння зв'язку між тим чи тим душевним станом та патологічним симптомом. Ми розуміємо суть неврозу, але не розуміємо суті психозу. В якийсь момент усвідомлення патологічних явищ зникає. Крім того, ми не розуміємо рефлексорних дій. У загальних рисах скажемо, що поведінка людей зрозуміла в якихось межах; за цими межами зв'язки між душевним станом та фізичним чи психологічним перестають бути ясними, навіть якщо вони піддаються поясненню.

Ця відмінність, як на мене, — відправна точка для думки Вебера про те, що соціальна поведінка становить собою для соціолога широку царину діяльності в плані його розуміння, порівняного з тим, якого досягає собою психолог. Само собою очевидно, що соціологічне розуміння в жодному разі не слід плутати з розумінням психологічним. Автономна сфера соціального розуміння не покриває сфери психологічного розуміння.

Спираючись на нашу здатність розуміти, ми доходимо висновку, що можемо також пояснити поодинокі явища без посередництва узагальнюючих посилянь. Між розумінням зовні фіксованого моменту людських явищ та історичною орієнтацією наук є зв'язок. Не в тому, що науки, які вивчають людську діяльність, завжди вибирають об'єктом одноразове чи виявляють інтерес виключно до особливих сторін явищ, а в тому, що ми розуміємо одиничне остільки, оскільки в науках про людську діяльність справді історичних масштабів набуває те, що в природничих науках не може мати такого значення.

У науках про людську реальність слід розрізнити дві орієнтації: історичну, що вивчає факти, свідками яких ми не можемо бути двічі; і соціологічну, яка концептуально реконструює соціальні інститути й вивчає їх функціонування. Обидві орієнтації доповнюють одна одну. Ніколи Вебер, на відміну від Дюркгайма, не сказав би, що історичний інтерес повинен бути підпорядкований дослідженням ознак загального характеру. Коли людство стає об'єктом пізнання, цілком закономірно виказувати інтерес до особливих рис індивідуума, індивідуальних характеристик якоїсь доби, тієї чи тієї спільноти людей, так само, як до законів, за якими живуть і розвиваються ті чи ті людські спільноти.

Науки про людську реальність — це, нарешті, науки про людську культуру. Вони прагнуть зрозуміти і пояснити витвори людини за час її життя, і не тільки твори мистецтва, а й закони, соціальні інститути, форми політичного устрою, релігійні вірування, наукові теорії. Отже, Веберівську науку можна визначити як зусилля, спрямоване на те, щоб зрозуміти й витлумачити ті цінності, які люди вважали своїми, і витвори, створені ними.

Людські діяння, що творять цінності, мають творчий характер чи визначаються такими через співвіднесення з цінностями. Яким чином у такому разі можна зробити науку об'єктивною, тобто не спотвореною нашими оціночними міркуваннями й нашими діяннями, що мають власні цінності? Специфічна мета науки — загальноприйнята значущість. Наука, за

Вебером, — це цілераціональна дія, мета якої — міркування, що ґрунтуються на фактах, які мають загальнозначимий, універсальний характер. Яким чином можна сформулювати такі міркування про витвори, що визначаються як цінності?

На це запитання, яке перебуває в центрі філософських і дослідницьких роздумів Вебера, він відповідав розмежуванням двох фактів — ціннісне міркування, або оцінка (*Werturteil*), і віднесення до цінності (*Wertbeziehung*).

Смислове значення поняття — «ціннісне міркування» уявити легко. Громадянин, котрий вважає, що свобода є щось важливе, і твердить, що свобода слова чи свобода думки — це засадничі цінності, висловлює міркування, в якому виказує себе його особистість. Інша людина може не згодитися з цим міркуванням і дотримуватися думки, що свобода слова особливого значення не має. Оціночні міркування — особисті й суб'єктивні, кожен має право визнати свободу як позитивну чи негативну цінність, першорядної чи другорядної ваги, як цінність, яку треба захистити передусім або ж пожертвувати нею задля якоїсь іншої. Навпаки, формулювання «віднесення до цінностей», якщо використати вже наведений приклад, означає, що соціолог політики розглядатиме свободу як об'єкт, як причину суперечок та конфліктів між людьми й між партіями і вивчатиме політичну реальність минулого, співвідносячи її з цінністю свободи. Вона виявиться в центрі дослідження соціолога, котрий може бути не дуже прив'язаний до неї. Але йому досить того, що свобода стане одним з понять, за допомогою якого він виокремить ту історичну частину дійсності, вивчення якої він має намір провести. Ця праця вимагає, щоб політична свобода була цінністю для людей, які з нею жили. Одне слово, ми не формуємо оціночного міркування, ми відносимо досліджуваний матеріал до цінності, за яку править політична свобода.

Оціночне міркування — це утвердження морального чи життєвого порядку, тоді як віднесення до цінностей — це процес відбору й організації, що має стосунок до об'єктивної науки. Макс Вебер, викладаючи, хотів бути вченим, а не політичним діячем. Розмежування між ціннісним міркуванням та віднесенням до цінностей дозволило йому означити різницю між науковою працею та політичною діяльністю і водночас спільність інтересів вченого й політика.

Втім, такий поділ не очевидний і ставить ряд проблем:

У чому потреба використання такої методології — «віднесення історичного чи соціологічного матеріалу до цінностей?» У найелементарнішій формі відповідь на це питання полягає в тому, що вчений для розробки об'єкта свого дослідження змушений зробити реальний вибір, оскільки відбір фактів і формування понять також процедури, як віднесення до цінностей.

У чому необхідність відбору? Відповідь Вебера має двоякий характер. Вона може бути в дусі Кантової трансцендентної критики, або на рівні науково-методологічного дослідження без будь-яких філософських чи критичних викладок.

Що ж до трансцендентної критики, то Вебер запозичив її в неокантіанського філософа Ріккера¹¹, для якого те, що первісно дано людській свідомості, становить собою безформений матеріал, а наука — це завершена розробка чи конструкція з нього. Крім того, Ріккер розгортав думку про існування двох видів науки, наявність яких залежить від форми ліплення цього первісного матеріалу. Розробка, характерна для природничих наук, полягає в розгляді спільних ознак явищ і встановленні систематичних і неминучих зв'язків між ними. Її мета — створення системи всеосяжних понять, законів і взаємозв'язків найбільш загального, за можливістю математичного, характеру. Ідеал природничої науки — фізика Ньютона та Ейнштейна, в якій поняття використовуються для називання об'єктів, збудованих людською свідомістю. Це — дедуктивна система, що самоорганізується на базі простих засадничих законів та принципів.

Але існує й інший тип наукової розробки, характерний для історичної науки та науки про культуру. В цьому випадку свідомість не прагне дану їй первісну безформну матерію впровадити в систему математичних взаємозв'язків, а провадить у цьому матеріалі відбір, відносячи його наслідки до цінностей. Якби історик захотів описати в усіх деталях, з усіма якісними характеристиками кожен думку, що виникла, і кожен здійснений акт впродовж одного дня лише однією людиною, то він не зміг би цього зробити. Сучасні письменники намагалися по хвилину розписати плин думок, здатних народитися в свідомості протягом якогось часу. Так, Мішель Бютор у своєму романі «Видозміна» описує все, що відбувається за час шляху з

Парижа до Рима. На цю картину одноденних пригод у думках єдиної людини пішло кілька сот сторінок. Достатньо уявити собі історика, який намагається описати в такий самий спосіб те, що відбувалося в свідомості всіх солдатів, які брали участь у битві під Аустерліцом, щоб зрозуміти, що всі книги, написані в усі епохи історії людства, налічують, очевидно, менше сторінок, ніж вимагала би така неймовірна розповідь.

Цей приклад, у якому використаний метод розумового досвіду, ясно показує, що історичний опис є відновлення епізодів минулого шляхом відбору, почасти зумовленого вибором документів. Ми не спроможні відтворити значну частину подій, що охоплюють цілі століття з тієї простої причини, що в нас нема матеріалів. Але навіть якщо є численні документи, історик проводить їх відбір за принципом, який Ріккер і Вебер називають віднесенням до естетичних, моральних чи політичних цінностей. Ми не прагнемо оживити все, що пережили люди минулого, ми намагаємося на документальній основі вибудувати існування людей, яких уже нема, виходячи з того, що правило за цінності для людей, яких більше нема, виходячи з того, які є об'єктом історичних досліджень, чи для істориків минулого, які цікавлять нашу історичну науку.

Припустивши, що природничі науки мають закінчений, завершений характер, ми виходимо на гіпотетико-дедуктивний метод, який міг би дати пояснення всім явищам, ґрунтуючись на принципах, аксіомах та законах. Ця гіпотетико-дедуктивна система не дозволяє, однак, визначити в усіх деталях, як і чому в певний момент у певному місці всесвіту відбувся вибух, тобто між поясненням на основі закономірностей та конкретною історичною подією завше є розрив.

Що ж до наук про культуру, то йдеться не про гіпотетико-дедуктивну систему, а про сукупність тлумачень, кожне з яких ґрунтується на відборі фактів і нерозривно пов'язане з системою цінностей. Але якщо кожна історична побудова зроблена на основі відбору й зумовлена системою цінностей, то ми матимемо стільки історичних чи соціологічних інтерпретацій, скільки систем цінностей ми отримали під час відбору. Отже, при відборі ми переходимо з надемпіричної позиції на методологічну, на якій стоїть історик чи соціолог.

Поділ реконструкції історичного об'єкта на таку, що генералізує й індивідуалізує, залежно від зв'язку з цінностями Вебер запозичив у Ріккера. Бувши соціологом, а не професійним філософом, він захопився цією ідеєю, бо вона дозволяла йому привернути увагу до того факту, що історичне чи соціологічне дослідження за рівнем інтересу, який воно викликає, великою мірою зобов'язане значущості проблем, поставлених істориком чи соціологом. Гуманітарні науки порушують і розглядають питання, які ставить реальна дійсність. Відповіді на них часто залежать від того, наскільки цікаві запитання. В цьому сенсі непогано, щоб соціологи політики цікавились політикою, а соціологи релігії — релігією.

Макс Вебер розраховував подолати в такий спосіб добре відому антиномію: вчений, захоплений об'єктом свого дослідження, не може бути безпристрасним і об'єктивним. Разом з тим дослідник, який у релігії бачить тільки забобони, ризикує ніколи не зрозуміти релігійного життя. Отже, розділяючи запитання й відповіді, Вебер знаходить вихід зі становища. Треба виявляти зацікавленість у житті людей, щоб справді зрозуміти їх, але разом з тим необхідно відмовитися від свого власного почуття, щоб знайти загальнозначущу відповідь на запитання, поставлене під впливом пристрастей людини, обраної об'єктом історичного дослідження.

Питання, на які спирався Макс Вебер, розробляючи свої концепції соціології релігії, політики й сучасного суспільства, — екзистенціалістського порядку. Вони стосуються існування кожного з нас у взаєминах з містом, з релігійною й метафізичною істинами. Вебер запитував себе, якими є правила, що їм підпорядковується людина дії, якими є закони політичного життя і якого сенсу може надавати людина своєму існуванню в цьому світі; який взаємозв'язок між релігійними поглядами людини та його способом життя; яке його особисте ставлення до економіки, держави? Веберівська соціологія знаходить своє натхнення в екзистенціалістській філософії, яка до початку будь-якого дослідження має в собі дві негативні позиції.

Ніяка наука не може навчити людей, як їм жити, або пояснити суспільству, як воно повинно бути організоване. Ніяка наука не може передбачити людству його майбутнє. Перше заперечення протиставляє екзистенціалістську філософію Дюркгаймівій, друге — Марксовій.

Марксистська філософія помилкова, позаяк вона несумісна з науковою природою людського існування. Всяка історична наука і соціологія мають тільки часткове уявлення про реальність. Вони не спроможні передбачити нам заздалегідь, що з нами буде, оскільки майбутнє не визначене. Навіть у тому випадку, коли деякі події майбутнього визначені, людина вільна у виборі: або відмовитися від такого часткового детермінізму, або пристосуватися до нього різними способами.

Розмежування між оціночним міркуванням і віднесенням до цінностей ставить дві інші проблеми.

Оскільки відбір і конструювання об'єкта науки залежать від запитань, поставлених дослідником, то наукові наслідки зовні уявляються зумовленими науковими інтересами вченого та історичною обстановкою, що оточує його. Але мета науки — сформулювати загальнозначущі міркування. Як наука, орієнтована мінливими питаннями, може, незважаючи ні на що, домогтися загальної значущості?

Втім — і це запитання, на протигагу попередньому, є філософським, а не методологічним, — бо оціночні міркування по своїй суті не загальнозначущі? Чому, незалежно від того, чи мають вони суб'єктивний чи екзистенціалістський характер, вони неодмінно суперечливі?

Наукова дія, як дія раціональна, орієнтується на цінність загальнозначущої істини. Наукова робота починається з відбору, який завжди має суб'єктивний характер, що ж може забезпечити за такого суб'єктивного відбору загальнозначущість здобутків науки?

Велика частина методологічних праць Макса Вебера присвячена пошуку відповіді на це важке запитання. Дуже схематично його відповідь можна сформулювати так: наслідки наукової праці повинні бути отримані на основі суб'єктивного відбору, але в такий спосіб, який давав би можливість піддати їх перевірці, незалежно від поглядів та настрою дослідника. Він намагається довести, що історична наука раціонально доказова й прагне тільки до науково обгрунтованих постулатів. В історичній науці й соціології інтуїція відіграє роль, аналогічну тій, що й у природничих науках. Історичні й соціологічні посилення ґрунтуються на фактах і жодною мірою не спрямовані на досягнення найвищої незаперечної істини. Вебер залюбки сказав би, як Парето: хто претендує на те, що до кінця зрозумів суть явища, стоїть поза наукою. Історичні й соціологічні наукові міркування стосуються фактів, доступних для спостереження, і покликані досягнути певну реальність, поведінку людей у тому сенсі, якого надають їй ті, хто здійснює дію.

Вебер, як і Парето, вважає соціологію наукою, що вивчає соціальну поведінку людини. Парето, ставлячи в центр своєї концепції логічні вчинки, наголошує на нелогічних аспектах цих вчинків, які він пояснює чи то душевним станом, чи то тим, що вони чиняться покидьками суспільства. Вебер, який також вивчає соціальну поведінку, наголошує на понятті сенсу пережитого чи суб'єктивного сенсу. Його найбільше бажання — досягнути, як люди могли жити в суспільствах, що відрізняються одне від одного, як протягом століть вони присвячували себе різній діяльності, пов'язуючи свої надії то з потойбічним світом, то з існуючим, одержимі то думками про порятунок, то економічним розвитком.

Кожне суспільство має свою культуру в тому розумінні, якого надають цьому терміну соціологи-американці, тобто систему вірувань і цінностей. Соціолог прагне зрозуміти численні форми існування людей, того життя, яке можна зрозуміти лише в світлі системи вірувань та знань, якими живе суспільство, що ми розглядаємо.

Історія і соціологія

Історичні науки й соціологія не тільки є зрозумілими інтерпретаціями суб'єктивних сенсів поведінки, а й науками, що вивчають причинні зв'язки. Соціолог не обмежується тим, що робить зрозумілою систему вірувань і соціальної поведінки людських спільнот; він прагне встановити, як усе відбувалося, яка віра, спосіб думок зумовлюють манеру поведінки, як певна організація політичної структури впливає на організацію економіки. Інакше кажучи, мета історичних наук та соціології — дати пояснення з погляду причинних зв'язків і водночас — зрозумілу інтерпретацію. Аналіз казуальних визначень — одна з процедур, що гарантують загальнозначущість наслідків наукових досліджень.

Дослідження в царині причинності, на думку Вебера, може бути орієнтоване в двох напрямках, які ми для спрощення назовемо історичною причинністю і причинністю соціологічною. Перша визначає єдині в своєму роді обставини, які викликали певну подію. Друга має за передумову встановлення закономірного взаємозв'язку між двома явищами. Цей зв'язок не конче набуває форми: явище А неминуче викликає явище В. Він може виражатися формулою: явище А тією чи тією мірою сприяє явищу В. Наприклад, посилення (воно може бути правильним чи помилковим) «деспотичний режим сприяє втручанню держави в управління економікою» належить до такого типу причинного зв'язку.

Проблема історичної причинності полягає у визначенні ролі різних попередніх фактів, які викликають події. Воно має за передумову:

У першу чергу треба побудувати ідеально-типову конструкцію індивідуальної історичної події, причини якої умовно знайдені. Це може бути така окрема подія, як війна 1914 р. чи революція 1917 р.; це може бути й таке широкомасштабне історичне індивідуальне утворення, як капіталізм. Конструкція історичної індивідуальності допомагає визначити характеристики тієї події, причини якої досліджуються. Шукати причини війни 1914 р. означає знайти причини початку європейської війни в серпні 1914 р. Причини цієї індивідуальної події не можна пояснити ні частими війнами в Європі, ні явищем, яке спостерігається в усіх цивілізаціях і називається «війна». Інакше кажучи, перше правило причинної методології в історичному й соціологічному сенсі слова вимагає з точністю визначити характеристики тієї історичної індивідуальності, яку хочуть дослідити.

По-друге, необхідно проаналізувати елементи історичної події за принципом: від складного цілого до окремого. Принциповий зв'язок ніколи не зможе бути аналогічним існуючим зв'язком між сумою моменту t та сумою попереднього моменту $t-1$. Причинні взаємозв'язки — це завжди часткові взаємозв'язки, побудовані на зв'язках між окремими елементами історичної індивідуальності та деякими даними періоду, що передували їй.

На третьому етапі, в тому разі, якщо ми розглядаємо якусь одиничну послідовність у часі (яка відбулася тільки один раз) з метою знайти причинну зумовленість, нам потрібно після проведення аналізу індивідуальної історичної події та подій, що передували їй, подумки, суто умовно припустити, що одна з попередніх подій не відбулася або відбулася інакше. Грубо кажучи, треба поставити собі запитання: а що було б, якби... у прикладі з війною 1914 р.: що сталося б, якби Пуанкаре не був би президентом Французької республіки або якби цар Микола II не підписав указ про мобілізацію за кілька годин до того, як зробив те саме австрійський імператор, якби Сербія прийняла австрійський ультиматум тощо. Причинний аналіз, застосований до одиничної історичної послідовності в часі повинен пройти через нереальну видозміну одного з елементів і дати відповідь на питання: що сталося б, якби цього елемента не існувало або якби він був іншим?

Нарешті, слід зіставити нереальний, що відбувається подумки, плин подій (збудований на гіпотезі, що один з попередніх елементів змінений) з реальним їхнім розвитком, щоб мати змогу зробити висновок, що подумки змінений елемент був однією з причин вияву характерної ознаки в тому історичному індивідуальному, на якому ми зупинилися на самому початку дослідження.

Цей логічний аналіз, поданий в абстрактній і спрощеній формі, порушує очевидну проблему: як можна пізнати, що відбулося б, якби не сталося те, що сталося? Ця логічна побудова часто піддається критиці й навіть висміювалася професійними істориками саме тому, що цей прийом, здавалося, вимагав знання того, що з упевненістю пізнати неможливо, інакше кажучи, нереального.

Макс Вебер відповідав, що історики скільки завгодно можуть твердити, боцімто вони не ставлять собі таких запитань, але насправді вони не можуть їх не ставити. Нема історичних праць, які приховано не мали б таких запитань та відповідей, які ми допіру навели. Якщо не ставити таких запитань, то в історичних працях залишиться опис у чистому вигляді: такого-то числа такий-то зробив чи сказав те-то. Щоб праця була справді причинно-аналітичною, потрібно опосередковано висловити думку, що без певного акту розвиток подій був би іншим. Тільки це й пропонує ця методологія.

«І проте, незважаючи на все сказане, запитання, що могло б статися, якби Бісмарк, наприклад, не вирішив би розпочати війну, аж ніяк не «пусте». Адже в цій постановці

запитання криється вирішальний момент історичного формування дійсності, і зводиться він до такого: якого причинного значення слід надавати індивідуальному розв'язанню в усій сукупності нескінченної множини «моментів», які мали б бути саме в такому, а не в іншому співвідношенні, для того щоб вийшов саме цей наслідок, і, отже, яке місце воно повинно зайняти в історичному викладі подій. Якщо історія хоче піднятися над рівнем простої хроніки, що розповідає про значущі події й людей, їй не залишається нічого іншого, як ставити такі запитання. Саме так вона й чинить відтоді, як стала наукою» (*Essais sur la thèorie de la science*, р. 291).

Вільно коментуючи Макса Вебера, можна додати, що історики схильні водночас вважати, що минуле було фатальним, а майбутнє — невизначене. Але ці дві тези суперечливі. Час неоднозначний. Те, що для нас минуле, для інших майбутнє. Якби майбутнє як таке було невизначеним, то в історії не було б ніяких детерміністських пояснень. Теоретично можливість причинного пояснення аналогічна як для минулого, так і для майбутнього. Майбутнє не можна знати з упевненістю з тієї самої причини, з якої неможливо домогтися потрібного пояснення, коли робиться причинний аналіз минулого. Складна подія завжди була наслідком одночасного впливу великого числа обставин. У вирішальні моменти історії одна людина приймала ухвалу. Кожному моменту властиві певні тенденції, які, однак, залишають людям деяку свободу дій. І крім того, виникають численні чинники, що справляють різний вплив.

Мета причинного історичного аналізу — встановити, наскільки сильним був вплив обставин загального порядку, яка ефективність впливу випадковості чи особистості в даний момент історії. Саме тому що особистості й випадковості мають свою роль в історії, саме тому що доля заздалегідь не визначена, становить інтерес провадити причинний аналіз минулого, щоб вичленити відповідальність, яку брали на себе люди, що потім зіштовхувалися з мінливостями долі, позаяк у момент, якими вони приймали ту чи ту ухвалу, історія йшла в тому чи тому напрямі. Таке уявлення про ходу історії дозволило Веберу зберегти відчуття величчя людини дії. Якби люди були тільки співучасниками заздалегідь розписаної долі, то політика була б жалюгідною рутинною. Саме тому, що майбутнє невизначене, що його можуть кувати окремі люди, політика є одним із шляхетних фахів людства.

Отже, ретроспективний причинний аналіз пов'язаний з концепцією історичного розвитку, а така абстрактна методологія — з філософією історії. У свою чергу, ця філософія є філософією позитивної історії й обмежується тим, що прагне огорнути у відповідну форму те, про що ми безпосередньо думаємо й чим живемо. Нема жодної людини дії, яка вважала б, що її вчинок «усе одно нічого не змінить»; нема жодної людини дії, яка думала б, що будь-хто інший на її місці зробив би те саме або, якщо б той вчинив інакше, наслідок був би той самий. Те, що Вебер огортає в логічну форму, це безпосередній і, на мою думку, справжній досвід історичної людини, тобто досвід живої людини, що творить історію перше, ніж її закріплюють у пам'яті.

Тож науковий прийом, за посередництвом якого ми досягаємо історичної причинності, має в собі як головний елемент розумову побудову того, що могло би статися, якби один з елементів попередніх подій не відбувся або був би іншим, ніж до цього. Тобто розумове утворення нереального — це засіб, необхідний для розуміння того, як справді розвивалися події.

Яким чином можна збудувати розумову конструкцію нереального плину подій? Відповідь на це запитання полягає в тому, що нема потреби вибудовувати детально те, що могло би статися. Достатньо, з огляду на справжню історичну реальність, показати, що якби та чи та одинична попередня подія не відбулася чи відбулася б інакше, то й досліджувана історична подія була би іншою.

Той, хто твердить, нібито індивідуальна історична подія не була б іншою, якби навіть один з попередніх елементів не був тим, чим він насправді був, повинен довести це твердження. Роль особистостей і випадковостей в історичних подіях є першим і безпосереднім елементом; тим, хто заперечує таку роль, треба довести, що це не так.

Разом з тим можна іноді знайти спосіб — не реконструюючи деталі ірреального плину подій — зробити шляхом порівняння інший варіант можливого розвитку подій. Сам Вебер наводить Приклад греко-перських війн. Подумки уявімо собі, що афіняни програли битву під Марафоном чи під Саламіном, і Персія завоювала Грецію. За реалізації такої гіпотези, як

змінився б подальший розвиток Греції? Якби ви змогли вважати за правдоподібну (за умови завоювання Греції Персією) істотну зміну значних елементів грецької культури, то ми висвітили б причинну ефективність воєнної перемоги. Такий ірраціональний розвиток подій можна, пише Вебер, сконструювати двома способами: чи то вивчити, що відбулося в регіонах, справді завойованих персами, чи то проаналізувати стан Греції в момент битв під Марафоном та під Саламіном. У Греції тієї доби з'явилися зародки культури й релігії, відмінної від тієї, яка процвітала в містах-державках. У той період почали розвиватися релігії діонісійського типу, схожі зі східними релігіями. Отже, ми підійшли до того, що шляхом порівняння з іншими релігіями можемо отримати правдоподібну картину того, як перемога могла би задушити поступ раціональної думки, яка виявилася значущим внеском грецької культури в загальний розвиток усього людства. В цьому сенсі можна сказати, що битва під Марафоном, що була гарантом незалежності грецьких міст, була однією з причин, необхідних для розвитку раціональної культури.

«Ніхто ліпше за Майєра (ясну методологію якого Вебер обговорює) не викладав «значення» перських війн для світової історії та розвитку західної культури. Як же це виглядає в логічному аспекті? Передусім він показав, що битва під Марафоном була вирішальним чинником між двома можливостями: з одного боку, поширення теократично-релігійної культури, коріння якої заглиблюється в містерії та пророцтва оракулів, під егідою та протекторатом персів, які скрізь прагнули використовувати національну релігію як знаряддя панування, за приклад може правити їхня політика стосовно іудеїв; і, з іншого боку, перемога поцейбічного, вільного духовного світу еллінів, який подарував нам культурні цінності, що надихають нас по сьогоднішній день. Справу вирішила невелика за своїми масштабами «битва» під Марафоном, яка становила собою необхідну «передумову» створення аттичного флоту і, отже, подальшої боротьби за свободу й збереження незалежності еллінської культури, позитивних стимулів виникнення специфічної західної історіографії, розвиток драми й усього того неповторного духовного життя, що склалося на цій, у суто кількісному відношенні більш ніж другорядній арені (*Duodezbuhnu*) світової історії» (*Essais sur la thūorie de la science*, p. 300—301).

Тож здається, за певних історичних обставин вистачає однієї події, наприклад перемоги у війні чи поразки, щоб вирішити долю розвитку цілої культури в тому чи тому напрямі. Заслуга такої інтерпретації історії полягає в тому, що вона віддає належне ролі особистості й подій, показує, що історія не визначена заздалегідь і діяльні люди можуть змінити її плін.

Аналогічний за характером аналіз можна застосувати й до іншої історичної ситуації. Наприклад, що могло б статися у Франції Луї Філіппа, якби герцог Орлеанський не розбився в своїй кареті й династична опозиція об'єдналася б довкола спадкоємця престолу, що видавався лібералом? Що сталося б, якби після перших заворушень у лютому 1848 р. повстання не спалахнуло б знову від кількох випадкових пострілів на бульварах і трон Луї Філіппа саме цього дня врятували б?

Показати, як окремі факти можуть визначити значущість цілого руху, не означає заперечувати Глобальний детермінізм економічних чи демографічних чинників (назвемо абстрактними термінами — чинників масового характеру), а отже, надати подіям минулого того стану невизначеності чи вірогідності, який характеризує події такими, якими ми їх переживаємо, або такими, якими їх уявляє собі будь-яка людина діі.

Нарешті, аналіз історичної причинності тим точніший, що більше число передумов загального характеру має історик, це дозволяє йому конструювати розумові нереальні утворення або вточнити імовірність тієї чи тієї події залежно від того чи того попереднього елемента.

У розмірковуванні Вебера проходить думка про якусь своєрідну тісну солідарність між історичною та соціологічною причинністю, позаяк і та і та спілкуються за посередництвом термінології вірогідності. Історична причинність дозволяє, наприклад, припустити, що з урахуванням загальної внутрішньої обстановки у Франції 1848 р. революція була імовірна. Це означає, що її могло спричинити велике число різних випадковостей. Сказати, що війна 1914 р. була імовірна, означає, що численних випадкових чинників за загальної політичної обстановки в Європі було цілком достатньо, щоб привести до вибуху. Отже, причинний зв'язок між

ситуацією та подією адекватний у тому випадку, якщо ми вважаємо, що така-то ситуація робила, якщо не неминучою, то принаймні вірогідною подію, яку ми прагнемо пояснити. Ступінь імовірності такого зв'язку варіюється, до речі, залежно від обставин.

У ширшому плані думка Вебера про причинність виражається в термінах імовірності й шансів. Типовим видається приклад взаємозв'язку між певним економічним ладом та організацією політичної влади. Багато ліберальних авторів писали, що економічне планування робило неможливим існування демократичного ладу, тимчасом як марксистки твердили, що режим, який ґрунтується на приватній власності на засоби виробництва, неминуче веде до захоплення політичної влади меншиною, що володіє цими засобами виробництва. Усі ці твердження, що стосуються зумовленості одного елемента суспільства іншим, повинні, на думку Вебера, викладатися в термінах, пов'язаних з поняттям вірогідності. Економічна система, заснована на загальному плануванні, веде до того, що певний тип політичної організації стає біль ніж вірогідним. Подумки уявивши собі певний економічний лад, ми обмежуємо рамки, в яких розташовується організація відповідної політичної влади, і межі цих рамок можна більш-менш точно визначити.

Отже, односторонньої зумовленості цілого суспільства одним елементом — хоч би то був елемент економічний, політичний або релігійний — не існує. Причинні зв'язки соціології Вебер уявляє собі як зв'язки часткові й вірогідні. Ці зв'язки часткові в тому сенсі, що якийсь фрагмент сукупної реальності робить вірогідним або неможливим інший елемент реальної дійсності. Наприклад, абсолютистська влада сприяє втручання держави у функції економіки, але можна з таким самим успіхом уявити собі налагодити зворотні зв'язки: тобто йти від економічної характеристики, як, наприклад, планування, приватна чи суспільна власність, і показати, якою мірою цей елемент економічно сприяє чи не сприяє такому-то способу мислення чи такій-то формі організації влади. Причинні зв'язки часткові, а не цілісні; вони мають характер вірогідності, а не необхідної зумовленості.

Ця теорія часткової й аналітичної причинності править і має намір правити за спростування тієї інтерпретації, яку дає причинним зв'язкам вульгарний історичний матеріалізм. Вона виключає можливість визначального впливу одного елемента дійсності на інші її аспекти без впливу у відповідь на нього з їхнього боку.

Це неприйняття визначального впливу одиничного елемента на суспільство в його цілісності виключає також визначальний вплив існуючого суспільства через якісь його характерні елементи на майбутнє суспільство в його цілісності. Бувши аналітичною і частковою, філософія Вебера відмовляється подати в деталях капіталістичне суспільство майбутнього чи посткапіталістичне суспільство. Однак це не пов'язано з тим, що Вебер вважає за неможливе передбачити деякі характерні риси майбутнього суспільства. Він був певен, що процес раціоналізації та бюрократизації неминучий. Але самі собою ці процеси не визначають достеменно ні характеру політичних режимів, ні способу життя, ні способу думки та віри людей майбутнього.

Інакше кажучи, нас найбільше цікавить те, що залишається невизначеним. Раціоналізоване й бюрократизоване суспільство може, як сказав би Токвіль, бути й деспотичним, і ліберальним. Воно може, як сказав би Вебер, складатися тільки з бездушних людей або, навпаки, прихистити щирі релігійні почуття і дозволити людям — хай вони будуть в меншості — жити по-людському.

Така загальна інтерпретація, яку Макс Вебер дає водночас причинним зв'язкам і в зіставленні причинних зв'язків історії та соціології. Ця теорія становить собою синтез двох варіантів тлумачення специфіки гуманітарних наук, які свого часу викладали німецькі філософи. Одні вважали, що специфіка цих наук полягає в тому інтересі, який ми виказуємо до всього історичного, до унікальності того, що відбувається, до того, що вже більше не повториться. Таке міркування приводило до теорії, за якою науки про людську дійсність — це передусім історичні науки. Інші вчені наголошували на оригінальності людського матеріалу й вважали, що справжні науки — науки гуманітарні, оскільки вони розуміють осмисленість, властиву людській поведінці.

Макс Вебер зберіг водночас елементи обох напрямів, але відмовився згодитися з тим, що науки, які мають за об'єкт дослідження людську дійсність, повинні бути неодмінно пріоритетно

історичними. Справді, ці науки більше цікавляться одиничним, індивідуальним, ніж природничі науки. Але було б помилкою вважати, що вони нехтують проблемами загального характеру, ці науки тільки тоді справжні, коли вони спроможні давати узагальнені міркування, навіть коли за головний об'єкт вивчення вони розглядають окремі випадки. Є тісний зв'язок між аналізом окремих подій та узагальнюючими висновками. Історія і соціологія — це два напрями наукового інтересу, а не дві різні дисципліни, які повинні ігнорувати одна одну. Категорія історичного розуміння вимагає використання узагальнюючих міркувань, які можуть бути вироблені тільки на основі аналізу та історичних зіставлень.

Така єдність історичної науки та соціології дуже яскраво виказує себе в концепції ідеального типу, яка певною мірою править за центр науково-дослідницької доктрини Макса Вебера.

Поняття ідеального типу — це в цілому ряді випадків завершальний момент у концептуальних тенденціях Веберової думки. Ідеальний тип пов'язаний з категорією розуміння, оскільки всякий ідеальний тип — це встановлення осмислених зв'язків, властивих якій-небудь історичній цілісності чи послідовності подій. Разом з тим ідеальний тип пов'язаний з явищем, характерним для суспільства та сучасної науки, а саме — з процесом раціоналізації. Теоретична конструкція ідеального типу — це втілення зусиль усіх наукових дисциплін, спрямованих на те, щоб представити науковий матеріал в осмисленому, зрозумілому вигляді, почерпнути з нього раціональне начало, що є в ньому, за потреби шляхом створення розумової конструкції цієї раціональності з напівбезформового матеріалу. І нарешті, ідеальний тип пов'язаний з аналітичною частковою концепцією причинності. Справді, категорія ідеального типу дозволяє виявити історичні індивідуальності чи історичні цілісності. Водночас ідеальний тип — це часткове осягнення загального цілого. Він дозволяє за будь-якого причинного зв'язку зберегти свій окремий, одиничний характер, навіть коли зовні здається, буцімто охоплюється все суспільство загалом.

Складність Веберової теорії ідеального типу пов'язана з тим, що це поняття застосовується одночасно й для означення понять, що використовуються в науці про культуру, і чітко виражені типи, які він сам вирізняє, принаймні опосередковано.

Ідеально-типовою тенденцією всіх понять, що використовуються наукою про культуру, я називаю найбільш характерні поняття цієї науки (незалежно від того, чи належать вони до релігії, панування, пророцтва чи бюрократії), які мають елемент стилізації та раціоналізації. Я залюбки сказав би, ризикуючи шокувати читача, що фах соціолога полягає в тому, щоб подати соціальний чи історичний матеріал більш осмисленим, ніж він був у досвіді реального життя. Вся соціологія є теоретична конструкція, що прагне до розуміння невиразного й неясного в людському існуванні, того, що також невиразне й неясне, як усе людське існування. Ніде капіталізм не постає так ясно, як у поняттях соціологів, і було б помилкою дорікати їм у цьому. Мета соціологів — зробити максимально, до краю зрозумілим те, що не було таким у реальності, виявити сенс того, що було пережито, навіть тоді, коли цей сенс у житті людей не був усвідомлений.

Ідеальні типи виражаються в термінах, які не відповідають визначенням Арістотелевої логіки. Історичне поняття не має в собі всіх характеристик, властивих усім індивідуальностям, що входять до обсягу цього поняття, і тим більше посередніх характеристик індивідуальностей, що розглядаються; воно прагне виявити щось типове, істотне. Коли ми кажемо, що французи недисципліновані й розумні, ми не хочемо сказати, що всі французи недисципліновані й розумні, це мало вірогідно. Ми хочемо сконструювати подумки історичну індивідуальність француза, виокремивши деякі характерні риси, які видаються типовими і визначають оригінальність індивіда. Так само, як філософ, коли він пише, що люди перейняті прометеївським духом віри в людину, що вони визначають своє майбутнє, усвідомлюючи минуле, що людське існування будується на взятому на себе зобов'язанні, він не хоче цим самим сказати, що всі люди уявляють собі своє існування, постійно розмірковуючи над тим, що було й що буде. Він тільки висловлює думку про те, що людина тільки тоді справді людина, коли вона підноситься до такого рівня мислення й прийняття ухвали. Чи йдеться про бюрократію чи капіталізм, про демократичну державу чи таку специфічну країну, як Німеччина, поняття створюється не спільними для всіх цих історичних індивідуальностей рисами й не

усередненими характеристиками. Воно буде стилізоване побудовою теоретичної конструкції, вичлененням типових ознак¹².

Ідеально-типова тенденція в концепції Макса Вебера пов'язана із загальною його філософією й має за передумову віднесення до цінностей категорії «розуміння». Розуміти людину в історії, відданого прометеївському духу — означає розуміти її в співнесенні з тим, що здається нам вирішальним, тобто стосовно самого її призначення. Щоб назвати історичного індивідуума «прометеївською людиною», необхідно припустити, що вона ставить запитання про саму себе, про свою систему цінностей, про своє покликання. Ідеально типова тенденція невіддільна від осмисленості поведінки людини та її існування так само, як від споконвічного принципу науки про культуру — віднесення до цінностей¹³.

Спрощуючи, можна сказати, що Вебер називає ідеальними типами три види понять.

До першого виду він відносить ідеальні типи індивідуальних історичних утворень, наприклад, «капіталізм» або «західне місто». Ідеальний тип цього разу є осмисленою конструкцією історичної реальності водночас загального й окремого характеру. Загального — тому, що сукупність економічного ладу визначається терміном «капіталізм», і окремого — оскільки, з погляду Вебера, капіталізм, у тому розумінні, в якому цей термін його визначає, повною мірою був реалізований тільки в сучасних західних суспільствах. Ідеальний тип історичної індивідуальності залишається разом з тим частковою її реконструкцією, позаяк соціолог вибирає в цій історичній сукупності тільки окремі ознаки, щоб створити відтак осмислене ціле. Ця розумова конструкція — одна з ряду можливих, і дійсність у ній не охоплена уявою соціолога в усій її повноті.

За другий вид ідеальних типів, за Вебером, правлять поняття, що визначають абстрактні елементи історичної реальності, які виказують себе за численних обставин. Ці поняття дозволяють, за певних обставин, охарактеризувати і дати чітке тлумачення реальним історичним цілісностям.

Відмінність між цими двома видами ідеальних типів виявляється особливо ясно, якщо взяти за приклад першого виду поняття «капіталізм», а другого — «бюрократія». В першому випадку називається реальна й одинична історична цілісність. У другому — визначається одна з ознак політичних інститутів, яка не покриває всього ладу загалом і неодноразово трапляється в різні історичні періоди.

Ці ідеальні типи характерних ознак суспільства мають різний ступінь абстракції. До нижчого рівня абстракції можна віднести такі поняття, як «бюрократія», «феодалізм». До вищого — три типи легітимного панування (легальний, чи раціональний, традиційний і харизматичний). Кожен з трьох названих типів влади визначається мотивами послуху або характером легітимності, визнаною керованим індивідуумом. Раціональне панування здійснюється за допомогою законів та правил; традиційне — зумовлене здавна існуючими порядками й мораллю; харизматичне панування ґрунтується на екстраординарній, майже магичній здатності, якою володіє володар і яку подарували йому ті, хто йде за ним і відданий йому. Три типи панування правлять за приклади понять, які можна було б назвати «Атомами» соціології. Їх використовують як елементи, що сприяють теоретичній побудові й осмисленню конкретних політичних режимів, більшість з яких поєднує в собі елементи, властиві всім трьом типам легітимного панування. Підкреслюю: саме тому, що дійсність невиразна, до неї треба звертатися з ясними думками; саме тому, що елементи різних типів панування в реальному житті переплітаються між собою, потрібно дати вельми чітке визначення кожному з них; саме тому, що немає суто харизматичного чи традиційного панування, необхідно, на нашу думку, чітко розділити ці два типи. Конструкція ідеальних типів — не кінцева мета наукового дослідження, а засіб досягнення мети. Використовуючи тільки достеменно визначені поняття, ми можемо співміряти відхилення їхнього змісту від реальності, розглядаючи численні окремі поняття тільки в їхньому поєднанні; ми можемо осягнути сукупність реальності. І нарешті, на останній стадії абстрагування ми маємо типи соціальної поведінки: цілераціональна, цінніснараціональна, традиційна й афективна.

Третій вид ідеальних типів становить раціональні теологічні конструкції вчинків індивідуального характеру. Сукупність передумов економічної теорії Макса Вебера становить собою тільки ідеально типову конструкцію характеру гіпотетичної поведінки суб'єктів, як

нібито вони були економічно чистими суб'єктами. Економічна теорія неодмінно має за передумову економічну поведінку, що відповідає її сутності та репрезентує чітко визначений, однозначний вияв¹⁴.

Антиномії людського існування

Отже, науки про культуру є водночас і розуміючими, і причинними. Причинні зв'язки можуть бути історичними чи соціологічними. Історик у своєму дослідженні прагне визначити причинну значущість різних елементів, що створили єдину, унікальну кон'юнктуру, тимчасом як соціолог намагається встановити взаємозв'язки (в їхній часовій послідовності), які спостерігалися неодноразово чи можуть повторюватися. Основним інструментом розуміння є ідеальний тип у різних його варіаціях, що має за спільну ознаку тенденцію до раціоналізації чи до осягнення явної або прихованої логіки типу дії чи одиничного історичного явища. В будь-якому разі ідеальний тип — це засіб, а не мета; мета науки про культуру — прагнення зрозуміти суб'єктивний сенс вчинків людей, тобто в кінцевому підсумку той сенс, який люди вкладають у своє існування.

Однак думка про те, що наука про культуру прагне осягнути суб'єктивний сенс поведінки, далеко не для всіх очевидна. Багато сучасних соціологів відмовилися від неї і вважають, що предметом вивчення справжньої науки повинна бути неусвідомлена логіка існування суспільств та їхніх індивідуумів. Що ж до Вебера, то він хоче осмислити людське минуле. Можливо, причина такої організації його наукового інтересу полягає в тому зв'язку, який є в науково-дослідній і теоретичній думці Вебера між пізнанням та поведінкою.

Одна з основоположних тем його наукової думки — протиставлення, якого ми вже торкнулися в нашому аналізі, оціночного міркування і віднесення до цінностей. Людське існування в його історичному розумінні — за своєю суттю категорія створення й утвердження цінностей. Наука про культуру є розуміння цього існування, а її методологія — це віднесення до цінностей. Людське життя пов'язане з необхідністю постійно робити вибір, що зумовлює систему цінностей. Наука про культуру — це побудова й розуміння системи людського вибору; за її допомогою створюється світ цінностей.

Філософія цінності перебуває в тісному зв'язку з теорією поведінки. Вебер належить до тієї групи «знехтуваних політикою» соціологів, невдоволене прагнення яких до активної політичної діяльності було однією із спонукальних причин їхньої наукової діяльності.

Джерело філософії цінностей Макса Вебера — неокантіанська філософія в тому її вигляді, в якому вона подавалася свого часу в університетах Південно-Західної Німеччини. В основі цієї філософії лежить суворе відокремлення констатації фактів від їхньої оцінки.

Джерелом цінностей не є ні емоційна свідомість, ні щось надемпіричне, трансцендентне. Вони є доволіно проєктовані людиною явища, наслідок ухвал, що їх вона приймає, ухвал, які відрізняються за своєю властивістю від тих дій, з допомогою яких свідомість осягає реальність і встановлює істину. Можливо (і деякі філософи-неокантіанці так вважають), сама істина — це одна з цінностей. Однак, з погляду Вебера, між категорією наукового порядку й категорією порядку цінностей є докорінна відмінність. Суть першого полягає в повному підпорядкуванні свідомості реальним фактам та доказам, тимчасом як другому властиві свобода вибору й свобода утвердження. Ніхто не може своїм впливом примусити людину визнати цінність, якщо ця людина сама не визнає її за таку¹⁵.

У цьому плані цікаво провести порівняння з тлумаченням поняття цінності в Дюркгайма та Парето. Дюркгайм виходив з уявлення про те, що суспільство править водночас за непохитний об'єкт, що сприймає цінності, і суб'єкт, що їх створює. Парето відштовхувався від принципу, що тільки взаємозв'язки між цілями й засобами їх досягнення можуть вважатися логічними, і, отже, будь-яка зумовленість цілей як така не буде логічною. У душевному стані людей, у почуттях, спонуках він силкувався знайти ті сили, які зумовлюють цілі, або, інакше кажучи, знайти зумовленість цінностей, але в цій зумовленості його цікавили тільки її постійні ознаки. Він вважав, що будь-яке суспільство роздирають глибокі суперечності — суперечності між місцем, що його посідає член суспільства, та його заслугами; між егоїзмом індивідуумів та вимогою відданості суспільним інтересам і самопожертви на користь гурту. Саме тому він

передусім прагнув розробити прийнятну, що постійно діяла б, класифікацію мотивацій і ознак, щобто збудувати подобу людської природи, в якій він виходив з нескінченної множини історичних явищ.

Ні той, ні той з наведених варіантів не відповідає думці Вебера. Він відповів би Дюркгайму, що суспільство — справді те середовище, де створюються цінності; але ж реальні спільноти складаються з людей, схожих на нас і на інших, а отже, ми із захопленням сприймаємо чи повинні сприймати не якусь конкретну спільноту як таку. Якщо правильно, що кожна спільнота пропонує чи накидає нам систему цінностей, то це не означає, що наша нинішня система цінностей вища за систему наших супротивників чи за ту, яку ми самі хотіли б створити. Народження цінностей соціальне, але воно має стосунок і до історії. Всередині всякого суспільства спостерігаються різні конфлікти між гуртами, партіями, окремими особистостями. Світ цінностей, з яким ми в кінцевому підсумку пов'язані, — водночас плід гуртової й індивідуальної творчості. Він зумовлений реакцією нашої свідомості на оточення чи ситуацію, в якій ми опиняємося. Не треба тому прикрашати існуючу соціальну систему й визнавати за нею вищу цінність, ніж та, якій ми самі віддаємо перевагу. Ця остання, можливо, стане творчою для майбутнього, тимчасом як система, яку ми отримали, успадкована нами з минулого.

Що ж до Парето, то йому Вебер міг би відповісти інакше. Наявність різних категорій емоційних станів як афективної поведінки, можливо, відповідає постійним тенденціям людської природи, але якщо соціолог обмежується тільки їхньою кваліфікацією, то він нехтує тим, що, можливо, цікавіше з погляду історії. Звісно, всі тенденції і філософські концепції належать до нелогічних чи страждають порушенням принципів логіки й фактичного обґрунтування, але історик прагне зрозуміти сенс, якого люди надавали своєму буттю, спосіб примирення добра зі злом, встановлене ними співвідношення між егоїзмом і відданістю суспільним інтересам. Усі ці системи сенсів і цінностей мають історичний характер, вони численні, різноманітні й цікаві своєю індивідуальністю та одиничністю. Інакше кажучи, Парето прагне знайти чинник, що постійно діє, тимчасом як Вебер — зрозуміти соціальні й інтелектуальні системи за їхніми одиничними, особливими ознаками. Його захоплює ідея визначити точне місце релігії в окремо взятому суспільстві, встановити ієрархію цінностей, прийнятих у ту чи ту добу тією чи тією людською спільнотою. Саме «нелогічні», як сказав би Парето, системи тлумачення світу й суспільства — основний об'єкт наукового інтересу Вебера. Світ цінностей, світ дій і подій минулого, що є об'єктом сучасної науки, як мені здається, Вебер аналізує двояко, але обидва підходи приводять до узгодженого наслідку. З одного боку, як філософ політики він зробив спробу, сказати б, встановити антиномії дії. З іншого боку, як соціолог він хотів осмислити різні чинники релігійного характеру і вплив, який вони справляють на поведінку людей, і зокрема на їхню економічну поведінку.

Корінна суперечність, антиномія соціальної дії, за Вебером, полягає в співвідношенні моралі відповідальності й моралі переконань, тобто між Макіавеллі, з одного боку, і Кантом — з іншого. Етика відповідальності (*verantwortungsethik*) — це етика, якої не може не дотримуватися людина дії. Ця етика вимагає вживатися в сукупність обставин, передбачати можливі наслідки прийнятих їй хвал і такого впливу на хід подій, який давав би певні наслідки чи зумовлював би бажані наслідки. Етика відповідальності перекладає поведінку на мову термінів «цілі — засоби досягнення». Якщо, наприклад, виникає потреба військових офіцерів згодитися з Політикою, проти якої вони налаштовані, то ця політика буде їм подана висловами, яких вони не зрозуміють, або в формулюваннях, які можуть бути витлумачені в зовсім протилежному реальному намірам чи цілям дійової особи сенсі. Напевне, в якийсь момент це приведе до напруги між державним діячем та виконавцями; напевне, ці останні почуватимуться ошуканими. Однак якщо ця ухвала була єдиною можливістю досягти бажаної мети, то чи маємо ми право засуджувати того, хто обдурив в інтересах держави? Вебер любив наводити як символічний приклад етики відповідальності випадок з громадянином Флоренції, котрий, як казав Макіавеллі, віддав перевагу величі міста перед порятунком Душі. Державний діяч ладен застосувати засоби, неприпустимі з погляду вульгарної етики, щоб задля інтересів спільноти домогтися мети, що йде всупереч з особистими інтересами. Вебер не захоплюється духом Макіавеллі, і етика відповідальності не конче повинна бути макіавеллістською в грубом сенсі

цього слова. Просто етика відповідальності — це етика, за якої передусім проявляється турбота про ефективність і яка зумовлена вибором засобів, необхідних для досягнення поставленої мети. Вебер додавав при цьому, що, дотримуючись моральної відповідальності, ніхто не доходить до крайності, тобто не вважає виправданими будь-які засоби, тільки б вони були ефективними. Він навів приклад Макіавеллі й випадок відмови від порятунку душі задля величі міста, але він цитував також і Лютера та його славетну фразу, виголошену перед Вормським сеймом: «На тому стою й не можу інакше; хай допоможе мені Бог». Мораль поведінки має тут дві смислові крайності: гріх у порятунку міста і безумовний (за екстремальних обставин) вияв волі, незалежно від того, до яких наслідків це може призвести.

Додамо, що категорія моральної відповідальності не виглядає, за Вебером, самодостатньою, позаяк вона зумовлена вибором засобів, що відповідають досягненню мети, а мета залишається невизначеною. Тут виказує себе те, що багато вчених, як, Лео Штраус, називають «веберівським нігілізмом». Вебер не вірив, що між людьми та спільнотами може бути досягнуто згоди стосовно характеру поставлених цілей. Він дотримувався волюнтаристських концепцій цінностей, що їх створюють люди і, навіть більше, вважав, що кожен з нас змушений вибирати такі цінності, які, коли їх пильніше розглянути, несумісні. Що ж до вчинків, то їхній вибір пов'язаний з компромісами й не обходиться без жертв.

Різні цінності, до яких ми можемо прагнути, втілені в людських спільнотах і тому спонтанно перебувають у суперечності між собою. Дотримуючись традиції Гоббса, Вебер повертається до проблеми природи держави та політичних суспільств. Великі держави — це держави потужні, що постійно суперничають між собою. Кожна з них — носій власної культури; їхні культури протистоять одна одній; при цьому кожна претендує на перевагу над іншою, і розв'язати їхню суперечку немає змоги.

У внутрішньому житті суспільства будь-яка політична акція надає перевагу одному класу й завдає шкоди іншому. Політичні ухвали, які можуть і повинні отримати висвітлення за допомогою наукового мислення, за ближчого розгляду виявляться продиктованими оціночними міркуваннями без переконливих доказів. Ніхто не може з упевненістю твердити, якою мірою той чи той індивідуум або той чи той суспільний гурт повинні постраждати на користь іншого гурту чи цілого суспільства. Добро стосовно людської спільноти як цілісності може бути визначеним тільки за посередництва окремо взятого гурту. Інакше кажучи, на думку Вебера, католицьке поняття загального добра, наприклад такої спільноти, як місто, тут не може бути застосовано й не піддається суворому застосуванню.

і" Навіть більше, теорія справедливості для Вебера має в собі фундаментальну антиномію. Індивідууми мають різний ступінь фізичного, інтелектуального та морального розвитку. Від самого початку існування людини розігрується своєрідна генетична лотерея: гени, які кожен з нас отримує, — наслідок (у прямому сенсі цього слова) вирахування імовірностей. Природну нерівність, як явище природне й споконвічне, можна намагатися згладити за допомогою заходів соціального характеру або, навпаки, віддавати належне кожному за його здібностями. Мав слушність чи не мав Вебер, але він твердив, що наука не може вибірково визначити, в якій пропорції повинні зберігатися умови існування природних нерівностей і докладатися зусилля для стирання цих нерівностей. Кожен сам повинен вирішувати, хто для нього Бог, а хто диявол.

Говорячи мовою Макса Вебера, боги Олімпу, природно, ворогують. Сьогодні ми знаємо, що чудовим може бути те, що не відповідає моралі (не «хоча не відповідають», а саме «тому, що»). Цінності можуть бути не тільки історично несумісні в тому сенсі, що в одному й тому самому суспільстві одночасно не поєднуються цінності військової могутності, соціальної справедливості та культури, але деякі з естетичних цінностей у суспільстві можуть бути навіть ворожі одна одній. Моральні цінності при реалізації можуть вступати в суперечність із політичними цінностями.

Проблема вибору цінностей пов'язана з етикою переконання (*Gesinnungsethik*), життєвою позицією. Мораль переконання примушує кожного з нас чинити так, як підказують почуття, безвідносно до наслідків. Вебер наводить з цього приводу два приклади: приклад безумовного пацифіста та синдикаліста-революціонера.

Пацифіст беззастережно відмовляється брати до рук зброю і вбивати інших людей. Якщо при цьому він гадає, що своєю відмовою завадить розв'язати війну, то він наївний і з погляду

моральної «відповідальності неефективний. Але якщо він має тільки одну мету — діяти згідно зі своїм сумлінням, якщо ця відмова й править за об'єкт його вчинку, то він стає — дарма, чудово це чи абсурдно, — неспростовним. Той, хто може заявити: ліпше в'язниця чи смерть, ніж вбити іншу людину, — діє згідно з етикою переконання. Його Можна в чомусь звинуватити, але не можна довести, що він помиляється, оскільки він не постає ні перед якимсь іншим суддею, крім свого сумління, а власна свідомість незаперечна, оскільки вона не плекає ілюзій з приводу можливості переробити світ і не претендує на отримання якогось іншого задоволення, крім вірності самому собі. Якщо говорити про відповідальність, то може трапитися, що пацифісти не пом'якшать насильства й тільки посприяють поразці своєї батьківщини. Так само, як революційно налаштований синдикаліст, який каже «ні» суспільству — незалежно від безпосередніх чи майбутніх наслідків цієї відмови, — в тому випадку, якщо він достеменно знає, що робить, не піддається науковій чи політичній критиці, хоч би які факти при цьому наводилися.

«Хоч би як ви доводили синдикалісту, який діє за етикою переконання, що внаслідок його вчинків зростуть шанси на успіх реакції, посиляться пригнічення його класу, сповільниться подальше піднесення його класу, це не справить на нього жодного враження. Якщо наслідки дії, яка впливає з чистого переконання, виявляться кепськими, то той, хто діє, вважає відповідальним за них не себе, а світ, безглуздість інших людей чи волю Господа, який створив їх такими» (*Le Savant et le politique*, p. 187).

З приводу цієї фундаментальної антиномії можна було би багато сказати. Цілком очевидно, що не існує моралі відповідальності, яка не керувалася б переконаннями, оскільки за найближчого розгляду мораль відповідальності — це пошук ефективності, а мету пошуку можна поставити під сумнів.

Ясно також, що мораль переконання не може бути мораллю держави. Мабуть, навіть мораль переконання в найточнішому сенсі цього терміну не може бути мораллю людини, яка бодай якоюсь мірою включається до політичної гри, чи то усно, чи то письмово. Ніхто не висловлюється і не пише безвідповідально, не турбуючись про наслідки своїх висловлювань чи вчинків, а думаючи тільки про те, щоб це відповідало сумлінню. В чистому вигляді мораль переконання є ідеальним типом, якому, щоб залишатися в рамках розумної поведінки, не слід відповідати надто достеменно.

Я гадаю, що у Веберовій антиномії переконання та відповідальності, незважаючи ні на що, приховується глибока думка. Щодо соціальної поведінки і, зокрема, політичної поведінки наша позиція роздвоюється. Можна навіть сказати, що наше бажання роздвоюється між двома позиціями. Одне з них, яке я назвав би інструментом, — у тому, щоб досягти наслідків, що відповідають поставленій нами меті, і тим самим примусити себе, дивлячись на світ, зважувати можливі наслідки наших слів та вчинків. Друге, яке я назвав би мораллю, часто спонукає нас говорити й діяти, не думаючи про інших та про зумовленість подій. Іноді ми втомлюємося від розсудливості й коримося нездоланному бажанню покластися на Бога або звалити на диявола наслідки наших слів та вчинків. Розважлива дія — водночас похідне цих двох позицій. Однак було б корисно — я навіть думаю, це внесе більшу ясність, — навести в усій їхній чіткості ідеальні типи обох позицій, між якими ми вагаємося: позиція державного діяча полягає в тому: що, звісно ж, його більше приваблює принцип відповідальності, хоч би для того, щоб виправдатися перед самим собою, а позиція громадянина відзначається тим, що його більше приваблює принцип переконання, хоч би для того, щоб критикувати державного діяча. Макс Вебер твердить водночас: «Ми повинні з'ясувати собі, що всяке етично орієнтоване діяння може коритися двом фундаментально різним, непримиримо протилежним максимам: воно може бути орієнтоване чи то на «етику переконання», чи то на «етику відповідальності» (*Essais sur la théorie de la science*, p. 425), і водночас: «Етика переконання й етика відповідальності не є абсолютні протилежності, а взаємодоповнення, які тільки спільно складають справжню людину, тобто ту, яка може мати «політичне покликання» (*Le Savant et le politique*, p. 199).

Соціологія релігії

Мораль переконання виказує себе, на думку Вебера, як одна з можливих релігійних позицій. Етика Надгірної проповіді є тим самим найдосконалішим типом етики переконання. Ідеальним пацифістом може бути тільки той, хто відмовляється взяти до рук меч і відповісти силою на насильство. Вебер залюбки наводив легенду про людину, яка після удару по одній щоці, підставляє іншу Щоку, і додавав, що коли цей вчинок не красить людину, то він означає тільки боягузтво. Християнин, який зусиллям волі примушує себе не відповісти на образ, показує свою велич, а той, хто на образі не відповідає тільки через слабкість чи боягузтво, заслуговує презирства. Така сама позиція може бути чудовою, якщо вона виявляється наслідком релігійного переконання, і ницою, якщо вона свідчить про відсутність мужності чи гідності. Аналіз моралі переконання веде до соціології релігії.

Пацифізм, непротивлення за переконанням можна пояснити тільки за глобального уявлення про існуючий світ. Християнський пацифізм стає осмисленим, тобто набуває свого справжнього сенсу, тільки з урахуванням того світогляду, який він має про життя й найвищі цінності, що їх він сприймає як такі. Щоб осмислити й зрозуміти позицію суб'єкта, треба зрозуміти загальну концепцію, яким він керується в житті. Така відправна точка Вебера в царині соціології релігії. Він ставить перед собою запитання: якою мірою релігійні віровчення вплинули на економічний стан різних суспільств?

Часто твердять, буцімто Вебер прагнув спростувати історичний матеріалізм і пояснював процес економічного розвитку впливом релігій замість того, щоб прийняти як постулат, що релігії правлять за надбудову суспільства, базисом якого є виробничі відносини. По суті думка Вебера полягає в іншому. Він хотів довести, що поведінка людей у різних суспільствах може бути зрозумілою тільки в рамках їхнього загального уявлення про своє існування, що релігійні догми та їх тлумачення — складова їхнього бачення світу, що необхідно зрозуміти ці догми, щоб зрозуміти поведінку індивідуумів і гуртів, і зокрема їхню економічну поведінку. Разом з тим Вебер хотів довести, що релігійні концепції — справді визначальний чинник економічної поведінки і, отже, одна з причин економічного розвитку суспільства.

Найяскравішою працею Вебера, що проливає світло на ці дві проблеми, можна вважати працю, присвячену взаємозв'язку духу капіталізму й протестантської етики.

Щоб дати найточнішу інтерпретацію цього знаменитого дослідження, треба взяти за основу аналіз капіталізму, що дається в передмові та в 2-му розділі його книги. З погляду Вебера, слід виходити з того, що існує не просто капіталізм, а різні форми капіталізму. Інакше кажучи, всяке капіталістичне суспільство відзначається особливостями, подібних яким нема в інших суспільствах того самого типу. І в такому разі можна застосувати методологію ідеальних типів.

«Якщо взагалі існує об'єкт, стосовно якого це визначення (дух капіталізму) може набути якогось сенсу, то це може бути тільки «історичний індивідуум», тобто комплекс зв'язків, що існують в історичній діяльності й що їх ми в понятті об'єднуємо в одне ціле під кутом зору їхнього культурного значення». А що таке історичне поняття співвідноситься з явищем, значущим у своїй індивідуальній особливості, то воно не може бути визначеним за принципом *genus proximum, differentia specifica* (близьке за родом при специфічних відмінностях, лат. — Прим, перекладача), тобто вичленено; воно повинно бути поступово скомпоноване з окремих складових, узятих з історичної дійсності. Повне теоретичне визначення нашого об'єкта дано не на початку, а наприкінці нашого дослідження. Інакше кажучи, тільки в ході дослідження (і це буде його найважливішим наслідком) ми дійдемо висновку, як найліпшим чином, тобто найбільш відповідно до погляду, що цікавить нас, сформулювати те, що ми тут розуміємо під «духом» капіталізму. Цей погляд, у свою чергу (до цього ми ще повернемося), не є єдино можливим при вивченні історичних явищ, що цікавлять нас. Інші погляди привели б нас до виявлення інших «істотних» рис як цього, так і будь-якого іншого історичного явища. З цього випливає, що під «духом» капіталізму можна чи слід розуміти не тільки те, що нам видається найістотнішим для нашої постановки проблеми. Це пояснюється самою специфікою «утворення історичних понять», методичним завданням якого є не підведення дійсності під абстрактні

родові поняття, а розчленування її на конкретні генетичні зв'язки, що завжди зберігають свою специфічну індивідуальну барву» (*L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, р. 47—48).

Отже, закономірно вдатися до конструкції ідеального типу капіталізму, цебто до такого його визначення, який зосереджувався б довкола окремих його ознак, обраних остільки, оскільки вони цікавлять нас особливо й тому, що зумовлюють цілу низку підпорядкованих їм явищ¹⁶.

Капіталізм, за Вебером, визначається наявністю підприємств (*Betrieb*), мета яких полягає в отриманні максимального зиску, а засіб досягнення цієї мети — раціональна організація праці й виробництва. Поєднання прагнення до прибутку з раціональною дисципліною — ось історично індивідуальна риса західного капіталізму. Індивідууми, що прагнуть грошей, були в усіх відомих спільнотах, але рідкісна і, можливо, унікальна особливість капіталізму в тому, що бажання наживи вдовольняється не шляхом завоювання, спекуляцій чи інших авантур, а за допомогою Дисципліни та науки. Капіталістичне підприємство намагається досягти максимального зиску через посередництво бюрократичної організаційної структури. Вислів «максимальний зиск», до речі, не дуже достеменний. Визначальним для капіталізму є не стільки максимальний зиск, скільки всіляке накопичення. Будь-який крамар хотів би від будь-якої обладки отримати якомога більше. Капіталізм же відзначається тим, що він не обмежує своєї Жадоби до наживи, а керується прагненням до дедалі більшого накопичення, і бажання виробляти також стає безмежним.

«Прагнення до підприємництва», «прагнення до наживи», до грошової вигоди, до найбільшої грошової вигоди саме собою нічого спільного не має з капіталізмом. Це прагнення спостерігалось й спостерігається в кельнерів, лікарів, візників, митців, хвойд, чиновників-хабарників, воїнів, розбійників, хрестоносців, відвідувачів гральних закладів та злидарів — можна з повним правом сказати, що воно властиве *all sorts and conditions of men* (людям усіх типів і прошарків, англ. — Прим, перекладача) усіх епох і країн світу, скрізь, де для цього існувала й існує бодай якась об'єктивна можливість... Непогамовна жадоба в справах наживи жодною мірою не тотожна капіталізму й ще менше його «духу». Капіталізм може бути ідентичним загнущанню цього ірраціонального прагнення, в усякому разі його раціональному регламентуванню. Капіталізм безумовно тотожний прагненню до наживи в рамках раціонального капіталістичного підприємства, що діє безперервно, до зиску, що безперервно відроджується, до рентабельності. І таким він повинен бути. Бо в рамках капіталістичної системи господарств підприємство, що не орієнтується на рентабельність, неминуче приречене на загибель... «Капіталістичним» ми тут називатимемо таке господарювання, яке ґрунтується на очікуванні зиску за посередництвом використання можливості обміну, тобто мирного (формально) набуття... Там, де існує раціональне прагнення до капіталістичного зиску, там відповідна діяльність орієнтована на облік капіталу (*Kapitalrechnung*). Це означає, що вона спрямована на планомірне використання матеріальних засобів чи особистих зусиль для отримання зиску в такий спосіб, щоб облікований у балансі кінцевий дохід підприємства, виражений матеріальними багатствами в їхній грошовій цінності (або, якщо йдеться про підприємство, яке постійно діє, періодично нарахована в балансі вартість матеріальних благ у грошовій цінності) перевищував «капітал», тобто вартість використаних у підприємстві матеріальних засобів... Для визначення поняття важливо тільки те, що господарська діяльність справді орієнтована на зіставлення доходу й витрат у грошовому виразі, хоч би як примітивно це робилося. В цьому сенсі «капіталізм» і «капіталістичні» підприємства з досить раціональним обліком руху капіталу існували в усіх культурних країнах земної кулі — наскільки ми можемо судити за джерелами, що збереглися, їхнього господарського життя: в Китаї, Індії, Вавилоні, Єгипті, в середземноморських державах старожитніх часів, Середніх віків, Нового часу.

...Поруч з цим типом капіталізму Заходу Нового часу відомий і інший тип, який ніколи більше не існував, — раціональна капіталістична організація вільної (формально) праці. В інших країнах існували тільки окремі передумови такої організації... Однак, орієнтована на товарний ринок, а не на політичну боротьбу чи ірраціональну спекуляцію, раціональна організація підприємства — не єдина особливість західного капіталізму. Сучасна раціональна організація капіталістичного підприємства немислима без двох важливих компонентів: без панівного в сучасній економіці відокремлення підприємства від домашнього господарства і без

тісно пов'язаної з цим раціональної бухгалтерської звітності. Відокремлення місця виробництва й продажу товарів від місця проживання виробників трапляється й в інших країнах і в інші епохи (за приклад може правити як східний базар, так і античні ергастерії). Капіталістичні асоціації, що здійснювали калькуляцію в рамках окремого підприємства, ми також знаходимо в країнах Леванту, Далекого Сходу та античного світу. Однак порівняно з сучасною автономією промислових підприємств — це не більше, ніж зародки... тенденція розвитку скрізь вела тут до того, щоб у рамках великого хліборобства, в домашньому господарстві («ойкосі») феодалів виникали ремісничі підприємства, і ця тенденція, як показав уже Родбертус, має зовсім інший, навіть прямо протилежний характер, незважаючи не певну поверхову схожість з тією, яку описуємо ми. Однак, за останніми аналізами, своє нинішнє значення всі особливості західного капіталізму набули завдяки капіталістичній організації праці. З цим пов'язана й так звана «комерціалізація», тобто поява цінних паперів і біржі, що раціоналізувала спекуляцію. Бо без раціональної капіталістичної організації праці всі особливості капіталізму, в тому числі тенденція до комерціалізації, далеко не отримали б того значення, якого вони набули згодом — якщо вони взагалі були б можливими, особливо сумнівно, чи справили б вони вплив на структуру суспільства й усі пов'язані з нею специфічні проблеми сучасного Заходу. Точна калькуляція — основа всіх наступних операцій — можлива тільки за використання вільної праці... Отже, для нас в суто економічному аспекті головною проблемою світової історії культури є не капіталістична діяльність як така, що в різних країнах і в різні періоди змінювала свою форму; капіталізм за своїм типом може виступати як авантюристичний, торговельний, орієнтований на війну, політику, управління й пов'язані з ними можливості наживи. Нас цікавить виникнення буржуазного промислового капіталізму з його раціональною організацією вільної праці, а в культурно-історичному аспекті — виникнення західної буржуазії зі всіма її своєрідностями» (*L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme, passim*, p. 15—23).

Бюрократія, за Максом Вебером, — особливість не тільки західних суспільств. Єгипет періоду Нового царства, китайська імперія, Римська католицька церква, європейські держави — всі мали свою бюрократію на кшталт тієї, яка зберігається на великих сучасних капіталістичних підприємствах. Бюрократія, на думку Вебера, визначається кількома структурними ознаками. Це організаційна структура, що постійно діє, в якій співпрацюють численні індивідууми й у кожного з них свої особливі функції. Бюрократ виконує свої фахові обов'язки, відокремлені від його особистості. Коли ми маємо справу з поштовим службовцем, що сидить біля свого віконця, ми звертаємося не до особистості, а до безіменного виконавця певних функцій. Нас навіть трохи шокує, коли якась канцелярська службовка раптом вирішить обмінятися зі своєю сусідкою зауваженнями особистого характеру. Адміністративний службовець повинен виконувати свої фахові обов'язки, що не мають жодного стосунку, наприклад, до дітей, до літнього відпочинку. Така безособовість складає основу бюрократичної природи; тут кожен теоретично повинен знати закони й діяти згідно з абстрактними положеннями жорстокого порядку. Нарешті, бюрократична система забезпечує всім, хто в ній задіяний, визначену відповідними правилами винагороду, що вимагає від неї наявності власних засобів¹⁷.

Таке визначення капіталізму як підприємства, що працює з метою необмеженого нагромадження зиску й функціонує за принципом бюрократичного раціоналізму, відрізняється від визначень сен-симоністів та більшості ліберальних економістів. Воно наближається до визначення Маркса, але трохи відрізняється від нього. Як і Маркс, Вебер вважає, що суть капіталістичного ладу — гонитва за зиском через посередництво ринку. Він також наполегливо твердить, що юридично вільні трударі віддають у найми свої виробничі сили власнику засобів виробництва, й підкреслює, що сучасне капіталістичне підприємство використовує дедалі потужніші засоби для постійного технічного оновлення з метою отримання додаткових прибутків. Технічний поступ при цьому не самоціль, він досягається шляхом конкуренції між виробниками.

«Цілком очевидно, що специфічний сучасний капіталізм великою мірою пов'язаний з розвитком техніки й створеними нею новими можливостями. Нині його раціональність більшою мірою зумовлена обліком вирішальних технічних чинників, які утворюють основу точної калькуляції, а це, власне, означає, що така раціональність ґрунтується на своєрідності західної науки, передусім природничих наук з їхнім раціональним математичним

обґрунтуванням і точними експериментальними методами. Розвиток цих наук і техніки, що базується на них, у свою чергу, стимулювався й стимулюється понині тими перевагами, які надаються в ході практичного застосування в капіталістичній економіці наслідків природничо-наукового дослідження. Щоправда, виникнення західноєвропейської науки зумовлено не цими явищами». (Там само. С. 23.)

Трактування Маркса й Вебера різняться тим, що цей останній вважав головною характерною рисою сучасного суспільства й капіталізму бюрократичну раціоналізацію, яка не може не продовжуватися, хоч би якою була форма власності на засоби виробництва. Вебер залюбки заторкував соціалізацію економіки, але не бачив у цьому докорінного перетворення. Необхідність раціональної організації для отримання найдешевшого продукту існуватиме незалежно від революції, що дала державі у власність засоби виробництва.

Сен-симоністи наголошували на технічному аспекті сучасного суспільства, тобто на значному збільшенні засобів виробництва. Вони не надавали вирішального значення суперечностям між робітниками та підприємцями й не вірили в необхідність класової боротьби для становлення сучасного суспільства. Макс Вебер тими самими висловами, що й Карл Маркс, веде мову про типову організацію сучасного виробництва: «... ніде, крім Заходу, не було й не може бути «пролетаріату» як класу, оскільки не було раціональної організації вільної праці у формі підприємства» (там само. С. 22). Однак, як і сен-симоністи, він вдається до знецінення протиставлення «соціалізм — капіталізм», оскільки бюрократична раціоналізація як основа сучасного суспільства виживає за будь-якого порядку власності, зміна ж характеру власності не приводить до переродження сучасного суспільства. Навіть більше, Вебер, з огляду на індивідуалістичну систему цінностей, побоювався розвитку соціалізації, здатної звузити межі свободи дій індивідуума. В соціалістичному суспільстві, вважав він, просування по драбині ієрархії здійснюватиметься бюрократичними методами. Державним діячем чи міністром можна стати в той самий спосіб, що й будь-яким адміністративним службовцем міністерства. І навпаки, в демократичному суспільстві просування відбувається за посередництвом конфліктів і обговорень, тобто шляхом процедур, що дозволяють врахувати особисті якості кандидатів.

У наші дні нема потреби в якихось метафізичних чи моральних мотиваціях для того, щоб індивідууми керувалися законами капіталізму, якщо вже він існує. Отже, з історико-соціологічного погляду треба розрізняти пояснення формування політичного ладу й функціонування режиму. Для нас нині не має значення, чи є індивідуум, який перебуває на чолі великого промислового товариства, католиком, протестантом чи іудеєм, кальвініст він чи лютеранин, чи бачить він зв'язок між економічними досягненнями й обіцянками про порятунок душі. Система вже існує, функціонує, а соціальне середовище зумовлює економічну поведінку: «Пуританин хотів бути професіоналом, ми повинні бути такими... в теперішні часи дух аскези — хто знає, чи назавжди? — пішов з цієї мирської оболонки. В усякому разі, капіталізм, що переміг, більше не має потреби в такій опорі відтоді, як він спочиває на механічній основі». (Там само. С. 245 — 246). Але виникає інше запитання: як цей лад склався? Не виключено, що на встановлення цього ладу справили вплив психорелігійної мотивації. Макс Вебер висунув гіпотезу, що певне тлумачення протестантизму створило такі мотивації, які сприяли формуванню капіталістичного ладу. На підтвердження своєї гіпотези Вебер розвивав дослідження в трьох напрямках.

На початку дослідження він дає статистичний аналіз, на кшталт аналізу Дюркгайма в його праці «Самогубство», з тим, щоб підтвердити такий факт: у тих регіонах Німеччини, де разом живуть різні релігійні гурти, представники протестантів, і зокрема протестанти певних церков, володіють непропорційно великим відсотком багатства й займають економічно найвигідніші позиції. Це не доводить, що змінна величина, пов'язана з релігією, визначає економічні досягнення, але виникає запитання: чи не впливають релігійні погляди на організацію діяльності окремих індивідуумів і гуртів? Вебер не затримується на цих статистичних даних, які правлять йому тільки за вступ до глибшого дослідження.

Мета подальших досліджень — встановити інтелектуальну чи духовну відповідність між духом протестантської етики (або якоїсь конкретної протестантської етики) та духом капіталізму. Цього разу йдеться про те, щоб зіставити зрозумілим чином певну релігійну думку й своєрідну позицію стосовно певних проблем соціальної поведінки.

І нарешті, розвиваючи в інших своїх працях дослідження про протестантизм і капіталізм, Вебер прагнув з'ясувати, чи справляють — і якщо так, то якою мірою, — сприятливий чи несприятливий вплив соціальні й релігійні чинники на формування капіталізму західного типу в інших цивілізаціях, таких як китайська, індійська, стародавній іудаїзм, ісламський світ. Якщо певні явища капіталістичного характеру існують, то специфічні для західного капіталізму ознаки, а саме поєднання прагнення до зиску й раціональної дисципліни праці, виявилися в плінні історії тільки один єдиний раз. Капіталізм західного типу розвинувся лише в західній цивілізації. Вебер запитував себе: якою мірою особливе ставлення до праці, саме зумовлене релігійними віруваннями, стало тим диференційним (але тільки на Заході й ніде більше) чинником, що визначило заздалегідь той єдиний хід, яким пішла історія Заходу? Це питання засадниче в науковій думці Вебера. Він так починає свою книгу про протестантську етику:

«Сучасна людина, дитина європейської культури, неминуче й з цілковитою підставою розглядає універсально-історичні проблеми з цілком визначеного погляду. Її цікавить передусім таке питання: яке зчеплення обставин привело до того, що саме на Заході, і тільки тут, виникли такі явища культури, які розвивалися — принаймні як ми схильні припускати — в напрямі, що отримав універсальне значення». (Там само. С. 11.)

Теза Макса Вебера з цього приводу проголошує: існує чітко виражена адекватність духу капіталізму й духу протестантизму. В головних своїх рисах ця теза така: духу такого собі протестантизму не суперечить таке ставлення до економічної діяльності, яке, в свою чергу, відповідає духу капіталізму. Між певним баченням світу й економічною діяльністю тут є духовна спорідненість.

Протестантська етика, до якої тяжіє Вебер, — це переважно кальвіністська концепція, сенс якої, використовуючи текст «Вестмістерської сповіді» 1647 р., він викладає в п'яти пунктах:

— Є Бог, Всевишній, який створив світ, але який не збагнений для кінцевого розуму людей.

— Цей всесильний і таємничий Бог заздалегідь визначив кожному з нас порятунок чи присуд на загибель, ми ж своїми діями не спроможні змінити присуд Господній.

— Бог створив світ собі на славу.

— Людина, яку він прирік до порятунку чи до загибелі, повинна працювати на славу Господню і на створення царства Божого на цій землі.

— Земні речі, людська природа, плоть належить до категорії гріховності й смертності, а порятунок людині шле з небес Божа благодать.

Усі ці елементи, як підкреслює Макс Вебер, існують розсіпані й у інших релігіях та віровченнях, але таке одночасне їх поєднання — незвичне й унікальне.

Таке релігійне бачення, по-перше, виключає будь-який містицизм. Спілкування між кінцевим розумом створених Богом створінь та нескінченністю духу Творця заздалегідь заборонено.

Ця концепція, крім того, має антиритуальний, антикультовий характер і схиляє людську свідомість радше до визнання природного порядку речей, який наука не тільки може, а й повинна вивчати. Тим самим вона опосередковано сприяє розвитку наукових пошуків і протистоїть всілякому ідолопоклонству.

«У цьому знаходить своє завершення той великий історико-релігійний процес звільнення від чарів світу, початок якого належить до часів давньоіудейських пророків і який у поєднанні з еллінським науковим мисленням знищив усі магічні засоби порятунку, оголосивши їх невірою і блюзнірством. Щирий пуританин навіть біля домовини своїх близьких відмовляється від усіх релігійних церемоній і ховав їх тихо й непомітно, щоб не допустити жодного «*superstition*», ніякої надії на порятунок шляхом магічних сакраментальних засобів». (Там само, С. 121—122.)

У цьому грішному світі віруюча людина має працювати в ім'я справи Божої. Але як? Щодо цього кальвіністські секти дають різні тлумачення. Одне з них, що стосується капіталізму, не відзначається ні оригінальністю, ні особливою своєрідністю. Сам Кальвін зробив спробу створити республіку, що відповідає закону Божому. Але припустиме ще одне тлумачення. Кальвініст, не знаючи, чи буде він врятований чи приречений на загибель, доходить дивовижного висновку. За схильністю, не стільки логічною, скільки психологічною,

він постарасться знайти в цьому світі ознаки своєї вищості. Саме тому, зауважує Вебер, деякі кальвіністські секти закінчили тим, що в тимчасовому успіхові, в тому числі, можливо, господарському, побачили докази своєї обраності. Людину підштовхує до роботи бажання подолати тривогу, в якій вона не може не перебувати через невпевненість у порятунку душі.

«Цілком очевидно, що рано чи пізно перед кожною віруючою людиною мало постати одне й те саме питання, що відтісняло на задній план всю решту: чи обраний я? І як мені пересвідчитися в своїй обраності. Для Кальвіна ця проблема не виникала. Він почував себе «знарядям» Бога й не сумнівався в своїй обраності. Тому на запитання, яким чином людина може пересвідчитися в тому, що вона обрана, він мав, по суті, лише одну відповідь: треба вдовольнитися тільки знанням про Божу ухвалу та постійним покладанням надії на Христа, що дає справжня віра. Кальвін цілком відкидає припущення, згідно з яким за поведінкою людей можна визначити, чи обрані вони чи засуджені на вічні муки, — такі спроби видаються йому зухвалим бажанням проникнути до таємного ремества Божого. В земному житті обрані зовні не відрізняються від знедолених; суб'єктивний досвід обраних доступний також як *ludibria spiritus sancti** і засудженим, з одним тільки винятком, який полягає в *Inaliter*** стійким покладанням на Бога. Отже, обрані утворюють невидиму церкву Божу й залишаються нею. Ці положення зазнали, природно, істотної зміни в епігонів — уже в Бези — і передусім у повсякденному житті великих прошарків трудящих. Для них *certitudo salutis**** в розумінні можливості встановити факт обраності набула абсолютної, що перевищує решту питань, значущості, і справді, скрізь, де панувало вчення про присуд, конче поставало питання про існування вірних ознак, що вказують на належність до кола *electi***** ...

Зовсім неможливо було задовольнитися (в усякому разі, оскільки йшлося про власну обраність) вказівкою Кальвіна, формально не відкинutoю ортодоксальною доктриною кальвінізму, згідно з яким за доказ обраності править стійкість віри, яка виникає як наслідок благодаті. Це було в першу чергу неможливе в рамках душєратівної практики, що скрізь наштовхувалася на муки, які породжувалися цим вченням. Труднощі долалися в найрізноманітніші способи. Якщо відволіктися від прямого перетворення вчення про обраність до порятунку, від його пом'якшення чи, по суті, відмови від нього, то може йтися про два взаємопов'язані типи душєратівних настанов. У одному випадку віруючу людину прямо зобов'язують вважати себе обранцем Божим і проганяти сумніви як диявольську спокусу, бо недостатня впевненість у своїй обраності свідчить про неповноту віри і, отже, про неповноту благодаті. Таким чином напучування апостола про «зміцнення» свого покликання тут тлумачиться як обов'язок здобути в повсякденній боротьбі суб'єктивну впевненість у своїй обраності й у своєму виправданні. На зміну сумирним грішникам, яким Лютер обіцяв Божу милість, якщо вони, сповнені віри й каяття, довірять себе Богу, тепер в особі непохитних купців героїчної доби капіталізму приходять виплекані пуританізмом «святі»; окремі їхні представники збереглися аж до наших днів. Другий спосіб полягає в тому, що як найліпший засіб для набуття внутрішньої впевненості в порятунку розглядається невтомна діяльність у межах свого фаху. Вона, й тільки вона, проганяє сумніви релігійного характеру й дає впевненість у своїй обраності.

Та обставина, що мирській професійній діяльності надавалося такого значення — що її можна було розглядати як найвлучніший засіб, що знімає стан афекту, породжений релігійним страхом, — криється в глибокій своєрідності релігійного відчуття, властивого реформаторській церкві, відмінність якої від лютеранства найвиразніше проступає у вченні про виправдання вірою». (Там само. С. 131—135.)

Таке психологічне зміщення теологічних поглядів сприяє прояву індивідуалізму. Кожен самотній перед Богом. Почуття суперництва з ближнім і почуття обов'язку перед іншими людьми послаблюються. Раціональна, дбайлива, постійна праця завершується тим, що вона стає послухом Божому наказу.

Крім того, відбувається дивовижне злиття деяких вимог теологічної логіки кальвіністів з певними імперативами капіталістичної логіки. Протестантська логіка приписує віруючій людині остерігатися благ світу цього й дотримуватися аскетичної поведінки. Але раціонально працювати задля отримання зиску й не витратити його — це саме та поведінка, яка потрібна капіталістичному розвитку, оскільки це синонім постійної реінвестиції невикористаного зиску.

В цьому з максимальною ясністю виказує себе духовна близькість протестантської і капіталістичної позицій. Капіталізм має за передумову раціональну організацію праці, він вимагає, аби більша частина зиску не витрачалася, а зберігалася для подальшого відтворення засобів виробництва. Протестантська етика, за Вебером, пояснює і виправдовує ту дивну поведінку, аналогів якої не спостерігається за межами західних суспільств, а саме прагнення до якомога більшого зиску, але не для того, щоб перейнятися radoщами буття, а для вдоволення потреби дедалі більше відтворювати.

Цей приклад яскраво показує Веберову методологію розуміння. Зовсім незалежно від проблеми причинності Вебер принаймні зробив правдоподібним близький зв'язок між релігійними поглядами та економічною поведінкою. Він висунув соціологічну проблему значної важливості, проблему впливу світогляду на соціальні організації та індивідуальні погляди.

Макс Вебер прагне глобально досягнути спосіб дій індивідуумів та гуртів. Коли його звинувачують у тому, що він усього лишень аналітик чи пуантиліст, бо не використовує модний тоді термін «сукупність», то забувають, що саме він зробив очевидною в дослідженні необхідність охопити весь комплекс поведінок, світоглядів індивідуумів і суспільства. Справжнє розуміння повинно бути загальним. А що Макс Вебер був ученим, а не метафізиком, то він не вважав, що має право твердити, боуцімто його власне тлумачення було єдино можливим. Інтерпретуючи протестантську етику певним чином, він не виключав, що інші вчені за іншого часу можуть побачити протестантизм в іншому світлі й дослідити його під іншим кутом зору. Він не відкидав плюралізму тлумачень, але вимагав Глобальності самого тлумачення.

Він показав, що, крім того, за межами наукової логіки існує щось більше, ніж свавілля чи безглуздя. Слабкість, з його погляду, «Трактату із загальної соціології» Парето полягає в тому, що його автор закриває під знаком нелогічності все, що не відповідає духу експериментальної науки. А Макс Вебер доводить, що є осмислені, зрозумілі структури мислення й буття, які, незважаючи на свою ненауковість, не позбавлені сенсу. Він намагається відтворити ці логічні структури, радше психологічні за своїм характером, ніж наукові, які є причиною того, що людина, невпевнена в порятунку душі, приходиться до думки про пошуки ознак своєї обраності. Такий перехід осмислений, не відповідаючи, власне, правилам логічно-експериментального мислення.

Нарешті, Вебер показав, чому з наукового погляду протиставлення оціночного пояснення за інтересами поясненню за ідейними міркуваннями позбавлено сенсу, бо саме ідеї, а точніше, метафізичні чи релігійні ідеї, зумовлюють суб'єктивне уявлення кожного з нас про свої інтереси. Парето ставить емоційні спонуки індивідууму по один бік, а його економічні чи політичні інтереси — по інший. Інтерес, цілком очевидно, зводиться до політичної влади та економічного багатства. Вебер показує, що спрямованість наших інтересів зумовлена світоглядом. У чому може бути зацікавлений кальвініст, якщо не в тому, щоб виявити ознаки своєї обраності задля порятунку душі? Теологія цього разу зумовлює орієнтацію буття. Саме тому, що в кальвініста таке, а не інше уявлення про відносини між Творцем і створеним, саме тому, що він має певне уявлення про обраність, він живе й працює відповідним чином. Отже, економічна поведінка людини залежить від її світогляду, а інтерес, який кожен має до тієї чи тієї діяльності, невіддільний від системи цінностей чи цілісного погляду на буття.

На відміну від історичного матеріалізму думка Вебера — це не протиставлення «за» й «проти». Нема нічого більш помилкового, як уявлення про те, боуцімто Вебер доводив тезу, прямо протилежну тезі Маркса, пояснюючи економічний розвиток через посередництво релігії замість того, щоб пояснювати релігію економічними чинниками. До його намірів не входило відкинення доктрини історичного матеріалізму задля заміни причинності релігійних чинників причинністю чинників економічних, хоча іноді, зокрема в лекції, прочитаній у Відні наприкінці Першої світової війни, він використав вислів «позитивне спростування історичного матеріалізму». По-перше, за капіталістичного ладу, що встановився, саме середовище визначає поведінку, незалежно від мотивацій, і в цьому ми можемо пересвідчитися на численних прикладах поширення капіталістичної форми підприємств у всіх цивілізаціях. І крім того, навіть для пояснення походження капіталістичної системи Вебер не пропонує якоїсь іншої

особливої причинності. Він хотів тільки показати, що економічні позиції в поведінці людей можуть бути продиктовані системою вірувань так само, як система віросповідань може в певний момент бути зумовлена економічною системою. «...Звісно, це аж ніяк не означає, що ми маємо намір замінити однобічне «матеріалістичне» тлумачення причинних зв'язків у царині культури та історії таким самим однобічним спіритуальним причинним тлумаченням. Те й те припустиме однаковою мірою, але обидва вони мало допомагають встановленню історичної правди, якщо вони правлять не за попередній, а за завершальний етап дослідження». (Там само. С. 248—249.) Отже, він закликає своїх читачів визнати, що релігії не зумовлені соціально-економічною реальністю чи принаймні було б не правочинно брати за основу таку зумовленість. Він доводить, що іноді економічну поведінку того чи того соціального гурту можна зрозуміти через його світогляд, і започатковує дискусію з питання про те, що за певного збігу обставин метафізичні чи релігійні мотивації можуть диктувати плин економічного розвитку.

Головним для Вебера і, гадаю, головним для його коментаторів є його аналіз реалістичного світогляду, тобто тієї позиції, яку люди обрали стосовно буття, розглядаючи своє існування у світлі своїх вірувань. Вебер особливо підкреслював наявність тісного інтелектуального й екзистенціального зв'язку між тлумаченням протестантизму та якоюсь економічною поведінкою. Ця спорідненість між духом капіталізму й протестантською етикою робить осмисленою ту форму, в якій поведінка може орієнтуватися на певне уявлення про світ. Дослідження Вебера відкриває позитивне й наукове розуміння впливу цінностей та вірувань на людську поведінку. Воно висвітлює характер вияву причинності релігійних ідей у пліні історії¹⁸.

Інші дослідження Макса Вебера в царині релігійної соціології присвячені Китаю, Індії та античному іудаїзму. Вони становлять собою начерки порівняльної соціології світових релігій за його методологією віднесення до цінностей. В історичному плані Вебер ставить два запитання. Чи можна знайти де-небудь у світі, крім західної цивілізації, аналог аскези, типовий приклад якої — протестантська етика? Або, інакше кажучи, чи є де-небудь, крім західної цивілізації, такий релігійний світогляд, який виказував би себе в економічній діяльності людей на кшталт того, як протестантська етика виказує себе на Заході? Й яким чином можна виявити головні типи релігійного світогляду і яким шляхом треба йти в розвитку загальної соціології взаємозв'язку між релігійними концепціями та економічною поведінкою?

Перше запитання впливає безпосередньо з розмірковувань, які привели до концепції «Протестантської етики й духу капіталізму». Капіталістичний господарський лад отримав свій розвиток тільки на Заході, й ніде більше. Чи не пояснюється, бодай почасти, така економічна особливість індивідуальними ознаками релігійних поглядів Заходу?

Джерело такого аналізу — те, що в логіці Дж. Ст. Мілля називається «методом відсутності». Якби збіг обставин у інших цивілізаціях виявився таким самим, як у західній цивілізації, а єдиним елементом, що існував на Заході й був відсутній у інших цивілізаціях, була б релігія, то доказ причинності релігійного чинника стосовно наслідку, яким був би цього разу капіталістичний господарський лад, був би цілком переконливим.

Зрозуміла річ, у реальному житті, неможливо знайти достеменно такого збігу обставин, як на Заході, і щоб єдиним відмінним чинником була відсутність релігійної етики протестантського спрямування. Причинне експериментальне зіставлення шляхом історичного порівняння не може дати таких достатньо достеменних наслідків, як у ідеальній схемі «методу відсутності» Мілля. Вебер відзначає, однак, що в інших цивілізаціях, наприклад у китайській, спостерігалось багато умов, потрібних для розвитку капіталістичного господарського ладу, й тільки із змінних чинників, потрібних для такого розвитку, а саме релігійний чинник, був відсутній.

Через такі історичні порівняння, які становлять собою розумові експерименти, Вебер розраховував принаймні знайти підтвердження тезі про те, що релігійний погляд на проблему людського існування й економічної діяльності, зумовленої релігійною концепцією людського існування, був на Заході однією з причин розвитку капіталістичного господарського ладу, тобто одним із тих елементів, відсутність якого поза західним світом пояснює те, що такий капіталістичний порядок не отримав там свого розвитку.

Друге питання було знову заторкнуте й викладене в загальних рисах у праці «Господарство й суспільство», присвяченій загальній соціології релігій. Резюмувати аналітичні дослідження Вебера, що, як наприклад, аналіз стосовно Китаю й Індії, які вирізняються надзвичайним багатством, мені не видається можливим. Я обмежусь переліком окремих його думок, найважливіших для такого викладу.

З погляду Вебера, для китайського світосприйняття характерне поняття матеріальної раціональності. Матеріальна раціональність у якомусь сенсі не менш раціональна і, можливо, розумніша, ніж раціональність протестантська. Однак вона суперечить типовому капіталістичному розвитку.

Якщо суспільство живе згідно зі своїм уявленням про світ, як про якийсь космос із незмінним порядком речей, дотримується традиційного способу життя, більш-менш зумовленого «космічним» порядком, то це означає, що суспільство існує, маючи суворо визначену мету й встановлений стиль життя. В межах такого світосприйняття можлива раціоналізація, тобто організація ефективної праці. Метою такої праці не буде, як у світській протестантській аскезі, виробити якомога більше й спожити якомога менше, що певною мірою становить собою крайній ступінь нерозважливості, хоча саме ця ознака становить сутність капіталізму, як його бачить Маркс, і основу советизму, як його уявляють собі ті, хто не належить до комуністів. Його метою буде інше: працювати достоту стільки, скільки потрібно, але не більше, ніж це треба для досягнення добробуту чи принаймні такої рівноваги, для порушення якої не було б жодних причин. Виникнення капіталізму, інакше кажучи, раціоналізація виробництва, з метою забезпечення необмеженого зростання цього виробництва вимагало такого типу людського сприйняття і поведінки, сенс якого може надати тільки етика аскези. Навпаки, раціоналізація праці й буття в межах раз встановленого й традиційного порядку не має за передумову ні стримуватися від земних радощів, ні внесків у виробництво, що виказує суть капіталізму. Якби відправною точкою для визначення поняття капіталізму було щось інше, наприклад його технічний бік, то й історичний аналіз його неминуче пішов би зовсім іншим шляхом.

Процес раціоналізації відбувався в Індії. Але ця раціоналізація відбувалася всередині ритуальної релігії і в межах метафізичних уявлень, основним началом було переселення душ. Релігійний ритуалізм, за Вебером, є надто сильно дійовим принципом соціального консерватизму. Історичні перетворення суспільства відбувалися внаслідок відходу від ритуально-культових засад. Мовою Парето ритуалізм означав, що гору взяли вторинні, що постійно діяли, емоційні чинники, тобто стійкість внутрішніх зв'язків, встояні зв'язки між речами й істотами, між думками й вчинками. Ритуалізм, як його розуміє Вебер, і така стійкість внутрішніх зв'язків — це два концептуальні уявлення одного й того самого засадничого явища. На думку Вебера, ритуалістичне начало може бути подолане завдяки впливу пророчої ідеї. На думку ж Парето, первинні, що постійно діють, спонукальні чинники, такі, як інстинкт пристосуванства, є революційною силою, а отже, мають загальніший, більш абстрагований і, найголовніше, інтелектуальніший характер. Парето вважає саме інстинкт пристосовництва здатним зруйнувати консерватизм налагоджених зв'язків. З погляду Вебера, над обрядово-ритуальним консерватизмом може взяти гору дух пророцтва.

В індійському суспільстві ритуалізм був не єдиним чинником, що завадив розвитку капіталістичного господарства. Послідовне формування й розквіт найвищою мірою органічного й стабільного суспільства, яке тільки можна собі уявити, де кожен індивідуум народжується в певній касті й тим самим прив'язаний до певного роду фаху, де цілий ряд заборон обмежує взаємини між індивідуумами та кастами, стали вирішальними перешкодами на шляху капіталістичного розвитку. Але сама стабільність кастового суспільства була би немислима без метафізики переселення душ, яка знецінювала призначення людини в цьому, одному з багатьох, житті й давала можливість сподіватися на винагороду в іншому житті за позірну несправедливість їхньої теперішньої долі.

В основі Веберової соціології релігій лежить проста, але глибока думка. Щоб зрозуміти суспільство й сенс людського життя, не слід, як Парето, обмежуватися співвіднесенням соціальних інститутів чи вчинків з тими чи тими категоріями постійних емоційно-спонукальних чинників поведінки, а потрібно черпати з них внутрішню логіку, виходячи з метафізичних і

релігійних концепцій. Для Парето логіка існує тільки в експериментальній науці, або у взаємозв'язках типу «засоби — мета». Вебер показує, що в релігіях і суспільствах, в подумки чи реально пережитому є раціональність, яку не можна віднести до науково визначеної, але яка, проте, становить собою розумовий процес і напівраціональний, напівпсихологічний, що ґрунтується на принципах, дедуктивний висновок.

Читач «Трактату із загальної соціології» Парето переймається таким почуттям, буцімто вся людська історія зумовлена спонукальними чинниками, що визначають регулярне повторення взаємозалежних циклів при всьому тому, що сфера наукової думки постійно розширюється. Вебер же створює відчуття, що людство колись поставило й не перестає ставити одне засадниче запитання, запитання про сенс життя, яке не має за передумову логічно безумовної відповіді, а може мати безліч відповідей, значущих за змістом, однаково значимих і, що ґрунтуються на проблематичних і залежать від обставин посиленнях.

Соціологія релігій Вебера, як вона подається в праці «Соціологія релігій» і в одному з розділів праці «Господарство й суспільство», ґрунтується на тлумаченні ранньої і відомої релігії, близької концепції Дюркгайма, викладеної ним у праці «Первісні форми релігійного життя». Т. Парсонс також помітив цю схожість. Можливо, йдеться про запозичення. Тридцять років тому я казав про це Марселю Моссу, який мовив мені, що він бачив в робочому кабінеті Макса Вебера повну добірку журналу «Рік соціології». Історія знала чимало таких розмов — адже вчені також люди. Одним з головних понять, що їх Вебер запозичив з цієї концепції первісних релігій, було поняття «харизма», що достатньо близько до Дюркгаймового поняття сакрального, або «мана». Харизма — це якість, властива тому, що Вебер називав «неповсякденним» (*ausseralltaglich*). Вона властива людям, тваринам, рослинам, речам. Світ первісної людини наповнений, якщо використати термінологію Вебера, відмінністю між буденним і винятковим, між мирським і сакральним, згідно з поняттями Дюркгайма.

Отже, відправна точка релігійної історії людства — світ, наповнений магічним. Завершенням її є в наші часи, як це називає Макс Вебер, «розчаклування світу» (*Entzauberung der Welt*). Магічна чи екстраординарна основа, пов'язана на світанку людської історії з речами й живими істотами, що оточують нас, була прогнана геть; світ, в якому існує капіталіст і в якому всі ми живемо, становить собою матеріальний і живий світ, що перебуває в розпорядженні людини — яка використовує його на свій розсуд, перетворює й споживає матерію — та істот, які втратили свої магічні основи харизми. В матеріальному й «розчаклуваному» світі релігія знаходить собі місце тільки в глибині свідомості чи за межами трансцендентного Бога, в суто індивідуальному призначенні після земного життя.

Силами, що мають водночас релігійний і історичний характер, яким вдалося зруйнувати ритуалістичний консерватизм і розірвати тісні зв'язки між харизматичною основою і світом речей, стали

ідеї пророцтва. Вони становлять собою революційні сили, бо звернуті до всіх людей, а не до членів якогось одного національного чи етнічного гурту, бо докорінно відокремлюють цей світ від іншого, світ речей від харизми. Однак тим самим пророка основа в релігії ставить важкі для людства проблеми. Якщо припустити існування єдиного Бога-творця, то як пояснити існування зла? Центром уваги релігії стає теодицея. Їй потрібні докази для розв'язання проблеми суперечностей чи принаймні надання їм якогось сенсу. Навіщо Бог створив світ, якщо людство в ньому зазнає нещастя? Чи винагородить Бог тих, хто невинно постраждав? Такі запитання, на які релігія пророків прагне відповісти і які стимулюють раціоналізаторську діяльність теології та етики. «Проблема досвіду ірраціональності світу й була рушієм всякого релігійного розвитку». (Там само. С. 190.)

У своїх соціологічних дослідженнях Макс Вебер намагався провести типологізацію основоположних релігійних поглядів, покликану відповісти на принципові питання, які пророки повинні донести в своїх посланнях. Він протиставляє два основні типи релігійного дійства: містицизм і аскетизм, що видаються йому двома можливими відповідями на проблему зла, двома імовірними варіантами шляху до спокути.

Аскетизм, у свою чергу, має дві різні основи: аскеза внутрісвітська й позасвітська. Протестантська етика становить собою бездоганний приклад світської аскези, тобто приклад

поведінки, що виходить за межі норми, але не з метою отримання утіхи й задоволення життям, а з метою виконання земного обов'язку.

Крім наведеного вище типологічного аналізу, Вебер у першому томі «Соціології релігій» розгорнув такий самий — тобто раціональний і соціологічний — аналіз взаємозв'язку між різними релігійними поглядами та різними категоріями людської діяльності.

Поруч з думкою про те, що в усій еволюції людства панує протиборство між двома основними початками: магічним у первісних, і розчаклованим — у сучасному суспільстві, — Вебер розвинув основоположну думку про диференціацію категорій людської діяльності. В традиційних і ритуалістичних спільнотах такої диференціації немає: одні й ті самі соціальні й релігійні цінності пронизують водночас господарство, політику й приватне життя людей. Руйнування ритуалістичного консерватизму пророчим началом відкриває шлях до автономії кожного роду діяльності і водночас ставить проблему невідповідності чи суперечності релігійних цінностей і цінностей політичних, господарських, наукових. Ми вже зазначали, що ієрархічної таблиці віддання переваги науковим цінностям не існує. Наука не може в ім'я правди диктувати, якої поведінки треба дотримуватися: боги Олімпу ворогують вічно. Філософія цінностей Вебера, отже, є описом світу останніх цінностей, до яких веде еволюція історії. «Боротьба богів» — це кінець соціальної диференціації, так само як «розчаклування світу» — це завершення релігійної еволюції. Будь-яка релігія повинна була в будь-яку добу знаходити компроміс між вимогами релігійних принципів та внутрішніми потребами певних царин діяльності. Наприклад, заборони на позики під відсоток не раз суперечили логіці, що зовні виказувала себе, господарської діяльності. Політика має на увазі застосування сили. Гідність не дозволяє підставляти другу щоку, якщо тебе шмагнули по одній; навпаки, на застосування сили тобі слід відповісти силою. Між християнською етикою Надгірної проповіді та етикою гідності чи честі бійців можливі конфлікти. Суперечності виникають у міру того, як різні категорії діяльності виказують прагнення утвердитися в своїй власній сутності, й у міру того, як раніше метафізична чи релігійна мораль набуває тенденції виходу за межі земного існування.

«Релігійна етика по-різному змирялася з тим фактом, що ми вписані в різні життєві структури (*Lebensordnungen*), що належать до різних між собою законів. Еллінський політеїзм приносив жертви Афродіті й Гері, Діонісу й Аполлону, але не знав при цьому, що нерідко боги були в суперечці між собою. Індуїстська життєва структура кожен з фахів робила предметом особливого етичного закону, дхарми, і назавжди розділяла їх на касти, встановлюючи їхню жорстку ієрархію, вирватися з якої людина не могла від моменту свого народження, хіба що відроджуючись у іншому житті, а цим самим установлювала для них різну відстань стосовно найвищих благ релігійного порятунку. В такий спосіб їй удавалося вибудувати дхарму кожної касти, від аскетів і брахманів шахраїв і «дівок», згідно з іманентними закономірностями фаху. Природно, сюди підпадають війна й політика. В «Бгагаватгіті», в розмові Крішни й Арджуни, ви знайдете залучення війни до сукупності життєвих структур. «Роби необхідне» — ось, згідно з драхмою касти воїнів та її правилами, неодмінна, істотно необхідна відповідно до мети війни «праця»: згідно з цією вірою вона не завдає шкоди релігійному порятунку, а служить йому. Індійському воїну, що гине героїчною смертю, небеса Індри привиджалися з давніх-давен так само Гарантованими, як і Валгалла германцеві. Але нірвану він зневажав би так само, як зневажав би германець християнський рай з його ангельськими хорами. Така спеціалізація етики зробила можливим для індійської етики дотримуватися тільки власних законів політики й навіть посилювати їхню поведінку з цим царським мистецтвом. Справді, радикальний «макіавеллізм» у популярному значенні цього слова класично репрезентований у індійській літературі «Артхашастра» Каутильї (задовго до Різдва Христового, нібито з доби Чагдрагупти); порівняно з нею «Монарх» Макіавеллі простий. У католицькій етиці *consilia evangelica**, як відомо, є особливою етикою для тих, хто наділений харизмою святого життя. В ній знаходимо поруч з ченцем, який не має дозволу проливати кров і шукати вигоди, і побожного рицаря, і бюргера, яким дозволено — одному це, іншому те. Градація католицької етики та її залучення до структури вчення про порятунок менш послідовні, ніж у Індії, хоча й тут вони повинні були й мали право відповідати християнським передумовам віри. Первісна зіпсутість світу гріхом дозволила відносно легко залучити до етики насильство як «засіб дискримінування» проти гріха та еретиків, що загрожують праведним душам. Але орієнтовані тільки на етику переконання,

акосмічні вимоги Надгірної проповіді й релігійне природне право, що ґрунтується на цьому, як абсолютна вимога зберегли свою революціонізуючу силу й майже в усі епохи соціальних потрясінь виходили зі своєю стихійною люттю на перший план. Зокрема, вони вели до створення радикально-паціфістських сект, одна з яких проробила в Пенсильванії експеримент з утворення ненасильницького в зовнішніх відношеннях державного устрою — експеримент трагічний, оскільки квакери, коли вибухнула війна за незалежність, не змогли виступити зі зброєю в руках за свої ідеали. Навпаки, нормальний протестантизм абсолютно узаконив державу, тобто засіб насильства, як божественний заклад, а особливо — легітимну авторитарно-монархічну державу (*Obrigkeitsstaat*). Лютер звільнив окрему людину від етнічної відповідальності за війну й переклав її на авторитети (*Obrigkeit*), покора яким, крім як у справах віри, ніколи не могла вважатися гріхом. Знову ж таки кальвінізму в принципі було відоме насильство як засіб захисту віри, тобто війна за віру, яка в ісламі від самого початку була елементом життя. Отже, проблему політичної етики ставить зовсім не сучасна, породжена ренесансним культом героїв невіра. Всі релігії билися над цією проблемою з найрізноманітнішим успіхом, і тому те, що ми сказали, інакше й бути не могло. (Там само. С. 191—194.)

Нарешті, ми вважаємо двоякою суперечність, що опосередковано виказує себе між релігією та світом науки. Позитивна експериментальна й математична наука поступово прогнала з цього світу магічну основу й залишила нас у якомусь космосі, придатному для використання, але позбавленому сенсу. «Там, де раціональне емпіричне дослідження послідовно провадило розчаклування світу й перетворювало його на збудований на причинності механізм, воно зі всією гостротою суперечило етичному постулату, згідно з яким світ впорядкований Богом і, отже, етично осмислено орієнтований. Бо емпірично й тим більше математично орієнтований світогляд на світ принципово відкидає будь-який погляд, що виходить у своєму розумінні світу з проблеми «сенсу». (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, S. 564). Разом з тим наука веде до духовної кризи, бо тією мірою, якою люди згадують про релігію, вона їх не задовольняє. Релігійний світогляд надавав сенсу істотам, подіям, нашому індивідуальному призначенню. Вчений же знає, що ніколи не отримає останньої, остаточної відповіді; він не може не знати, що його праця буде виконана, бо позитивна наука за своєю сутністю не може бути завершеною.

Отже, існує глибока суперечність між позитивним знанням, обґрунтованим, але незавершеним, і знанням, що має релігійну основу, яку не доведено, але яка дає відповідь на найважливіші запитання. Сьогодні, на думку Вебера, люди знаходять відповіді на ці важливі запитання тільки в своїй особистій ухвалі, при цьому, що вона водночас і довільна й безумовна. Кожен повинен вирішити, «хто для нього Бог і хто диявол».

Господарство і суспільство

«Господарство і суспільство» — це твір із загальної соціології, де по черзі й одночасно викладаються проблеми економічної соціології, юридичної соціології, соціології політики та соціології релігій.

Предмет цієї книги — загальна історія. За приклади чи ілюстрації в ній використовуються всі цивілізації, всі епохи, всі суспільства, але цей твір разом з тим — праця з соціології, а не з історії. Його мета — осмислити різні форми господарства, права, панування, релігії шляхом залучення їх до єдиної концептуальної системи. Цей трактат із загальної соціології орієнтований на теперішній час. Він ставить перед собою завдання виявити самотність західної цивілізації шляхом порівняння з іншими цивілізаціями.

Праця налічує 800 сторінок щільного друкарського тексту й за обсягом рівна приблизно половині «Трактату» Парето. Але на відміну цього останнього вона не викликає бажання в читача пропустити окремі сторінки, і її можна коротко викласти. Тому я постараюсь відтворити основні етапи загальної концепції Вебера з тим, аби пояснити, в чому полягає, як інші називають, його номіналізм та індивідуалізм. Я наведу приклад соціології політики, щоб на меншому рівні показати, як формується концептуальна система Макса Вебера.

Соціологія, з його погляду, — це наука про соціальну поведінку, яку вона прагне зрозуміти й витлумачити, соціально пояснити. Для цього Вебер використовує три основоположні терміни: «зрозуміти» (*verstehen*), тобто вловити смислове значення; «тлумачити» (*deuten*) — подавати за допомогою системи понять суб'єктивний сенс і «пояснювати» (*erklären*) — тобто розкрити закономірності, регулярність вчинків.

Соціальна поведінка — це ставлення людини (*Verhalten*), інакше кажучи, внутрішня позиція чи така, що виказує себе зовнішньо, орієнтована на вчинок або на утримання від нього. Це ставлення є поведінкою, коли суб'єкт пов'язує її з певним сенсом. Поведінка вважається соціальною, коли за змістом, якого їй надає суб'єкт, вона співвіднесена з поведінкою інших індивідуумів. Професор бачить себе соціально тією мірою, якою сповільнений темп його викладу орієнтований на студентів, котрі повинні докласти зусиль, щоб записати те, що він зображує на дошці; якби він тільки говорив і говорив швидко, не звертаючись безпосередньо ні до кого, його поведінка не була би соціальною, позаяк його слова не орієнтувалися б на аудиторію.

Соціальна поведінка втілюється в соціальний «зв'язок» (*soziale Beziehung*). Соціальний зв'язок виникає тоді, коли кожен з кількох суб'єктів здійснює вчинок, сенс якого співвідноситься з позицією іншого в такий спосіб, що вчинки взаємно орієнтовані один на одного. Професор та його студенти перебувають у соціальному зв'язку. Позиція студентів орієнтована на професора, а його позиція орієнтована на студентів.

Якщо орієнтовані один на одного соціальні вчинки індивідуумів здійснюються регулярно, то потрібно, аби регулярність цих соціальних зв'язків була чимось зумовлена. Коли кажуть, що ці соціальні зв'язки регулярні, то йдеться про «звичаї» (*Braucht*); коли ж одноманітність цих зв'язків, що повторюються, пояснюється тривалою звичкою, яка стала другою натурою, то це вже «звичаї» (*Sitten*). Вебер використовує вислів *eingeleitet* звичай увійшов у життя.

У цій частині аналізу виникає поняття «шанс». Чи то йдеться про звичаї, чи то про нориви, регулярність не абсолютна. В університетах панує звичай: студенти не повинні дошкуляти професорам. Тому є шанс, що слова професора мовчки сприймуть студенти. Але цей шанс не означає цілковиту впевненість. Навіть у французькому університеті, де, як правило, студенти терпляче слухають професора, було б неправильно твердити, що впродовж години говоритиме тільки професор. Треба просто сказати, що є більш-менш значний шанс, що студенти в основному слухатимуть його мовчки.

Слідком за поняттям «регулярний зв'язок» впроваджується поняття «легітимний порядок». Регулярність соціальних зв'язків може бути наслідком лише тривалої звички, однак найчастіше тут є й додаткові чинники: «умовність» і «право». Легітимний порядок буде умовним, коли покарання, наприклад, за насильство, є гуртовим засудженням. Але покарання буде юридично правовим, коли санкція здійснюється шляхом фізичного примусу. Терміни «умовність» і «право» визначаються характером санкції, як і в Дюркгайма. Легітимний порядок (*legitime Ordnung*) можна класифікувати за характером мотивацій тих, хто підчиняється цьому порядку. Вебер розрізняє чотири типи порядку, які нагадують чотири типи соціальної поведінки, але не зовсім ті самі: порядок афективний або емоційний, цілісно-раціональний, релігійний і, нарешті, порядок, що визначається зацікавленістю. Легітимний порядок, зумовлений інтересом, є цілеспрямованим, порядок, що визначається релігійним світоглядом, належить до традиційної поведінки, що підкреслює тісний зв'язок між релігією та традицією, принаймні на певній фазі історичного розвитку, бо пророцтво та релігійна раціональність, що впливає з пророчої релігії, часто-густо є революційними.

Від поняття легітимного порядку Вебер переходить до поняття «боротьба» (*Kampf*). Застосування його від самого початку аналітичного дослідження має очевидне смислове значення. Суспільства не становлять собою, як багато соціологів схильні вважати, гармонійної цілісності. Конт наполягав на думці про консенсус і твердив, що суспільства складаються однаковою мірою з мертвих і живих. З погляду Вебера, суспільства формуються однаковою мірою в ході боротьби й злагоди. Боротьба — основоположний соціальний зв'язок. Під час дуелі поведінка кожного з дуелянтів орієнтована на поведінку супротивника. Взаємна їхня орієнтація цього разу навіть більше необхідна, ніж у випадку злагоди, оскільки на карту поставлено саме існування дуелянтів.

Соціальний зв'язок боротьби зумовлений бажанням кожної з дійових осіб накинути свою волю, незважаючи на опір іншої. Коли боротьба не має за передумову застосування фізичного впливу, то ми називаємо її конкуренцією. Коли вона заторкує саме існування індивідуумів, її називають відбором (*Auslese*).

Поняття «соціальний зв'язок» та «боротьба» допомагають на наступному етапі концептуального аналізу перейти безпосередньо до класифікації соціальних гуртів. Процес інтеграції індивідуумів, які здійснюють вчинки, може призвести до створення суспільства чи до об'єднання в певну спільноту або співтовариство. Відмінність між цими двома процесами (*Vergesellschaftung* та *Vergemeinschaftung*) полягає ось у чому.

Коли за наслідок процесу править співтовариство (*Gemein-schaft*), то формування гурту ґрунтується на почутті належності учасників, мотивація яких чи то ефективна, чи то традиційна. Якщо ж процес об'єднання мотивується суспільно орієнтованими вчинками, що ґрунтуються на вияві зацікавленості чи на встановленні зацікавлених зв'язків або порядку, який ґрунтується на інтересах, то він веде до утворення суспільства (*Gesellschaft*). Суспільство, що ґрунтується на громадсько орієнтованій поведінці, на контракті, є цілераціональним утворенням. Процес об'єднання в суспільство чи співтовариство виводить нас на поняття «спілка» (*Verband*). Таке громадське утворення може бути «відкритим» чи «закритим» залежно від того, наскільки вступ до неї суворо обмежений або, навпаки, доступний кожному чи майже кожному. З таким громадським утворенням, крім компонентів суспільства чи спільноти, пов'язана поведінка адміністративного органу (*Verwaltungsstab*) та встановленого порядку.

За «спілкою» йде поняття «підприємство» (*Betrieb*). Для нього характерні постійна поведінка кількох індивідуумів та цілеспрямованість вчинку. Об'єднання (спілка) підприємств (*Betriebverband*) є громадське об'єднання з адміністративним органом цілеспрямованої поведінки. Поєднання понять «об'єднання» та «підприємство» наочно показує логіку руху концептуальної думки Вебера. «Спілка» (або Цільова спілка) має за передумову наявність спеціалізованого органу, «підприємство» ж впроваджує два поняття — тривалої громадської поведінки та цілеспрямованої поведінки. Комбінуючи два поняття, ми отримуємо «спілку підприємств» — громадське об'єднання, підпорядковане адміністративному органу й що характеризується послідовною тривалою й раціональною соціальною поведінкою.

Макс Вебер дає ще кілька визначень ключових понять у своїй побудові соціальної поведінки. Два перші з них — «цільова спілка» (*Vereiri*) та «інститут» (*Anstalt*). У такій «спілці» з ухваленими настановами свідомо й добровільно згоджуються її члени. В «інституті» ці настанови на відміну від спілок, що ґрунтуються на злагоді, накинуті членам, які повинні їх дотримуватися.

Два інші важливі поняття — «влада» (*Macho*) та «панування» (*Herrschaft*). Влада зумовлена просто шансом дійової особи на те, щоб накинути свою волю іншому індивідууму навіть за умови опору з боку цього останнього. Отже, вона є внутрішнім чинником громадського зв'язку й указує на наявність нерівності, яка полягає в тому, що один з індивідуумів, котрий здійснив вчинок, може накинути свою волю іншому. Суб'єктами можуть бути гурти, наприклад держави або окремі індивідууми. «Панування» (*Herrschaft*) зумовлене наявністю «пана» (*Herr*). При цьому є шанс, що пан може розраховувати на підпорядкування тих, хто теоретично повинен йому коритися. Відмінність між владою та пануванням полягає в тому, що в першому випадку наказ не є законною необхідністю, а підкорення — не конче обов'язок, тимчасом як у другому випадку підкорення ґрунтується на визнанні наказів тими, хто їм кориться. Мотивації підпорядкування дозволяють нам визначити типологію панування. Щоб перейти від влади та панування до політичної реальності, треба додати поняття «політичний союз» (*politischer Verband*). «Політичний союз», у свою чергу, має за передумову такі понятійні категорії, як територія, соціальне утворення, що довго існує, і можливість застосування примусу, щоб накинути дотримання наказів та правил. Держава серед політичних союзів — це інстанція, що має монополію на фізичний примус.

Нарешті, Вебер впроваджує останнє поняття ще одного суспільного утворення — «ієрократичний, або священний, союз» (*hierokratischer Verband*). Це — суспільне утворення, в якому панування здійснюють ті, хто має релігійну, духовну владу й спроможний скористатися наданими нею прерогативами. Ієрократичні союзи нагадують, не будучи еквівалентними,

теократичні режими Конта. Коли влада йде від священного й духовна та мирська влада зливаються, підпорядкування здійснюється не стільки за рахунок фізичного примусу, скільки завдяки володінню даром Гарантувати порятунок душі. Якщо влада наділяє індивідуумів тим, чого вони сподіваються від неї, — спокутою, — це означає, що вона володіє таємницею щасливого життя для всіх і кожного в посей- чи потойбічному світі.

У праці «Господарство і суспільство» Вебер двічі заторкує питання політичної соціології. Спочатку — в першій частині своєї праці, де він викладає типологію видів панування. Відтак — у другій частині, а саме в двох останніх розділах, він детальніше описує диференціацію видів політичного ладу, що спостерігалися в історії, спираючись на типологію, викладену в першій частині..

Я зупинюсь на розділі про соціологію політики «Господарства і суспільства». Передусім тому, що куди легше виокремити в ньому основні положення, ніж резюмувати соціологію економіки. Мій виклад буде досить убогим порівняно з багатством тексту Вебера, але, можливо, він не спотворить думки автора. Тимчасом як для резюме соціології господарства знадобилося б кілька розділів.

Соціологія політики була безпосередньо нав'язана аналізом сучасного становища імперської Німеччини та Західної Європи. Вона дозволяє з'ясувати основну мету Вебера — осмислити сучасну йому добу в світлі загальної історії чи зробити зрозумілою загальну історію, оскільки із сучасним історичним періодом її можна співвіднести як зі своїм завершенням. Крім того, вона тісніше пов'язана з особистістю автора, ніж решта розділів «Господарства і суспільства».

Макс Вебер належить до тієї школи соціологів, яка виявляє свій науковий інтерес до всього суспільного. Так само, як Макіавеллі, він належить до соціологів, які відчують тугу по політичній діяльності, хотіли би брати участь у політичній боротьбі, стояти при владі. Він мріяв про кар'єру державного діяча, але був не політичним діячем, а всього тільки радником монарха. І, як це часто буває, до його порад не прислуховувалися.

Соціологія політики Макса Вебера ґрунтується на розрізненні суті економіки та суті політики, які зумовлені суб'єктивним сенсом людської поведінки. Ця методологія впливає безпосередньо з визначення соціології. Якщо будь-яка соціологія є тлумаченням розуміння людської поведінки чи суб'єктивного сенсу, якого суб'єкт надає тому, що здійснює, чи тому, що стримується здійснювати, то економічна й політична діяльність визначається суб'єктивним сенсом цієї поведінки.

Економічно орієнтована поведінка — це поведінка, яка за своїм змістом співвідноситься із задоволенням бажань, пов'язаних з отриманням користі (*Nutzleistungen*, де *leistung* — похідне від дієслова *leisten* — здійснювати, виробляти, і від *Nutz* — корінь слова «користь»). Це визначення застосовується до економічно орієнтованої поведінки, а не до економічної діяльності. Останнє, *wirtschaften* — дієслово, утворене від іменника *Wirtschaft*, — означає мирне здійснення економічно орієнтованих схильностей. Орієнтація на економічну категорію має на увазі просто прагнення вдовольнити потреби, що їх відчують індивідууми й що пов'язані з отриманням користі. Поняття «отримання користі» охоплює водночас і матеріальні й нематеріальні блага, як, наприклад, сферу обслуговування. Економічна діяльність має за передумову, з іншого боку, що поведінка буде мирною, яка виключає бандитизм і війну, що впродовж історії не раз були засобом, і часто-густо ефективним, реалізації потреби в отриманні користі. Не мораль, а прагматична реальність спонукала сильнішого спробувати присвоїти блага, вироблені працею слабкіших. Цей метод вдоволення потреб з отримання користі був виключений з веберівського визначення економічної діяльності, яка має за передумову для вдоволення потреб, окрім усього іншого, використання речей і людей. Праця є економічна діяльність остільки, оскільки вона є втіленням властивих одному чи кільком індивідуумам здібностей використовувати матеріали чи знаряддя з метою вдоволення потреб. Якщо до поняття «економічна діяльність» додати прикметник «раціональна», то ми отримаємо економічну поведінку, характерну для сучасних суспільств, тобто поведінку, яка має за передумову планове застосування наявних ресурсів, послідовність зусиль з метою вдоволення потреб.

Тут виявляється перша відмінність між політичним та економічним порядком. Господарство співвідноситься із задоволенням потреб як з метою, що зумовлює раціональну

організацію поведінки, тимчасом як політика характеризується пануванням, що здійснюється одним чи кількома індивідуумами над іншими людьми.

Отже, політика — сукупність людських вчинків, що мають мету панування одних людей над іншими. Якщо повернутися до первісного сенсу слова «панування», то воно означає становище пана стосовно тих, хто йому кориться. Звісно, варто було б абстрагуватися від неприємного позначення, пов'язаного з цим поняттям, і виходити з того, що цього разу тільки мається на увазі шанс, що наказ справді виконають ті, хто його отримає. Термін «влада» не підійшов би для перекладу *Herrschaft*, тим більше що Вебер використовує таке слово *Autorit'at* для позначення природних чи соціальних якостей, які має господар.

Вебер виходить з того, що є три типи панування: раціональне, традиційне й харизматичне. Отже, типологія панування ґрунтується безпосередньо на самому характері мотивацій, що спонукають до підкори. Раціональне панування ґрунтується на вірі в неодмінність легальної настанови і в легальність носіїв влади, що здійснюють панування. Традиційне панування ґрунтується на вірі у священний характер старих традицій і в легітимність тих, хто внаслідок традицій покликаний здійснювати владу. Харизматичне панування має за передумову особисту відданість, що виходить за рамки звичайної, викликані наявністю священного обдарування чи доблесті в якоїсь людини, і довіра до знайденого чи встановленого нею порядку.

Прикладів цих трьох типів панування цілком достатньо. Фінансовий інспектор домагається від нас покори, бо ми віримо в легітимність його службового становища, яке дозволяє йому подавати нам податкові документи, і в такий спосіб він здійснює раціональне панування. Грубо кажучи, сукупність адміністративного управління в сучасному суспільстві, чи то йдеться про правила вуличного руху, чи то про порядок проведення університетських іспитів, чи то про податкову систему, має за передумову панування одних людей над іншими в тому вигляді, в якому той, хто кориться, дотримується легально встановлених правил або підпорядковується тим, хто ці правила символізує, а не індивідуумам. Знайти ілюстрацію традиційного панування в сучасних суспільствах не так легко, але якби королева Англії ще й далі здійснювала колишню реальну й активну королівську владу, то обґрунтування цього панування заходило б у далеке минуле й полягало б у вірі в легітимність влади, що існувала впродовж століть. Люди й далі віддають данину пошани власникові традиційної влади, але фактично вони майже не мають приводу для покори їй. Закони видаються від імені королеви, але не вона визначає їхній зміст. За наших часів у країнах, що зберегли монархію, традиційне панування існує символічно.

Зате наші часи репрезентують численні приклади харизматичного панування. Ленін упродовж кількох років здійснював владу, яку можна назвати харизматичним пануванням, оскільки ця влада ґрунтувалася не на легальності, не на тривалих традиціях, а на особистій відданості людей, переконаних у необхідному обдарованні людини, яка взялася перевернути соціальний порядок. Гітлер і генерал де Голль були й залишаються, за визначенням Вебера, харизматичними вождями, хоч би як вони при цьому відрізнялись один від одного. Сам генерал де Голль підкреслив харизматичний характер своєї влади в такій обстановці: вибираючи між заявами про свої права як наслідок законних виборів чи як наслідок 18 червня 1940 р., він віддав перевагу останньому. В квітні 1961 р., вимагаючи покори від заколотних генералів у Алжирі, він одягнув форму бригадного генерала 1940 р. і звернувся до офіцерів та солдатів не як президент Республіки, обраний колегією виборців, а як генерал де Голль, який протягом 20 років є носієм національної легітимності. Коли одна людина заявляє про те, що впродовж 20 років вона є втіленням національної законності, панування не належить ні до раціонального порядку, ні до порядку традиційного (генерал де Голль не був вихідцем з царської родини), воно належить до харизматичного панування. Вождь виходить за межі повсякденного, неповсякденна й відданість людей цій непересічній винятковій особистості¹⁹.

Природно, визначення цих трьох типів панування належать до спрощеної кваліфікації. Вебер уточнює, що дійсність завжди пропонує вкрай смішні й заплутані комбінації цих трьох чистих типів. Проте такий аналіз ставить перед нами кілька питань.

Вебер виділяє чотири типи поведінки й тільки три типи панування. Чому між типологізацією соціальної поведінки та типологізацією панування нема відповідності?

Три типи панування приблизно відповідають трьом з чотирьох типів поведінки. Однак один з цих чотирьох типів не представлений типом панування. Між цілераціональною поведінкою та легітимним пануванням є цілковита відповідність. Між афективною поведінкою та харизматичним пануванням відповідність можна принаймні легко довести. Традиційна поведінка й традиційне панування навіть означені одним і тим самим терміном. Чи не слід у такому разі визнати, що класифікація типів поведінки помилкова? Чи не існує насправді тільки три основні типи мотивацій, а отже, тільки три типи соціальної поведінки й три типи панування? Розум, емоція і почуття пояснюють поведінку й тим самим раціональне, харизматичне й традиційне панування.

Таке тлумачення можливе, але проблема мені здається тоншою. Класифікація типів панування співвідноситься з мотиваціями тих, хто кориться, але ці мотивації мають суттєвий, а не психологічний характер. Громадянин, який отримує податкову декларацію, заплатить ту суму, яку в нього вимагає фінансовий інспектор, найчастіше не тому, що він подумав про законність фіскальної системи, ні навіть зі страху перед судовим виконавцем, а просто зі звички коритися. Психологічна афективна мотивація не конче збігається з абстрактним типом мотивації, пов'язаним з типом панування. В разі раціонального панування зумовлювати покору може звичка, а не розум. Якщо правильно, що розрізнення типів панування виходить з класифікації мотивацій, то також правильно, що мотивації в звичному сенсі цього слова не завжди відповідають тим, якими ми їх собі уявляємо.

Найліпший доказ того — те, що Вебер дає кілька різних типологій мотивацій покори. У першому розділі «Господарства й суспільства» після визначення поняття «легітимний порядок» він запитує про мотивації, що зумовлюють легітимність того чи того порядку, й пропонує класифікацію з двох та чотирьох термінів. Легітимність порядку може гарантуватися внутрішньо (*innerlich*) з огляду на ті почуття, якими переймаються індивідууми, що підлягають йому. В такому разі можливі три варіанти цього явища, що співвідносяться з трьома типами поведінки: афективним, ціннісно-раціональним і релігійним, який цього разу виказує себе як традиційний. Легітимний порядок, якщо він не має внутрішніх обґрунтувань, може бути також гарантованим вичікуванням зовнішніх наслідків здійсненого вчинку; це вичікування визначає поведінку тих, хто кориться. В цьому випадку типологія мотивацій підкорення відображена чотирма термінами й не відтворює достеменно типології видів панування, відображеної тільки трьома термінами. В іншому уривку того самого першого розділу, який стосується мотивів легітимізації того чи того порядку, Вебер застосовує чотири терміни, які цього разу достеменно відповідають чотирьом видам поведінки. Він вважає, що існують чотири форми легітимності: традиційна, афективна, ціннісно-раціональна та четверта легітимність — внаслідок віри в обов'язковість легального порядку.

Отже, Макс Вебер вагається між різними класифікаціями. Він постійно повертається до формулювання цілераціональної поведінки, яка виявляється ідеальним типом економічної чи політичної поведінки. Вона визначається легальним порядком і зумовлена орієнтацією на можливі наслідки поведінки, міркуваннями інтересу чи злагодою. Емоційна поведінка також завжди присутня в класифікаціях Вебера. У світі політики їй відповідає харизматичний, або пророчий, тип. Два інші типи поведінки отримують, однак, дві різні назви, які то виникають, то знову зникають з тексту. Традиційна поведінка називається іноді релігійною. В якомусь сенсі релігія — тільки одна з різновидів традиції, але в іншому сенсі вона виступає як первісна й основоположна форма традиції. Між тим поняття ціннісно-раціональної поведінки інколи фігурує як одна з підстав легітимності (наприклад, честь), але не є присутнім у типології видів панування, оскільки воно не є абстрактним типом.

Ці труднощі типологізації пов'язані з тим, що Вебер не розрізняє суто аналітичних і напівісторичних понять. Три типи панування повинні були б розглядатися як чисті й прості поняття, але Вебер надає їм водночас і історичного смислового значення.

Але хоч би там що, така типологія дозволяє йому наблизитись до концептуальної казуїстики типів панування. Спираючись на поняття раціонального панування, він аналізує характерні ознаки бюрократичної організації. Виходячи з поняття традиційного панування, він простежує його розвиток і послідовну диференціацію: геронтократичне, патріархальне й патримоніальне панування. Він прагне показати, як на основі спрощеного визначення типу

панування можна шляхом поступального ускладнення, тобто розрізнення їхніх окремих видів, виявити силу-силенну інститутів, що спостерігаються з історичного погляду. Отже, історичне розмаїття стає зрозуміло поясним, позаяк воно перестає видаватися нам довільним.

Відтоді, як люди замислились про соціальні інститути, одразу ж виник перший подив щодо існування чогось іншого, відмінного. Ми живемо в якомусь суспільстві, а виявляється, що є й інші. Якийсь політичний чи релігійний порядок нам видається незаперечним і священним, але є й інші порядки. На це відкриття можна реагувати чи то агресивним, чи то тривожним твердженням про абсолютну законність порядку або одночасним прагненням знецінити порядки інших. Соціологія ж починає з визнання цього розмаїття та прагнення осмислити його; це аж ніяк не означає, що всі різновиди повинні бути рівноцінними, але всі вони мають бути зрозумілими, бо виражають ту саму людську й соціальну природу. «Політика» Арістотеля надала зрозуміле розмаїття форм політичного ладу грецьких міст-республік, а політична соціологія Вебера робить аналітичну спробу в межах загальної історії. Арістотель пише про труднощі, з якими зіштовхувався кожен політичний лад, і про шанси на його виживання та процвітання. Вебер також замислюється про вірогідність, можливість чи необхідність еволюції того чи того типу панування.

Аналіз видозмін харизматичного панування вельми показовий. Ця форма панування в основі своїй має щось неповсякденне (*ausser-alltaglich*). Отже, воно несе в собі щось перехідне, оскільки люди не можуть жити тривалий час поза повсякденністю й усе небуденне неминуче завершується. Як наслідок цього явища відбувається процес, тісно пов'язаний з харизматичним пануванням, — повернення харизматичної влади до повсякденності (*Veralltaglichung des Charismas*). Чи може панування, що ґрунтується на виняткових якостях однієї людини, існувати й після її смерті? Будь-який політичний лад, в основі якого лежить харизматичне начало верховного володаря влади, не може не зіштовхнутися з проблемою виживання й успадкування. У цьому зв'язку Вебер розробив типологію методів розв'язання головної проблеми харизматичного панування, проблеми спадковості.

Одним із них можуть бути пошуки чергового володаря харизми, як це практикується в тибетській традиційній теократії. Звернення до оракулів чи до суду Божого — ще один з методів розв'язання проблеми, який може створити умови для призначення позабуденого спадкоємця. Харизматичний володар влади сам може вибрати собі спадкоємця, але при цьому потрібно, щоб цього останнього прийняло співтовариство відданих йому людей. Спадкоємця може також вибрати особистий «штаб» управління харизматичного володаря, а відтак його має визнати співтовариство. Харизма може бути пов'язана спорідненістю по крові й стати спадковою (*Erbcharisma*). Харизматичне панування перетворюється в цьому випадку на панування традиційне. Особисте обдаровання, яким була наділена одна людина, стає володінням родини. І нарешті, харизма може бути передана шляхом використання деяких форм магічної чи релігійної практики. Коронація королів Франції була однією з форм передання дару благодаті, яка в такий спосіб ставала власністю родини, а не однієї особи.

Цей простий приклад наочно показує методологію й систему Макса Вебера. Мета його завжди одна: виявити логіку людських інститутів, зрозуміти їхні індивідуальні особливості, не відмовляючись при цьому від узагальнюючих понять. Ідеться про те, щоб розробити гнучку систематизацію, яка дозволила б водночас знайти місце різним явищам у рамках єдиної концепції і не втратити того, що становить унікальність кожного політичного режиму та кожного суспільства.

Така форма концептуальної систематизації примушує Вебера порушити питання про вплив того чи того типу панування на організацію та раціоналізацію економіки, про зв'язок між типом господарства й типом права. Інакше кажучи, мета концептуалізації не тільки в більш-менш систематичному осмисленні, а й у розгляді проблем звичних зв'язків та взаємного впливу різних сфер соціального космосу. Переважає в цьому казуальному аналізі поняття «шанс», що означає «вплив» і «вірогідність». Певний тип господарства впливає на правове становище в певному напрямі; певний тип панування, либонь, знайде вияв в управлінні й у правовому положенні в певному вигляді. Нема й не може бути однієї причинної зв'язку між якимись інститутами окремого характеру та суспільством взагалі. В цьому сенсі можна критикувати методологію Вебера чи захоплюватися нею, бо вона плодить численні одиничні

окремі зв'язки й не привносить того, що філософи називають сьогодні узагальненням. У соціологічних дослідженнях релігій Вебер намагався реконструювати цілісність, виходячи з двох окремих чинників: способу життя й світосприйняття. Він не міг не знати про необхідність розгляду кожного окремого елемента буття й існування суспільства в цілісній сукупності. Але в «господарстві й суспільстві» він аналізує зв'язки між окремими сферами і цим самим зосереджує увагу на окремих зв'язках, не реконструюючи цілого. Вебер цілком міг би, як мені здається, виправдатися, твердячи, що він не виключав іншої методології і що на тому рівні концептуального узагальнення, який репрезентує його дослідження, неможливо вичленити причинні зв'язки, які мають характер суворої необхідності, як неможливо й реконструювати окремо взяте суспільство в його цілісності чи єдиний політичний режим, бо об'єктом дослідження була зрозуміла концептуальна інтерпретація різних аспектів цих тотальностей.

Політична соціологія Макса Вебера невіддільна від політичної ситуації, в якій він жив²⁰. З політичного погляду в Німеччині Вільгельма він був націонал-лібералом, але лібералом не в американському розумінні цього слова; власне, він не був навіть демократом у тому сенсі, якого надавали чи надають цьому терміну французи, англійці й американці. Велич нації і потугу держави він ставив найвище за все. Звісно, він був відданий ідеалам свободи, до якої прагнули ліберали старого континенту. Без мінімуму прав людини, писав він, ми не зможемо більше жити. Однак він не вірив ні в загальну волю, ні в право народів розпоряджатися собою, ні в демократичну ідеологію. І якщо він бажав «парламентаризації» німецького політичного режиму, то, судячи з того, що він писав, Вебер виходив радше з прагнення зробити кращими правителів, ніж із принципів. Він належить до того покоління, що жило після Бісмарка, яке головним своїм завданням вважало збереження спадщини творця Німецької імперії; друге завдання воно бачило в тому, щоб домогтися доступу Німеччини до світової політики (Weltpolitik). Він був не з тих соціологів, котрі, як Дюркгайм, вважали, що військові функції держави належать минулому й небагом зникнуть. Він був певен у постійності конфліктів між великими державами й бажав, аби Німеччина посідала чільне місце на світовій арені. Злободенні соціальні питання, до яких він виказував цікавість, як, наприклад, становище польських селян у Східній Німеччині, він розглядав тільки під кутом зору основного завдання, яке ставив найвище за все, — сприяти величі Імперії. Макс Вебер був запеклим супротивником Вільгельма II, якому приписував головну відповідальність за нещастя, що спіткало його батьківщину у війні 1914 р. він підготував проект реформ політичних інститутів, метою яких була «парламентаризація» німецького режиму. Посередність дипломатії Другого райху він пояснив способом підбору міністрів і відсутністю парламентського життя.

Бюрократичне панування, вважав він, характерне для всіх сучасних суспільств і становить собою вельми значний чинник будь-якого політичного режиму, але разом з тим функціонер, з його погляду, неспроможний забезпечити розвиток держави та професійне виконання справді політичних функцій. Державний службовець існує для того, щоб спостерігати за виконанням встановлених правил і дотримуватися прецедентів. Він вихований на дисципліні, а не на ініціативі та боротьбі й саме тому є звичайно поганим міністром. Добір політичних діячів вимагає інших правил, відмінних від вимог з добору чиновників. Звідси бажання Вебера змінити політичний лад Німеччини в дусі парламентаризму. Асамблеї мали би шанс висунути найкращих керівників, краще підготовлених до політичної боротьби, ніж ті, кого вибрав імператор, чи ті, що піднялися по адміністративній ієрархічній драбині.

Німецький режим мав у собі традиційний елемент в особі імператора й елемент бюрократичний — адміністрацію; йому бракувало харизматичного елемента. Спостерігаючи за англосаксонськими демократіями, Вебер уявляв собі харизматичного політичного вождя: будиши керівником партії, той у боротьбі набував би потрібних якостей, без яких не може обійтись державний діяч, а саме рішучість, сміливість, ініціативність, здатність вселити віру й домогтися покори²¹. Цю мрію про харизматичного вождя пережило післявеберівське покоління німців. Зрозуміла річ, Вебер не впізнав би свою мрію в реальній дійсності Німеччини 1933 — 1945 рр.

Політична соціологія Макса Вебера дає вихід на інтерпретацію сучасного суспільства так само, як його соціологія релігії має стосунок до інтерпретації сучасних цивілізацій. Відмінна риса, унікальність світу, в якому ми живемо, — його розчарування світом. Наука привчила нас

бачити в зовнішніх проявах дійсності тільки сукупність темних сил, які ми можемо підкорити собі, а від міфів і божеств, якими населяла всесвіт первісна думка, нічого не залишилося. В цьому темному й позбавленому чарів світі людські суспільства дедалі більше раціоналізуються й бюрократизуються.

Ми знаємо, що праця може бути справді науковою за умови, якщо вона може й повинна бути розвинутою й перевершеною. В цьому полягає патетичний характер життя, відданого науці, яка навіть у разі успіху не може не нести в собі певного розчарування. Ми ніколи не пізнаємо межі наших зусиль, ми ніколи не отримуємо остаточної відповіді на запитання, що найбільше нас хвилюють.

Так само, що більше раціональним стає суспільство, то більше кожен з нас обтяжений, як кажуть сучасні марксисты, на відчуження. Ми відчуваємося прикутими до чогось великого, з чим не можемо впоратися, відчуваємося приреченими здійснити тільки частину того, що могли би зробити насправді; ми ціле життя прив'язані до вузького фаху без надії на якусь іншу велич, крім примирення такою долею.

У цьому випадку що передусім слід рятувати, казав Вебер, так це права людини, які дають кожному шанс прожити справжнє життя, незалежно від місця, яке він посідає в раціональній організаційній структурі. В політичному сенсі це означає, що людині відкривається простір для вільного змагання, завдяки чому самоутверджується особистість і можуть бути обрані справжні керівники, а не бюрократичні чиновники.

Поруч з науковою раціоналізацією світу потрібно зберегти права релігії з її суто внутрішнім світом. Всупереч бюрократичній раціоналізації потрібно зберегти свободу сумління й свободу особистості на переконання. Соціалізм, якби йому судилося перетворитися з утопії на реальність, не усунувши нерівності між окремими індивідуумами та класами, означав би етап на шляху до цілковитої бюрократизації.

Висновки Макса Вебера впливають з екзистенціалістського підходу до аналізу несумісності цінностей і вічної боротьби богів. Наука, адміністрація й жорстка система управління господарськими підприємствами раціоналізували світ, однак боротьба між класами, націями та богами триває. Позаяк третейського судді не існує, залишається одна-однісінька гідна форма поведінки — власний вибір перед своїм сумлінням. Можливо, останнім словом такого способу дії є вибір моральних позицій. Як казав Макс Вебер: вибір і ухвала (*Entscheidung*). Ухвала найменше була вибором між тією чи тією партією; це радше був обов'язок стосовно якогось Бога, який міг виявитися демоном...

Вебер — наш сучасник

Макс Вебер ще більше наш сучасник, ніж Еміль Дюркгайм чи Вільфредо Парето. Ми й далі захоплюємося статистичним аналізом причин самогубства як одним з досягнень науки. Ми й далі використовуємо поняття «аномія», але ми перестали цікавитись і політичними ідеями Дюркгайма, і його етичними теоріями, які він прагнув запровадити у вищих педагогічних школах. «Трактат із загальної соціології» залишається дивною пам'яткою, шедевром незвичайної особистості, об'єктом захоплення для одних, роздратування і навіть озлоблення — для інших. У Парето не так багато спадкоємців і продовжувачів. З Вебером усе інакше. Під час конгресу в Гайдельберзі організованого Німецькою соціалістичною асоціацією 1964 р. з нагоди століття Макса Вебера, дискусії були вельми гарячі. Вони тривали й за межами конгресу. Швейцарський історик Герберт Лютчі навіть написав, що були прихильники Вебера, «веберисти», котрі, як і «марксисты», дуже гостро реагували, коли якась думка їхнього вчителя ставилася під сумнів. Зрозуміла річ, між веберистами й марксистами дуже мало спільного: перших можна зустріти лише в університетах, другі керують державами. Марксизм можна подати в короткому викладі й у популярній формі катехізису на вимогу натовпу, веберизм же не піддається ортодоксальності, якщо тільки не назвати ортодоксальністю відсутність будь-якої ортодоксальності.

Чому Вебер майже через півстоліття після своєї смерті викликає стільки пристрастей? Чи пов'язано це з його творчістю, чи причина в його особистості? Суперечки вчених з приводу «Протестантської етики і духу капіталізму» не вичерпані. Не тільки тому, що славетна книжка

вважалася емпіричним спростуванням історичного матеріалізму, а й тому, що вона заторкує дві проблеми надзвичайної ваги. Перша має історичний характер і ставить запитання: якою мірою деякі протестантські секти або, достоту кажучи, їхній протестантський дух вплинув на формування капіталізму? Друга — це етична, або соціологічна: в якому сенсі розуміння економічних дій вимагає в дослідженні звертання до релігійних вірувань, до світоглядних систем задіяних індивідуумів? Між економічною² та релігійною людиною нема радикального розриву. Саме залежно від певної етики звичайна, з плоті й крові людина, людина з її бажаннями та radoщами, за якихось рідкісних обставин стає *homo oeconomicus*.

Крім того, спроба Вебера проаналізувати структуру соціальної поведінки, збудувати типологічну класифікацію людської поведінки, дати порівняльну характеристику релігійних, господарських, політичних, соціальних систем, хоч би якою недосконалою вона нам не видавалася з погляду методології та деяких наслідків, Досі залишається актуальною. Можливо, треба було б навіть сказати, що вона далеко перевершує все те, чого сучасні соціологи, як вони вважають, можуть домогтися. Або треба визнати принаймні, що абстрактна теорія та історичні інтерпретації мають тенденцію до розбіжності. «Велика теорія» в стилі Т. Парсонса має тенденцію до крайнього абстрагування концептуальної термінології, що використовує для зрозумілого тлумачення будь-якого суспільства. Вона претендує на відрив і від сучасного суспільства, і від філософії, яка становила основне джерело натхнення Вебера. Чи не втратила насправді концептуальність Парсонса — чи, в більш загальному уявленні, концептуальність, властива сучасній соціології, — зв'язку з теперішнім? Це вимагає обговорення, для нас важливо тільки показати, що зіставляючи абстрактну теорію основоположних понять соціології і напівконкретні тлумачення загальної історії, Вебер доводить, що він пішов далі, ніж сьогоднішні професори. І в цьому сенсі можна сказати, що він такою самою мірою належить до майбутнього й до минулого соціології.

Ці аргументи, хоч би які цінні вони були самі собою, на дають справжнього пояснення запалу дискусій. Такі гарячі суперечки відбувалися радше в Європі, ніж у Сполучених Штатах. У США Вебера інтерпретував і водночас перекладав Т. Парсонс. Його працю було прийнято в першу чергу як працю вченого-теоретика. І саме так його праці проникли до університетів, де вони з цього моменту викладаються, коментуються й часто жваво обговорюються. Що ж до самого автора, який шукає самовиразу в творчості, — чи не є він тим самим демократом, котрий приховується за своєю творчістю і вороже налаштований щодо Вільгельма II? І взагалі, чи не природно ігнорувати в ньому політика й визнавати тільки вченого?

Століття з дня народження Макса Вебера розбудило пристрасті в Європі. Вчені-професори європейської школи, навіть якщо вони зараз є громадянами США, прийняли Вебера як належить, незважаючи на те, були вони за чи проти нього як політика чи філософа й водночас соціолога. Нема нічого більш показового в цьому відношенні, ніж три пленарні засідання в Гайдельберзі. Перше відкрив Т. Парсонс своєю лекцією про методологічні концепції Вебера, яка дала привід для обміну думками суто академічного характеру. Два наступні виступи мали зовсім інший характер. Моя власна лекція (*Max Weber und die Machtpolitik*) зробила свій внесок у полеміку, яку розгорнула книга Вольфганга Й. Моммзена²², що до 1966 р. ще не була закінчена. А щодо лекції Герберта Маркузе (*Industrialisierung und Kapitalismus*), то вона, здається, була викликана певною нетерпимістю щодо Вебера, боцімто він був ще живий і такий самий неблаганний.

Ці дві суперечки — одна про місце Макса Вебера в німецькій політиці та поглядах, які він насаджував, і друга, про його філософію та фундаментальні висновки, — незрівнянні за своїми значенням та науковим стилем. Деякі автори Західної Німеччини та США схильні подавати Вебера як доброго демократа західного стилю, що відповідає образу, який склався після Другої світової війни. Таке подання, природно, далеке від правди. Цінністю, яку Вебер власною волею ставив найвище за все, була, як ми бачили, національна велич, а не демократія або навіть особисті свободи. Він був прихильником демократизації внаслідок обставин, а не з принципових мотивів. Державні службовці, серед яких імператор вибирав міністрів, були, на його думку, і за освітою, і за темпераментом людьми, позбавленими владної сили, що є першорядною якістю правителів і, можливо, навіть народів у цьому жорстокому світі боротьби індивідуумів, класів і держав.

Філософія політики Макса Вебера, будучи водночас джерелом і його наукової творчості, і його активної діяльності, була, якщо використати банальний термін, песимістична. Багато бачили в Максі Вебері нового Макіавеллі. В своїй хвилюючій статті, незважаючи на тон, сприйнятий ширими шанувальниками Вебера важко, пан Ежен Фляйшманн²³ висвітлив два вельми важливі чинники — чинник Маркса й чинник Ніцше, які, очевидно, по черзі впливали на формування наукової думки Вебера — «цього буржуазного Маркса» й ніцшеанця, а не демократа.

Таке нове тлумачення політичної думки Вебера викликало великий скандал, бо позбавило нову німецьку демократію «батька-основоположника», славного пращура, месію. По своїй суті воно не менш безперечне, хоча, спираючись на дослідження оригінальних текстів, не суперечить тій данині пошани, яку ми повинні віддати цій винятковій особистості. Макс Вебер був націоналістом, якими були європейці кінця минулого століття і якими сьогодні вони вже не є. Цей націоналізм не обмежувався тільки патріотизмом, піклуванням про незалежність чи державний суверенітет. Він майже неминуче вів до того, що ми схильні називати сьогодні імперіалізмом. Народи втягнуті в постійне змагання, то зовні мирне, то відверто жорстоке. Це змагання не має ні кінця, ні милосердя. Десь люди гинуть у траншеях, а десь животіють у копальнях чи на заводах, під загрозою чи то економічної конкуренції, чи то гарматного вогню. Потуга нації стає і кінцевою метою, і засобом її досягнення. Тільки вона гарантує безпеку, сприяє поширенню культури (бо культури переважно національні), але вона ж не є і метою в собі як вияв людської величі.

Зрозуміло, політична думка Вебера куди складніша, ніж міркування, висловлені в цих коротких зауваженнях. Якщо Вебер у

єдності Німеччини бачив один з важливих етапів на її шляху до світової політики, то він не міг не розуміти, що сила держави не конче означає розквіт культури. Зокрема, у випадку з німецькою історією фаза духовного розквіту, схоже, не збігалася з фазою зміцнення держави. Коли Вебер вживає вислів *Herrenvolk* — «народ панів», — то він надає йому не того сенсу, якого надавав Гітлер. Як і Ніцше, Вебер часто критикував німецький народ, дорікаючи йому в схильності до пасивної покори, в примиренні з традиційним режимом, в терпимості до монарха-дилетанта, до кар'єризму — до всього, що не є гідним народу, який ладен виконувати й виконує роль світового масштабу. Що ж стосується демократії з керівником, обраним усім народом, до якої він прагнув за власним розумінням, то вона, за деякими своїми ознаками, характерними для всіх демократичних ладів, особливо дуже нагадує П'яту республіку генерала де Голля. Харизматичний керівник, обраний загальним голосуванням, який сам приймає великі ухвали, відповідальний перед своїм сумлінням чи перед історією, — такий тип «демократичного» вождя, яким уявляв собі його Вебер і яким — карикатурним — зробили його деспоти в період між двома війнами, але яким втілював його в собі президент Французької Республіки з 1959 р. Ні британський прем'єр-міністр, ні президент США не становлять собою ні за стилем, ні за впливом такого фіюрера, вождя народу, що ведуть юрби людей на угоду амбіціям, які плекав він на їхній чи на свій рахунок. Цей харизматичний авторитет пана, в очах Вебера, був рятівною реакцією на безіменне царство бюрократії. Звісно, він не ігнорував необхідності парламентського обговорення і дотримання встановлених правил. Він визнавав необхідність конституції, правової держави (*Rechtsstaat*), не ігнорував цінностей особистих свобод і, можливо, як людина XIX століття був схильний вважати, що всі ці тендітні атрибути політичної цивілізації остаточно й надійно завойовані.

Друга дискусія, яку відкрив Г. Маркузе, стосувалася в своїй основі філософії історії Макса Вебера. Центральною темою цього філософського тлумачення сучасного західного суспільства стала раціоналізація та її втілення у сферах науки, промисловості, бюрократичного апарату. Капіталістичний лад (приватна власність на засоби виробництва та ринкова конкуренція виробників) історично пов'язаний з процесом раціоналізації. Цей процес — доля людини, проти якої марно виступати, і жоден політичний порядок її не уникне. Вебер, незважаючи на захоплення, яке він відчував до Маркса, вороже ставився до соціалізму, не тому, що він був націоналістом або в класовій боротьбі, так само неминучій, як боротьба між країнами, стояв на боці буржуазії. В очах Вебера, людській гідності загрожувало передусім поневолення індивідуумів безликими організаціями. Система ефективного виробництва — це водночас

система панування однієї людини над іншою. Вебер визнавав, що «робітники завжди, тією чи тією мірою, будуть соціалістами», він твердив навіть, що нема «жодних способів викоринити соціалістичні переконання і соціалістичні надії»²⁴ (в чому він, можливо, помилявся), але соціалізм, втілений у реальність, становив би ту саму небезпеку для людських цінностей, з якими він пов'язував свої помисли, що й сам капіталізм. Навіть більше, соціалізм міг би тільки посилити цю небезпеку, оскільки для відновлення і постійного підтримання дисципліни праці за бюрократичного ладу треба було б накидати ще жорсткіше панування однієї людини над іншою чи організаційної структури над окремою особистістю, надавати ще менше шансів та свободу індивідууму.

Хіба події не підтвердили доказів Макса Вебера щодо цього? Цілком очевидно, що ці докази підтвердились, і Г. Маркузе сам визнає: «Як кристалізація розуму, машина не може бути нейтральною, бо технічний розум є розум соціальний, який панує за всіх часів, він може бути трансформованим у саму свою структуру. Як технічний розум машини можна використати в ролі технічного засобу визволення. Макс Веберу така можливість видавалась утопією. Сьогодні здається, що він мав слушність». Інакше кажучи, Маркузе нарікає на Вебера, який задалегідь оголосив утопією те, що насправді, на сьогоднішній день поки показало себе як утопія, тобто ідею визволення людства шляхом зміни характеру власності й за допомогою планування.

Між колективною власністю на засоби виробництва й плануванням, з одного боку, та визволенням людини — з іншого, нема ніякого, ні причинного, ні логічного, зв'язку. Історія останніх 50 років блискуче це довела. Франкфуртський марксист, який не є марксистом-ленінцем, ненавидить у Вебері людину, котра ніколи не поділяла його ілюзії і яка відбирає в нього мрії, потрібні йому, щоб жити. Однак соціологічна утопія сьогодні зовсім позбавлена будь-якої субстанції. Ще більш автоматизоване виробництво, можливо, відкриє якісь інші конкретні шляхи до визволення. Але воно не знищить бюрократичного порядку, раціонального й безликого панування, яке обговорюють і Вебер, і марксист, але не без певних ексцесів.

Сьогоднішнє індустріальне суспільство, звісно, вже не те, яке знав Макс Вебер. Воно вже не суто буржуазне, не суто капіталістичне, якщо це останнє визначати насамперед характером власності та ініціативою промислового підприємця. Але саме з цих міркувань я спробую висловити критику на адресу Вебера зовсім з іншого погляду: він був надто марксистом у своєму тлумаченні суспільства, тобто надмірно песимістичним; він не зумів точно вловити перспективу добробуту, який несе масам зростання виробництва, і не побачив імовірності пом'якшення класових і, можливо, міжнаціональних конфліктів у добу, коли багатство залежить від продуктивності праці, а не від обсягу території, і навпаки, великою заслугою, а не помилкою був достеменний поділ раціональності — чи то наукової, чи то бюрократичної — та історичного розуму. Те, що свідомість чи технічні засоби можна використати з метою геноциду, життєвий досвід нам — на жаль! — довів. Ні капіталізм, ні буржуазія, ні тим більш Макс Вебер у цьому не винні. Вебер задалегідь передбачив, що раціоналізація не гарантує того, що гегельянці називають історичним розумом, а порядні демократи — ліберальними цінностями.

Філософія боротьби і сили марксистського й ніцшеанського спрямування поєднувалася у Вебері з баченням загальної історії, що йде до розчаклованого світу, до поневоленого людства, позбавленого своїх найвищих чеснот. Для себе самого й, можливо, для інших Вебер ставив найвище не стільки успіх і силу, скільки якість шляхетства, мужність зустріти людську дійсність такою, якою вона постає перед людиною, яка не плекає ілюзій, релігійних чи політико-ідеологічних. Усі ті, хто вважає себе володарем абсолютної й всеосяжної істини, всі ті, хто хоче примирити ворогуючі цінності — марксист-гегельянці, доктринери від демократії чи природничого права, — полемізують і далі (і справедливо) з людиною, яка надає догматичного характеру відмові від догматизму й характеру істини в останній інстанції протиборству цінностей, яке, врешті-решт, не визнає нічого, крім науки про частку й суто довільного вибору.

Деякі з форм такого догматизму були джерелом тоталітаризму нашої епохи. Але треба визнати, що Вебер зі своєю філософією обов'язку ангажованого вченого зовсім не дає нам більшої гарантії від повернення до варварства. Харизматичний вождь мав захистити нас від безликого засилля бюрократії, а ми навчилися боятися обіцянок демагогів більше, ніж буденності раціональної організаційної структури.

Такі дискусії, предметом яких були особистість, філософія, політичні погляди Вебера, показують, з мого погляду, багатосторонність його творчості, які дають право сказати, що Макс Вебер — наш сучасник. Він є ним передусім тому, що його творчість, як і всіх великих мислителів, настільки багата й двозначна, що кожне нове покоління прочитує її, вивчає й тлумачить по-різному. Його праця, можливо, вже перевершена, але залишається актуальною. Чи то йдеться про соціологію, про ідеальний тип, про розрізнення між ціннісним міркуванням та віднесенням до цінностей, про суб'єктивний сенс поведінки як самостійний об'єкт наукового інтересу соціолога, про протиставлення розуміння своєї поведінки суб'єктами й соціологом — з цього приводу можна ставити багато запитань або висловлювати заперечення. Практика Вебера не конче відповідає його теорії. Викликає сумнів, наприклад, що сам він завше утримувався від будь-якого оціночного міркування. Ще більш сумнівно те, що віднесення до цінностей і оціночне міркування можуть бути цілком розділеними. Соціологія Вебера була б, можливо, більш наукова і, мені здається, менш захоплива, якби вона не належала людині, яка без угаву ставила собі важливі запитання: про взаємовідносини знання і віри, про науку та практичну діяльність, про церкву та пророцтво, про бюрократію та харизматичного вождя, про раціоналізацію й особисту свободу; людині, яка завдяки своїй історичній, можна сказати дивовижній, ерудиції шукала в спадщині всіх цивілізацій відповіді на свої власні запитання й опинялася внаслідок таких пошуків (вони за своїм характером не могли бути завершеними на самоті) під сумнівами щодо вибору своєї власної долі.

БІОГРАФІЧНІ ДАНІ

1864 р., 21 квітня. У місті Ерфурт, що в Тюрингії, народився Макс Вебер. Батько його — юрист, виходець з родини промисловців та купців, що займалися текстильною справою, з Вестфалії. 1869 р. Макс з родиною переселяється до Берліна, де згодом його оберуть до муніципального сейму, відтак — до сейму Пруссії та до рейхстагу. Він належав до гурту правих лібералів, лідером яких був Беннінгсен. Його мати, Елена Валленштайн-Вебер, була жінкою високої культури, серйозно займалася проблемами релігії та соціальними питаннями. До самої смерті, в 1919 р., вона була в тісному інтелектуальному контакті зі своїм сином, в якому збуджувала потребу в релігійній вірі. В салоні своїх батьків молодий Макс зустрів багато відомих представників інтелігенції та політичних кіл тих часів: Дільтея, Моммзена, Зібеля, Трайчке, Каппа...

1882 р. Вступ до Гайдельберзького університету. Прийнятий на факультет права, Макс Вебер вивчає також історію, економіку, філософію й теологію. Бере участь у житті студентської корпорації.

1883 р. Після трьох семестрів навчання в університеті протягом року перебуває на військовій службі в Страсбурзі, спочатку як простий солдат, а потім як офіцер німецької армії, чим завжди дуже пишатиметься.

1884 р. Відновлення навчання в Берлінському та Геттингенському університетах.

1886 р. Складання перших університетських іспитів з юриспруденції.

1887 - 1888 рр. Бере участь у військових маневрах в Ельзасі та Східній Пруссії. Вступає до Спілки соціальної політики, куди входить гурт представників університетської інтелігенції найрізноманітніших переконань, що цікавляться соціальними проблемами. Спілку заснував 1872 р. Г. Шмоллер; головну роль у ній відігравали «катедер-соціалісти».

1889 р. Захист у Берліні дисертації на тему про історію торговельних товариств у середні віки. Вивчає італійську та іспанську мови. Вступає до адвокатського корпусу Берліна.

1890 р. складає чергові іспити з права. На прохання Спілки починає проводити опитування про становище селян у Східній Пруссії.

1891 р. Пише дисертацію «Римська аграрна історія та її значення для державного й приватного права». Співбесіда під час її захисту з професором Моммзеном послужила приводом для запрошення Вебера на посаду професора катедри факультету права Берлінського університету.

1892 р. Закінчує працю про становище сільськогосподарських робітників східних регіонів Німеччини.

1893 р. Одруження з Маріанною Шніттер.

1894 р. Макс Вебер стає професором політичної економії університету Фрібурга. Праця «Тенденції до зміни становища сільськогосподарських робітників Східної Німеччини».

1895 р. Поїздка до Шотландії та Ірландії. Починає курс лекцій у Фрібурзі темою «Національна держава та економічна політика».

1896 р. Макс Вебер перебирає в Кніса, який пішов у відставку, катедру в університеті Гайдельберга. Праця «Соціальні причини падіння античної цивілізації».

1897 р. Важкий нервовий розлад примушує Вебера перервати на чотири роки будь-яку роботу. Він подорожує по Італії, їде на Корсику та до Швейцарії, щоб набути душевний спокій.

1899 р. Макс Вебер із власної волі виходить з Пангерманської ліги.

1902 р. Відновлює викладацьку діяльність у Гайдельберзькому університеті, але не спроможний цілком відновити колишню активність свого університетського життя.

1903 р. Разом з Вернером Зомбартом створює журнал «Архів соціальної науки та соціальної політики».

1904 р. Поїздка до США для участі в конгресі соціальних наук у м. Сент-Луїс, де виступає з лекцією про капіталізм та сільське суспільство в Німеччині. Новий Світ справляє на нього глибоке враження. Публікація першої частини «Протестантської етики й духу капіталізму» й нарис «Об'єктивність» соціально-наукового та соціально-політичного пізнання».

1905 р. Російська революція зацікавлює Макса Вебера проблемами царської імперії, і, щоб читати в оригіналі, він вивчає російську мову. Публікація другої частини «Протестантської етики й духу капіталізму».

1906 р. Публікація статей «До становища буржуазної демократії в Росії», «Перехід Росії до лжеконституціоналізму», «Критичні дослідження в царині логіки наук про культуру», «Протестантські секти й дух капіталізму».

1907 р. Отримана спадщина дозволяє вченому цілком присвятити себе науці.

1908 р. Цікавість до «індустріальної психології» спонукає до публікації двох досліджень на цю тему. Гайдельберзький салон Макса Вебера відвідує більшість тогочасних німецьких вчених: Віндельбанд, Еллінек, Трельч, Науманн, Зомбарт, Зіммель, Міхельс, Тенніс. Він допомагає порадами молодим університетським ученим, зокрема, таким, як Дьєрдь Лукач, Карл Левенштайн. Організовує Німецьку асоціацію соціологів і видає серію праць з соціальних наук.

1909 р. Публікація статті «Виробничі відносини в сільському господарстві античного світу». Початок праці над книгою «Господарство й суспільство».

1910 р. Участь у конгресі Німецької асоціації соціалістів, де займає чітку позицію проти расистської ідеології.

1912 р. Полишає керівний комітет Німецької асоціації соціологів через розбіжність у поглядах з питання про «свободу від оцінки».

1913 р. Публікує «Про деякі категорії зрозумілої соціології».

1914 р. Коли вибухає війна, Макс Вебер проситься на службу й до кінця 1915 р. керує групою госпіталів Гайденберзького району.

1915 р. Публікація «Господарської етики світових релігій» («Вступ», «Конфуціанство й даосизм»).

1916 - 1917 рр. Виконує різні офіційні місії в Брюсселі, Відні, Будапешті, не шкодує сил, щоб переконати німецьких керівників уникати розширення війни, але водночас на провідній ролі Німеччини у світовій політиці й бачить головну небезпеку для неї в Росії. Публікація 1916 р. розділів праці «Соціологія релігії» під назвою «Індуїзм і буддизм» та 1917 р. — «Античний іудаїзм».

1918 р., квітень. Поїздка до Відня для читання лекцій на літніх курсах університету, в яких він розкриває своє розуміння соціології політики та релігії у вигляді «Позитивної критики матеріалістичної концепції історії». Взимку читає дві доповіді в Мюнхенському університеті: «Наука як покликання і фах» та «Політика як покликання і фах». Після капітуляції стає експертом німецької делегації у Версалі. Публікує нарис «Сенс «свободи від оцінки» в соціологічній та економічній науках».

1919 р. Перебирає катедру в Мюнхенському університеті, де працює після того, як звідти пішов Brentano. У 1919 — 1920 рр. Читає курс лекцій під назвою «Історія господарства», який опублікує 1924 р. Без особливого захоплення визнає Республіку, стає свідком революційної диктатури Курта Айснера в Мюнхені, входить до складу комісії з підготовки проекту Веймарської конституції. І далі працює над книгою «Господарство й суспільство», перші частини якої надруковані восени 1919 р., книга залишиться незавершеною.

1920 р., 14 червня. Макс Вебер помер у Мюнхені.

1922 р. його вдова Маріанна Вебер публікує книгу «Господарство й суспільство». Нові видання цієї праці із супровідними текстами з'являться 1925 та 1956 рр.

ПРИМІТКИ

¹ До збірника ввійшли чотири головні нариси світоглядного характеру: «Об'єктивність» соціально-наукового та соціально-політичного пізнання» (1904); «Критичні дослідження в царині логіки науки про культуру» (1906); «Про деякі категорії зрозумілої соціології» (1913); «Про сенс «свободи від оцінки» в соціологічній та економічній науках» (1917 — 1918), а також знаменита доповідь, прочитана 1919 р. в Мюнхені під назвою «Наука як покликання і фах». До збірки входять ще чотири нариси, менш значущі, які, до речі, не були перекладені на будь-які мови.

² Дослідження Вебера, присвячені античній добі, досить численні. Нагадаємо, що одним із його перших учителів був великий історик Моммзен, якому він зобов'язаний своєю освітою в царині права в період, коли в Німеччині, як і у Франції, вивчення римського права на факультеті посідало одне з провідних місць. Окрім праці «Виробничі відносини в сільському господарстві античного світу», остаточно завершеної і виданої 1909 р., Вебер написав книгу «Соціальні причини падіння античної Цивілізації» (1896), а темою дисертації його була «Римська аграрна історія» (1891). Жодне з цих досліджень не перекладено французькою мовою. «Історія господарства» — це курс лекцій, що їх він прочитав у Мюнхені 1919 р., незадовго до смерті, і опублікований 1923 р. Існує один англійський переклад цього дослідження.

Праці Вебера про політичні, економічні й соціальні проблеми Німеччини та сучасної Європи численні й різноманітні. Вони зібрані в трьох збірниках: «Зібрання політичних творів», «Зібрання творів з соціальної та господарської історії», «Зібрання творів з соціології та соціальної політики».

Праця про тенденції до зміни становища сільськогосподарських робітників у східній частині Німеччини була опублікована в другому збірнику. Вебер написав її в 1890 — 1892 рр. на матеріалах обстеження цього регіону, дорученого йому Спілкою соціальної політики, і показав, що великі землевласники на схід від Ельби задля скорочення витрат на заробітну платню не соромилися ввозити людей слов'янського походження (росіян та поляків) у свої маєтки, спонукаючи в такий спосіб до міграції в індустріальні міста Заходу трударів німецької національності й культури. Він викривав цю капіталістичну позицію юнкерів, які в такий спосіб дегерманізували східну частину Німеччини.

³ Соціологічні дослідження релігій зібрані в тритомнику «Соціологія релігій». До 1-го тому ввійшли дві праці про протестантську етику й дух капіталізму та перша частина «Господарської етики світових релігій» («Вступ», «Конфуціанство й даосизм» та «Теорія ступенів і напрямів релігійного неприйняття світу»); до 2-го тому включено другу частину «Господарської етики світових релігій» («Індуїзм і буддизм»); у 3-му томі опублікована третя частина «Господарської етики» («Античний іудаїзм»). Перед самою смертю Вебер планував видати 4-й том, присвячений ісламу. Щоб мати цілковите уявлення про релігійну соціологію Вебера, до текстів цієї збірки треба додати розділи про релігію з книги «Господарство й суспільство», зокрема 5-й розділ другої частини.

⁴ Див. бібліографію.

⁵ «Ми називаємо цілераціональною поведінку, орієнтовану тільки на засоби (суб'єктивно), що видаються адекватними для досягнення (суб'єктивно) однозначно сприйнятої мети» (*Max Weber, Essais sur la thiorie de la science*, Paris, Pion, 1965, p. 328).

⁶ Ці дві доповіді, прочитані в Мюнхені 1919 р., були перекладені французькою й опубліковані в паризькому видавництві «Плон» (1959).

⁷ «Високо розвинута китайська історіографія позбавлена прагматизму, що вкорінився на Заході з часів Фуکیدіда. В Макіавеллі є попередники в Індії. Однак в жодному вченні про державу, що виникло в країнах Азії, нема ні систематики, схожої на Аристотелеву, ні

раціональних понять взагалі. Незважаючи на все те, що зроблено в царині права в Індії (школа Міманси), незважаючи на ряд широких кодифікацій, створених переважно в Передній Азії і на інші збірники звичайного права, що з'явилися в Індії та інших країнах, тут нема того, що дозволило б повести мову про раціональну теорію права, нема суворо юридичних схем та форм юридичного мислення, властивих римському та західному праву, що склалося на основі римського. Явище, схоже на канонічне право, також породження Заходу» (*Max Weber, L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Pion, 1964, p. 12).

⁸ «Правильний і завжди залишиться таким факт, що методично коректна наукова аргументація в царині соціальних наук, якщо вона хоче досягти своєї мети, має бути визнаною правильною й китайцем, вірніше, повинна до того, в усякому разі, прагнути, хай навіть вона через брак матеріалу цілком не може досягти зазначеної мети. Далі, логічний аналіз ідеалу, його змісту та останніх аксіом, вияв логічних і практичних висновків, що випливають з нього, повинні бути, якщо аргументація переконлива, значущими й для китайця, хоча він може бути «глухим до наших етичних імперативів, може й, звісно, відкидатиме сам ідеал і конкретні оцінки, що випливають з нього, не спростовуючи при цьому цінності наукового аналізу» (*Max Weber, Essais sur la thèorie de la science*, p. 131—133).

⁹ «Є науки, яким судилося залишатись вічно молодими, і до них належать історичні дисципліни, перед ними у вічному русі культури весь час виникають нові проблеми. Для них головне завдання становлять минулий характер усіх ідейно-типових конструкцій і разом з тим постійна неминучість нових... Адже жодна з таких розумових систем, без яких ми не можемо обійтись, осягаючи якусь важливу складову дійсності, не можемо вичерпати її безмежного багатства. Всі вони становлять собою не що інше, як зробити спробу внести порядок на цьому рівні нашого знання й понятійних утворень, що є в нашому розпорядженні, до хаосу тих фактів, що їх ми залучили до кола наших інтересів. Розумовий апарат, що його розробило минуле шляхом розумового обробітку, а насправді шляхом розумового перетворення безпосередньо даної дійсності й залучення її до поняття, що відповідає пізнанню і спрямуванню інтересу тих часів, завжди протистоїть тому, що ми можемо й хочемо почерпнути з дійсності за допомогою нового пізнання. В цій боротьбі відбувається поступ дослідження в науці про культуру. Його наслідок — процес, який відбувається постійно, перетворення тих понять, через які ми намагаємося осягнути дійсність. Ось чому історія наук про соціальне життя — це постійне чергування спроб подумки впорядкувати факти за допомогою розробки понять, розкласти отримані внаслідок такого впорядкування образи шляхом розширення й зрушення наукового обр'ю й спроби утворити нові поняття на такій змінній основі. В цьому виказує себе неспроможність спроби взагалі створювати системи понять — кожна наука, в тому числі й тільки описова історія, працює за допомогою комплексу понять свого часу, — в цьому знаходить свій вияв та обставина, що в науках про людську культуру утворення понять залежить від місця, яке посідає в цій культурі проблема, що розглядається, а це місце може змінюватись разом зі змістом самої культури. В науках про культуру відношення між поняттям і зрозумілим таке, що синтез завжди має минулий характер. Значення спроб створити великі понятійні конструкції в нашій науці полягає, як правило, саме в тому, що вони демонструють межі значення того погляду, який лежить у їхній основі. Найбільші успіхи в царині соціальних наук пов'язані в своїй суті зі зрушенням практичних культурних проблем і вгорнуті у форму критики утворення понять» (*Essais sur la thèorie dela science*, p. 202 — 204).

¹⁰ Див., наприклад: «Загальна психопатологія» (*Allgemeine Psychopathologie*, 1913).

¹¹ Ріккер (1865 — 1936) був професором філософії в Гайдельберзі. Головні його праці: «Межі природно-наукового утворення понять» (1904), «Науки про природу та науки про культуру» (1911). Критичний аналіз праць Ріккера див. у: R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire*; Paris, Wrin, 3-є йд., 1964, p. 113—157).

¹² «Воно створюється шляхом однобічного посилення однієї чи кількох точок зору з'єднання безлічі одиничних явищ, що існують дифузно й дискретно, — в одному випадку їх може бути більше, в іншому — менше, а подекуди вони взагалі відсутні, — які відповідають тим однобічно вичленованим точкам зору і складаються в єдиний розумовий образ (*einheitlich*). В реальності такий розумовий образ у його понятійній чистоті ніде емпірично не виявляється; це — утопія. Завдання історичного дослідження полягає в тому, щоб у кожному окремому випадку з'ясувати, наскільки дійсність близька до такого розумового образу чи далека від нього, якою мірою можна, отже, вважати, що характер економічних взаємин певного міста відповідає поняттю «міське господарство». За обережного застосування цього поняття воно специфічним чином сприяє досягненню мети й наочності дослідження» (*Essais sur la thūorie de la science*, p. 181).

«Це — розумовий образ, що не є ні історичною, ні тим більше «справжньою» реальністю. Ще менше він придатний для того, щоб правити за схему, в яку явище дійсності може бути введене як окремий випадок. За своїм значенням це — суто ідеальне поміжне поняття, з яким дійсність зіставляється, порівнюється для того, щоб зробити виразними певні значущі компоненти її емпіричного змісту. Такі поняття становлять собою конструкції, в них ми будуємо, використовуючи категорію об'єктивної можливості, зв'язки, які наша орієнтована на дійсність науково дисциплінована фантазія розглядає в своєму міркуванні як адекватне.

Ідеальний тип у цій його функції — передусім спроба охопити «історичні індивідууми» або їхні окремі компоненти генетичними поняттями. Візьмімо, наприклад, поняття «церква» і «секта». Їх можна, класифікуючи, роз'єднати на комплекси ознак; тоді не тільки межа між ними, а й зміст обох понять виявляться розмитими. Якщо ж ми хочемо досягнути поняття «секта» генетично, наприклад, у його співвідношенні з відомими важливими культурними значеннями, які «сектантський дух» мав для сучасної культури, то істотними стануть певні ознаки обох понять, позаяк вони перебувають у адекватному причинному зв'язку з тим впливом, про який ішлося» (там само. С. 185—186).

¹³ Конструкція ідеальних типів стосовно цінностей в абстрактній уяві відрізняється від оціночних міркувань. Але в конкретній праці вченого ця грань розмивається.

«Всі зображення сутності християнства, наприклад, становлять собою ідеальні типи, завжди й неминуче вельми відносною і проблематичною значимістю, якщо розглядати їх як історичне відтворення емпіричної дійсності; навпаки, вони володіють великою евристичною цінністю для дослідження і більшою систематичною цінністю для зображення, якщо послуговуватися ними як понятійними засобами для порівняння і зіставлення з ними дійсності. В цій їхній функції вони зовсім необхідні.

Але таким ідеально-типовим зображенням звичайно властивий момент, що ще більше ускладнює їхнє значення. Вони хочуть бути чи вже не усвідомлено є ідеальними типами, не лише в логічному, а й у практичному сенсі, а саме прагнуть бути «взірцями», котрі, якщо повернутися до нашого прикладу, вказують на те, що, яким християнство, на думку дослідника, має бути, що дослідник вважає в ньому «істотним», що зберігає постійну цінність. Якщо це відбувається усвідомлено або, що трапляється частіше, неусвідомлено, то в ідеальні типи вводяться ідеали, з якими дослідник співвідносить християнство як з цінністю. Завдання й мета, що на них дослідник орієнтує свою «ідею» християнства, можуть — і завше будуть — дуже відрізнятися від тих цінностей, з якими співвідносили християнство ранні християни, люди тих часів, коли це вчення виникло. В цьому своєму значенні «ідеї», звісно, вже не суто логічні допоміжні засоби, не поняття, в порівнянні з якими зіставляється й вимірюється дійсність, а ідеали, з висоти яких про неї виноситься оціночне міркування. Йдеться уже не про суто теоретичну операцію віднесення емпіричних явищ до цінностей, а про оціночні міркування, впроваджені в «поняття» християнства. Саме тому, що ідеальний тип претендує тут на емпіричну значимість, він вторгається в царину оціночного тлумачення християнства — це вже не емпірична наука; перед нами особисте визнання людини, а не утворення ідеально-типового поняття.

Незважаючи на таку принципову відмінність, плутання двох докорінно різних значень «ідеї» дуже часто трапляється в історичному дослідженні. Така плутанина вже цілком близька,

тільки-но історик починає розвивати свої «погляди» на яку-небудь історичну особу чи на якусь добу. Якщо Шлоссер, дотримуючись принципів раціоналізму, застосовував етичні масштаби, що не знають зміни, то сучасний, вихований у душі релятивізму історик, прагнучи, з одного боку, зрозуміти добу «зсередини», яку він вивчає, з іншого — внести своє «міркування» про неї, відчуває потребу в тому, щоб винести масштаби свого міркування з «матеріалу», тобто в тому, щоб «ідея» в значенні ідеалу виросла з «ідеї» в значенні «ідеального типу». Естетична привабливість такого способу приводить до того, що межа між двома цими сферами поступово стирається, внаслідок чого виникає половинчате рішення, за якого історик не може відмовитися від оціночного міркування і водночас намагається ухилитися від відповідальності за нього. В такій ситуації елементарним обов'язком самоконтролю вченого й єдиним засобом запобігти таким непорозумінням є різке розмежування між порівняльним співвіднесенням дійсності з ідеальними типами в логічному розумінні слова та оціночним міркуванням про дійсність, яке відштовхується від ідеалів. «Ідеальний тип» у нашому розумінні (ми змушені повторити це) є щось, на відміну від оціночного міркування, цілком індиферентне й не має нічого спільного з якимсь іншим, не суто логічною «досконалістю». Є ідеальні типи будинків розпусти та ідеальні типи релігій, а що ж до перших, то можуть бути ідеальні типи таких, які з погляду сучасної поліційної етики технічно «доцільні», і таких, які прямо протилежні цьому» (там само. С. 191—194).

¹⁴ «В абстрактній економічній історії ми знаходимо приклад тих синтезів, які звичайно називають ідеями історичних явищ. Ця теорія дає нам ідеальну картину процесів, що відбуваються на ринку в товарно-грошовому господарстві за вільної конкуренції і суворо раціональної поведінки. Цей розумовий образ поєднує певні зв'язки і процеси історичного життя в своєрідний позбавлений внутрішніх суперечностей космос розумових зв'язків. За своїм змістом ця конструкція має характер утопії, отриманої шляхом посилення певних елементів дійсності. Її ставлення до емпірично даних фактів реального життя полягає ось у чому: в тих випадках, коли абстрактно представлені в цій конструкції зв'язки, тобто процеси, пов'язані з «ринком», якоюсь мірою виявляються чи припускаються насправді як значущі, ми можемо, зіставляючи їх з ідеальним типом, показати й пояснити з прагматичною метою своєрідність цих зв'язків. Такий метод може бути евристичним, а для визначення цінності явища навіть необхідним. У дослідженні ідеально-типове поняття — засіб для винесення правильного міркування про причинну відомість елементів дійсності. Ідеальний тип — не «гіпотеза», він лише вказує, в якому напрямі повинно йти утворення гіпотез. Не дає він і зображення дійсності, але надає для цього однозначні засоби виразу. Отже, перед нами «ідея» історично даної господарської організації сучасного суспільства, утворена за цілком такими самими логічними принципами, за допомогою яких була сконструйована як «генетичний» принцип, наприклад, ідея «міського господарства» в середні віки. В такій конструкції поняття «міське господарство» будується не як середній вираз сукупності всіх дійсних господарських принципів, виявлених у всіх вивчених містах, а також у вигляді ідеального типу» (там само. С. 178—181).

¹⁵ «Доля культурної доби, яка «вкусила» плоду від дерева пізнання, полягає в необхідності розуміння, що сенс всесвіту не розкривається дослідженням, хоч би яким досконалим воно було, що ми самі покликані створити цей сенс, що «світогляди» ніколи не можуть бути продуктом досвідченого знання, що розвивається, і, отже, найвищі ідеали, які найбільше нас хвилюють, за всіх часів знаходять свій вираз тільки в боротьбі з іншими ідеалами, такими самими священними для інших, як наші для нас» (там само. С. 130).

¹⁶ Макс Вебер знову повернувся до проблеми визначення капіталізму наприкінці свого життя в мюнхенському курсі лекцій із загальної історії економіки.

«Ми опиняємося перед капіталізмом там, де виробниче господарство забезпечує потреби гурту людей, незалежно від характеру цих потреб, через підприємство, зокрема підприємство раціонального капіталістичного характеру там, де ведеться облік капіталів, тобто де є виробниче підприємство, яке контролює рентабельність шляхом розрахунку, що провадиться через сучасну бухгалтерію, шляхом підбиття підсумків (уперше таку форму запропонував 1608

р. голландський теоретик Сімон Стевін). Звісно, господарське об'єднання може орієнтуватися на капіталістичну форму надзвичайно різноманітними способами. Забезпечення потреб спільноти може орієнтуватися за капіталістичним принципом, а може не по-капіталістичному, ґрунтуючись на ремеслі чи на хліборобстві» (цит. за: *Julien Freund, Sociologie de Max Weber*, р. 150).

¹⁷ У 6-му розділі третьої частини праці «Господарство й суспільство» Макс Вебер дав визначення бюрократії. Резюмуючи цей текст і деякі інші, Жюльєн Френд так викладає визначення Вебера:

Бюрократія — це типовий приклад легального панування. Вона ґрунтується на таких принципах:

1) існування певних служб, а отже, компетенцій, суворо визначених законами й правилами в такий спосіб, що їхні функції чітко розмежовані, як і можливість приймати ухвали з метою виконання відповідних завдань; 2) захист службовців у виконанні їхніх функцій згідно з тим чи тим положенням (наприклад, незмінність судців). Як правило, службовцем стають на ціле життя, і державна служба стає основним фахом, а не другорядним заняттям, що доповнює іншу роботу; 3) ієрархія у виконанні функцій, що має на увазі чітку адміністративну структуру, яка розмежовує керівні посади і підлеглі підрозділи з можливістю звертання найвищих керівних інстанцій до найнижчих; звичайно в такій структурі дотримуються єдиноначальності, а не колективного керівництва і тут спостерігається тенденція до максимальної централізації влади; 4) добір кадрів провадиться на конкурсних засадах шляхом складання іспитів чи за перевагою дипломів, що вимагає від кандидатів наявності відповідної спеціалізованої освіти. Як правило, функціонер призначається (рідше обирається) на підставі вільного добору на контрактних засадах; 5) регулярна оплата праці службовця у вигляді фіксованої заробітної платні й виплати пенсії після виходу з державної служби, обсяги оплати встановлюються згідно зі штатним розкладом, що враховує внутрішню адміністративну ієрархію і рівень відповідальності службовця; 6) право контролю збоку адміністрації за роботою підлеглих (скажімо, шляхом створення контрольно-дисциплінарної комісії); 7) можливість просування по службі на підставі оцінки за об'єктивними критеріями, а не на розсуд адміністрації; 8) цілковите відокремлення виконуваної функції від особистості службовця, оскільки жоден службовець не може бути власником своєї посади чи засобів управління.

Зрозуміла річ, таке трактування стосується структури сучасної держави, враховуючи, що в бюрократії як явища глибоке коріння, оскільки вона спостерігається в Стародавньому Єгипті, в добу римського принципату, в період правління Діоклетіана, в римській церкві XIII ст. Сучасна бюрократія почала свій розвиток у добу королівського абсолютизму. Старі бюрократичні системи переважно мали родовий, спадковий характер, коли службовці не мали сучасних, встановлених відповідними положеннями гарантій і регулярної оплати праці. Бюрократія, яку ми бачимо сьогодні, росла з розвитком сучасного фінансового порядку, хоча однозначний причинний зв'язок тут навряд чи можна встановити, оскільки в дію вступає цілий ряд чинників: раціоналізація права, важливість феномена масовості, централізація, що зростає, пов'язана з великими можливостями засобів зв'язку та концентрації підприємств, посилення проникнення держави в найрізноманітніші галузі людської діяльності і, нарешті, розвиток технічної раціоналізації» (*Julien Freund, Sociologie de Max Weber*, р. 205—206).

¹⁸ «Протестантська етика і дух капіталізму» — праця, яка була й залишається, безперечно, досі найвідомішим твором Макса Вебера. Завдяки історичній важливості поставлених проблем, завдяки характеру їхньої постановки, що спростовує поширене їхнє трактування в історичному матеріалізмі, ця праця була предметом численних коментарів і викликала могутній потік літератури.

¹⁹ «Теорія харизматичного панування давала інколи привід для непорозумінь, оскільки в ній бачився прообраз нацистського режиму. Дехто

і навіть спробував зробити з Макса Вебера передвісника Гітлера в той час, як він суворо обмежився соціологічним аналізом «ідеального типу» однієї з форм панування, яка існувала за

всіх часів. Харизматичні режими правління існували й до Гітлера й існують після нього, наприклад режим Фіделя Кастро. Припущення, що аналіз Макса Вебера міг допомогти нацистам дійти до чіткішого усвідомлення своєї ролі, — це докір не менш сміховинний, ніж попередній, оскільки його можна порівняти із звинуваченням лікаря в недузї, діагноз якої він поставив. У такому разі політична соціологія повинна перетворитися на справу, що ґрунтується на добропорядних почуттях, відмовитися від об'єктивного розгляду деяких явищ, зрештою зректися науки й сипати присудами, які приносили б утіху всім, хто хотів би перетворити наукову думку на суто ідеологічні оцінки. Така позиція була чужа Веберу, оскільки вона суперечила тій відмінності, яку він завжди робив між емпіричною констатацією та оціночним міркуванням, його принципу «свободи від оцінки» в соціології і, нарешті, його обов'язку, що вимагає від ученого ніколи не відходити від аналізу реальної дійсності тільки через те, що особисто йому вона здається неприємною. Навіть більше, цензори Макса Вебера знехтували найголовніше в його концепції харизматичного типу правління. Замість того, щоб шукати в ній теоретичне обґрунтування окремої історичної події, про яку він не міг нічого знати, їм треба було б ліпше прочитати сторінки, присвячені цьому типу панування; вони недвозначно висловлюються про революційне явище, бо, коли він писав їх, він особливо думав про Леніна чи Курта Айснера (цього останнього він називав на ймення)» (*Julien Freund, Sociologie de Max Weber*, p. 211—212).

²⁰ Про Макса Вебера та німецьку політику див. бібліографію.

²¹ Маріанна Вебер згадує розмову свого чоловіка 1919 р. з Людендорфом, кого він вважав одним з винуватців німецької катастрофи. Після діалогу «глухих», під час якого Макс Вебер намагався переконати Людендорфа пожертвувати собою, здавшись до полону союзникам, розмова перейшла на політичну ситуацію в Німеччині. Людендорф дорікнув Веберу й «Франкфуртер цайтунг» (Макс Вебер був одним з її провідних авторів) у тому, що вони захищають демократію.

Вебер : Гадаєте, що те свинство, яке ми маємо сьогодні, я приймаю за демократію?

Людендорф : Якщо ви так висловлюєтеся, то ми з Вами, можливо, знайдемо спільну мову.

В.: Але свинство, яке було раніше, також не було монархією.

Л.: Що ви вважаєте за демократію?

В.: У демократії народ обирає вождя (фюрера), в якого вірить. Відтак обранець каже: «А тепер заткніть пельку і підкорюйтесь!» Народ і партії не наважуються й пустити пару з вуст.

Л.: Мені така демократія до вподоби.

В.: Потім народ може судити. Якщо вождь припустився помилок, то хай він повіситься (*Marianne Weber, Max Weber ein Lebensbild, Tubingen, J. C. B. Mohr, 1926; S. 664—665*).

²² Див. бібліографію.

²³ *Archives Européennes de sociologie*, t. V, 1964, 2, p. 190—238.

²⁴ Ці цитати взяті з лекції, прочитаної 13 червня 1918 р. у Відні перед офіцерами австро-угорської монархії та опублікованої в: *Max Weber; Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tubingen*, 1964, S. 243—270.

БІБЛІОГРАФІЯ

Твори Макса Вебера

- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1—3, Tub., 1920—1921.
Grundriss der Sozialökonomik, Tub., 1924.
Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tub., 1924.
Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tub., 1951.
Wirtschaft und Gesellschaft, Tub., 1956.

Праці про Макса Вебера

- Raymond Aron, *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une thèorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1964.
Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, P.U.F., 1950.
Raymond Aron, Передмова до праці: *Max Weber, Le Savant et le politique*, Paris, Pion, 1959.
Eduard Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964.
R. Bendix, *Max Weber, an Intellectual Portrait*, New York, Anchor Books Doubleday & Co., 1962.
E. Fleischmann, *De Weber a Nietzsche*, *Archives europèennes de sociologie*, t. V, 1964, № 2, p. 190—238.
J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, P.U.F., 1966 (bibliographie).
J. Freund, *Introduction a la traduction de la Wissenschaftslehre (Max Weber, Essais sur la thèorie de la science*, Paris, Pion, 1965, p. 9—116).
H. H. Gerth and C. Wright Mills, вступ до уривків з твору Макса Вебера, опублікованих під заголовком: *From Max Weber, Essais in sociology*, New York, Oxford University Press, A Galaxy book, 1958, p. 3—74.
H. H. Gerth and H. I. Gerth, «*Bibliography on Max Weber*», *Social Research*, vol. XVI, 1949.
M. Halbwachs, «*Ÿconomistes et historiens: Max Weber, un homme, une Ÿuvre*», «*Annales d'histoire Ÿconomique et sociale*», № 1, janvier 1929.
H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York, Alfred A. Knopf, 1961, 2nd Ÿd.
J. P. Mayer, *Max Weber in German Politics*, London, Faber, 1956, 2nd Ÿd.
M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 15-42.
W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890—1920*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959.
T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1949, 2^d Ÿd.
L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Pion, 1954.
Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926 (bibliographie de l'Ÿuvre de Max Weber).
M. Weinreich, *Max Weber, l'homme et le savant*, Paris, Les Presses modernes, 1938.
Johannes Winkelmann, *Max Weber, Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik, Kroner Taschenausgabe, № 229*.
Revue internationale des sciences sociales (publièe par Unesco), vol. XVII, 1965, № 1: quatre articles sur la prèsence de Weber:
R. Bendix, «*Max Weber et la sociologie contemporaine*»;
W. Mommsen, «*La sociologie politique de Max Weber et sa philisophie de l'histoire universelle*»;
T. Parsons, «*Ÿvaluation et objectivitè dans le domaine des sciences sociales; une interprètation des travaux de Max Weber*»;
P. Rossi, «*Objectivitè scientifique et prèsuppositions axiologiques*».
Max Weber und Soziologie heute. Rapports et dèbats XV^e Congrès de la Sociètè allemande de sociologie, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965.

Мюнхенський університет опублікував колективну книжку «Макс Вебер» з нагоди сторіччя від дня його народження (Berlin, *Duncker und Humblot*, 1966). Книгу видали Карл Енгіш, Бернгард Пфіштер, Йоганнес Вінкельманн.

НА ЗАКІНЧЕННЯ

Еміль Дюркгайм, Вільфредо Парето та Макс Вебер належать до трьох різних національностей, але до одного історичного періоду. Їхнє інтелектуальне формування відбувалося по-різному, але вони зробили спробу дати поштовх одній і тій самій науковій дисципліні.

Ці кілька зауважень примушують нас поставити кілька запитань, що дозволяють провести паралель між їхніми науковими думками та працями. Які риси особистого й національного характеру залишили слід у кожній із соціологічних доктрин? За яких історичних умов творили ці три автори? Як, аналогічно чи по-різному, тлумачили вони ту обстановку, в якій жили? Яким був внесок їхнього покоління в розвиток соціології?

Ці три автори різні за загальним тоном. Дюркгайм догматичний, Парето — іронічний, Вебер — патетичний. Дюркгайм доводить істину й прагне, щоб вона була наукова й етична. Парето розробляє наукову систему, яку він задумав як часткову й попередню, але яка, незалежно від його прагнення до об'єктивності, висміює ілюзії гуманістів та сподівання революціонерів, викриває пройдисвітів та простаків, несамовитих і можновладних. Вебер прагнув збагнути сенс існування індивідуумів і суспільства, не заплющуючи очі на тиск соціальних обов'язків та неминучу необхідність приймати ухвали, правочинність яких ніколи не може бути науково доведена. Тон кожного з цих трьох авторів пояснюється й особистим темпераментом, і національними умовами.

Дюркгайм — французький вчений-філософ; стиль його праці складався, принаймні зовні, під впливом дисертацій, які він готував, послідовно долаючи перешкоди, поставлені Французьким університетом перед амбіціями інтелектуалів. Цей університетський вчений Третьої республіки вірить у науку, в її етичні цінності з пристрасстю пророка. Він є чи хотів би бути водночас ученим і реформатором; спостерігачем, який констатує факти, і творцем системи моралі. Таке поєднання сьогодні може видатися нам дивним, але воно не виглядало таким на початку століття, в добу, коли віра в науку була майже релігією. Найяскравішим виявом цього поєднання віри та науки є поняття «суспільство». В соціології Дюркгайма це поняття править за пояснювальний принцип, джерело найвищих цінностей і своєрідний об'єкт поклоніння. Для Дюркгайма, француза єврейського походження, університетського вченого, зайнятого пошуками розв'язання традиційних проблем Франції, проблемою конфліктів між церквою та державою, між мораллю релігійною та мирською, соціологія була основою етики. Суспільство, витлумачене соціологією, має за найвищу цінність сучасної епохи пошану людської особистості й автономію індивідуального міркування. Така соціологічна й раціоналістична спроба знайти в новій науці обґрунтування мирської моралі характерна для того історичного моменту.

Переходячи від Дюркгайма до Парето, ми залишаємо випускника вищої школи й професора філософії, щоб познайомитися з італійським патрицієм без ілюзій, інженером, який вороже ставився до будь-якої метафізики, дослідником без передсудів. Його стиль — це вже стиль не професора-мораліста, а освіченого й витонченого аристократа, схильного відчувати певні симпатії до варварів. Цей учений далекий від того, щоб усі філософські проблеми розв'язувати за допомогою науки. Він з іронією спостерігає за зусиллями професорів, таких як Дюркгайм, що намагалися обґрунтувати мораль за допомогою науки. «Якби ви знали, що таке наука, — дозволяв він собі зауважити, — то знали би, що становлять собою люди, то знали би також, що для сприйняття якоїсь моралі вони зовсім не мають потреби в наукових обґрунтуваннях. Людина володіє достатньо здоровим глуздом та винахідливістю, щоб уявити собі цілком переконливими мотиви для прийняття певних цінностей, які, правду кажучи, нічого спільного не мають ні з наукою, ні з логікою».

Парето належить до італійської культури, так само як Дюркгайм — до французької. Він стоїть у тому самому ряду політичних мислителів, у якому першим і найбільшим був Макіавеллі. Натиск на двоякість керівників і керованих, відірване, інакше кажучи, цинічне сприйняття ролі еліти й сліпоти натовпу формують вид соціології, що зосереджується довкола політичної теми, характерної для італійської традиції, яку крім Макіавеллі демонстрували Гішарден і Моска. При цьому не слід перебільшувати впливу національного середовища. Одним із тих, хто справив вплив на Парето, був француз Жорж Сорель. У Франції чимало вчених

примушували до так званої школи Макіавеллі, а в Італії за часів Парето були відомі раціоналісти й прихильники наукової школи, які залишалися в полоні ілюзії, боцімто соціологія може бути наукою й основою моралі. Парето як макіавелліст, мені здається, найвищою мірою італійцем; але не виключено, що в мені промовляє француз, фактично дві різні течії інтелектуальної думки, репрезентовані Дюркгаймом і Парето, проявились як у Франції, так і в Італії. Деякі французькі мислителі піддали ілюзії гуманістів і прагнення революціонерів такій самій критиці, якою віртуозно володів Парето.

Макс Вебер, поза всяким сумнівом, щирий німець. Щоб цілком зрозуміти його наукову думку, її треба розглядати в контексті німецької інтелектуальної історії. Сформований на світогляді німецької інтелектуальної школи, він виходив з позицій історичного ідеалізму при розробці своєї концептуальної системи об'єктивної соціальної науки, яка була б здатна науково продемонструвати, навести докази, осмислити соціальну дійсність, будучи цілком вільною від метафізики в свідомості й у підході до історії.

На противагу Дюркгайму він був за освітою не філософом, а юристом і економістом. Тому деякі аспекти його наукової думки в основі своїй мають засади такого двобічного утворення. Коли, наприклад, Вебер наголошує на понятті суб'єктивного сенсу й твердить, що соціолог прагне в основному виявити той сенс, якого суб'єкт надає своєму вчинку, рішенню чи відмові від вчинку, то в ньому промовляє юрист. Справді, легко відрізнити той об'єктивний сенс, якого професор може надати правовим положенням, від суб'єктивного сенсу цих положень, тобто від інтерпретації їх тими, хто зазнає їхнього впливу, і ця відмінність дозволяє зробити зрозумілим вплив, який правовий закон справляє на поведінку індивідуума. В багатьох своїх епістемологічних дослідженнях Вебер прагне чітко розділити різні форми інтерпретації права з тим, щоб ще й ще раз нагадати, що об'єкт дослідження соціолога — суб'єктивний сенс, тобто пережита реальність права, як воно осмислене індивідуумами і як воно частково зумовлює їхні вчинки. Так само досвід економіста наводить Вебера на роздуми про зв'язки між економічною теорією як розумовою реконструкцією вчинку з конкретною, часто непослідовною господарською діяльністю, тобто такою, якою реально живуть люди.

Однак наукова думка Вебера, що впливає з його досвіду юриста й економіста, мала в собі ще більшу двоякість, пов'язану з розривом між релігійною ностальгією та вимогами науки. Я вже відзначав у вступі до другої частини, що основна тема досліджень Цих трьох авторів — взаємозв'язок між наукою та релігією. З погляду Дюркгайма, наука дозволяє водночас зрозуміти релігію і передбачити виникнення нових вірувань. Для Парето потяг до релігії вічний. Основні чинники незмінні, і, хоч би які різноманітні були їхні відхилення, вони приведуть до розквіту нових вірувань. Що ж до Вебера, то він дивиться на суперечність між раціоналізацією суспільства та потребами віри патетично. «Світ розчакловано», в науково поясненій і технічно освоєній природі немає більше місця для магії релігій минулого. Віра вимушена ховатись у глибині свідомості, а людина — роздвоюється між професійною діяльністю, яка стає дедалі більше індивідуалізованою і раціональною, і прагненням до глобального бачення світу та до останніх надій на порятунок душі.

Вебера роздирає суперечність між наукою та активною діяльністю, між професіями вченого та політичного діяча. Він належить до школи соціологів, політична невдоволеність яких привела їх у науку й університет і обмежила цим їхню діяльність. Крім того, в самій політиці він поєднував такі погляди, які досить погано поєднуються. Він пристрасно відстоював особисті свободи і вважав, що без мінімуму прав людини неможливо жити. Але він був одержимий національною величчю і в період Першої світової війни мріяв про залучення своєї батьківщини до світової Політики. Переходячи інколи до лав несамовитої опозиції імператору Вільгельму II, він залишався, проте, прихильником монархічного ладу.

Пристрасне прагнення свободи й одержимість величчю Німеччини, вороже ставлення до Вільгельма II й вірність монархічному режиму — позиції, які навели Вебера на думку про конституційну реформу райху в парламентському плані, — видаються нам тепер, через п'ять десятиріч, досить сміховинним розв'язанням поставлених ним перед собою проблем.

Дюркгайм — засновник моралі, що стала предметом викладання у вищій педагогічній школі, Парето — іронічний руйнівник будь-яких ідеологій, Вебер — прихильник

парламентської конституційної реформи Німеччини, і кожен з цих трьох авторів належить своїй, відмінній від інших країні Європи.

Коли вибухнула війна, Дюркгайм був пристрасним патріотом, який переніс біль втрати єдиного сина й ганебні образи з високої трибуни Національних зборів. Вебер був патріотом Німеччини, і також пристрасним. Кожен з них написав дослідження з приводу джерел світової війни, жодне з яких, гадаю, нічого не додало до їхньої наукової слави. Бувши вченим, кожен з них не меншою мірою був громадянином своєї країни. Парето також був вірний собі, тобто залишався іронічним спостерігачем і пророком. Він вважав, що єдиною надією на те, що війна приведе до міцного миру, було завершення її компромісом¹.

Тож можна сказати, що кожен з цих трьох соціологів реагував на події 1914—1918 рр. у власному стилі. Але правда полягає в тому, що соціологія Дюркгайма не мала в собі нічого, що дозволило б йому реагувати на ці події інакше, ніж пересічній людині. На його думку, якщо в державі й були якісь військові функції, то тільки як пережитки минулого, приречені на швидке зникнення. Коли ці пережитки 1914 р. показали несподівану і, можливо, непередбачувану силу, Дюркгайм проявив себе не як оптиміст, професор, послідовник Огюста Конта, а як громадянин, що поділяв переживання й надії французів та інтелектуалів і тих, хто до них не належить. Що ж до Макса Вебера, то він був певен у постійності й неминучості конфліктів, що протиставили різні класи, цінності й нації. Війна не похитнула його світогляду. Він не вважав, що сучасним суспільствам властива миролюбність. Вебер сприймав насильство як чинник, що відповідав нормальному порядку суспільства й плину історії. Бувши супротивником ведення до переможного кінця і підводної війни й налаштований проти пангерманістів, що мріяли про величезні анексії, він, проте, вважав, що треба йти до кінця. Дюркгайм, безперечно, дотримувався б тієї самої думки, якби не помер ще до перемоги.

Можна ще порівняти тлумачення, яке давали ці три автори сучасним їм суспільствам.

Для Дюркгайма проблема суспільства — це передусім проблема моралі, а криза сучасних суспільств — криза моралі, в основі якої лежить структура суспільства. Поставивши проблему таким чином, Дюркгайм виступає проти Парето й Вебера. Більшість соціологів можна класифікувати, виходячи з їхнього ставлення до сенсу соціальної боротьби. Дюркгайм, як і Конт, вважає, що суспільство за своєю природою ґрунтується на консенсусі. Конфлікти не є ні рушієм історичного розвитку, ні неминучим супроводом гуртового життя, вони — ознака недуги чи розладу суспільства. Сучасні суспільства характеризуються переважним інтересом до економічної діяльності, крайньою диференціацією функцій і особистостей, а отже — ризиком порушення консенсусу, без якого соціальний порядок не може існувати.

Але Дюркгайм, який остереігається аномії чи порушення консенсусу — головної загрози, що нависла над сучасними суспільствами, не сумнівається в тому, що священними цінностями нашої доби є: людська гідність, свобода особистості, незалежне міркування й свобода критики. Отже, його думка має двоякий характер і пояснює можливість двох суперечливих тлумачень.

Якщо дотримуватися методології Бергсона, то я мав би головну інтуїцію Дюркгайма викласти однією фразою, сказавши, що в його очах сучасні суспільства визначаються зобов'язанням — яке колектив накладає на кожного — бути самим собою і виконувати свою соціальну функцію, незалежно розвиваючи власну особистість. Саме суспільство зводить у цінність особисту автономію.

Така інтуїція глибоко парадоксальна. Оскільки за основу цінності особистої незалежності править соціальний імператив, то що ми скажемо, якщо завтра релігія, яка виникла в суспільстві, обернеться проти індивідуалістських цінностей і в ім'я відновлення консенсусу зобов'яже кожного не бути самим собою, а коритися? Якщо суть думки Дюркгайма в тому, що принцип і об'єкт моральних та релігійних зобов'язань і вірувань закладений у суспільстві, то Дюркгайм приєднується до таких мислителів, як Бональд, які фактично й юридично виступають за примат колективу стосовно індивідуума. Якщо ж виходити з того, що в наші часи найвищі цінності — це індивідуалізм і раціоналізм, то Дюркгайм виступає як послідовник філософії Просвіти.

Справжній Дюркгайм визначається, природно, не тією чи тією з цих інтерпретацією, а їх поєднанням. Центральною проблемою Дюркгаймової думки є, власне, проблема, поставлена

Огюстом Контом і пов'язана з мислителями розумових раціоналістських поглядів, які намагаються обґрунтувати цінності раціоналізму на соціальних імперативах.

Парето й Вебер легше вписуються у свій власний і в наш час, ніж Дюркгайм. Достатньо порівняти їх з Марксом, вченим, який, можливо, не справив на них прямого впливу, але якого вони багато читали й критикували.

Парето багато разів звертався до праць Маркса, й розвиток його наукової думки може бути викладений як критика марксизму. У своїй праці «Соціалістичні системи» Парето піддав поглибленій економічній критиці «Капітал», і зокрема теорію вартості й праці та теорію експлуатації. Одне слово, Парето, який належав до Лозаннської школи, де він продовжував справу Вальєра, розробив теорію балансу на основі індивідуального вибору і вважав концепцію вартості метафізичною і зовсім застарілою. Всі марксистські докази теорії додаткової вартості й експлуатації позбавлені, з його погляду, наукової цінності. Навіть більше, він вважає, що в усіх суспільствах зберігається більш-менш постійна нерівність доходів. Найрізноманітніші емпіричні дані показують, на його думку, що крива розподілу має постійно один і той самий математичний вираз. Отже, шанси на зміну розподілу доходів шляхом соціалістичної революції вельми слабкі. Крім того, Парето, як добрий економіст, твердить, що, хоч би який був політичний лад, йому необхідний економічний розрахунок. Отже, багато характеристик капіталістичної економіки без раціональної організації виробництва, тобто без підпорядкування вимогам економічного розрахунку².

На підставі викладеного Парето захищає режим приватної власності й конкуренції, наводячи як доказ його ефективність. Конкуренція певною мірою є формою добору. Парето проводить аналогію боротьби за виживання тваринного світу з соціальним дарвінізмом економічної конкуренції і соціальної боротьби. Економічна конкуренція, яку марксистки називають капіталістичною анархією, — це насправді одна з форм природного добору, відносно сприятлива для економічного поступу. Парето — не ліберальний догматик. Багато із заходів, які можна засудити із суто економічного погляду, можуть опосередковано, за допомогою соціологічних механізмів, дати сприятливий наслідок. Наприклад, оборудка, яка дає значний прибуток спекулянтам, по-людськи несправедлива й економічно заслуговує осуду, але може бути сприятлива, якщо доходи власти в підприємства, що приносили користь колективу.

Зрештою, відповідаючи на марксистську критику, Парето наводить деякі з елементів капіталізму, що можуть трапитися за будь-якої економічної системи, і вказує на те, що економічний розрахунок у зовнішньому вияві пов'язаний з сучасною раціональною економікою, що немає загальної експлуатації робітників, оскільки заробітна платня встановлюється на рівні крайньої продуктивності і поняття додаткової вартості не має сенсу.

Макс Вебер критикує марксистську теорію приблизно в тому самому дусі, але наголошує не стільки на важливості економічного розрахунку для всіх режимів, скільки на постійності таких чинників, як бюрократія, організаційні структури й влада. Парето, виходячи з того, що конкуренція і приватна власність є, як правило, найсприятливішими інститутами, що сприяють розвитку й збільшенню багатств, вважав, що розростання бюрократії, розвиток державного соціалізму й вилучення доходів державною адміністрацією на свою користь чи на користь неспроможної частини населення, либонь, спричинили б загальний економічний спад. Вебер доводив, що раціональна організація і бюрократія становлять собою реально існуючі структури сучасних суспільств. У разі переходу до соціалізму дія цих чинників не тільки не ослабне, а навіть посиляться. За соціалістичної економіки, де власність на засоби виробництва буде суспільною, ускладняться явища, які Вебер вважав найнебезпечнішими для збереження людських цінностей³.

Парето й Вебер відкидають марксистську критику капіталістичної економіки як науково не обґрунтовану. Ні той, ні той не заперечують, що в капіталістичному суспільстві є привілейований клас, який зберігає значну частину доходів і багатств. Вони не твердять, буцімто капіталістичний лад цілком справедливий і тільки він можливий. Навіть більше, і той і той схильні вважати, що цей лад розвиватиметься в соціалістичному напрямі. Вже обидва вони відмовляються визнати теорію додаткової вартості й капіталістичної експлуатації, заперечують, що соціалістична економіка фундаментально відрізняється від капіталістичної в плані організації виробництва й розподілу доходів.

Критика Парето й Вебера марксистської теорії на цьому не зупиняється. Вона спрямована на домислюваний чи явний раціоналізм психології інтерпретації марксизмом історії.

Коли Парето висміює надії революціонерів, і зокрема марксистів, то в основі його іронічної критики лежить суто економічний підхід. Він доводить, що економіка соціалістичного типу всіма своїми вадами буде схожа на капіталістичну, але тільки до неї додадуться ще й деякі додаткові недоліки. Економіка, заснована на принципі суспільної власності на засоби виробництва, позбавлена ринкового механізму й конкуренції, неминуче буде бюрократичною; трудящі будуть підпорядковані авторитарній дисципліні, щонайменше такій самій насильницькій, як і на капіталістичних підприємствах, але куди менш ефективній з погляду примноження багатств.

Він критикує й революційні сподівання, подаючи їх не як раціональну реакцію на соціальну кризу, що реально відчувається й переживається, а як вияв емоційних чинників, що постійно діють, чи вічної метафізичної мрії. Марксизм твердить, що суперечності капіталізму спричиняють формування пролетаріату як класу, а пролетаріат виконує завдання, яке є його історичною місією. Марксистське бачення перспективи з погляду загальної історії раціональне. Воно має за передумову, крім усього іншого, своєрідну раціональну психологію, згідно з якою люди чи гурти людей діють згідно зі своїми інтересами. Нічого не скажеш, воістину вельми оптимістична психологія, що припускає, нібито люди можуть бути водночас і егоїстами, і ясновидцями! Звичайно таке тлумачення людської поведінки називають чи то матеріалістичним, чи то цинічним. Яка ілюзія! Якби всі гурти людей знали свої інтереси й чинили відповідно до них, то життя суспільств було б справді куди простіше... як казав великий психолог на ймення Гітлер, між різними інтересами завжди можливі компроміси, між поглядами — ніколи.

Парето й певним чином Вебер відповідають на це раціональне бачення Маркса зауваженням, що такі соціальні процеси, як соціалістичний рух, жодною мірою не спричинені усвідомленням гуртових інтересів і є не виконанням історичної місії, а всього тільки відбиттям афективних чи релігійних потреб, таких самих давніх, як саме людство.

Макс Вебер свою соціологію релігій називав іноді «емпіричним спростуванням історичного матеріалізму». Справді, в ній інколи наводяться докази того, що ставлення деяких гуртів людей до економічного життя могло бути зумовлене релігійними поглядами. Але зумовленості релігійних поглядів економічними позиціями не існує, при тому, що зворотне цілком імовірне.

З погляду Парето, якби вчинки людей були логічними, то вони визначалися б прагненням до наживи чи влади, а боротьба гуртів могла бути витлумачена суто національною термінологією. Але по суті, людьми рухають відносно постійні категорії афективних чинників. Історія розвивається не по шляху, що веде до завершення, яким стало б примирення людства, а піддягає взаємозалежним циклам. Вплив тієї чи тієї низки чинників утворює історичні фази, і неможливо передбачити ні кінцевого наслідку, ні моменту їх завершення.

Разом з тим і Парето і Вебер визнають внесок Маркса в науку. З погляду Парето, «соціологічна частина творчості Маркса з наукового погляду значно вища за економічну» (*Les Systèmes socialistes*, т. II, р. 386). Класова боротьба нагадує більшу частину вікової історичної хроніки і становить собою одне з найбільших явищ усіх відомих суспільних систем. «Боротьба за життя чи за добробут є спільне для живих істот явище, і все, що ми про це знаємо, говорить нам про те, що вона є одним з наймогутніших чинників збереження й поліпшення раси» (*ibid.*, р. 455). Отже, Парето припускає наявність класової боротьби, але дає їй інше, відмінне від Марксового тлумачення. З одного боку, в суспільстві нема тенденції до поділу на два, і тільки на два, класи: на власників засобів виробництва та експлуатовану масу. «Класова боротьба ускладнюється й набуває різноманітних форм. Ми далекі від простої боротьби двох класів; розкол посилюється в середовищі як буржуазії, так і пролетаріату» (*ibid.*, р. 420). Він підкреслює, що соціальні й економічні гурти численні. З іншого боку, позаяк Парето виходить з двоякого характеру суспільства, він вважає, що це останнє ґрунтується на суперечностях між керівниками та керованими, між елітою та масою; при цьому належність до еліти не конче визначається володінням засобами виробництва. Оскільки основною суперечністю є суперечність між керівниками та керованими, то класова боротьба вічна й не може бути

подолана в суспільстві з політичним ладом без експлуатації. Але якщо першопричина соціальних конфліктів — влада меншості над більшістю, то соціальна неоднорідність неминуча й надія на безкласове суспільство — всього тільки псевдорелігійний міф. Парето схильний характеризувати різні класи за їхньою психологією. Еліта жорстока чи хитра, її складають чи то бійці, чи то плутократи; до неї належать спекулянти й лихварі, вона схожа то на лева, то на лисицю. Всі ці формулювання вирізняють радше психологічну особливість, ніж суто соціологічну характеристику класів, і зосібна правлячого класу.

Макс Вебер, соціальна думка якого драматична, але не має при цьому стосунку до миротворення, також припускав реальність і гостроту класової боротьби і, отже, в певному сенсі приймав марксистську спадщину й значення соціологічних спостережень, які правлять за відправний момент «Комуністичного маніфесту». Той, хто відважується стромляти пальці в колеса політичного розвитку своєї батьківщини, повинен мати міцні нерви й не бути надто сентиментальним, щоб займатися сучасною політикою. І той, хто береться займатися політикою, передусім не повинен плекати ілюзій і має визнати... наявність незаперечного чинника неминучого існування на цій землі вічної боротьби людей проти людей» (цит. за: Julien Freund, *Introduction aux Essais sur la théorie de la science*, p. 15). Якби він не скористався з такою нарочитою різкістю аргументами Парето, то відзначив би, що за порядку, що ґрунтується на колективній власності й плановому господарстві, меншина володіла б величезною як політичною, так і економічною владою і тільки надмірна, властива людській природі довіра дозволила б сподіватися, що ця меншина не надуже обставинами. Нерівність у розподілі доходів та привілеїв переживе зникнення приватної власності й капіталістичної конкуренції. Навіть більше, в соціалістичному суспільстві зверху виявиться той, хто буде найспритнішим у каламутній, маловідомій бюрократичній боротьбі, безперечно не менш брудній, ніж економічна конкуренція. Бюрократичний природний добір був би навіть по-людськи куди гірший, ніж такий самий напівіндивідуалістський добір, що якоюсь мірою існує в лоні відповідних організацій капіталістичних суспільств.

Для того, щоб стабілізувати сучасні суспільства й зробити високоморальними, Дюркгайм виступав за відтворення корпорацій. Парето не вважав, що має право пропонувати які-небудь реформи, але заявляв, трохи сумніваючись у строках, про кристалізацію бюрократичної системи і передбачив прихід до влади в суспільствах жорсткої еліти, яка замінить владу «лисиць плутократії». Що ж до Макса Вебера, то його песимістичні пророцтва промовляють про поступальне розростання бюрократії в організаційних структурах.

З передбачень трьох авторів найменше, як мені здається, виправдалися передбачення Дюркгайма. Професійні корпорації, в тому вигляді, як їх собі уявляв Дюркгайм, тобто як проміжне утворення, наділене авторитетом, не отримували розвитку в жодній країні із сучасною економікою, ні в СРСР, ні на Заході. В СРСР — тому, що принцип будь-якої влади й будь-якої моральності є Партія і Держава, злиті воедино; на Заході — оскільки для того, щоб у професійних організаціях робітників чи підприємців виявити найменший слід визнаного чи прийнятого морального авторитету, потрібна була виняткова проникливість. Парето ж не помилився, передбачивши прихід до влади сильної еліти, а Вебер — передбачивши бюрократизацію. Можливо, ці два явища не визначають вичерпно всієї соціальної діяльності сучасного суспільства, але поєднання їх, безперечно, становить собою риси нашого часу.

Нарешті, можна відзначити, що внесок кожного з цих трьох авторів у розвиток наукової соціології різнобічний і водночас спрямований на одну мету. Всі троє в одному історичному контексті осмислили тему взаємозв'язку науки й релігії, прагнучи дати пояснення релігії з соціального погляду, а соціальних процесів — з погляду релігії. Соціальна істота є істота релігійна, а віруюча людина — завжди член того чи того суспільства. Ця першорядної важливості думка висвітлює їхній внесок до наукового розвитку соціології. Парето і Вебер наочно, а Дюркгайм опосередкованим шляхом вивели концепцію соціології як науки соціальної дії. Соціальна й релігійна істота, людина є творцем цінностей і суспільних систем, а соціологія прагне осмислити структуру цих цінностей і систем, структуру соціальної поведінки. Для Вебера соціологія є наука, що розуміє людську поведінку. Якщо це визначення і не подається слово в слово у «Трактаті із загальної соціології» Парето, то сама така думка в його творчості присутня. Визначення Дюркгайма також мало чим відрізняється від цього.

Подана в такий спосіб соціологія виключає натуралістичне пояснення соціальної поведінки, тобто що соціальну дію можна зрозуміти й пояснити виходячи зі спадковості й середовища проживання. Людина ставить перед собою мету, вибирає засоби для її досягнення, пристосовується до обставин, знаходить натхнення в системах цінностей. Кожне з цих формулювань стосується одного з аспектів розуміння поведінки й відсилає нас до одного з елементів структури соціальної поведінки.

Найпростішим з понятійних сполучень є зв'язок «засоби — мета». Саме цей аспект соціальної поведінки перебуває в центрі визначення логічної поведінки в Парето, а Вебер зберіг його в понятті цілерациональної поведінки. Аналіз зв'язків між метою і засобом її досягнення примушує поставити головні соціологічні питання: як визначається мета? які мотивації вчинків? Цей аналіз дозволяє заглибитись у казуїстику розуміння людських вчинків, основними елементами яких є: зв'язок «засоби — мета», мотивації поведінки, система цінностей, що примушує людей здійснювати вчинки, а також, імовірно, ситуація, в якій суб'єкт адаптується і залежно від якої він визначає свою мету.

Т. Парсонс свою першу значущу книжку «Структура соціальної поведінки» присвятив дослідженню праць Парето, Дюркгайма й Вебера, які оцінюють як внесок у теорію соціальної поведінки, що править за основу соціології. Соціологія, наука про людську поведінку, є водночас такою, що розуміє, і такою, що пояснює. Розуміє — оскільки вона виявляє логіку чи домислювану раціональність індивідуальних або гуртових вчинків. Пояснює — тому що вона вибудовує закономірності й окремі, одиничні вчинки включає в цілісності, які надають їм сенсу. З погляду Парсонса, Парето, Дюркгайм і Вебер роблять за допомогою різних концепцій свій внесок у будівництво загальної теорії структури соціальної поведінки. Теорія, що «розуміє», включила в себе все цінне, що могли внести в неї ці три автори, є, природно, теорією і самого Парсонса.

Дюркгайм, Парето й Вебер — останні великі соціологи, які розробили доктрини соціології історії, тобто дали глобальний синтез, який має в собі водночас мікроаналіз людської поведінки, інтерпретацію сучасної доби й картину довгочасного розвитку. Ці різні елементи історичної соціології, що зібрані в доктринах першого покоління соціологів (1830—1870 рр.) — Конта, Маркса, Токвіля — і що зберегли більш-менш єдиний зв'язок у концепціях другого покоління (1890—1920 рр.), цілком розпалися в наші дні. Для вивчення сучасної соціології необхідно сьогодні аналізувати абстрактну теорію соціальної поведінки, знаходити основні концептуальні поняття, які використовують соціологи, і розглядати хід розвитку емпіричних досліджень у різних секторах науки.

Я із задоволенням оголосив би про те, що в цієї книги буде продовження, якби в моєму віці не було необачно кидати виклик богам.

ПРИМІТКИ

¹ Дюркгайм написав дві праці про війну 1914 р.: «"Німеччина понад усе", німецький менталітет і війна» та «Хто хотів війни? Про джерела війни за дипломатичними документами». Обидві праці опубліковані у видавництві Армана Колена 1915 р.

Того самого року він утратив свого єдиного сина, що загинув на фронті в Салоніках. Через якийсь час після смерті його сина один із сенаторів з високої трибуни зажадав від комісії з контролю за перебуванням у країні іноземців, щоб вона переглянула справу «цього француза чужоземного походження, професора нашої Сорбонни і, безперечно, зрадника, так принаймні вважається, німецького Kriegsministerium» (факт наведений Ж. Дювіньйо; див.: J. Duvignaud, *Durkheim*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 11).

Праці Вебера про війну 1914 — 1918 рр. див. у: *Gesammelte politische Schriften*, Tubingen, Mohr, 1958; див., зокрема, дві статті 1919 р.: *Zum Thema der Kriegschuld* та *Die Untersuchung der Schuldfrage*.

Парето у своєму «Трактаті із загальної соціології», італійське видання якого з'явилося 1916 р., не заторкнув тему війни. Але одразу ж по її закінченні він проаналізував її; див.: *Fattie teorie*, Florence, Vallecchi, 1920. До війни він був схильний вважати, що Німеччина в разі конфлікту виграє війну. До речі, інстинктивно він віддавав перевагу монархічній Німеччині перед плутократичною Францією та Італією і на відміну від більшості своїх друзів та співвітчизників, наприклад Панталеоні, завжди утримувався від вияву патріотичного ентузіазму. Однак він радів з нагоди перемоги союзників. У своїй любові до Італії він спізнав чимало розчарувань. У праці «Факти і теорія» він пояснює помилки німецької дипломатії. Починаючи від 1915 р. він заявляв, що ця війна буде не останньою і є небезпека, що вона породить ще одну війну.

² З погляду Парето, «якщо соціалістична організація, хоч би якою вона була, прагне, щоб суспільство досягло граничної споживчої вартості, то вона оперує лише характером розподілу й видозмінює його безпосередньо, передаючи одним те, що відбирає в інших. Що ж до виробництва, то воно повинно бути організоване достоту так само, як за режиму вільної конкуренції приватного володіння капіталом» (*Cours d'ïconomie politique*, § 1022). Для доведення цього твердження Парето умовно уявляє собі економічну систему з колективною власністю, де «уряд регулює як розподіл, так і виробництво» (*ibid.*, § 1013—1023), і показує, що коли соціалістичний лад може вплинути на вибір володарів зиску, то вибір може здійснюватися «з метою підвищення корисності цієї категорії»; організація виробництва («якщо уряд хоче створити граничну споживчу вартість для своїх підопічних») має за мету проведення економічного розрахунку на основі механізму обмінів, тобто системи цін, і це стосується як предметів споживання, так і засобів виробництва. Формування цін на предмети споживання має за передумову наявність ринку цих предметів. «Хоч би яким був встановлений урядом порядок розподілу товарів, що є в нього, цілком очевидно, що коли він має намір забезпечити граничну споживчу вартість для задоволення потреб членів суспільства, то повинен потурбуватися про те, щоб кожен мав саме той товар, який найбільше йому потрібен. Не можна дати окуляри для короткозорості далекоглядному, й навпаки. Чи дозволяє він своїм підопічним здійснювати обмін між собою предметами, які розподіляє між ними, чи здійснює він сам цей новий розподіл — наслідок буде той самий... якщо допускається обмін предметами розподілу, то тут же знову виникають ціни; якщо ж цей новий розподіл здійснює сама держава, то ціни тільки змінюють звою назву, позаяк замість них виступлять ті механізми, за допомогою яких здійснюватиметься нова система розподілу (*ibid.*, § 1014). Що ж до процесу ціноутворення у сфері засобів виробництва, і зокрема капіталів, то цей процес має за передумову наявність обміну між виробничими підрозділами й адміністративними структурами. Цей обмін проводиться на основі простого бухгалтерського розрахунку, оскільки в своїй основі економічна реальність системи залишається такою самою, як і за капіталізму. «Капітали треба розподіляти на виробництві таким чином, щоб кількість товарів відповідала наявним потребам. Коли робиться такий розрахунок, виявляються деякі додаткові суми, які становлять собою не що інше, як вартість функцій цього капіталу в умовах ладу з приватним володінням капіталом та з вільною

конкуренцією. Щоб надати такому розрахунку відчутної форми, можна умовно припустити, що міністерство, пов'язане з виробництвом, поділене на два управління. Одне має в своєму віданні капітали і продає виконувани ними функції другому управлінню за такими цінами, що це друге управління змушене вельми дбайливо поставитись до найцінніших, найрідкісніших функцій капіталів і замінити їх найпоширенішими й менш цінними функціями. Вдавшись до математичних розрахунків, можна довести, що ціни, які відповідають цій умові, точно відповідають цінам, що були б сформованими в умовах приватного володіння капіталом і вільної конкуренції. Втім, у такій формі ціни слугують тільки для внутрішніх розрахунків міністерства. Друге з двох названих управлінь покликане відігравати роль підприємця і перетворювати функції капіталу на продукт» (ibid., § 1017). Отже, з погляду Парето, добре налагоджена соціалістична економіка, що ефективно забезпечує граничну корисність для індивідуумів, істотно не відрізняється від капіталістичної. Соціалістична економіка, як і капіталістична, може ґрунтуватися тільки на обміні та економічному розрахунку. Але щоб довести таку ідентичність основоположних економічних проблем незалежно від характеру суспільного ладу й глибоку схожість економічних інститутів, Парето мусив показати (і він був першим економістом, хто це зробив), що соціалістичний лад у принципі міг би функціонувати, тобто що приватна власність не є апіорі необхідністю для економічного розрахунку, якщо зберігаються ринкові відносини або механізм, що замінює їх. Спираючись на ці спостереження Парето, поглиблені згодом Е. Байроном, такі економісти, як О. Ланге, Ф. Тейлор, Г. Д. Дікінсон, А. П. Лернер, зробили спробу спростувати твердження Ф. А. фон Гайєка, свободу вибору Робінса, Л. Фон Мізеса і Н. Г. Пірсона про неможливість застосування економічного розрахунку за соціалізму. З погляду школи Ланге—Тейлора, соціалістична економіка — якщо вона зберігає принцип свободи вибору споживача й занять, тобто якщо вона зберігає ринок предметів споживання й договірну систему заробітної платні, — навіть більш раціональна, ніж капіталістична й наближається до ідеального типу, який могла би дати чиста й бездоганна конкуренція. Парето в якомусь сенсі першим виступає як прихильник ринкової соціалістичної економіки.

Але донині ринкова соціалістична економіка залишається всього тільки учнівською гіпотезою. Не угадуючи наперед наслідків експериментів, що нині проводяться в Югославії, Чехословаччині й навіть у СРСР, слід відзначити, як це робить Петер Кенде, що «від О. Ланге до Й. Марчевського багато відомих економістів прагнули спростувати аргумент Мізеса про нездійснимість раціонального розрахунку в колективістській економіці. Але нам здається, що більшість із них трохи спростили завдання, доводячи можливість організації соціалістичної економіки, яка чи то за допомогою ринкового механізму (Тейлор, Ланге), чи то за допомогою математичних розрахунків на основі маргінальних принципів (Добб, Марчевський), чи то, нарешті, за допомогою створення моделей електронної ери (Коопманс) могла би розв'язати проблему утворення цін чинників виробництва. Річ у тім, що Мізес пропонував свою економічну модель, яка не знала цих цін. Але разом з тим життєвість цих моделей, які пропонувалися на противагу моделі Мізеса, ще вимагає доказу, то його модель пологіво схожа на ту модель планової економіки, яка вже реально існує» (Peter Kende, *Logique de l'йconomie centralisйe; un exemple, la Hongrie*, Paris, S.E.D.E.S., 1964, p. 491).

З цього питання див. також: F. A. Von Hayek et al., *L'Economie dirigйe en rйgime collectiviste*, Paris; Мйdicis, 1939 (до цієї праці, крім досліджень Гайєка, ввійшли переклад статті Л. фон Мізеса «Економічний розрахунок за колективного ладу», 1920 р. та нарис Е. Байрона «Міністерство сфери виробництва в колективній державі», 1908); O. Lange and F. M. Taylor, *On the Economie Thйorie of Socialism*, New York, Mac Graw Hill, 1964; L. von Mises, *Le Socialism, йtud йconomique et sociologique*, Paris, Мйdicis, 1938; P. Wiles, *The Political Economy of Communism*, Oxford, Blackwell, 1962.

³ Міркування щодо економічного розрахунку далеко не чужі науковій думці Макса Вебера. Ф. А. Гайєк у своїй праці про природу та історію проблеми можливостей соціалізму навіть цитує Макса Вебера серед перших авторів, які детально висвітлили проблему економічного розрахунку в соціалістичній економіці. «У своїй великій праці «Господарство й суспільство», виданій 1921 р., Макс Вебер у чіткій формі висвітлював умови, за яких можливі

раціональні розв'язання в цілісній економічній системі. Як і Л. фон Мізес, статтю якого від 1920 р. про економічний розрахунок у соціалістичному суспільстві він згадує, відзначаючи при цьому, що дізнався про неї, коли його власна стаття була вже в друці, Макс Вебер підкреслює, що розрахунки *in natura*, що їх пропонують прихильники планової економіки, могли би запропонувати раціональне розв'язання проблем тільки в тому разі, якби перед владою цієї системи стояли такі самі проблеми. Він підкреслив, зокрема, що раціональне використання і збереження капіталу можливі тільки в системі, що ґрунтується на товарно-грошовому обігові, і що невиробничі витрати коштів, пов'язані з неможливістю здійснити раціональний економічний розрахунок у цілком соціалізованій системі, можуть виявитися настільки серйозними, що поставлять під загрозу існування населення найбільш густонаселених у теперішні часи країн. «Неможливо навести жодного бодай трохи вагомого аргументу, щоб припустити можливість своєчасного знаходження якоїсь системи розрахунку для серйозного підходу до розв'язання проблеми економіки без системи грошового обігу; ця проблема є фундаментальною проблемою всякої цілковитої соціалізації і, звісно, в такому разі мова не може йти про якусь раціонально плановану економіку, бо це стосується основоположного елемента, позаяк жоден спосіб створення «плану» нам невідомий» («Господарство й суспільство») (L. von Mises, *L'Economie dirigée en régime collectiviste*, Paris, M'edicis, 1939, p. 42—43).

ДОДАТКИ

Огюст Конт та Алексіс де Токвіль – судді Англії!

Я повинен спершу зробити вам коротке пояснення. Згадати в цьому місці Алексіса де Токвіля та його міркування про Англію. Саме один з ваших коледжів зберігає його листи до Генрі Ріва. Якраз британське адміралтейство надало в розпорядження автора книги «Давній порядок і Революція», щоб його доставити до Франції, один зі своїх кораблів, — «Спрайтлі». Денніс В. Броген десь писав: «Ми, британці, не сприймаємо настільки серйозно своїх інтелектуалів». Чи можу я додати, що ви сприйняли надто серйозно принаймні двох французьких інтелектуалів — Монтеск'є та Токвіля, які, щоправда, на своїй батьківщині мали репутацію належності до англійської партії (що, як ми це побачимо, не є, принаймні щодо Токвіля, беззастережною правдою)?

Звісно, засновник позитивізму не належить до англійської партії. Я не певен, що Оксфорд ставиться до нього з такою пошаною, в якій не відмовляв йому Дж. С. Мілл навіть після закінчення їхньої дружби. Кілька років тому мій друг Айсейг Берлін прочитав на запрошення позитивістського товариства у Ландон Скул оф Економікс пам'ятну лекцію про Огюста Конта. Він скористався з цієї нагоди, щоб оцінити й засудити вчення історичного детермінізму, до якого відносив і самого Огюста Конта. Що ж до професора Белова, якого я мав нагоду зустріти кілька тижнів тому в Парижі, то він сказав мені приблизно таке: «Ми знаємо все, що думав Токвіль про Англію, нічогісінько такого, що думав Огюст Конт». Але зізнання в незнанні не було зроблене в тоні великої допитливості, в такий спосіб, що я побоююсь однаково як вашої необізнаності, так і вашої обізнаності. Ця остання заважає мені поінформувати вас так само, як та перша, либонь, не дає мені змоги вас зацікавити.

Тему цієї лекції підказало мені дослідження, зроблене впродовж недавніх років про соціологів останнього століття, тих, кого сучасні соціологи залюбки називають передсоціологами, або палеосоціологами. Мене приголомшила байдужість французької школи стосовно Токвіля і певна вірність натхненню Конта. А протистояння між цими двома людьми виказує себе особливо з приводу представницьких інституцій, тобто Англії. Конт не пропонує підмінити соціологію, цю науку про суспільство, політичною чи економічною наукою: ця нова концепція науки солідарна з політичною концепцією — парламент, на його думку, належить до минулої доби, доби критики та метафізики. Дюркгайм також вважав представницькі інституції другорядними установами, дещо штучними. То було суспільство, яке віддавало перевагу не боротьбі партій чи дебатам представників народу. Зате Токвіль розпізнавав у пилині майбутнього два типи сучасного суспільства, кожен з цих типів характеризувався певним політичним порядком.

У міру того, як просувалися мої дослідження, моя тема ставала складнішою. Звісно, протистояння, яке я допіру змалював, і далі видається мені водночас справжнім і вирішальним. Огюст Конт визначає сучасне суспільство промисловістю, а Алексіс де Токвіль — демократією; перший, який схильний плутати уряд і адміністрацію, є пращуром технократів, він не знає специфіки політичної проблеми й в останніх своїх творах зводить майже на ніщо функцію парламенту; другий же передусім заклопотаний свободою, яку гарантують представницькі інституції, побоюється адміністративного деспотизму, був прихильником держави-заступниці, добродійної й лагідної; отже, Англія неодмінно посідає зовсім інше місце в баченні як одного, так і іншого дослідника.

Але великі рядки цього протистояння затьмарюються, коли входиш у деталі. Токвіль і Конт мають також спільні точки дотику, і не тільки тому, що обидва вони були двома французькими дописувачами Дж. С. Мілла. Я перечитав листування Мілла з обома французами й дійду до пауз у обміні між ними листами, що настануть у двох випадках. Навіть більше, хоч яким різним було міркування обох з приводу Англії, воно має спільну думку: нетиповий характер, сказати б, винятковий в історії Англії. І разом з тим відкривається інша спільність між норманським аристократом і політехніком у пошуках якоїсь релігії: обидва вони мають певну систему думки, обидва розглядають Англію менше саму в собі, ніж у зіставленні з деякими проблемами чи концепціями, властивими їм. Система Конта, сказати б, цілком відрізняється від

системи Токвіля. Незважаючи ні на що, я уявляю собі, що англійський історик, розглядаючи мою тему, спробує зробити висновок: «Обидва вони викапані французи!»; або, в усякому разі, як у славетному І листі Дж. С. Мілла до Токвіля від 20 лютого 1843 р.: «Ви знаєте, що я люблю Францію, але зізнаюсь, що цілком достатньо її однієї в Європі»¹.

І Огюст Конт у юності, навчаючись у Політехнічній школі, був лібералом і в певному сенсі залишився до кінця свого життя і вірним партії цього руху. Але понад усе він хотів подолати суперечність між двома партіями порядку та поступу, революції та ; контрреволюції. З квітня 1820 року в дослідженні, названому «Коротке визначення сукупності недавнього минулого» він тлумачить історію Англії в світлі загальної теорії про історичну еволюцію.

Огюст Конт підкреслює контраст між історією Англії та історією Франції в тому, що стосується трьох потуг — короля, шляхти та общин. В Англії шляхта й общини згуртувалися, щоб обмежити королівські прерогативи; у Франції король і общини об'єдналися проти прерогатив шляхти. Саме в Англії, пише він, розвиток общин повинен зберегтися, оскільки він був там найбільш очевидним. «Общини, почавши в парламенті Англії з того, що вони отримали своєрідний консультативний голос у голосуванні з податкового питання, поступово дійшли до того, що домоглися вирішального голосу, і зрештою трохи згодом сталося так, що голосування з податкового питання було спеціально закріплене за ними. Це виключне право було покладене у засадничий принцип і в необоротний спосіб внаслідок революції 1688 року. Водночас вплив общин на формування плану загальної політики дедалі посилювався. У ту саму добу він досяг у Англії такої точки, що стара система допускала в принципі, що соціальний розквіт ґрунтувався на інтересі промисловості, і внаслідок цього політичний план повинен замислюватися в інтересах общин. У цьому подвійному відношенні зміна колишньої системи на нову зайшла так далеко, що вона змогла стати такою, отже, суспільство залишиться підпорядкованим у своїй сукупності колишній системі»².

Тож саме в Англії раніше й найсильніше утвердився розвиток общин, тобто відбувалася поступова заміна промислової діяльності військовою діяльністю. Але Огюст Конт поспішає обмежити значення цієї своєрідної історичної передчасності. Виключне право голосувати за податок приносило вельми мало користі общинам. «Так звана Палата общин, по суті, була тільки апендиксом королівства та феодального ладу, вона була лише інструментом для колишньої системи».

Ця остання змогла використати тільки власні засоби дії, тобто силу й підступність. «Так, наприклад, починаючи від знаменитого навігаційного акту тимчасова влада провадила систематичні війни, й скільки було макіавеллівських планів з наміром служити інтересам общин». Тож встановлення парламентського порядку в Англії призводить тільки до видозміни старої системи. Франція, щойно прийнявши англійську конституцію, поставила себе на рівень Англії. Навіть більше, оскільки ця зміна була запізнілою, вона була складнішою. Припускалося, що інтерес общин є метою й регулятором парламентських сукупностей. Нарешті, і в цьому полягає основна ідея, «перехідний характер, пов'язаний з парламентським порядком, став набагато визначенішим»¹. Інакше кажучи, від 1820 року парламентський порядок і англійська конституція, яка є завершеним його виявом, приймаються за перехідні інституції між колишнім теолого-військовим режимом та системою майбутнього, науковою й індустріальною.

Таке саме тлумачення, але набагато глибше розроблене, знаходимо в V та VI томах «Курсу позитивної філософії». Огюст Конт силкується виявити основні риси історичного становлення, вивчаючи крок за кроком розклад минулих видів влади, світської і духовної, або взаємин між тією й тією, випадок з Англією є незвичним.

Послаблення влади папства неминуче сприяло розпорошенню духовної влади. Отже, аби встановити певну рівновагу й запобігти хаосу протягом великого революційного переходу, занепад феодальної чи військової влади набував цілком природно форми монархічної централізації. Аристократія, а не монархія, мусила стати жертвою занепаду колишньої системи. Звідси Огюст Конт робить такий висновок: «Тенденція набуття феодальним ладом політичного впливу аристократії на королівство мала полягати в загальній дезорганізації, яку ми розцінюємо як вкрай винятковий випадок, найкращим прикладом котрого є Англія. Але розгляд цього всього є дуже важливим принаймні сьогодні, щоб спонукати вже передчувати сліпу ірраціональність цього небезпечного емпіризму, який намагається обмежити великий

європейський рух одноманітною пересадкою перехідного режиму, властивого англійській еволюції. Порівняно з еволюцією решти майже всієї Європи, й особливо Франції, вона становить собою від останніх століть Середньовіччя різницю настільки ґрунтовну, наскільки очевидну, яка неодмінно справила на повну сукупність подальшого руху вельми відчутний вплив, несумісний з будь-яким марним політичним наслідуванням»¹.

Англійська аномалія не обмежується перевагою аристократії над монархією, світська влада в тому й тому випадку намагається згуртувати довкола себе духовну владу. Оцінка протестантизму становить так само, як оцінка парламентаризму, головну частину загального міркування стосовно Англії. Тут Конт ще підкреслює тимчасові переваги й довготривалі незручності англійської еволюції. «В суто ментальному порядку насамперед очевидно, що це перше піднесення, несповнене духу допитливості, внаслідок напівзадоволення, яке воно приносить людському розуму, повинно сповільнювати зрештою своє цілковите розкріпачення, особливо у пересічній людини, прямо лествячи природній інерції нашої гордовитої інтелігенції... Отже, протестантські нації, просунувшись уперед у різні способи у своєму соціальному поступі, випередивши народи, що залишилися католицькими, зрештою залишилися, незважаючи на протилежну видимість переважно позаду в остаточному розвитку щодо революційного руху»². Огюст Конт додає, що Франція становить собою куди сприятливіший випадок: протестантська закваска достатньо проникла, щоб збудити духовне розкріпачення, «не набувши якогось законного впливу». Навіть скасування Нантського указу, незважаючи на сумні політичні наслідки, особливо щодо промислового поступу, не видається, з погляду Огюста Конта, що призведе до «головної небезпеки».

Зрештою, Огюст Конт не вагається, «незважаючи на характерну англоманію наших вульгарних публіцистів, підкреслити фундаментальну перевагу нормальної чи французької моди над винятковою чи англійською модою в цілковитій реорганізації, яка повинна прийти їй на зміну». Куди легше ліквідувати короля чи монархію, ніж аристократів. Система каст чи станів була більш радикально похитнута у Франції, ніж в Англії. Перейшовши з опозиції до уряду, протестантська метафізика зовсім не виявилася ворожою духові каст. (Огюст Конт докоряє їй у тому, що вона терпить залучення жінок до королівських чи навіть феодальних функцій.) У VI² томі Огюст Конт декретує, що світська диктатура французького типу (перевага монархії) повинна бути більш сприятливою абстрактним умоглядним побудовам, визнаючи, що «інша система повинна бути для науки, як і для мистецтва більш сприятливою спонтанності покликань і оригінальності праць, внаслідок навіть найменшого заохочення та менш подібним керівництвом».

Може, Контове тлумачення англійської системи виказує себе в найбільш оригінальній і конкретній спосіб у одному місці VI тому «Курсу з позитивної філософії», яке кваліфікується самим автором як відступ. Це місце є порівнянням Венеції та Англії. В простій формулі: Англія — нова Венеція. «Венеціанський порядок, що цілком характеризується кінцем XIV століття, напевне становить собою з усіх поглядів політичну систему, найбільш аналогічну сукупності англійського керівництва, яке розглядається у визначеній формі, якої воно мало набути через три століття: така неодмінна схожість, очевидячки, впливає з подібної засадничої тенденції соціального просування до світської диктатури аристократичного елементу... Єдина істотна відмінність, яку могла спричинити однакова доля цих двох схожих між собою перехідних режимів (другий з яких, сформований у добу, більш просунуто вперед у політичному розкладі, не зміг би, звісно, претендувати на таку саму загальну тривалість, що й перший), полягає в тому, що незалежність Венеції мусила природно зникнути під неодмінним занепадом її спеціального уряду, тимчасом як англійська нація мала щасливо залишитися зовсім не заторкнутою посеред неминучого розташування тимчасового утворення... Незважаючи на метафізичні теорії, вигадані після удару по химерній рівновазі різних влад, мимовільна рівновага аристократичного елементу мусила сформувати в Англії, як і у Венеції, загальний принцип такого політичного механізму, реальний рух якого був би неодмінно несумісним з цією фантастичною рівновагою...» До цієї засадничої обставини англійського порядку Огюст Конт додає дві інші: «Перша полягає в інституції англіканського протестантизму, який набагато ліпше забезпечував постійне підпорядкування духовної влади, чого не міг зробити вид католицизму, властивий Венеції і який, зрештою, мав надати керівній аристократії могутні засоби — чи то сповільнити

її родинне виродження, захоплюючи звично великі церковні доходи, чи то розглядати свій популярний вплив, надаючи йому своєрідного релігійного забарвлення, що, втім, дедалі спадав. Щодо другої додаткової обставини англійського суспільного порядку, то вона стосується духу політичної самотності, найвищою мірою властивої Англії, і яка, сприяючи там, особливо в третій новітній фазі, активному розвитку широкої системи національного егоїзму, цілком природно тяжіла міцно пов'язати головні інтереси різних класів з тривалою підтримкою політики, яку провадила аристократія, віддана в такий спосіб відтепер у своєрідну постійну заставу спільного доброжитку, за винятком недостатнього задоволення, що відтепер приносилось нижчим масам»¹.

Огюст Конт заслуговує того, щоб його розглядали як найсуворішого й найбільш системного теоретика антиангломанської партії, хоча сказати партії, яка у Франції засуджує, як філософськи помилкову й політично згубну даремну тенденцію наслідувати англійські інституції (я висловлююся тут у стилі самого Огюста Конта). Тож мені здається цікавим задля історії ідей зважити окремо те, що належить особисто Конту, й те, що належить сукупності антиангломанської партії.

Що належить особисто Контові, то це передусім догматизм і, якщо можна так сказати, католицизм (звісно, безбожний). Догматизм Конта зашкарубнув з роками, але він уже висловлюється з такою ясністю, яка не вимагає нічого бажати в невеликих творах молодості. Наприклад, у творі від 1819 р.², «Цілковитий поділ між громадською думкою та бажаннями»: «Коли політика стане позитивною наукою, громадськість повинна буде ставитись до публіцистів і вона неодмінно поставиться з тією самою довірою в царині політики, з якою вона ставиться нині до астрономів у царині астрономії, до лікарів у царині медицини тощо, проте з тією різницею, що виключно їй належатиме право вказувати мету й напрям роботи». У п'ятому творі від березня 1826 р., «Зауваження з приводу духовної влади», знаходимо такі рядки: «Догматизм — нормальний стан людського розуму, той самий, до якого він тяжіє за своєю природою, постійно й у всіх видах, навіть коли цей розум нібито найбільше відхиляється від цього догматизму; оскільки скептицизм — це лише кризовий стан, неминучий наслідок розумового міжцарювання, який конче спливає щоразу, коли перед людським розумом постає завдання змінити вчення... Ні людина, ні людський рід взагалі не приречені марнувати своє життя в якійсь безплідній діяльності, довго розмірковуючи над поведінкою, якої вони повинні дотримуватися. Саме до діяння покликана переважно сукупність роду людського, крім якоїсь невлітимої частки, головним чином приреченої природою на спостереження»³. І нарешті в третьому творі від травня 1822 р., «План наукових праць, потрібних для реорганізації суспільства», він пише: «Є точка свободи свідомості в астрономії, фізиці, хімії, фізіології в тому сенсі, що кожен знайшов би абсурдним не довіряти принципам, встановленим у науці компетентними людьми. Якщо ведеться інакше в політиці, то це тому, що колишні принципи впали, а нові ще не сформувалися, тож, власне кажучи, нема в цьому інтервалі ніяких встановлених принципів»¹.

Якщо політика повинна стати в цьому сенсі позитивною доктриною, що накидається людям, більшість з яких нездатні її зрозуміти в той спосіб, в який накидаються істини з астрономії чи фізики, само собою зрозуміло, що доктрина вільного дослідження, завершеним виразом якого, на думку Огюста Конта, є протестантизм, може мати тільки перехідну цінність. Антипротестантизм, я хочу сказати, неприязнь до протестантизму такою мірою, що цей останній вважається за справжню, остаточну релігію, неодмінно впливає з позитивістського догматизму.

Щоправда, цей позитивізм також антитеологічний і, отже, антикатолицький. Дж. С. Мілла спокусив позитивізм, зокрема, тому, що цей останній тяжів до впровадження в усі царини духу й методів науки. Але суспільна наука, така, якою її замислював Конт, не видавалася науковою всім його сучасникам. Згадаймо лише дві думки, за які він тримається понад усе: остаточна неможливість застосувати розрахунок до політичних явищ, перехід загального в окреме або сукупності в складові частини. Навіть більше, Огюст Конт приписує цій науці достовірність і вагу, чого сьогодні ніхто не визнає за нею; він претендує визначити за фізичними законами стан цивілізації, що найбільше підходить для людського роду², твердить, що «інституції й доктрини повинні розглядатися так, ніби вони були в усі епохи такими досконалими, якими їх припускає

теперішній стан цивілізації»³. Він залюбки припускає⁴ певну спорідненість між духом позитивістської політики та славетною теологічною й метафізичною догмою оптимізму. Одне слово, хоч позитивізм, оскільки він відкидає будь-яке трансцендентне вірування, є в певному сенсі ворожим усім формам християнства — як католицизму, так і протестантизму, — він налаштований більш вороже до другого, ніж до першого, принаймні щодо кінцевого стану людства. Протестантизм відіграв потрібну роль, щоб повалити колишню духовну владу, але, зміцнившись, він заснував анархію, оскільки наукові істини мають стати підмурком позитивістського суспільного порядку, як релігійні істини були підґрунтям теолого-військового порядку. Тимчасово прив'язаний до протестантизму, позитивізм перебуває в пошуках якогось нового католицизму.

Догматизм — це одна з підстав спорідненості між позитивізмом та католицизмом. Прагнення до універсалізму тут інше. Реформа була потрібна для повалення папства, але національна церква, така, якою є англіканська церква, нечиста суміш традиції та реформи, глибоко огидна Контові. Конт — великий прихильник Ж. де Местра й, зокрема, його книги «Про папу». Соціальна реорганізація повинна тяжіти до єдності людського роду або принаймні до авангарду людства, тобто народів Європи, або народів білої раси. Тож англоканізм позначений подвійною вадою — вадою метафізики (помилковість розглядати як органічний суто критичний принцип), вадою націоналізму (не визнавати універсальну схильність духовної влади).

Знову знаходять у кількох антиангломанів, які більш-менш зазнали впливу Огюста Конта, наприклад Шарля Морраса, певні мотиви, властиві Контові, міркування про історію Англії. Але анти-англомани підкоряються також, і часто-густо, мотивам, менш, філософським і більш суто політичним. Ці суто політичні мотиви поділяються самі по собі на дві категорії, одні з яких мають особливо теоретичний характер, інші — особливо історичний характер.

Антиангломани слідком за Огюстом Контом залюбки розв'язують, якщо можна так сказати, два принципи божественного права та суверенітету народів. Той і той, теологічний чи метафізичний, не чинять опору перед вимогами позитивного духу (я не кажу позитивістського). Пошук як найліпшого керівництва — помилковий спосіб ставити проблему¹. Форма управління — це завжди функція генерального штабу цивілізації. Тож немає найліпшого керівництва самого собою, а є лише керівництва більш-менш чудово пристосовані до поступу цивілізації. Отже, блискучий Монтеск'є припустився подвійної помилки: він не врахував «необхідної послідовності різних політичних станів», «він надав перебільшеного значення другорядному факту, формі керівництва»².

З огляду на ці теоретичні аргументи, історичні аргументи набувають всього свого значення. Навіть відкидаючи осуд протестантизму та парламентаризму, зроблений Огюстом Контом, навіть відкидаючи універсалістську наївну ідею кінцевого режиму, позитивіст ХХ століття наголосив би на засадничій різниці між історією Англії та історією Франції і зробив би висновок з цього, що наслідування англійських інституцій є небезпечним безглуздом або утопією. Хоч Огюст Конт ніколи не змінював переконань з цього погляду, він висловлює цю думку з такою жахливою брутальністю, що тут дає про себе знати догматизм. Але починаючи з «Курсу позитивної філософії», він силкується показати «пустопорожню ірраціональність марних метафізичних спекуляцій, які привели головних вождів установчих зборів запропонувати за мету Французької революції просте наслідування суспільного порядку, що так суперечить сукупності нашого минулого і є такий антипатичний інстинктам, які впливають з нашого справжнього соціального становища»¹. Даремно керівники промисловості зробили спробу віддалитися від народних мас і наблизитися до старої аристократії. Марно галліканці робили несміливі спроби створити щось на кшталт англіканізму. Великий Монтеск'є та англомани ХVIII століття дуже помилилися: парламентаризм — завершення англійської історії, союзу між общинами та аристократією, Реформи, національної ізоляції. Жодної з цих умов не було у Франції. Англійська свобода не народилася, як писав автор «Духу законів» у знаменитій фразі, в лісах Німеччини², парламентська конституція була мимовільним і локальним наслідком виняткової природи, якої повинна була набути в такому місці світська диктатура впродовж другої фази розкладу католицького й феодального порядку. Нам слід дотримуватися думки, яка сьогодні могла б видатися головною: англійський парламентаризм має за передумову

аристократію, більш-менш відкрити, політичним інструментом якого він є. Ця думка ще й сьогодні поширена у Франції, вона не зовсім хибна. А Токвіль, очевидячки, також визнав би її, ризикуючи сформулювати її іншими термінами.

Огюст Конт знає Англію лише з книг. З того моменту, коли він почав писати «Курс позитивної філософії», Конт дотримується правила, яке назвав «мозковою гігієною», перестав читати книги, які могли б уплинути на вироблення його системи (зробив тільки виняток для «Логіки» Мілла), використовував своє дозвілля для читання поетів. Тож він мав лише обмежену документацію, і дух системи взяв у нього гору над турботою про факти. Але незважаючи на надмір систематизації, кінцева формула про порівняння між двома історіями Франції та Англії дала мені змогу перейти до мого другого автора. «Між цими двома народами існують такі різні відмінності, що коли послідовно вивчаєш у них переміжні стани королівства й аристократії, здоровий порівняльний метод повинен тоді намагатися схопити в одному не аналог, а протилежність того, що спостерігаєш у іншому, замінюючи в ньому піднесення чи занепад кожного з цих двох тимчасових елементів піднесенням чи занепадом його антагоніста. За допомогою цього постійного контрасту ми помітимо точний взаємозв'язок між двома історіями, які однаково йдуть двома еквівалентними, хоча протилежними, шляхами впродовж усього плину п'яти останніх століть до цілковитої дезорганізації теологічної і військової системи»¹.

Алексіс де Токвіль побажав би, щоб історія Франції була схожа на історію Англії більше, ніж вона насправді схожа на неї. Але наприкінці свого життя, якби він наважився вивчити «Курс позитивної філософії», Токвіль, мабуть, бодай почасти визнав би слушність за Контом. Спроба Установчих зборів, у яких Конт бачить тільки легковажне спотворення, йому навіювала якесь захоплення, яке він викладає ліричними словами. Але історик чи філософ історії знає глибокі причини поразки. Французьке минуле підготувало революційний вибух; англійське минуле виходило на прогресивне перетворення. Однак обидві країни втягнені одним і тим самим рухом у стан, що його Токвіль називає не позитивним чи індустріальним, а демократичним.

Алексіс де Токвіль був у Англії тричі — 1833, 1835 та 1857 р. 1835 р. його прийняли як автора, молодого, але блискучого, першого тому «Про демократію в Америці». 1857 р. успіх книги «Давній порядок і Революція» привів до майже тріумфального його прийому. Франція жила під авторитарною імперією, Токвіль, загнаний до внутрішнього заслання, як ніколи вірний своїм ліберальним концепціям, мав у Англії другу батьківщину, не тільки батьківщину своєї дружини, а й батьківщину своїх політичних переконань.

Я часто уявляв собі, що творчість Токвіля мала б складатися з трьох великих книг. Ми маємо першу, ту, що присвячена Америці, уривок другої — «Давній порядок і Революція», перший том історії, яка мала б розкрити сукупність революції та імперії. Щодо третьої, про Англію, то Токвіль ніколи й не думав її писати.

Професор Белов запитав себе, чому Токвіль написав свою книгу про далеку Америку, де він провів лише рік, а не про Англію, таку близьку, яку було легко відвідати. Моє пояснення, споріднене з його, двояке. Токвіль, як і багато інших політичних публіцистів, мав амбіцію політичної людини. Подорож до Америки, так чи інакше випадкова, запропонувала йому матеріал для книги, яка, за його сподіванням, мала принести йому не тільки літературну славу, а й надати допомогу в його політичній кар'єрі. Коли він розпочав писати книжку «Давній порядок і Революція», він іще, мабуть, не відмовився від політичної діяльності. Імперії потрібен був би лише якийсь час, і свобода відродилася б. Навіть якби він змирився бути тільки публіцистом, тема його дослідження була б йому накинута його досвідом та розчаруванням політичного діяча. Огюст Конт легко пристосувався до імператорського державного перевороту, який ще раз припиняв оманливе наслідування англійського суспільного порядку. Токвіль викривав усунення інституцій, з якими, на його погляд, плуталася свобода, але він був занадто філософом, щоб зупинити свій вибір на викритті людей. Чому Франція не зуміла зберегти представницькі інститути та особисті свободи за демократичного віку? Таким є запитання на початку книги «Давній порядок і Революція». Історія Англії слугує йому тільки за предмет посилання.

Додаю, що Америка 1830 р. мала видатися Токвілю, і насправді була простішою й легшою для пізнання, ніж Англія. Вона піддавалася цьому систематичному тлумаченню, починаючи від центральної ідеї, в якій знаходив задоволення геній Токвіля¹. Він не міг вивчати Англію за архівами, як вивчив Францію, не міг пояснити її абстрактно й незалежно, як пояснив Америку. Тому міркування Токвіля про Англію розпорошені в трьох видах текстів: газети, отримувані ним під час його мандрівки, листи чи розмови, нарешті натяки на Англію, які часто трапляються в його двох великих книгах.

До труднощі, яку створює розпорошення цих текстів, додаються інші труднощі. А саме те, що Токвіль висловлювався про Англію, імпровізуючи, і в різні дати, його міркування чи передбачення не завжди узгоджуються між собою. Взагалі можна виокремити в стосунках Токвіля та Англії три періоди: дорожні нотатки 1833 та 1835 років, зайняття позиції в парламенті, супротивної Гізо, з приводу франко-англійських дипломатичних криз між 1840 та 1848 роками, нарешті остаточні міркування Токвіля, який повернувся до науки, завдяки відсутності наполеонівського деспотизму, про долю свободи та покликання Англії.

Я скажу тільки одне слово про другу фазу, ту, протягом якої Токвіль, як і Конт, нібито кинув докір Луї-Філіппу та Гізо, якщо не їхньому союзу з Англією, то принаймні їхній слабкості щодо союзника. На подив його англійських друзів, Токвіль виголосив у Національних зборах промови, які сьогоднішньою мовою охрестили б «мілітаристськими». Не тому, що він бодай колись був сповнений бажанням війни між Францією та Англією, а тому, що він гостро відчував «національну зневагу», яку становила угода від 15 липня 1840 р. між Англією, Росією, Австрією та Пруссією без участі й відома Франції і яка зобов'язувала Мехмета Алі, за якого заступалася Франція, евакуюватися із Сирії не пізніше, ніж через два дні. 8 серпня 1840 р. в листі до Ріва він писав: «Гадаю, що тепер майже неможливо уникнути війни чи то тому, що уряд її хоче, чи то тому, що до неї його штовхає громадська думка. В Англії недостатньо переконані в реальних настроях Франції з цього приводу. Там повірили, що справа не перейде від слів до дій. Там забули між іншими причинами, що для такої гордої нації, як наша, слова, навіть необережно кинуті, навіть перебільшені, суперечать якоюсь мірою дії. Це готується якесь нещастя, величезне нещастя. Не тільки для цих двох країн, а й для загальної справи свободи й зрештою для незалежності Європи». На подив своєму другові Ріву, Токвіль проголосував з опозицією проти міністерства, яке очолював маршал Суль, де Гізо був міністром закордонних справ. Реакція французької гордості видалася йому достоту в своєму принципі. Він докоряв парламенту в тому, що він поставив у безвихідь міністерство перед вибором між війною, яка стала б величезним нещастям та зневагою, яка налаштувала б країну проти нього. «Треба боятися не війни, веденої урядом, а насамперед повалення уряду, а потім війна»¹. Він був в опозиції тому, казав він, що «є певний шанс притлумити погані пристрасті народу тільки поділяючи пристрасті, які є добрими»².

Другого разу 1843 р. у момент кризи, викликаній правом візиту, Токвіль виголосив промову, яку мав за помірковану й примирливу, але яку зовсім інакше розцінив в Англії і гостро атакував у палаті лордів лорд Бруггем; Мілл написав до «Монінг кронікл», Щоб захистити Токвіля, а не задля того, щоб змінити громадську думку англійців. Дуже чутливий до цієї думки, Токвіль висловився з деякою прикрістю. «Зізнаюсь, що я вельми дорожу думкою англійців і з прикрістю відкриваю, що то справжнє божевілля, коли громадський діяч шукає іншої платні, ніж пошани й справедливості у власній країні»¹.

«Націоналізму», виказаному Токвілем у цей період, він сам дав виправдання, почерпнуте з його ж філософії. Він був сумирним, але не пацифістом. Він бачив у прагненні миру за будь-яку ціну, що приписував певній частині нації, не піклування про громадське добро, а хіть матеріального добробуту й м'якість серця. Тож він писав велемовно: «Не мені вам, любий Мілл, казати, що найбільша недуга, яка загрожує такому організованому народові, як наш, — це поступове розм'якшення звичаїв, зниження духу, пересіченість смаків; саме з цього боку загрожує велика небезпека майбутньому. Не такій демократично організованій нації, як наша, і в якій природні вади раси нещасливо збігаються з природними вадами соціального становища, не цій нації можна дозволити легко виробити в себе звичку жертвувати тим, що вона вважає своєю величчю, великими справами задля малих; не такій нації можна дозволити вірити, що її місце в світі менше, яке дісталось їй у ряду, куди поставили націю її батьки, а що треба ним

втішатися, їдучи залізницями й процвітаючи в мирі, за тієї умови, що цього миру буде досягнуто завдяки добробуту кожної окремої людини. Потрібно, щоб ті, хто йде на чолі такої нації, завжди зберігали там горду позу, якщо вони не хочуть дозволити впасти дуже низько рівню національних звичаїв»².

Цей стиль багато разів повторювався по обох боках Ла-Маншу через століття. І, очевидячки, відповідь Дж. С. Мілла через більш ніж рік ще не втратила всього свого значення. А що цього листа Мілл написав — що є винятком — англійською мовою, то дозвольте мені процитувати уривки з нього по-англійському:

I have often of late, remembered the reason you gave in justification of the conduct of the liberal party of the late quarrel between England and France — that the feeling of orgueil national is the only feeling of a public-spirited elevating kind which remains, that it ought not therefore to be permitted to go down. How true this is, every day makes painfully evident — one now sees that the love of liberty, of progress, even of material prosperity, are in France mere passing unsubstantial, superficial movements on the outside of the national mind, that the only appeal which really goes to the heart of France is one of defiance to l'etranger... Most heartily do I agree with you that this one only feeling of a public, therefore, so far, of a disinterested character which remains in France must not be suffered to decay. The desire to shine in the eyes of foreigners, to be highly esteemed by them, ...must be cultivated and encouraged in France at all costs. But, in the name of France and civilization, posterity have a right to expect from such men as you, from the nobler more enlightened spirits of the time, that you should teach to your countrymen better ideas of what it is which constitutes national glory and national importance, than the low groveling ones which they seem to have at present. Here, for instance, the most stupid ignorant person knows perfectly well that the real importance of a country in the eyes of foreigners does not depend upon the loud boisterous assertion of importance, the effect of which is an impression of angry weakness, not strength. It really depends upon the industry, instruction, morality, good government of a country...¹

Чи не цей обмін листами, як було зазначено недавно, лежав у основі припинення листування між двома людьми? Можливо ще, що Мілл виступив наступного року на користь Токвіля проти лорда Бруггема і написав йому з цього приводу. Хоч би що там було, цьому діалогу про національну славу не бракує величі, і він не втратив всієї своєї актуальності. Було б небезпечно забути, що за інших обставин інші англійці сприйняли б мовний стиль Токвіля і, либонь, французів за мовний стиль Мілла. Однак я визнаю, що французи, які сприйняли стиль Мілла, часто були підозрілими для більшості своїх земляків. Зате, коли Мілл пише «на щастя, наша громадськість ніколи не переймається зарубіжними справами» і перекладає відповідальність на Палмерстона за ту чи ту дипломатичну ухвалу, він, очевидячки, не переконує Токвіля, він не переконав би більше нікого із зарубіжних кореспондентів. Французький стиль дипломатії відчутно відрізняється від англійського стилю. Є також англійський стиль, який лист Мілла радше перевтілює, ніж віддзеркалює...

Облишмо сварки наших англоманів з Англією і перейдімо до двох низок тексту, які ми вже згадали, — дорожні нотатки від 1833 р. та 1835 р., натяки у великих творах, зокрема в «Давньому порядку і Революції».

Що приголомшує читача в цих текстах, то це думки й спостереження, які можна порівняти з думками та спостереженнями, що їх Токвіль накопичив для написання «Про демократію в Америці», це місце, яке тут посідають головні питання Токвіля, тобто питання, пов'язані з демократією (або з антиномією між демократією та аристократією) і революцією. Навіть у своїй нотатці про Оксфорд від 1833 р. (між 20 та 31 серпня) він повертається до своєї улюбленої теми. «Оксфорду в теперішній час загрожує реформа. Отже, поступово падатимуть другорядні надуживання, на які спиралася аристократія. Чи Англія після свого падіння буде щасливішою? Гадаю, що так. І великою? Не сумніваюсь у цьому»¹.

Не виникає сумніву в Токвіля у тому, що той самий демократичний рух, тобто стирання відмінностей порядків і станів втягує в себе Англію так само, як і Францію та Америку. Але він запитує себе, де перебуває демократичний рух і чи він викличе чи ні революцію. Тож загалом Токвіль 1835 р. більше, ніж 1833 р., і 1857 р. більше, ніж 1835 р., доходить висновку, що «аристократичні ідеї та інстинкти ще дуже вкорінені в Англії»². Нотатки про Ірландію, суворі для режиму цієї нещасливої країни, допускають у контрапункті похвалу англійського режиму.

Я думаю, окремо, про нотатку під заголовком: «Як аристократія може формувати найкращий і один з найгірших урядів, який тільки міг би бути в світі»³. Опозиція в риторичному стилі постала між національною аристократією та чужоземною, які мають одне й те саме походження, одні й ті самі звичаї, одні й ті самі закони, але одна з яких давала англійцям впродовж століть один з найліпших урядів, який тільки міг бути у світі, а інша ірландцям — один з наймерзотніших, який лише можна було собі уявити.

Укорінення англійської аристократії, союз цієї аристократії з народом, щоб чинити опір владі, яка була більшою за владу аристократії й за владу народу, але слабкіша за владу аристократії й владу народу, об'єднані разом, інакше кажучи, аристократії, привілеї якої узаконені й яка вільно співпрацює з іншими класами, ось у чому полягає англійське диво. (По суті, Огюст Конт своїми різними вагомими розмірковуваннями не говорить про щось інше.) «Уявіть собі аристократію, яка мала б ту саму мову, ті самі звичаї, ту саму релігію, що й народ, яка стояла б на чолі, але не над освіченістю народу, яка трохи перевершує його в усьому, зрештою ні в чому». І ще: «Що більше шануються права аристократії, то більше народ певен того, що зберігаються його права»⁴.

Наприкінці своєї мандрівки 1833 р. він робить висновок: «У підсумку мені здається, що Англія перебуває в критичному становищі, там назрівають деякі події, які можна передбачити, вони можуть з моменту на момент поставити її в стан несамовитої революції; але якщо справи підуть своїм природним шляхом, то я не гадаю, що ця революція настане, і я бачу багато шансів у англійців залагодити своє політичне й соціальне становище, безперечно, з великими труднощами, але без конвульсії і громадянської війни»¹. Через два роки, аналізуючи соціальне становище за допомогою класових термінів², він розрізняє три класи: перший, у якому перебуває майже вся, власне кажучи, аристократія й велика частина середніх класів, другий, до якого належать частина середніх класів та невелика частка аристократії, нарешті третій клас складається з нижчих класів, власне, з народу. Поводирі цього третього класу хочуть зруйнувати всю колишню споруду аристократичного суспільства своєї країни. Але зрозуміло, що хотіти здійснити повноцінну революцію з самим народом проти багатих і освічених згуртованих класів завше було майже неможливо й наслідки якої були згубні. Відрадно, що реформа мала б прихильників серед середніх класів і навіть серед певної частини аристократії.

Одне слово, найбільш постійна тема є, по суті, як мені здається, темою Огюста Конта: союз аристократії та середніх класів (що Конт називає спільнотами), згуртований проти монархії, зміцнився й дозволяє відбутися прогресивному перетворенню замість революції. Там, де вісун позитивізму бачить нездатність йти до самого кінця революції, яка повинна дати владу промисловцям у світському порядку, вченим — у духовному порядку, Токвіль зачудовано бачить мистецтво пристосування старих інституцій за нових часів без болісного розриву.

Токвіль розглядає те, що йому видається іншим у французькому випадку. Він розпитує своїх англійських друзів про адміністративну централізацію, і Дж. С. Мілл заспокоює його: англійський дух, відповідає він йому, аж ніяк не позначиться на головних думках, тож централізація ґрунтується на головних думках, ми подрібно до нескінченності адміністративні функції, не з розрахунку, а через труднощі задумувати загальні ідеї. Навіть більше, англійці мають велике відчуття до свободи й не мають жодної схильності накидати іншим народам якийсь спосіб життя, навіть той, що здається їм корисним. І Мілл додає, що ведеться наступ на общинні й провінційні інституції не для того, щоб передати їх центральній адміністрації, а тому, що вони слугують за інструмент для аристократії¹. Токвіль, який ознайомився з головними думками Мілла, переконаний тільки наполовину: хіба англійський дух не є духом аристократії? Чи той самий дух свободи, бажання усамітнитися не є аристократичними й внаслідок цього протилежними теперішній схильності і тому, що Токвіль називає «великою справою»? Мілл, у свою чергу, не переконаний і відмовляється плутати дух англійський і дух аристократичний.

Токвіль, у всякому разі, констатує і схвалює адміністративну й юридичну роль, яку й далі подекуди відіграють аристократи. Аристократія ще виконує соціальні функції, і вона відкрита талантам. Релігія перебуває на спаді, але дух безбожництва не досягне того рівня, якого він досяг у Франції; Англія показує, що одноманітність вторинних законів замість бути добром майже завжди є великим лихом². Тож у найважливіших, на його думку, питаннях Англія є для

нього, як вона була для Огюста Конта, іншою, ніж Франція. Але він також, як Огюст Конт, не уявляє, що Англія уникне історичного руху. «Влада аристократії в Англії, що її можна було б назвати пануванням багатих класів, щоденно втрачає, однак, свою величину... Століття є надзвичайно демократичне. Демократія нагадує море, яке здіймається вгору: воно відступає тільки для того, щоб повернутися ще з більшою силою, і через якийсь час помічаєш, що посеред своїх хлюпань воно не перестало діставатись до землі. Найближче майбутнє європейського суспільства цілком демократичне»³.

Додамо до цієї головної думки дві інші. Одна стосується грошей в англійському суспільстві. Монтеस्क'є, перший і найблискупіший з англomanів, протиставив уже англійській знаті, яка не нехтувала ні торгівлю, ні промисловість, французьку шляхту, яка вважала негідними для себе прибуткові операції. Токвіль, як і Монтеस्क'є, дещо приголомшений культом грошей, хоч не наважується це засудити, бо вважає, що це сприяє виживанню аристократії⁴. Все англійське суспільство збудоване на привілеї грошей». Потім Токвіль перелічує все, чого не можна зробити без грошей. Треба бути багатим, щоб бути міністром, членом палати громад, мировим суддею, лорд-лейтенантом, мером, *overseer of the poor*, щоб бути служителем культу або щоб бути якимсь позивайлом.

«Чому дивуватися з культу цього народу щодо грошей? Гроші не є тільки представницькою ознакою багатства, а й влади, поважності й слави. Отже, француз каже: «Такий-то має сто тисяч франків щоденного доходу», англієць каже: «Такий-то вартий сто тисяч фунтів стерлінгів щоденного доходу (*he is worth five thousand pounds a year*)». Вислів проходить за американський сьогодні. Англійські друзі Токвіля не пропустили нагоди зробити застереження з приводу цієї інтерпретації¹.

Друга ідея, яку я хотів би розкрити, не стільки ідея, скільки опис, опис Манчестера, опис злиднів робітничих передмість, праці жінок і дітей: «Саме посеред цієї смердючої клоаки починається найбільша ріка людської індустрії і простує запліднювати світ. З цього брудного кубла витікає чисте золото. Саме тут дух людський вдосконалюється і тупіє, цивілізація виробляє свої дива й цивілізована людина знову майже дичавіє...»²

Токвіль був обізнаний з жахами індустріалізації, видовище яких плекало ненависть Маркса до капіталістичного ладу. Але нормандська аристократія звертала свої думки до іншої теми: чи промисловий і торговельний розквіт Англії не спричинився, за останніми аналізами, до послаблення свободи? Саме він породжує торгівлю. Всі вільні народи не були мануфактурниками чи торговцями, але жоден не був торговцем чи мануфактурником, хто не був вільним: «Хочете знати, чи якийсь народ промисловий чи торговий? Не зондуйте його порти, не вивчайте природу його лісів і плоди його землі. Всі ці речі набуваються з комерційним духом, а без комерційного духу вони марні. Доскіпуйте, чи закони цього народу дають людям сміливість шукати невимушеність, свободу дотримуватися її, пізнання й звички, які допомагають її відкривати, й упевненість послуговуватися нею, знайшовши її. Свобода, справді, річ свята»³.

Отже, Англія, побачена Токвілем під час його двох подорожей 1833 та 1835 р., цілком є взірцем аристократичного лібералізму (політичною мовою) чи поступальною еволюцією до демократії (мовою філософії історії). Ця оцінка, знову надаючи слово Огюсту Конту, дозволяла йому, явно не заперечуючи самому собі, протиставляти французьку демократію англійській аристократії у своїх виступах у Національних зборах 1843 р. та 1845 р., спрямованих проти англійського альянсу. Типовою з цього погляду є промова від 30 травня 1845 р. про скасування рабства. «Багато було сказано про те, що слід завдячувати тільки християнству за скасування рабства. Хай Бог мене береже від того, щоб я не зрікся пошани, якою я сповнений до цього святого вчення, однак я мушу сказати, панове, що така емансипація, яку ми бачимо, навіть на англійських островах, є плодом французької ідеї, кажу, що це ми, трошачи в цілому світі принцип каст, класів, віднаходячи, як було сказано, титули людського роду, що були втрачені, це ми, хто, поширюючи в цілому світі поняття рівності всіх людей перед законом, як християнство створило ідею рівності всіх людей перед Богом, кажу, що то ми є справжніми авторами скасування рабства... це з руху наших ідей вийшов чудовий рух релігійного запалу, наслідки якого ми бачимо в англійських колоніях... Одне слово, то ми створили думку, яку філантропія англійців так шляхетно й так щасливо зреалізувала... Ідея скасування рабства, ця

велика й свята ідея, вийшла з самої глибини французького сучасного духу... Ви бачите, як вона більш-менш заволодіває духом нації, як сама нація відчуває, що в її серці оживають чи згасають великі принципи Революції!». Ще дивнішою й залюбки забутою прихильниками Токвіля є промова від 20 січня 1845 р. у відповідь на промову Трона, в якій він палко викриває принцип дипломатії Гізо чи Тьера, згідно з якою англійський альянс є цілковитою необхідністю для Франції. Токвіль використовує два засадничі аргументи: протилежність ідей, що їх репрезентують Англія та Франція, протилежність національних інтересів двох країн.

Англія репрезентує «стару аристократію, старі інституції Європи, старий світ». Зате «що таке Франція у світі? Яка її роль? Якими є серце й голова демократії, цих нових умов, які можуть хвалити чи гудити, але які мають бути визнаними, бо це в природі речей»². Франція вкорінює ідею про свободу, логічно необхідну й універсальну, і ось чому має покликання захищати ліберальні інституції у світі тоді, як аристократична свобода Англії, навіть через свою своєрідність, не набуває їй ні друзів, ні ворогів.

Навіть більше, Франція неминуче зіштовхнеться з Англією одразу ж, коли вона постарается розширити свої стосунки та торговельні інтереси. Байдужа до форм керівництва в інших країнах, англійська політика підкориться самій волі своїх власних торговельних інтересів. Англія навіть за своїм становищем була б приречена на тривале зростання, на підтримку першості, необхідної для її виживання. «Подумайте, — пише він, — про особливе й унікальне становище Англії, унікальне у своїй величі, у своїх небезпеках, подумайте про націю, яка збрала у своїх руках усю торгівлю світу і яка, щоб жити, змушена підтримувати це виняткове й аномальне становище».

Висновок Токвіля, який впливає з полеміки з опонентом, зводиться до того, що міністерство буде пов'язаним з англійським альянсом тільки з метою залишитися при владі. Англійський альянс надає йому безпеку, дозволяє йому спочивати на руках Англії. Без цього альянсу він був би змушений оживити націю, поставити її в стан бойової готовності, розбудити й підтримувати її патріотизм...

Міністр закордонних справ протягом півроку, Токвіль виявив крайнє піклування про англійську згоду. Через кілька років державний переворот Луї-Наполеона відкинув його у внутрішню еміграцію і відкрив останню фазу інтелектуальної кар'єри, протягом якої англофільство та англоманія розквітли водночас.

Звісно, Токвіль докоряв урядові й громадській думці Англії в тому, що вони надто легко при звичаїлися до імперського деспотизму (хоча він не раз заявляв, що ця байдужість до суспільних порядків інших країн відповідала покликанню Англії). Він опублікував у «Таймсі» анонімну розповідь про державний переворот з метою розбудити обурення читачів. Не перестав писати своїм англійським друзям від 1851 р. аж до своєї смерті, щоб підтримувати їхній ліберальний порив. Відтепер саме на Англію покладалося завдання врятувати свободу в Європі. Покинувши політику й будучи приреченим знову на дослідження, Токвіль присвятив себе своїй останній великій праці — «Давній порядок і Революція», у якій Англія так само чи більше, ніж Америка, подається в ролі, історичній чи героїчній, нації, яка вміла й умітиме далі спрямовувати демократичну революцію новітніх часів і орієнтувати її вбік пошани свободи.

Порівняно з твором «Про демократію в Америці» та з дорожніми нотатками 1833 р. й 1835 р., перспектива не змінилася, щонайбільше змінилися відтінки. Демократичний рух є переважно зрівняльний. Велика Французька революція ставила за мету соціальну рівність більше, ніж свободу. Після 1851 р. конфронтація між Англією та Францією набуває нового й вирішального значення. Революція 1830 р. не стала, як на це сподівалася одна школа, 1688 р. для Франції. Вона не присвятила примирення монархії і нових інституцій заміні молодшої гілки влади старшій гілці. Спалах у імператорському деспотизмі підтверджує різний курс, узятий у Франції та Англії історичним рухом. І саме курс англійської історії, нормальний чи винятковий, видається чудовим Токвілю.

Цей останній і далі думає й розмірковує, послуговуючись тими самими категоріями, про рівність, свободу, централізацію, місцеву автономію, соціальні класи. Але він наголошує на двох засадничих відмінностях між Англією та Францією. Соціальні класи не знали один одного у Франції старого режиму, колишня знать закривалася дедалі більше в собі, вона стала радше кастою, ніж аристократією, вона перестала виконувати функції в місцевій адміністрації;

інтенданти, представники центральної влади посідали перше місце. Водночас рівність матеріальних умов зростала у Франції більше, ніж у інших країнах, такою мірою, що традиційна нерівність становища чи престижу там менше виправдовувалася. За відсутності громадської діяльності чи політичного життя жоден клас не був готовий прийти на зміну чи заповнити порожнечу. Якщо літератори без досвіду змогли справити такий вплив у Франції, то це тому, що там ніхто не мав практики в громадських справах. Зате Англія від XVII століття була вже сучасною країною, де класи співпрацювали, де аристократія була відкрита талантові, де гроші вели до влади: рівність перед податком, вільна преса, дебати, всі ці ліберальні інституції, до яких так пристрасно тягнувся Токвіль, він їх розглядав у Англії з XVII століття, тимчасом як у Франції намічалася адміністративна централізація, спричинюючи зрештою відокремленість класів, відсутність політичного життя.

У цей період свого життя Токвіль є без вагання прихильником Англії. Якщо Англія тріумфує в Новому Світі, то це завдяки своїм вільним інституціям. Саме в французькій Канаді дається взнаки надмір адміністративної централізації, властивої колишньому суспільному порядку. Оригінальність Англії відтепер видно в найсприятливішому світлі. Менше за постійність аристократії, що є важливішим чинником, ніж співпраця класів, менше за прагнення багатства, яке є душею Англії, як національне почуття. В усіх галузях Токвіль відтепер чутливий до достоїнств, а не до вад англійської системи. Ця система є останнім бастионом свободи в Європі. Тож на своїй батьківщині, позбавленій свободи, Токвіль з подвійною впевненістю проголошує, що тільки вільні народи є великими, мужніми, здатними на найвищі звершення. Суспільна свобода є умовою й завершенням розумової свободи.

Він певен того, що «Давній порядок і Революція» написаний під впливом деспотизму й у бунті проти нього. Токвіль якнайретельніше розрізняє численні значення терміна «демократія». Відтепер він називає частіше рівністю те, що називав двадцять років раніше демократією. Токвіль більше не приписує Франції формулювання водночас найвиразніше й найбільш систематичне демократичної думки про свободу. Він наполягає на протиставленні між свободою-привілеєм, яка існувала за колишнього суспільного порядку, та сучасною свободою. Свобода-привілей становить собою найгіршу підготовку до справжньої свободи, регулярної свободи за імперії законів.

Токвіль 1836 р. сподівається, що Липнева монархія позначає досягнення революції, які зводяться водночас до рівності осіб і ліберальності інституцій. Але другий том книги «Про демократію в Америці» ясно висвітлює альтернативу деспотизму й свободи в неодмінно демократичному суспільстві, тобто в рівноправному. 1857 р. Токвіль переконаний, що Англія, як і Америка, має ліпший шанс, ніж Франція, врятувати свободу в демократичний вік, вона також зберегла адміністративну децентралізацію, об'єднаний релігійний і демократичний дух, вона не мала, як Америка, рівності з походження й з принципу, але вона вміла, либонь, єдина серед націй Європи, йти від феодалізму до нового суспільства без революції завдяки поступальному перетворенню своєї знаті і співробітництву класів під суспільним порядком свободи.

Серед численних текстів, що їх можна було б процитувати, зупинимось на одному, можливо, найбільш знаменитому серед усіх інших: «Часто помічали, що англійська шляхта була обережніша, спритніша, більш відкрита, ніж якась інша. Що слід було б сказати, то це те, що здавна більше не існує в Англії, власне кажучи, шляхти, якщо розуміти це слово в колишньому обмеженому сенсі, який воно зберегло скрізь у інших місцях. Ця своєрідна революція губиться в темряві часів, але від неї залишається живий свідок: це — ідіома. Багато століть тому слово «шляхтич» цілком змінило свій сенс у Англії, а слово «різночинець» більше не існує... Хочете ви зробити ще інше застосування науки про мови в науці про історію: простежте в часі й просторі за долею слова «джентльмен», чийм батьком було наше слово «шляхтич». Ви побачите, як його значення розширюється в Англії в міру того, як історичні умови зближуються й переплітаються. З кожним століттям його застосовують до людей, розташованих трохи нижче на соціальній драбині. Зрештою воно переходить до Америки разом з англійцями. Там послуговуються ним без розбору, називаючи так всіх громадян. Його історія є самою історією демократії»¹.

Хоч би яким був його культ Англії, Токвіль не стає настільки нестримним критиком своєї країни. Він зберігає своє захоплення людьми Установчих зборів, і я хотів би процитувати запис, знайдений у паперах, що їх Токвіль зібрав для другого тому «Давнього порядку і Революції», який закінчується ліричною похвалою його країни ліберала, який зневажає відступ від свободи: «Я не думаю, що бодай у якийсь момент історії доводилося бачити бодай в якійсь точці землі таке число людей, так щиро сповнених пристрасною задля загального добра, що так посправжньому забули про свої інтереси, так заглиблених у споглядання за великим задумом, сповнених такої рішучості ризикувати задля цього всім, що найдорожчого мають люди в своєму житті, докласти зусиль до самих себе, щоб піднятися над дрібними пристрастями свого серця. То ніби та спільна глибина пристрасей, сміливості й відданості, з якої випливали всі великі діяння, що звершили Французьку революцію.

Це видовище було коротким, але воно мало незрівнянну красу. Воно ніколи не зітреться з пам'яті людей. Всі чужоземні нації його побачили, всі вітали його оплесками, всі хвилювалися від захоплення...

Наважуюсь сказати, що на землі є тільки один народ, який міг створити таке видовище. Я знаю свою націю. Я надто добре знаю її помилки, її огріхи, її слабкості та злидні. Але я знаю також те, на що ця нація здатна. Є починання, які лише французька нація спроможна замислити, шляхетні ухвали, що їх тільки вона може прийняти. Лише вона може заблагти взятися якогось дня до спільної справи людства і захотіти боротися за неї. І хоч вона зазнає глибоких падінь, вона сповнюється високих поривів, які враз підносять її на висоту, якої інший народ ніколи не досягне»².

У цих самих записах ще знайшли критику книги Берка про Велику Французьку революцію. Токвіль визнає в ній справу могутнього духу самого собою і наділеним тими поняттями практичної мудрості, які набуваються, сказати б, не думаючи про це, у вільних країнах. Але він закидає їй у тому, що вона не визнає «загальний характер, універсальність, кінцеве значення Революції, що починається». «Берк, — пише він, — залишається таким, буцімто він увійшов у старий світ і в англійський прошарок цього світу й не розуміє нової і загальної речі, що відбувається»¹.

Латинська риторика, передана єзуїтськими школами наполеонівському університету, відтак — республіканському, рекомендує, щоб промова, присвячена двом чоловікам, завершувалася якимсь зіставленням.

Ось начерк зіставлення, якого ви чекаєте.

Токвіль був водночас письменником і політичним діячем. Конт ніколи не полишав свого робочого стола в будинку № 10 на вулиці Месьє-ле-Пренс, де Практична школа Високих Студій розташувала свої кабінети під квартирою, перетвореною на музей. Один ілюструє небезпеку надто заангажованого мислителя, а другий — недостатньо заангажованого.

Незважаючи на всі філософські пояснення, що їх він дає про це у своїх виступах, неприязнь Токвіля до англійського альянсу 1840 — 1848 років насилу узгоджується з діяльністю міністра закордонних справ у червні — жовтні 1849 р., з філософією автора «Про демократію в Америці» та «Давнього порядку і Революції». Навіть він насилу вчинив опір логіці опозиції, принаймні опозиції по-французьки.

Однак варто додати на його захист, що турбота про велич не полишає його після 1851 р., але ця турбота перенесена до Англії, що стала останньою надією свободи. Під час кримської війни, у момент бунту сипаїв, листи Токвіля сповненні захоплення про немислимий захист англійської величі. А Конт протистояв будь-яким колоніальним завоюванням (зокрема, завоюванню в Алжирі). Він залишав Англії її імперію, бо ця остання була доказом найбільшої аномалії в англійській історії. Токвіль захоплюється британською імперією в Індії: «ніколи нічого більш надзвичайного не було під сонцем»¹. Англіїці коряться не тільки якомусь героїчному, а й справедливому інстинкту, бажаючи зберегти за собою Індію будь-якою ціною відтоді, як вони володіють нею. «Обтяжливе володіння, особливо коли хочеш керувати ним у своїх інтересах», Індія дозволяє Англії панувати над цілою Азією. «Почуття величі й могутності, що це дає кожному народові, не завше є підставою того, що саме з фінансових і торговельних міркувань народ повинен судити про вагу якоїсь перемоги»².

Зайнявшись діяльністю, мислитель має деякі труднощі (зізнаюсь залюбки), щоб завжди залишатись самим собою. Розмірковуючи на самоті, й Огюст Конт зі своїм правилом «мозкової гігієни» звів самотність у систему, за якої мислитель ризикує втратити контакт з дійсністю і бути зв'язаним аж до своєїрідної логічної гарячки.

Дж. С. Мілл, чудовий і дружній кореспондент з цих двох людей, був роздратований націоналізмом парламентських виступів Токвіля; було дуже важко дати зрозуміти самітникові з вулиці Месьє-ле-Пренс, що його англійські прихильники не були вже такими його послідовниками, що залюбки подавали йому впродовж року деяку фінансову допомогу, вони не визнавали його за великого жерця позитивізму й що вони не були морально готовими надати йому пенсію, яка, на думку Огюста Конта, була першим прикладом нормальних взаємин між багатими й вченими, між грошовитими людьми й людьми думки.

Протиставлення між зобов'язанням і незобов'язанням — тільки перший етап зіставлення. Справжнє питання в іншому. Чи Конт і Токвіль дають зрештою ту саму інтерпретацію чи іншу порівняльну історію Франції та Англії? Чи розходяться вони тільки в цінностях а чи у факті й водночас у цінностях?

Певною мірою вони сходяться на оригінальності англійської історії відносно історії Франції: Англія зберегла аристократичну структуру, але завдяки виключним обставинам ця аристократія зуміла підтримати довкола себе єдність нації. Огюст Конт відносить цю аномалію на рахунок послаблення монархії, на союз громад і аристократії, на торговельну й колоніальну експансію. Токвіль, принаймні наприкінці свого життя, додає до цих причин свободу й адміністративну децентралізацію, зближення класів, діяльність відкритої аристократії, адміністративну, правову, громадянську, торговельну, фінансову діяльність.

Токвіль занадто історик, щоб сліпо проповідувати наслідування Англії, але він належить до тих, кого я назвав англійською партією або англоманом в тому сенсі, що він є пристрасним прихильником парламентських інституцій, які Конт зневажає. Токвіль захищає ці інституції з пристрасстю, яка дедалі зростає в міру того, як він стає старшим і як імперський деспотизм відкриває йому їхню ціну. Конт, зі свого боку, старіючи, зневажає їх дедалі більше, будши навіть готовим розраховувати на російського царя, щоб здійснити позитивну революцію. За умови бути висвітленим англоман Франції відає, що дві країни спізнали іншу історію і що внаслідок вони не приречені на ті самі інституції, але він не припускає настільки, що лише ліберальні інституції годяться для Англії. Скажімо, що він приписує цим інституціям, відповідно призвичаєним до національних умов, універсальне значення.

Діалог Конта й Токвіля про англоманську партію та про її супротивників не закінчений. Очевидно, він продовжиться у Франції й у світі. Останнє слово — якщо припустити, що є останнє слово — буде сказане не сьогоднішніми істориками, а завтрашньою історією. Так чи ні, але чи парламентські інституції приречені поширюватися у світі в індустріальному суспільстві?

Яким є діалог Токвіля й Конта в теперішній Франції? У дещо прихованому вигляді ви знову знайдете цей діалог у політичних творах, які коментують П'яту республіку. Зростає число послідовників Конта, які не вірять йому, багато публіцистів оголошують фатальний занепад парламентів і панування промислових та технічних здатностей. Теперішні учні Конта відводять парламенту важливішу роль за ту, яку відводив йому автор «Системи позитивної політики» наприкінці свого життя. Теперішні послідовники Токвіля визнають, що парламентський порядок повинен пристосуватися до вимог наукового суспільства, і вони не заперечують цього пристосування. Навіть у Англії один з аргументів Огюста Конта починає вільно використовуватися. Знаєте, Конт думав, що Англія не піде до кінця в промисловій і технічній модернізації, бо вона надто добре зберегла інституції і дух свого минулого. Читаючи спеціальний номер «Енкаунтера», названого «Самогубство нації», я знайшов похвалу підготовці, яку дали керівникам англійських підприємств у Франції завдяки політехнічній школі, тимчасом як там стверджувалося про недостатність підготовки, яку дали англійським керівникам підприємств на газонах Ітона чи в коледжах Оксфорда та Кембріджа. Англійська самокритика сьогодні знову підхоплює деякі теми Огюста Конта. Керівний клас Англії нібито був сповнений традиційного духу, а не промислового. Огюст Конт оголошував, буцімто Англія вирвалася вперед у промисловому порядку, бо вона нібито продовжила на надто тривалий час досягнення щасливого, але передчасного й ненадійного досягнення.

Мабуть, ви спитаєте мене, з якого боку я ставлю себе в цьому діалозі англійської і протилежної партій. Я неготовий вам відповісти. Може, я сам цього не знаю. Сьогодні в Оксфорді я, на щастя, є професором, а не політичним журналістом. Будучи незаангажованим професором, я спонукаю вести діалог між собою і з нами; і хотів продовжити наш діалог — якби я міг намітити так свою промову й вашу мовчанку — доручивши вам завдання віднести мене до тієї чи тієї партії або, можливо, вирішивши, що я не належу до жодної з двох чи що я належу до однієї з двох, коли я марю, і до другої, — коли дивлюсь.

Захарофф Лектур фор 1965.*

Політичні ідеї та історичне бачення Токвіля

Алексіс де Токвіль написав дві великі книги: «Про демократію в Америці» та «Давній порядок і Революція». Впливаючи з єдиного питання, ці книги завершуються портретами двох націй, надзвичайно різних, хоча приречених в якомусь сенсі на ту саму долю. Ні Франція, ні Сполучені Штати не уникнуть нездоланного руху, який тягне сучасні суспільства до демократії. «Тож поступове встановлення рівності є провиденціальною неминучістю. Цей процес позначений такими основними ознаками: він має всесвітній, довготривалий характер і дедалі менше й менше залежить від долі людей, усі події, як і всі люди, сприяють його розвиткові»¹. Але демократія, фатальність чи провидіння нашої доби, залишає місце для різних інституцій у політичному плані, зокрема вона не вклинюється між свободою та деспотизмом. Деякі демократичні суспільства є чи будуть вільними, інші є чи будуть підневільними.

У Сполучених Штатах Токвіль, подорожуючи, не просто спостерігав звичай та звички інших людей як соціолог, щоб водночас описати єдину спільноту й зрозуміти особливості, в яких виражає себе за Атлантикою демократична тенденція, спільна з тенденцією Старого та Нового Світів. У своєму дослідженні Давнього порядку він не тільки спробував у манері учня Монтеск'є зробити зрозумілими події, він постарався схопити й пояснити курс історії Франції, що розглядався як єдиний спосіб залучення до демократичного віку. Американські особливості налаштовують Республіку Сполучених Штатів на свободу. Плин історії загрожує й загрожуватиме Франції небезпекою.

Так само вже постає сенс того, що я назвав «єдиним питанням» Токвіля. У своєму нарисі «Філософська інтуїція» Бергсон написав, що кожен великий філософ має за натхнення і за центр свого вчення якусь ідею, можливо, якість бачення, виразником чого є всі його книги, не вичерпуючи їхнього значення. Може, політичні філософи виходять менше з інтуїції, ніж із запитання. Справді, політика мені видається, за своєю природою, проблематичною і майже суперечливою.

Макіавеллі поставив з награною наївністю запитання, над якими наступні століття не перестали розмірковувати й спекулювати: оскільки політика є діяльністю, а дієвість є законом діяльності, то як можна відкидати в ім'я моралі чи релігії мерзотні засоби, якщо вони дієві? Якщо якийсь новий принц захопить владу й збереже життя дитині колишньої правлячої родини, він збільшить ризик бунту. Хай він стане жертвою якогось дня того, кого він мав знищити, він муситиме покласти сам на себе, щоб не дати повернутися спадщині до спадкоємця, чому він міг запобігти не знаючи жалості.

Само собою зрозуміло, що така постановка політичної проблеми не накидає себе з усією очевидністю. Може, слід пошукати, яким є найкращий уряд або за яких умов влада є законною, а не посилатися на крайнощі, на які людина повинна відповідати хитрощами, зрозумілими як такі. Інакше кажучи, значення проблеми, яку замислює філософ у відправній точці, саме собою проблематичне.

Проблема Маркса, або, либонь, слід би сказати, почуття обурення, якого він сповнюється, походить від суперечності між розвитком виробничих сил, тобто зростання колективного багатства, та убогістю мас. Ця суперечність стоїть у центрі інтерпретації, яку він дав капіталізму, вона стоїть також у центрі бачення людської історії і навіть його бачення всесвіту. Люди творять свою історію, але внаслідок якогось діалектичного процесу, водночас трагічного й іронічного, вони зберуть врожай своїх витворів тільки наприкінці неспокутних битв. Самі капіталісти також революціонери, вони готують власне руйнування. Антагонізм, характерний сучасному суспільству, досягне крайньої точки несамовитості, бо він готує кінець усім антагонізмам.

Запитання Макіавеллі вічне, ось чому макіавеллізм залишається живим від століття до століття, оновлюючись у деяких своїх аспектах, але не в своїй суті. Проблема Маркса пов'язана з періодом історії, якщо вона переходить у антитезу між розвитком виробничих сил та зубожінням мас. Вона також вічна, якщо є вияв бунту проти соціальних суперечностей і прагнення суспільства без суперечностей.

Проблема Токвіля мені видається, як і проблема Маркса, водночас історичною й вічною. Історичною, бо мислитель сам подає її як пов'язану з очевидним фактом демократизації

сучасних суспільств. Вічною, бо вона оновлює нас у суперечності чи в злагоді між рівністю й свободою. Чи суспільства, де найвищим ідеалом є рівність, можуть бути рівними? У якому сенсі й до якої міри суспільства можуть мати за рівних між собою індивідуумів, що є за природою різними?

Словник Токвіля не позбавлений деякої розпливчастості. Я маю на увазі, як доказ, уривок, опублікований у томі II «Давнього порядку і Революції»¹:

«Що найбільшу плутанину вносить у глузд, то це вживання таких слів: «демократія», «демократичні інституції», «демократичний уряд». А що людям не вдаватиметься їх ясно визначити й порозумітися на цьому визначенні, вони житимуть у якійсь плутанині безвихідних ідей, у великій перевазі демагогів та деспотів. Скажуть, що країна, якою керує абсолютний монарх, є демократією, бо він керуватиме за допомогою законів або інституцій, які сприяють умовам життя народу. Її уряд буде демократичним урядом. Вона сформує демократичну монархію. Тож слова «демократія», «монархія», «демократичний уряд» можуть сказати лише одне, згідно із справжнім сенсом слів: уряд, в якому народ бере більшу чи меншу участь. Його сенс тісно пов'язаний з ідеєю політичної свободи. Дати епітет «демократичний» урядові, де політичної свободи немає, це означає сказати очевидну нісенітницю, дотримуючись природного сенсу слів. Що спонукало прийняти ці фальшиві чи принаймні невиразні вислови, то це: по-перше, бажання створити ілюзію в натовпу, бо вислів «демократичний уряд» завше мав певний успіх у цього натовпу; по-друге, реальна важкість, в яку потрапляєш, коли хочеш передати одним висловом таку складну думку; абсолютний уряд, в якому народ не бере жодної участі в справах, але де класи, розташовані над ним, не мають жодних привілеїв і де закони створені в такий спосіб, щоб якомога більше сприяти його добробуту».

Не можна сказати, що Токвіль завинив у тому, що він називає «очевидною нісенітницею» (ще в деяких місцях книги «Про демократію в Америці»¹ він, здається, вживає вислів «демократичний уряд», не вкладаючи в нього ідеї про політичну свободу¹). Але цілком очевидно, що під «демократією» він найчастіше розуміє «стан суспільства», а не якийсь «спосіб керівництва». «Нестримна революція», що створює в душі автора своєрідний релігійний і соціальний страх, перш ніж зробити його політичним, тяжіє до «поступового й поступального розвитку рівності». Рано чи пізно Франція прийде, як Америка, до майже повної в усіх вимірах рівності. Демократія, така, якою її бачить цей нащадок великої родини, — це зникнення аристократії, зрівняння умов життя. Він також ще розглядає «ліберальну республіку чи якусь гнітючу республіку» і ще більше «демократичну свободу чи демократичну тиранію».

Уривок, що його ми процитували, тільки підтверджує те, що Токвіль вагався цілком порвати з традиційним вживанням слова «демократичний», що означає спосіб керівництва, а також, на його думку, прикметник «демократичний», прикладений до слова «уряд», виражає участь народу в керуванні громадськими справами. Коли Токвіль згадує демократичний деспотизм, він думає про деспотизм, який може зринуть серед демократичних націй, він не має наміру наділити демократичною достоїнстю якийсь деспотизм. Оскільки як спосіб управління, деспотизм є протилежністю демократії.

До цієї двозначності, до якої вдається Токвіль, не роблячи в чіткий спосіб різниці між «соціальним станом» і «способом управління», додається додаткова заплутаність, що вказує на кінець уривка, який ми процитували. В демократичних спільнотах всі суспільні порядки спиратимуться на демократію, бо це слово популярне серед юрб і там навіть деспотизм сприяє добробуту великого числа людей і не відновлює аристократичних привілеїв. Сучасною мовою я сказав би, що законність, на яку посилаються уряди в зрівняльних суспільствах, завжди демократична (суверенітет народу). Фашисти вважають себе за виразників національної волі, націонал-соціалісти — за виразників расистської волі, комуністи — волі пролетаріату. Навіть партії, які відстоюють принцип влади, проголошують, що їхня влада походить від усього — нації, раси чи класу.

Завершимо цей перший аналіз: демократія, за Токвілем, є спочатку й передусім соціальним фактом, рівністю умов. Цей факт має за нормальний вираз у політичному порядку суверенітет народу і участь громадян у громадських справах. У економічному порядку, хоч він не ставить мети нерівностей у багатстві, він викликає протест бідняків проти розподілу майна й

тяжкі нормально сприяти зменшенню нерівності. Але демократичне суспільство не є настільки неодмінно ліберальним.

Немає слова, що його Токвіль вживав би так залюбки, як слово «свобода». Немає слова, яке він рідше визначав би. Проте його думка не видається мені сумнівною. В продовження Монтеस्क'є Токвіль розуміє під свободою насамперед безпеку кожного під захистом законів. Бути вільним — це не бути виставленим під свавільну дію можновладців чи органів влади. Цей захист проти свавілля повинен поширюватися на меншість і забороняти самому народові надуживати своїми правами. Безперечно, Токвіль згодився б зі знаменитою фразою Монтеस्क'є («Дух законів»): «Нарешті, народ, як за демократій, здається, може робити майже все, що захоче, надав свободу цим способам управління й переплутав владу народу зі свободою народу». І ще: «Політична свобода зовсім не полягає в тому, щоб можна було робити все, що хочеш».

Управління за допомогою законів, дотримання законів — перша умова свободи, цим вони не вичерпують своє поняття. А ще потрібно, аби громадяни самі брали участь у виробленні цих законів. Політична свобода, можна було б сказати, є в прямій пропорції участі, яку беруть керовані у виробленні законів та в управлінні справами. Ось чому Токвіля невідступно переслідувала антитеза «адміністрація» й «представництво», він певен, що зрештою розширення й зосередження державних функцій завдадуть смертельного удару свободі.

Законність, самоврядування — цих двох ідей, мабуть, ще замало, щоб цілком визначити свободу, щоб якесь суспільство було вільним, щоб воно мало вільних людей. «Тільки свобода здатна відірвати їх від культу грошей та від дрібної буденної штовханини їхніх справ, аби примусити їх повсякчас відчувати свій зв'язок з батьківщиною; тільки вона час від часу ставить на місце гонитви за матеріальною забезпеченістю енергійніші й шляхетніші прагнення, висуває перед честолюбством значущі цілі, ніж набуття багатств, і запалює світло, яке дає змогу бачити й оцінювати вади та чесноти людей» (Давній порядок і Революція». — К.: Юніверс, 2000. С. 9). Токвіль жалкує, що аристократію «побито й викорінено», а не «підім'ято під імперію законів», бо її оживлював саме дух свободи. «Втім, слід остерігатися оцінювати ницість людей ступенем їхньої підпорядкованості монархічній владі: це означало б послуговуватися якоюсь фальшивою міркою. Хоч би як були підпорядковані люди давнього порядку волі короля, існував один вид підпорядкування, який був для них невідомий: вони не знали, що то таке коритися незаконній чи спірній владі, яку мало шанують, часто зневажають, але яку залюбки терплять, бо вона робить послуги або може нашкодити. Ця принизлива форма кабали завше була їм чужою». І трохи далі: «Для них найбільшим лихом послуху був примус, для нас — найменшим. Найгірше полягає в рабському почутті, яке примушує коритися».

Токвіль був у душі аристократом, який не відчував огиди до рівності умов, але який боявся рабського духу, що примушував коритися. Він побоювався, що турбота про добробут не пошириться серед людей, замкнених у своїх дрібних справах, такий собі дух ницісті.

* * *

Ось ми можемо сформулювати проблему Токвіля достеменно: за яких обставин демократичне суспільство має найкращі шанси не бути деспотичним?

В історії вчень думка Токвіля розташовується одразу ж після думки Монтеस्क'є. Класифікація суспільних порядків у перших книгах «Духу законів» впливає з комбінованого аналізу суспільного стану та способу управління (цей останній, буди визначений, у свою чергу, комбінованим застосуванням двох критеріїв — числом володарів суверенітету й способом втілення влади). Республіка античних міст ґрунтувалася на зрівняльному суспільстві: не те, що відмінності в багатстві були стерті чи що різниця між освіченими людьми там зовсім не проступала б. Монтеस्क'є недвозначно визнавав необхідність поділити народ на класи. Але суверенна могутність належала народові в повному складі; нерівність становища там нібито була в суперечності з природою суспільного порядку.

Зате сучасні монархії ґрунтуються на переважно нерівних суспільствах. Влада одного швидко стала б деспотичною, якби порядки втратили свої привілеї, а привілейовані — сенс того, що кожен повинен мати у своєму становищі. Цнота, любов до законів, турбота про

суспільний інтерес, байдужість до багатств — це республіканські чесноти. «Природа честі— домагатись переваг і відмінностей; тож вона так само розміщена в уряді» («Дух законів», III, 7).

Демократичні суспільства, такі, якими їх оглядає Токвіль, не належать ні до жодного з типів, розпізнаних Монтеस्क'є. Вони просторі й людні, а не маленькі, як античні міста. Вони більше не складаються з окремих порядків, як монархії. Ще менше вони можуть асимілюватися в азійські деспотизми, які віддають усю владу одному й відновлюють рівність усіх, але в рабстві. Запитання, яке Монтеस्क'є передає Токвілю, могло б сформулюватися такими словами: за яких умов суспільства, які не є ні скромними, ні малими, які стерли відмінність порядків, можуть бути вільними?

Звичайно, Монтеस्क'є дав деякі показання, які, щоб не бути завше сумісними з його теорією сукупності, відкривали шлях пошуку свого послідовника. В Англії шляхта не була налаштована вороже до торговельної та промислової діяльності. Англія, власною метою якої є політична свобода, а не слава монарха й держави, поставила на місце представницькі інституції, які, аж ніяк не виключаючи участі народу в справах, є єдиним способом зберегти самоврядування у великих державах. «А що у вільній державі кожна людина, яка вважається, що вона має вільну душу, повинна бути керованою сама собою, то треба було б, аби народ назагал мав законодавчу силу. А що це неможливо у великих державах і є предметом багатьох незручностей у малих, то треба, аби народ робив через своїх представників усе те, чого він не може зробити сам» («Дух законів», XI, 1).

Нарешті, остання умова свободи чи поміркованості — це рівновага суспільних сил. Якщо після славетного аналізу англійської конституції Монтеस्क'є присвячує багато розділів конституції й історії Римської республіки, то це тому, що він знову знаходить у античній республіці еквівалент того, що спостерігає в англійській монархії: різнорідне суспільство, створене з класів, що суперничають між собою, яким конституція гарантує відповідні права, уряд залишається вільним так довго, як державні органи шляхом свого змагання відбивають і підтримують рівновагу суспільних сил. Проміжний персонал французької монархії є тільки одним прикладом серед інших політичного й суспільного плюралізму, необхідного свободі.

Відповідь Токвіля на запитання «Як свобода може бути збереженою в суспільствах, які не є ні обмежені, ні помірковані?» продовжує показання Монтеस्क'є. Принцип американської свободи близький до принципу свободи античних міст; американська конституція, як і римська конституція, здійснює одну гармонійну єдність, вона не виключає нікого зі спільноти без того, щоб громадяни, проте, стали одноманітними й змінними, підпорядкованими в своєрідній атомній ізоляції всесиллю велетенської держави.

Уривок, який не фігурує в остаточному творі, ілюструє принцип, спільний для античних республік та сучасної республіки (опублікований Ж.-П. Майером у журналі «Ревю ентернасьйональ де філософі», 1959 р., випуск 3):

«Американці не утворюють якийсь добродесний народ, а однак вони вільні. Це зовсім не підтверджує, що чеснота, як думав Монтеस्क'є, не є головним чинником у існуванні республік. Не слід сприймати думку Монтеस्क'є у вузькому сенсі. Що хотіла сказати ця велика людина, то це те, що республіки могли існувати тільки завдяки діяльності суспільства на самого себе. Він розуміє під чеснотою моральну владу, яку здійснює кожен індивідуум над самим собою і яка перешкоджає йому порушувати право інших. Коли ця перемога людини над цими спокусами є наслідком слабкості спокуси чи якогось розрахунку з особистого інтересу, вона не становить чесноту в очах мораліста; але вона входить до ідеї Монтеस्क'є, який говорив про наслідок куди більше, ніж про його причину. В Америці не чеснота велика, а спокуса мала, що означає одне й те саме. Не незацікавленість велика, а інтерес, якого прагнуть, що означає майже те саме. Тож Монтеस्क'є мав слушність, хоч говорив про античну чесноту, і те, що він сказав про греків та про римлян, стосується й американців».

Щодо аналізу американської конституції, то він міг би становити доповнення до книги XI «Духу законів». Токвіль аналізує там також відмінність трьох видів влади. Але, крім цього юридичного аналізу й відповідно до уроку Монтеस्क'є, він намагається виділити обставини, які сприяють у Сполучених Штатах поміркованості й законності уряду.

Токвіль, якби він написав книгу про політичну теорію, переглянув би класифікацію суспільних порядків, яку нам дав Монтеस्क'є. Можливо, він наполог би ще більш недвозначно,

ніж Монтеस्क'є, на неможливості якоїсь «типології урядів», загально прийнятної абстракції, утвореної з розмаїття суспільних структур. У сучасних суспільствах за демократичної тенденції всі відомі в минулому суспільні порядки набувають оригінального повороту. Республіка й деспотизм там інші, ніж у античних містах, у європейських монархіях чи в азійських деспотизмах. Не в цьому напрямі спрямовувалося дослідження Токвіля. Його заслуга, як теоретика, насамперед полягає в тому, що він вивів принцип (у сенсі Монтеस्क'є) із сучасних республік, промислових і торговельних, пізнав зрозумілий інтерес і пошану законів, а не непохитний патріотизм і зневагу до багатств. Водночас Токвіль пом'якшив взаємини між суспільним типом і урядовим типом. Суспільний тип не має в собі якогось визначеного уряду, хоч він, очевидячки, впливає на характер, якого набуває уряд.

Ці абстрактні речення залишаються, сказати б, невиразними, бо зусилля Токвіля присвячене описові й аналізу двох конкретних випадків — Америки й Франції. Або ще: чому Америка має ліпші шанси залишатися ліберальною демократією? Чому Франція, незважаючи на революцію чи з причини революції має більше клопоту в підтриманні свободи, за яку французи так боролися?

Відтворити відповіді, що їх дав Токвіль на ці два запитання, означало б коротко викласти зміст двох великих книг нашого автора. Ми хотіли б тільки на наступних сторінках наголосити на кількох головних елементах відповідей, що їх дав Токвіль.

Відповіді передусім численні, вони історичні й водночас соціологічні. Природа уряду є функцією теперішнього контексту, а також спадщиною століть. Америка й Франція проживуть інакше демократичний вік, бо перебувають в іншій географічній рамці й пройшли інше минуле.

Коли в розділі IX другої частини тому I Токвіль перелічує головні причини, які тяжіють до підтримки демократичної республіки в Америці, він іде від найбільш зовнішнього до найглибшого, від фізичної рамки до законів, відтак до звичок і звичаїв. Американську республіку створили на цілнному континенті емігранти, озброєні знаннями й зряддям, за що вони мали завдячувати старій цивілізації. Ці емігранти мали більше подолати природу, ніж індіанці, що були нечисленими й слабкими. Вони відвели промисловій і торговельній діяльності, корисній роботі перше місце, бо цю ієрархію цілком природно їм накиннули обставини.

Бувши без сусідів, цебто без ворогів, американська держава уникнула поневолення дипломатії і війни, вона зберегла дух піонерів водночас з духом першоприбульців, пуритан. «Народи завжди відчувають своє походження. Обставини, що супроводжували їхнє народження і слугували їхньому розвитку, впливають на решту життєвого шляху» (I, 2, С. 6). Дух пуритан виразився в законах англосаксонського натхнення, зосібна в конституції.

Закони, які в Америці сприяють збереженню свободи, є передусім конституційними: завдяки федерації республіка має переваги, застережені за штатами, що не піддаються небезпекам, які зазвичай загрожують цим останнім. Адміністративна децентралізація, автономія общин, графств, штатів дозволяють індивідуумам знати громадські справи, до яких вони мають стосунок. Незалежність і, сказати б, верховенство юридичної влади закріплюють дотримання законності, яка слугує необхідною противагою проти тиранії більшості.

Більше, ніж від природи країни, більше, ніж від самих законів, підтримка демократії залежить від звичаїв. «Я бачу в інших американських народів ті самі умови для процвітання, що й у англоамериканців, за винятком їхніх законів та їхніх звичаїв, і ці народи скніють. Отже, закони та звичаї англоамериканців є головною причиною їхньої величі, тією засадничою причиною, яку я шукаю» («Про демократію в Америці», Видавничий дім «Всесвіт», К., 1999, т. I, частина друга, розд. IX. С. 247). Ці звичаї самі собою, напевне, пояснюються походженням населення, традиціями, завезеними з-за моря й точно збереженими. Вони не є незалежними від середовища, в якому американці проживали, від законів, що їх собі вони дали. Зрештою, вони є засадничою причиною, бо становлять водночас принцип у сенсі Монтеस्क'є і «загальний дух нації».

Соціологічне пояснення згідно з численними аналізами, визначивши глибокі або другорядні, тривалі чи випадкові причини, відновлює єдність суспільного стану не за відношенням до чинника, який був би панівним, а охоплюючи в дусі якоїсь нації витоки й

наслідки історії, принцип політичного суспільного порядку і «культури» (слово «культура» взято в розумінні, якого йому надає американський антрополог).

Яким є дух американської нації? Поєднання духу релігії, духу свободи й духу торгівлі. В пуритан дух релігії поєднувався з духом свободи. Розмістившись посеред дикої природи, пуритани спонтанно шукали свій порятунок у експлуатації чи в опануванні середовища. Приречені на пошук багатств, вони зберегли чистими звичаї і віру своїх батьків. Отже, дух американської нації є принципом ліберальної демократії. «Республіка, за яку вони виступають, куди більше потребує віри, ніж монархія, з якою вони борються, а демократична республіка — більше, ніж будь-яка інша. Хіба може суспільство уникнути загибелі, якщо за послабленням політичних зв'язків моральні зв'язки не зміцнюватимуться? І як можна керувати вільним народом, якщо він не слухається Бога? («Про демократію в Америці», I, 2, IX. С. 239).

Так само ми підійшли до того, щоб порівняти слово в слово випадок французький і випадок американський. Специфічні властивості французької історії та «культури» суперечать свободі, як ці самі властивості американської історії та «культури» їй сприяють.

Франція залишається з відбитком на собі свого феодального минулого, аристократичного, монархічного. Вона звільнилася від цього лише за допомогою несамовитої революції, яка проторувала шлях до демократії, але підірвала шанси свободи. Адже революція — це насильство, зневага до законності, тимчасом як свобода вимагає пошани до закону й схильності до примирення. Франція оточена сусідами, які постійно є її суперниками й подеколи — ворогами. Вона повинна передусім турбуватися про свою зовнішню безпеку, тобто надати державі широкі прерогативи. Французька держава не будувалася в той спосіб, у який будувалася американська держава, починаючи з самих основ. Справа королів поступово посилювалася завдяки діяльності функціонерів. Напередодні катаклізму вже була створена централізована адміністрація. Демократія, по суті привнесена в централізацію, отримала в спадщину централізовану державу. Вона ще посилила тенденцію, природну, але згубну в нашу добу.

Якщо свобода в Америці гарантується насамперед звичаями, то загроза у Франції також іде від звичаїв. Конфлікт між духом релігії та духом свободи ставить у небезпеку те, що за Атлантикою є основою й оживляє союз цих двох натхнень.

«Християнство, яке проголосило рівність перед Богом, не повинно перешкоджати бачити рівність усіх громадян перед законом. Однак за дивним збігом обставин релігія подеколи перебуває в союзі з тими силами, що їх поборює демократія, і тому релігії часто доводиться відкидати милу їй серцю рівність і проклинати свободу, як свого ворога, тимчасом як, узявши її за руку, вона могла б благословити цю рівність у всіх її прагненнях» («Про демократію в Америці», т. I, вступ. С. 29). «Той факт, що всі релігійні вірування були зовсім дискредитовані наприкінці минулого століття, безперечно, справив величезний вплив на всю нашу Революцію, він визначив її характер; ніщо більшою мірою не сприяло їй набути того страшного вигляду, в якому вона постала перед світом» («Давній порядок...». С. 138). «Якщо я зупиню першого-ліпшого американця, — все одно, на його батьківщині чи в іншій країні, — й спитаю його, чи вважає він релігію корисною для стійкості законів та громадського порядку, то він, не вагаючись, відповість, що цивілізоване суспільство й, особливо, вільне не може існувати без релігії, шанобливе ставлення до релігії в такому суспільстві є, на його думку, найнадійнішою запорукою стійкості держави й безпеки окремих осіб». («Давній порядок...». С. 136).

Токвіль порушив у своїх двох великих книгах більшість тем, що їх трактували згодом історики, які прагнули пояснити контраст між англосаксонською демократією, зосібна американською, та хисткістю французьких республік. Раптовий розрив історичного становлення, з одного боку, безперервність, з іншого; централізація авторитарної бюрократії, з одного боку, обцинні регіональні свободи, з іншого; конфлікт між церквою та революцією (ця остання була сама собою своєрідною релігією), з одного боку, та солідно обґрунтованими віруваннями без того, щоб церкви втручалися в політику — з іншого; брак звички до застосування свободи й потягу літераторів до ідеології, революційних ідей, з одного боку, й звичка залагоджувати справи та байдужість до широких теорій — з іншого.

Справді, сучасна література про інтелектуалів у Європі та в країнах, що розвиваються, бере свій початок від розділу першого книги третьої «Давнього порядку і Революції»: «Яким

чином літератори, які не мали ні титулів, ні почесних привілеїв, ні багатств, ні відповідальності, ні влади, зробилися головними державними людьми свого часу, й не тільки головними, а навіть єдиними, бо якщо інші виконували урядові функції, то авторитет мали лише вони самі? Я постараюсь пояснити це небагатьма словами й водночас показати, який надзвичайний і грізний вплив справили на Революцію й нині справляють ці факти, що трапляються, либонь, тільки у французькій літературі». («Давній порядок...». С. 125.) Відтак: «Письменники дали не тільки свої ідеї народів, який здійснив Революцію; вони вселили в нього свій темперамент і свій настрій. Під їхнім тривалим впливом, не маючи інших керівників, посеред глибокого невідання практики вся нація, читаючи їх, зрештою, засвоїла собі інстинкти, склад розуму, смаки й навіть дивацтва, властиві людям пера; тож коли їй, нарешті, випало діяти, вона перенесла в політику всі звички, почерпнуті в літературі». («Давній порядок...». С. 131.)

Соціолог Токвіль — вершитель порівняльного методу, але він використовує також, і вельми сміливо, метод ідеальних типів. Тимчасом як багато інших, слідком за Марксом, гадають, що вони визначили суспільство, коли вони охрестили його капіталістичним чи соціалістичним, Токвіль знає, що сучасні суспільства, можливо, всі демократичні, мають у собі різні властивості, залежно від фізичних і історичних обставин, в яких вони перебували впродовж століть і в яких опинилися сьогодні. Токвіль не бачив жодної несумісності між описом національної єдності, що він назвав вслід за Монтеск'є «духом нації» і що ми радше називаємо національним характером, та аналізом тенденцій, спільних для всіх демократичних суспільств. Ніколи він не сплутав би демократизацію й американізацію, бо він знав, що американське суспільство було в багатьох відношеннях незвичайне, але він знав також, що поступове стирання привілейованих порядків, верховенство торговельної та промислової діяльності, зрівнювання умов життя відбуваються водночас не в одному й тому самому стилі, але з тієї самої потреби.

Перечитайте другий том «Про демократію в Америці», де вироблено ідеальний тип демократичного суспільства. Можна буде легко констатувати, що серед провидців першої половини ХІХ століття Токвіль, либонь, був найпроникливішим. Він описав узагальнення одного способу життя, який сьогодні ми розглядаємо як дрібнобуржуазний. Далеко не сподіваючись від розвитку капіталізму вибуху революційних заворушень, він бачив, як наростає в суспільствах, що дедалі розквітають, схильність до володіння та імперія пересіченості. Соціальні катаклізми належали, на його думку, радше до фази перехідного ступеня між традиційними та сучасними суспільствами.

Не вдаваймося до надмірної похвали, що він сам засудив би. Він передбачив різновид демократичного деспотизму:

«Я бачу численні юрби рівних і схожих одне на одне людей, які гайнують своє життя в невпинних пошуках маленьких і непристойних радощів, що заповнюють їхні душі. Кожен з них, узятий окремо, байдужий до долі всіх інших: його діти й найближчі з друзів і складають для нього весь рід людський. Що ж до інших співгромадян, то він перебуває поруч з ними, але не бачить їх. Він заторкує їх, але не відчуває; він існує лише сам собою й тільки для себе. Й якщо в нього не зберігається родина, то вже можна принаймні сказати, що вітчизни в нього нема.

Над усіма цими юрбами височіє величезна охоронна влада, яка забезпечує всіх вдоволеннями та стежить за долею кожного в юрбі. Ця влада абсолютна, пунктуальна, справедлива, передбачлива й лагідна. Її можна було б порівняти з батьківським впливом, якби її завданням, немовби батьківським, було підготування людини до дорослого життя. Між тим ця влада, навпаки, прагне до того, аби зберегти людей у їхньому немовлячому стані; вона бажала б, аби громадяни отримували втіхи й аби не думали ні про що інше. Вона залюбки працює задля загального добра, але при цьому бажає бути єдиним уповноваженим і арбітром; вона турбується про безпеку громадян, передбачає й забезпечує їхні потреби, полегшує їм отримання задоволень, бере на себе керівництво їхніми основними справами, керує їхньою промисловістю, регулює спадкування й займається поділом їхньої спадщини. Чому б їй не позбавити їх неспокоїної потреби думати й жити на цьому світі?» («Про демократію в Америці», т. II. С. 565.)

Тоталітаризми ХХ століття інші, бо вони озброєні вірою, яка вважає себе різнобічною й дійовою. Коли Токвіль пише («Про демократію в Америці». С. 350): «У століття рівності королі часто примушують коритися, але завжди більшість примушує вірити», — він помиляється. Або принаймні не знає сили фанатичної меншості. Демократичний деспотизм, опікунський і лагідний, особливо нагадує західні суспільства. Суспільство радянського типу має в собі опікунський, але несамовитий деспотизм. Чи відмовиться воно із зростанням достатку від несамовитості?

* * *

У Франції Токвіль не посідає ні в громадській думці, ні в університетах те місце, на яке він заслуговує. Соціологи посилаються на Сен-Симона, «гучне відлуння» ідей, які він був не здатний зрозуміти, на Огюста Конта, систематичного й обмеженого генія, на Карла Маркса, який поєднав пророцтво в тлумаченні й посилається на науку, водночас віддаючись своїм пристрастям. Мабуть, Токвілю властива, на думку професіоналів, похибка добре описувати й відмовлятися паплюжити теперішність, як радощі міленаризму. Він силкується пізнати ходу історії, схиляється перед неминучістю не без ностальгії за безповоротним минулим, намагається врятувати головне, гадає, що ціле неможливе, але що ціле тим більше не визначене задалегідь.

Звідки ці недомовки професорів взагалі й соціологів зокрема перед тим, хто був у ХІХ столітті продовжувачем Монтеस्क'є? Дехто закидає йому вільність у його узагальненнях, що виходять з малочисельних фактів. Щоправда, Токвіль, який був добрим спостерігачем, який знав Америку так само, як він умів копатися у французьких архівах, не вагається будувати теорії, засади яких вузькі. Але якщо треба застерегти від деяких надмірностей методу, то як не замилуватися прозорливістю мислителя? Чи то йдеться про Америку, чи про Францію, Токвіль схопив головні факти, запалюючи ідеї з якоюсь неперевершеною ясністю.

Заперечення, найбільш довільно сформульоване, — Токвіль нібито недооцінив економічної інфраструктури — мені не здається прийнятним. Токвіль визначає сучасність соціальним чинником, рівністю умов життя, а не технічним чи економічним чинником, розвитком продуктивних сил. Можна твердити, що він не розпізнав невідомий характер стосовно людського минулого розвитку продуктивних сил. Але мені здається також законним взяти за відправний пункт соціально задану величину, щоб виокремити з неї характери економіки, як і дотримуватись зворотного порядку. Токвіль зробив висновок з демократичного факту про верховенство торгівлі та промисловості, підвищення рівня життя.

Насправді неприязнь чи байдужість у Токвіля, здається мені, мають подвійне походження, наукове, але й політичне. Історики критикують широту поглядів і хисткість документації. Соціологи до недавнього часу наголошували на економіці або на суспільному консенсусі, вони не наслідували Токвіля й не намагалися вивести з сучасних суспільств можливі види політичних порядків. Потрібні були схизма тоталітаризмів і плюралістичні демократії, аби соціологи відкрили нарешті історичне значення поставленої Токвілем проблеми. Але політичні передсуди перебувають багато в чому в немилості, принаймні у Франції, жертвою яких і є Токвіль: він не належить ні до жодного класу, ні до жодної школи, ні до жодної партії. Як він писав одній кореспондентці: «Мої сучасники і я, ми йдемо дедалі більше такими різними шляхами, інколи такими протилежними, що не можемо майже ніколи зустрітися в тих самих почуттях і в тих самих думках. Я маю родичів, сусідів, близьких, мій дух не має більше ні родини, ні батьківщини. Запевняю вас, що цей вид інтелектуальної й моральної ізоляції часто навіює мені почуття самотності більше, ніж я переймався ним колись у лісах Америки»¹.

Токвіль був самотнім; він схвалював демократію, не перебільшуючи її значення, він походив з аристократичної родини, але не намагався оживити те, що Революція вбила. Він вважав, що парламент необхідний, але зовсім не любив більшість парламентарів. Він мав амбіцію великої політичної кар'єри й зрештою змирився з тим, щоб бути тільки письменником. Без ілюзії на шанси тих, хто, як він, покладали свою надію на поміркований і ліберальний суспільний порядок, Токвіль ставився без поблажливості до егоїзму буржуазії, яка захопила всі місця за часів Луї-Філіппа. Він не схилявся вже так дуже перед чаром того, хто мав себе за людину долі:

«Якби Луї-Наполеон був людиною мудрою чи геніальною, він ніколи не став би президентом Республіки; він поклався на якусь зірку; він рішуче вважав себе зряддям долі й потрібною людиною. Я завжди вірив, що він був справді переконаний у своєму праві, й сумніваюсь, що Карл X був більше впевнений у своїй легітимності, ніж той у своїй, до того ж також нездатний, як і цей останній, дати звіт у своєму переконанні, бо, якби він мав бодай якесь абстрактне обоготворення до народу, відчував би дуже мало потягу до свободи. Характерна й ґрунтовна робота його розуму в політичній царині полягала в ненависті й зневазі до зборів. Режим конституційної монархії видавався йому ще більш нестерпним, ніж республіканський. Гордість, що її давало йому його ім'я і яка була безмежною, залюбки схилилася перед нацією, але повставала від думки піддатися впливові парламенту».

Але всі ці заперечення ніби перетворені якимсь утвердженням усіх миттєвостей, прив'язаністю до священної цінності. Я належу до тих, хто ніколи не міг читати без трепету останні рядки переднього слова до «Давнього порядку і Революції»:

«До того ж слід узяти до уваги, що навіть у цьому відношенні я менше не згоджуюсь зі своїми супротивниками, ніж вони самі це припускають. Де та людина, яка від природи була б такою нищою душею, що, вважаючи націю здатною добре скористатися із своєї свободи, воліє залежати від чужого розсуду й примхи, а не дотримуватися законів, у виробленні яких вона сама брала участь? Я гадаю, що такої людини не існує. Самі деспоти не заперечують того, що свобода чудова; лишень вони бажають мати її самі й запевняють, що решта зовсім не гідні її. Отже, предмет розбіжності полягає не в тому, якої думки слід дотримуватися про свободу, а в більш чи менш високій оцінці людей; і можна з повним правом сказати, що прихильність, яка виказується народом до абсолютного уряду, перебуває в достеменній відповідності з презирством, яке він відчуває до рідної країни. Я прошу дозволу зачекати ще трохи, перш ніж переймусь усвідомленням законності цього почуття».

Макс Вебер і політика сили

Повідомлення, яке ви доручили мені зробити*, поставило переді мною проблему свідомості чи, якщо я наважусь уже вдатись до мови Вебера, проблему науки, а також політики. Ми знаємо, що Макс Вебер був не тільки соціологом і філософом, як ми всі припускаємо; він був також політичним мислителем, публіцистом; багато разів хотів він стати політичним діячем; і якщо, зрештою, він ніколи не переступав порога політики, проте був ціле своє життя другом, радником, натхненником політичних діячів, задіяних у щоденну діяльність (наприклад, Фредеріка Номана). Тож я не зможу згадати або коментувати, або обговорювати деякі ідеї, деякі рішення щодо зайняття позиції Максом Вебером, не підвівши, якщо не сформулювавши, до міркувань про вільгельмську Німеччину чи навіть про німецький націоналізм тієї доби.

Інакше кажучи, француз зміг би й мусив би відмовитися писати таку доповідь, яка балансувала б між побоюванням втратити такт, якщо він висловиться з цілковитою відвертістю, та побоюванням уникнути відвертості, якщо він силкуватиметься не заторкнути жодне почуття образливості. Особисто я не гадав, що цього року мені доведеться розглядати національні питання за такої обставини.

Звичайно, Макс Вебер належить до остаточно завершеного минулого. Боротьба думок, викликана книгою Вольфганга Моммзена «Макс Вебер і німецька політика» (*Max Weber und die deutsche Politik*) не випливає з чистої науки. Вона стосується також сенсу, що його ми надаємо сьогодні вільгельмській Німеччині, Першій світовій війні, Ваймарській Республіці й так само Гітлеру та Другій світовій війні: Макс Вебер як «силовий політик» (*Machtpolitiker*) належить, отже, до минулого, тлумачення якого втручання французав дискусію могло б видатися не-тактовним, якщо три причини не дадуть підстави відкинути можливе заперечення.

Насамперед особисто мене не можна запідозрити в неприязні до Вебера, навіть якщо сьогодні я більше не висловлюся достоту тими самими словами, якими я висловився тридцять років тому в «Сучасній німецькій соціології». По-друге, деякі проблеми, поставлені Вебером, набувають у сучасній Франції дивної актуальності. Вольфганг Моммзен не помилився, показавши спорідненість між Конституцією П'ятої Французької республіки та конституційними ідеями Макса Вебера. Нарешті — і ця причина вирішальна — європейська спільнота стала в цій точці нашим спільним досвідом, що розмірковування про націоналізм (чи вчорашні націоналізми) і про силову політику (*Machtpolitik*) є завданням для всіх нас, соціологів і громадян. Проте я не забуду відмінність між наукою та політикою. Але спосіб, в який Вебер сам практикував цю відмінність, не завжди був зразковим. Було б добре не плутати факти й цінності, дійсність і бажання. Ще слід остерігатися бачити світ таким, яким він є, а не таким, яким ми хотіли б його бачити, а чи таким, яким бояться його побачити — песимістичне викривлення, нав'язане бажанням показати як неминучу й неухильну силову політику, не є менш небезпечне, ніж ідеалістичне викривлення.

Що ми назвемо в цій доповіді політикою сили чи *Machtpolitik* чи *powerpolitics* як мені здається, можуть бути запропоновані два визначення — одне вузьке, друге широке. Або ми називаємо *Machtpolitik* ту політику, яка розгортається між державами, політику, підпорядковану змаганням сили, бо вона не підлягає жодному законіві, жодному суду, жодній наднаціональній владі. В цьому сенсі всяка зовнішня політика була до нашої доби прикладеною, політикою сили, хоч би якими різними були властивості політичних одиниць і взаємини між цими одиницями. Тож називають *Machtpolitik* всяку політику, навіть усередині держав, яка має за мету і (або) за головний засіб силу. У цьому другому сенсі всяка політика є, принаймні почасти, політикою силовою. Політика видається тим більше політикою сили, що більше наголошують у аналізі на пануванні (*Herrschaft*) та на боротьбі (*Kampf*).

Слід запам'ятати перше чи друге визначення, Макс Вебер є типово, як політик (*Politiker*) так само, як і соціолог, *Machtpolitiker*. Він належить до послідовників Макіавеллі й водночас до сучасників Ніцше. Він нібито відкинув як позбавлене значення античне запитання: який режим найліпший? Боротьба між класами та індивідуумами за владу (*Macht oder Herrschaft*) видавалася йому сутністю чи, якщо хочете, заданою величиною політики. На його думку, народ чи особа без силової волі виходив тим самим з політики. Ліберальні й парламентські інституції

ставали під його пером необхідними умовами для світової ролі нації. Іноді він їх рекомендував, щоб вони довели, що народ, німецький народ, був здатний відігравати світову роль. Він писав:

«Тільки панівні народи (*Herrenvolk*) покликані допомагати розвитку світу. Якщо колись народи, які не володіють цією витонченою якістю, зважаться на це, вони не тільки наштотхнуть на інстинкт цілковитої безпеки інших націй, а й внутрішньо розіб'ються, спокусившись на цей дослід. Ми зовсім не маємо на увазі під «панівним народом» потворне обличчя вискожня, що його формували ті, чиє почуття національної гідності допускає бути поінформованим, так само, як їхня нація це робить за допомогою британського перебіжчика типу М. Г. Ст. Чемберлена, щоб знати, що таке «Німеччина». Крім того, нація, яка продукує лише добрих функціонерів, поважних канцеляристів, чесних торговців, заслужених вчених і техніків та вірних служників, які до того ж віддалися б неконтрольованому пануванню функціонерів з псевдомо-анархістським пустодзвонством, не була б якимсь вибраним народом, вона учинила б ліпше, якби займалася буденними справами замість претензійно займатися долею світу. Якщо ми маємо повернутися до свого колишнього становища, то хай нас береже мова «світової політики»! Бо марно літератори, які вдалися до консервативної фразеології, чекатимуть з боку німців розвитку почуття гідності ззовні, якщо всередині вони залишаються виключно в полі дії чистої влади функціонерів, хоч би якою спритною вона була з погляду техніки, і якщо вони дійдуть до того, аби змиритися з тим, що корисливі перенасичені вчені дискутуватимуть, щоб дізнатися, чи нація достатньо «визріла» для такої чи такої форми уряду.

Прагнення безсилля, яке літератори проповідують всередині, несумісне з «прагненням сили» ззовні, що так галасливо проголосили у світі».

Я процитував цей текст¹, бо він зосереджує головні теми веберівської концепції *Machtpolitik*. У плані теорії будь-яка політика, внутрішня й зовнішня, — передусім боротьба (*Kampf*) між націями, класами або індивідуумами. Тільки індивідууми, сповнені прагнення сили, беруть участь у цій боротьбі, тобто здатні для політики.

Між внутрішньою та зовнішньою боротьбою Макс Вебер ніколи ясно не робив природної відмінності. Як Макіавеллі, він знаходив скрізь боротьбу, але, як і Макіавеллі, утверджував першість зовнішньої політики й ставив собі за мету єдність нації (зокрема, німецької нації), щоб ця остання могла впливати на плин світової історії. Хай тільки народ, складений з громадян, а не з підлеглих (*Untertanen*), народ, який дав собі ліберальні інституції і бере участь у боротьбі за владу, замість пасивно коритися традиційній чи бюрократичній владі може прагнути, як *Herrenvolk*, світової політики, це поєднання між парламентаризмом та імперіалістичним націоналізмом напевне є типовим для веберівської думки, але Вебер не надавав би йому чи, в усякому разі, не повинен би надавати більше уваги, ніж ваги обставин. У добу капіталізму у вільгельмівській Німеччині, оскільки патріархальна влада імператора та юнкерів була відтепер анахронічна чи неефективна, оскільки функціонери за професією були позбавлені сенсу політики, тобто боротьби, Макс Вебер наполегливо вимагав демократизації або парламентаризації суспільного порядку. Але нехай панівні народи (*Herrenvolker*) завжди будуть вільними народами, Макс Вебер, здається мені, був занадто істориком і песимістом, щоб таке твердити. Ще могло би бути, що синтез лібералізму та імперіалізму відповідав би веберівській системі цінностей: виправдання парламентаризму національним інтересом, *Machtinteressen der Nation*, повинен надавати інструментального характеру мимоволі випробуванним перевагам чи, може, радше сильним антипатіям.

Якщо я запам'ятав широкий сенс — другий — *Machtpolitik*, ця доповідь мала б у певний спосіб охопити сукупність веберівської соціології політики. А що не може стояти питання про такий захід, то я пропоную собі запам'ятати перше значення концепції *Machtpolitik*, тобто зовнішньої політики, суперництва держав, які, будучи підпорядкованими владі спільного закону чи якогось суду, змушені судити себе самі, тобто залежати в питанні про самих себе, своєї безпеки, свого існування від власних сил і своїх зв'язків. Якщо ми триматимемося за це визначення *Machtpolitik*, то негайно накине себе перше зауваження. Макс Вебер, соціолог, мало написав про боротьбу держав, про нації та імперії, взаємини між культурою та силою. Розділ *Wirtschaft und Gesellschaft*, який буцімто був присвячений тому, що можна назвати «соціологією міжнародних взаємин», незавершений¹. Мабуть, Вебер, якби йому було надано час, збагатив би цю частину, використавши неабияку історичну ерудицію. Один факт залишається не менш

незаперечним: націоналізм Вебера стояв попереду його наукових дослідів, попереду його наукової творчості; він знайшов його живим у серці вільгельмівської Німеччини у роки свого навчання, засвоїв його і без вагання зробив своїм і, здається, без глибоких роздумів. З багатьох питань Вебер засвоїв викладання знаменитих уроків Трайчке про політику, до того ж його філософія більш песимістична і, сказати б, трагічніша.

Він раз і назавжди вирішив, що найвищою ціною, якій він присвятить себе в політиці, богом (чи демоном), кому він поклявся на вірність, була велич німецької нації. Я вживаю термін «велич», (*Grosse*), хоч він і не є терміном особисто Вебера, який частіше говорить про *Macht*, про *Machtinteressen*, про *Machtprestige* і про *Weltpolitik*. Причина, з якої я вибираю сумнівний термін «велич», у тому, що Макс Вебер завше бачить зв'язок між потугою та культурою. Німецька нація є культурним народом (*Kulturvolk*). Сила є, звичайно, метою, але вона є також умовою випромінювання культури. Перед майбутніми поколіннями Німеччина, як велика потуга, відповідальна за те, що буде з культурою людства.

«Не данців, швейцарців, голландців і норвежців майбутні покоління й особливо наші спадкоємці зроблять винними, якщо світова потуга — що означає зрештою рішення стосовно властивостей майбутньої цивілізації — буде полишена без боротьби на впорядкування російським функціонерам, з одного боку, й на умовності англосаксонського суспільств — з іншого, з, можливо, душком латинського «розуму». Це нас вони зроблять винними й не безпідставно». (*Politische Schriften*, S. 60—611).

Макс Вебер припускав без вагання й доказу подвійну солідарність між культурою та нацією («В наші дні всяка культура є й залишається підпорядкованою національному явищу, і це тим більше, що зовнішні засоби культури стануть «більш демократичними» щодо свого поширення й свого жанру». *Politische Schriften*, S. 47), між потугою нації та поширенням культури. Звичайно, у незавершеному розділі *Wirtschaft und Gesellschaft* він відзначає спільність між поширенням впливу чи престижем культури, з одного боку, та військовою й політичною потугою — з іншого. Він не робить з цього висновку, що ця потуга сприяє якості культури. Ось текст такий, який фігурує в записі:

«Престиж культури й престиж потуги тісно пов'язані. Кожна переможна війна сприяє культурному престижу (прикладі: Німеччина, Японія тощо). Щодо того, щоб дізнатися, чи цей факт сприятливий для культурного розвитку, це інше питання, яке не дозволяє більше розв'язувати себе на ціннісному ґрунті. В усякому разі, відповідь не могла б бути однозначною (так, стосовно Німеччини після 1870 р.), навіть ґрунтуючись на емпірично досяжних показниках. Мистецтво й література суто німецького характеру не вийшли з політичного центру Німеччини».

Два зауваження стосовно цього тексту: історія, яка бажала б собі *wertfrei* такою мірою, щоб не перенести міркування на якість творів, була б дивовижно вбогою. Приголомшує те, що потуга, будучи причиною не якості, а поширення чи престижу (і ще!) культури, подавалася Вебером як найвища мета.

Оригінальність Вебера не полягає в приєднанні до цього націоналізму — досить банального наприкінці минулого століття — і навіть не в пристрасі, з якою він проголошував потребу в *Wehpolitik*, у світовій політиці як у неминучому наслідку й останньому виправданні справи Бісмарка. Вебер видавався мені оригінальним, відмінним від своїх сучасників, коли наполягав на диявольському характері потуги та на жертвах, яких вимагає потужна держава. Трайчке у своїх уроках про політику знаходив дещо смішним у малих державах. Макс Вебер радів, що існує германізм поза Німеччиною, яка стала «державою національної потуги» (*ein nationaler Machstaat*).

«Ми маємо всі підстави, — писав він, — дякувати долі за те, що так само існує германство за кордонами національної держави німецької потуги. Не тільки скромні буржуазні чесноти й автентична демократія, яка ніколи ще не реалізувалася у великій державі, а ще й найінтимніші цінності, проте вічні, можуть розквітнути лише на терені спільноти, яка відмовляється від політичної сили. Тож є навіть цінності художнього порядку: така автентична Німеччина, що Готтфрід Келлер ніколи не став би чимось особливим, унікальним посеред військового табору, яким є мимоволі наша держава». (*Politische Schriften*, S. 60)

Що ж до взаємостосунків між нацією та державою, націоналізмом та імперіалізмом, Макс Вебер належить до своєї доби, він поділяє санцепції, а також непевності. З одного боку, він визнає, підкреслює силу національних вимог, прагнення всіх національностей, свідомих самих себе, до автономії, тобто до незалежності. З іншого боку, він з обуренням повстає проти ідеї компромісної згоди з Францією з приводу Лотарингії. Щодо плебісциту в Ельзасі, сама ідея цього видається йому смішною¹. Макс Вебер не бажав входження до райху ненімецького чи вороже налаштованого населення. Але водночас він був дуже далекий від того, щоб беззастережно підписатися під принципом національностей, хоч би якої форми набрав цей останній. Розпад Центральної Європи на так звані національні держави (але до яких неодмінно входили б національні меншини) не здавався йому ні бажаним¹, ні здійснимим. Він дійшов до того, що почав вважати політику водночас національною і імператорською, що поєднувала інтереси потуги райху з деякими вимогами інших національностей.

Твердячи, що Росія була головним ворогом райху, єдиним, хто міг поставити під питання саме існування цього останнього, він рекомендував протягом війни 1914—1918 рр. німецьку політику², сприятливу для Польщі, менше з симпатії до польських вимог, ніж з піклування про національні німецькі інтереси. Автономні держави, вбезпечені райхом з військового погляду, економічно пов'язані з ним, мали б стати найкращим захистом проти загрози великоросійського імперіалізму. Однак — і тут позначається дух часу — Макс Вебер ніколи не допускав цілковитої незалежності польської держави, не більше, ніж він передбачав жертвувати на Заході гарантіями чи військовими перевагами яскраво виражених прагнень населення.

Що є характерним для Вебера в усіх цих питаннях, то це майже цілковита відсутність у нього ідеологічного виправдання. Мені здається, що він був байдужий до ідеологічного франко-німецького діалогу на тему про Ельзас: чи Германізм цієї провінції імперії повинен узяти гору чи ні над сучасним волевиявленням ельзасців? Так само він утримався від будь-якого аналізу, складного й тонкого, «принципу національностей». Він констатував справжню силу національних почуттів³ і виводив з цього в цілком реалістичний спосіб небезпеку анексії у Європі, а також шанс мобілізувати національні почуття в Східній Європі проти імперії царів і на користь райху.

Вебер висував рідко, і робив це радше приховано, ніж відверто, моральні чи ідеалістичні аргументи на користь такої чи такої дипломатії. Головною метою було довести в цьому сенсі, що ніхто — навіть Німеччина — не був зобов'язаний жертвувати задля найвищої мети інтересами могутності райху. А що ці інтереси потуги вважалися невіддільними від інтересів культури (принаймні від престижу культури), то вони були оточені чимось на кшталт духовного ореолу. Коли цей вибір зроблено, політик повинен щомиті доскіпуватися до дійсності, щоб визначити, чи можливо досягти найвищої мети, не надто переймаючись моральністю чи аморальністю заходів, яких він уживає чи які рекомендує. Якщо його це турбує, то не через аморальність, а через інтелектуальну порядність. «Бо все те, що бере участь у цінностях держави-потуги, вплутане в закони про «сукупність потуги», яка править всією політичною історією». (*Politische Schriften*, S. 63).

Якщо ці аналізи точні, національні й імператорські концепції Макса Вебера нібито були водночас типовими для його доби та його покоління¹, поміркованих у своїй меті й позбавлених будь-якої фразеології у своєму формулюванні. Німеччині передусім загрожувала небезпека, що виходила зі Сходу, від царської імперії чи великоросійського імперіалізму; тож Вебер сподівався аж до остаточної катастрофи 1918 р., що умови миру будуть такими, які не виключать примирення взаємовідносин з Великою Британією та Францією. Можливо, він плекав ілюзії щодо того, чого вимагало це примирення, але якщо тут іншим ще, може, бракувало прозорливості, то він мав її більше, ніж усі його сучасники.

Було б легко, але, на мій погляд, мало цікаво вникнути в деталі думок Вебера, простежити в них варіації від знаменитої *Antrittsrede* до пропольських рекомендацій воєнних часів. Таке дослідження часто робилося, і воно тільки відвернуло б нас від засадничих проблем.

Політичні мислителі Заходу завжди констатували, як очевидний факт, багатоманітність внутрішньої і зовнішньої політики. Коли Гоббс у «Левіафані» шукає якоїсь ілюстрації «природної води», він описує взаємини між монархами й дає радикальний вираз класичній ідеї. Макс Вебер, який визначає державу монополією на законне насильство, мусить логічно визнати

багатогранність насильницького суперництва між державами та суперництва, підпорядкованого законам, індивідуумів чи класів всередині якоїсь держави. Тож залишається фактом те, що Макс Вебер, який, очевидно, припускав цю багатогранність, радше пом'якшив і ніби затуманив відмінність між цими суперництвами. Мені здається, що він перебував під враженням і певним впливом дарвінського бачення соціальної дійсності. Наприклад:

«Хтось, — пише він, — отримує сантим ренти, що її інші зобов'язані платити — прямо чи опосередковано, — хтось володіє звичайним майном чи використовує засіб зв'язку, скроплений чужим потом, а не здобутий його власною працею, той плекає своє існування рухами економічної боротьби за життя, позбавленого будь-якої любові й байдужості до співчуття, що буржуазна фразеологія подає як «мирну працю культури». Це тільки тут є інша форма боротьби людини проти людини, під час якої не лише мільйони, а й сотні мільйонів людей виснажують щороку своє тіло й душу, боротьби, в якій вони черствіють або принаймні ведуть якесь існування, насправді більш чужа будь-якому сприйнятливому «глузду», ніж боротьба всіх за честь (включаючи жінок, бо вони беруть участь у війні, виконуючи свій обов'язок), що означає просто: боротьба в ім'я історичного завдання, яке судилося виконати його власному народові». (*Politische Schriften*, S. 62.)

Цей текст узято з творів воєнного періоду. Але понад двадцять років тому в *Antrittsrede* подібні думки були висловлені з такою самою силою.

«Тож нам здається, що під виглядом «миру» економічна боротьба між національностями триває. То аж ніяк під час відкритого конфлікту німецькі селяни й державні сільськогосподарські робітники були прогнані зі своєї землі не якимсь ворогом, що нібито політично їх переважав; це внаслідок мовчазного й похмурого щоденного змагання за економічне життя вони зазнали поразки перед менш розвинутим племенем, і тепер полишають свої вогнища та занурюються в темне майбутнє. Тож тим більше немає миру в економічній боротьбі за існування; тільки той, хто набирає цього мирного вигляду, може вірити, що з глибини майбуття винирнуть в інтересах наших спадкоємців мир і втіха життя» (S. 17—18).

І трохи далі:

«Замість мрії про мир і щастя людей над дверима невідомого майбутнього людської історії написано: *lasciate ogni speranza*¹».

Питання, що поживає наше розмірковування поза могилами нашого власного покоління й що лежить, правду кажучи, в основі будь-якої економічної праці, полягає не в тому, щоб дізнатися, як поводитимуться люди майбутнього, а що з ними станеться. Ми хотіли б культивувати не добробут людей, а якості, з якими пов'язуємо почуття, що становлять людську велич і шляхетність нашої натури».

І ще:

«Не мир і не щастя людей ми повинні здобути нашим нащадкам, а вічну боротьбу за збереження й створення нашого національного характеру. Ми не маємо права покладатися на оптимістичну надію, згідно з якою наше завдання буцімто було б виконане з якнайбільшим розквітом економічної цивілізації, поки добір завдяки грі вільної «мирної» економічної конкуренції сприяв би сам собою тріумфові найрозвинутішого типу.

Наші нащадки звинуватять нас перед історією передусім не за вид економічної організації, який ми їм передамо, а за величину вільного простору, який ми їм завоюємо й залишимо. За останнім аналізом процеси розвитку є так само боротьбою за силу; скрізь, де ставляться під питання інтереси сили нації, є крайні й вирішальні інтереси, на службу яких повинна ставитися економічна політика. Наука про економічну політику є політичною наукою. Вона служниця політики, зовсім не злободенної політики такого-то володаря й такого-то класу, які утримують владу, а постійних інтересів політики потуги нації. Національна держава не є в наших очах чимось невизначеним, що гадають знову підняти настільки, наскільки більше завуалюють її сутність у якійсь містичній п'їтмі; вона є тимчасовою організацією потуги. Отже, державні інтереси є для нас найвищим взірцем цінностей, навіть у царині економічних міркувань». (S. 20.)

Ці тексти, так багато разів цитовані, розкривають, як здається мені, те, що треба назвати *Weltanschauung* (світоглядом) Макса Вебера з дарвіністською складовою (боротьба за життя), ніцшеанською складовою (не щастя людства, а велич людини), економічною складовою

(постійна рідкісність багатств, невикорінима убогість народів), марксистською складовою¹ (кожен клас має свій інтерес, а інтереси одного класу, навіть панівного, не конче збігаються з довгочасними інтересами національної спільноти), нарешті національною складовою (інтерес національної спільноти повинен брати гору над усією рештою, до речі, націоналізм впливає з певного рішення, а не з фактів).

Років з тридцять тому, коли я вперше прочитав Макса Вебера, мене передусім приголомшив урок інтелектуальної відваги й скромності, який давала його творчість. Я й далі вважаю, що ця творчість, справді, несе в собі вагомий урок. Але сьогодні я чутливий і до метафізики, до песимістичного бачення світу, з чого випливає ця думка, позбавлена будь-якої ілюзії.

Політика сили між націями, війни між якими є якимсь нормальним виявом і неминучою санкцією, видається Веберу не якимсь пережитком минулих епох чи запереченням людського пориву до культури, а якоюсь формою серед інших так само в своїй глибині жорстоких форм боротьби за життя, між класами й націями. Інакше кажучи, метафізика, почасти дарвіністська, почасти ніцшеанська, боротьби за життя тяжіє до зменшення значення протистояння між миром та війною, між економічним суперництвом народів та боротьбою за могутність держав. Насильство не перестає бути насильством, якщо його приховати. Якщо одне й те саме слово *Macht* означає ставку боротьби всередині держави і між державами, то це тому, що ставка є ставка по своїй суті. Тут і там йдеться про те, щоб дізнатися, хто бере гору, хто керує, яку частку простору чи наявних ресурсів кожен клас чи кожен народ вирве для себе.

Ця філософія більше не модна з багатьох причин. Звульгаризована, витлумачена варварами, вона веде до оргій жорстокості. А також сучасна економіка спростувала безліч міркувань, у яких фахівці не вагалися півстоліття тому зіставити гідність наукової істини. Макс Вебер так само, як його сучасники, але на відміну від ліберальних економістів не ставить під сумнів те, що політична потуга держави керує економічним розвитком нації. Він говорить і пише так, ніби рівень життя робітничого класу зрештою залежав від долі зброї. З цього погляду, Макс Вебер не належить до нашого часу. Сьогодні ми знаємо (і було б неможливо знати це шістдесят років тому), що військова сила не є ні необхідною умовою, ні достатньою умовою матеріального розквіту.

Хай нас зрозуміють добре. Макс Вебер обрав потугу національної держави за найвищу цінність, а цей вибір був довільний, упереджений. Навіть коли б він знав, що вільгельмівська Німеччина не мала потреби в колоніях ні для розквіту своєї культури, ні для доброжитку робітничого класу, він не змінив би настільки свого рішення: інтереси потуги були метою самодостатньою, і залишається правдою, що поширення культури має певний стосунок з потугою нації, до якої вона прив'язана. Та уявлення про світ не було б більше таким самим, якби між класами та націями боротьба переслідувала головну, якщо не виключну, мету керування чи потугу, а не доброжиток і саме існування.

Звісно, сьогодні ми ризикуємо припуститися помилки, протилежної помилці Вебера. Всередині націй, як і між націями, соціальні взаємовідносини мають у собі конфліктний елемент, який назвуть, залежно від випадку, конкуренцією, змаганням, суперництвом, боротьбою. Ставки конфліктів численні, й іноді честь перемогти є єдиною винагородою. Але, починаючи від тієї миті, коли ні життя, ні багатство не становлять ставку, коли боротьба є переважно політичною, тобто вказує на того, хто керуватиме, відмінність знову стає вирішальною між властивістю, засобами, правилами різних конфліктів. Світ без конфліктів справді незбагненний. Світ, у якому класи й нації не були б більше втягнуті в боротьбу за життя (*Kampfums Dasein*) не є незбагненим. У всякому разі, різниця між насильницькими й ненасильницькими формами боротьби набуває всієї своєї ваги. Переможець на *Wahlschlachtfeld*, тобто на полі виборчої битви, відрізняється за природою, а не за ступенем від переможця на полі військової битви.

Дарвінсько-ніцшеанське бачення світу становить рамку, в яку входить веберівська концепція *Machtropolitik*. Багатобожжя, плюралізм несумісних цінностей становить іншу філософську основу веберівської філософії потуги. Макс Вебер, як відомо, виходив з кантіанського чи неокантіанського протистояння між тим, що є, і тим, що повинно бути між фактами й цінностями. Він не зводив обов'язок до моральності, а робив з самої моральності

всесвіт цінностей, між іншим. Він додавав, що світи цінностей не тільки є незалежними одні від одних, а й перебувають у неспокутному конфлікті. Якась річ може бути гарною не хоча, а тому, що вона погана («Квіти зла»). Звідси він сповзав до двох речень, одне й друге з яких пов'язані до *Machtpolitik* згідно з першим немає суду, який міг би визначити відносну цінність німецької і французької культури; згідно з другим реченням — неможливо бути водночас політичним діячем і християнином (принаймні, якщо християнська мораль є мораллю Нагірної проповіді) або ще, що кожен з нас у діяльності повинен вибирати між мораллю переконання та мораллю відповідальності й що та сама діяльність згідно з вибором тієї чи тієї етики дасть оцінку зовсім іншу.

Ці два речення продовжили й продовжують піднімати запеклі полеміки. Формула багатобожжя певною мірою очевидна. Митець як такий не є моральною істотою, а мистецький твір гарний, а не хороший. Кожен всесвіт цінностей має в собі специфічну кінцеву мету, власний сенс. Мораль вояків не є мораллю святих чи філософів. Кожен кориться своїм законам. Кожна нація виражає себе в певній системі цінностей, пишається певними творами. Хто між цими системами цінностей чи цими творами міг би бути достатньо відірваним і настільки, щоб відрізати? До цього моменту ми всі йдемо за Максом Вебером. А далі постають запитання й заперечення.

Звернімося знову до знаменитого тексту *Wissenschaft als Beruf* (S. 545): «Неможливість стати чемпіоном з практичних переконань «в ім'я науки» — крім єдиного випадку, який спрямовує в дискусію необхідні засоби, щоб досягти попередньо визначеної мети — залежить від глибших причин. Така позиція в принципі абсурдна, бо різні порядки цінностей вступають у світі в неспокутну боротьбу. Не бажаючи хвалити інакше старого Мілла, треба, проте, визнати, що він має слушність, кажучи, що, коли виходити з чистого досвіду, то прийдеш до багатобожжя. Формула має поверхневий і навіть парадоксальний вигляд, а проте вона має в собі частку істини. Якщо є якась річ, яку ми знаємо в наші дні, то це тому, що річ може бути святою не тільки через те, що вона негарна, а ще й тому й тією мірою, якою вона не є гарною — ви знайде посилання про це в 53 розділі Книги пророка Ісаї та в Псалмі XXI. Так само річ може бути гарною не тільки тому, що вона не є доброю, а саме через те, що вона недобра. Ніцше знову вчив нас цьому, але до нього Бодлер уже сказав про це в «Квітах зла»: саме там він вибрав заголовок для свого поетичного твору. Нарешті народна мудрість вчить нас, що якась річ може бути справжньою, хоч вона не є такою, і тоді, коли вона не є ні гарною, ні святою, ні доброю. Не в цьому полягають найелементарніші випадки боротьби, яка протистоїть богам різного порядку і різних цінностей. Я не знаю, як можна було б узятися до справи, щоб «науково» відрізати питання вартості французької культури в порівнянні з німецькою культурою; адже там також б'ються між собою різні боги і, безперечно, ця боротьба вічна. Тож події не відбуваються інакше, ніж вони відбувалися в античному світі, ще під чаром богів і демонів, але набувають іншого сенсу. Греки пропонували пожертви Афродиті, відтак Аполлонові й особливо кожному богові міста; ми робимо таке саме в наші дні, хоча наша поведінка розвіяла чари і позбулася міфу, який живе в нас. Це доля керує богами, а не наука, хоч би якою вона була».

То правда, що ніхто не може науково провести відмінність між цінністю французької культури та цінністю німецької культури. Але чи це питання має якусь вагу? Чи то правочинно переходити від факту — культури французької та культури німецької — до ідеї, що ці боги б'ються до кінця часів? Я не можу завадити собі гадати, що Макс Вебер, якого невідступно переслідує бачення боротьби скрізь і завжди, доходить до того, що перетворює суперництво сили, незаперечне, але тимчасове, на боротьбу богів. Є обставини, коли суперництва сили зв'язують саму долю людини й душу. Але так є не завжди.

А чи є очевидним те, що якась річ може бути гарною не тільки хоча, а й тому, що вона не є добра? Чи відповідає мудрості націй те, що якась річ може бути справжньою, хоча й оскільки вона не є ні гарною, ні священною, ні доброю? Краса «Квітів зла» має тут і там зло за мету, але вона не має за джерело якийсь намір зла, який надихав поета, і якщо можна так сказати, що гандж набуває завдяки поетові зовнішності краси, з цього ще не випливає, що гандж є на цій підставі причиною чи умовою краси. Так само хто бачить і каже правду, бачить і каже «те, що

не є ні гарним, ні святим, ні добрим». Пошук чи вираз краси не перебуває настільки у внутрішньому, неминучому й неспокутному конфлікті з пошуком краси, святості чи доброти.

Але облишмо конфлікти богів, які стосуються опосередковано нашого предмета — політики потуги й повернімось до протистояння, яке керує всією філософією дії Вебера, філософією двох етик переконання та відповідальності. Ніхто не зобов'язаний, каже нам Макс Вебер, вступати до світу політики, але якщо він це робить, то тільки тоді, коли схвалює в ній невблаганні закони. Позаяк політика має за мету потугу, перерозподіл потуги між класами й націями, той, хто претендує керувати своїми співниками, членами свого класу чи своєї нації, повинен коритися невблаганним вимогам боротьби. Тож ця остання не може не вимагати засобів, якщо не поганих, то принаймні небезпечних. Мораль відповідальності, очевидно, не плутається з *Machtpolitik*, і Макс Вебер у часто цитованому уривку з *Politik als Beruf* розкритикував культ *Machtpolitik*.

«Справді, — пише він, — хоча чи радше тому, що потуга є неминучим засобом політики і внаслідок цього бажання влади є однією з її моторних сил, у ній не може бути більш руйнівної карикатури політики, ніж політика хвастуна, який грається з владою в спосіб вискочня, або ще Наркіса, що хвалиться своєю владою, одне слово, всякого поклонника влади як такої. Звісно, простий політик сили, якому в нас надається також культу, повного запалу, може зробити великий вплив, але все це втрачається в порожнечі й абсурді. Ті, хто критикує «політику сили», цілком мають слухність у цьому питанні. Раптове моральне падіння деяких типових представників цієї позиції дозволило нам бути свідками слабкості й немічності, які криються за деякими жестами, сповненими пиhi, але зовсім порожніми. Така політика є тільки продуктом перенасиченого розуму, вкрай поверхового й пересічного, закритого для будь-якого значення людського життя; втім, ніщо не є так віддалене від усвідомлення трагічного, що знаходимо в кожній акції і, зокрема, в політичній, як ця спрямованість розуму». (*Politische Schriften*, S. 437.)

Етика відповідальності визначається не культом потуги, не байдужістю до моральних цінностей, а сприйняттям дійсності, підпорядкуванням вимогам вчинку, і в крайніх випадках спрямуванню порятунку своєї душі на порятунок міста (*Politische Schriften*, S. 477). Зате той, хто обрав мораль переконання, кориться імперативам своєї віри, хоч би якими були наслідки цього.

Справді, Макс Вебер більш чи менш плував дві суперечності, з одного боку, антимонію політичної акції з необхідним звертанням до засобів, завжди небезпечних і іноді диявольських, і християнську акцію, таку, яку навіює Нагірна проповідь чи вчення святого Франциска (підставити другу щоку, відмовитися від усіх благ цього світу); з іншого боку, антимонію поміркованого рішення, враховуючи можливі наслідки рішення, і негайного, безповоротного вибору, без озирання на можливі наслідки. Ці дві антимонії не зовсім збігаються. Жоден державний діяч не може бути «чистим християнином», якщо Нагірна проповідь має в собі все ціле від християнської моралі. Ніхто не має права ухилятися від наслідків своїх дій, але ніхто не може уникати за певних обставин якоїсь внутрішньої вимоги, хоч би якими були ризики рішення, що йому диктує категоричний імператив.

Макс Вебер, як теоретик, вважав себе моралістом відповідальності, рішуче, а також з *Sachlichkeit* з якомога *Nuchtemheit* схвалював *Machtpolitik*, тобто застосування засобів, що вимагає всередині націй чи між націями боротьба за силу. Він вибирав мораль відповідальності й зобов'язань політики сили не за особистим інтересом, а за відданістю найвищій цінності, до якої він вирішив приєднатися: могутності райху. Адже політичний діяч, який хоче могутності як такої чи з марнославства, чи з особистої амбіції, є тільки карикатура на справжнього вождя, який збувається, лише стаючи на службу справи, яка перевершує його самого.

У своїй політичній діяльності Макс Вебер зовсім не поведився як реаліст, і я не певен, що йому, незважаючи на його знання, на його прозорливість, судилося б стати якимось ватажком народу. Він схвалював куди легше в абстракції і в теорії, ніж у дії пересічні компроміси, комбінації та інтриги, які є складовою частиною ефективної політики, такої, яка відбувається в усіх суспільних порядках і, зокрема, в демократичних суспільствах. Куди частіше Макс Вебер показував себе більш чутливим для самого себе й для інших до вартості якогось вчинку, взірцевого значення якоїсь відмови, ніж до передбачуваних наслідків своєї ухвали.

Макс Вебер має слушність, захищаючись від ілюзій: нема політики без боротьби, боротьби без насильства, а засоби боротьби не завжди сумісні з Христовим законом чи з простою моральністю. Проте в цій теорії мене турбують дві речі.

Перша — це крайня і в чомусь радикальна форма, що надається антимонії між двома моральми — відповідальності й переконання. Чи взагалі коли-небудь можливо бути цілком байдужим до наслідків ухвали, яку приймаєш? Чи коли-небудь можливо залишити осторонь моральне міркування, якого надають актуальній ухвалі? Макс Вебер, здається мені, сам це визнав би, але ґрунтовно встановлюючи альтернативу, яка стає реальною тільки за крайніх збігів обставин, він піддає себе подвійному ризику: дати щось на кшталт виправдання, з одного боку, псевдореалістам, які з презирством відкидають докори моралістів, з іншого боку, псевдоідеалістам, які без різниці засуджують усі види політики, бо вони не відповідають їхньому ідеалу, і які, зрештою, сприяють, свідомо чи ні, руйнуванню існуючого порядку, на користь сліпих революціонерів чи тиранів.

Навіть більше. Макс Вебер має слушність, нагадуючи нам, що вічна проблема виправдання засобів цілями не має теоретичного розв'язання. Але утверджуючи не тільки багатоманітність цінностей, а й їхній неспокутний конфлікт, він забороняє собі достовірно засновувати систему цінностей, яка була б його. Хоч він написав, що без мінімуму прав людини ми не змогли б жити, він знецінив свої власні цінності, лібералізм і парламентаризм, звівши їх до простих засобів на службі величі райху.

Так само я підходжу до іншого заперечення: чи Макс Вебер, ставлячи за найвищу мету інтереси могутності німецької нації, не сповзає до чогось на кшталт нігілізму? Сила нації, каже він нам, сприяє престижу, а не якості культури. Чи відтепер потуга нації може бути найвищою метою, в ім'я якої жертвують усім? Не йдеться про те, щоб заперечувати суперництво між націями та обов'язком зберегти місце нації на арені світу. Але якщо могутність нації, хоч би якою була її культура, хоч би якими були ті, хто керує нею, хоч би якими були вживані засоби, є найвищою цінністю, то в ім'я чого сказати «ні» тому, що Макс Вебер відкинув би з огидою?

Тут, здається мені, та вирішальна точка, над якою слід поміркувати. Макс Вебер констатував і описав суперництво європейських націй. Якщо сьогодні нам здається, що було недооцінено значення цих конфліктів і переоцінено наслідки великої війни для майбутнього сукупності європейських націй він має, принаймні порівняно з багатьма сучасниками, як у Німеччині, так і у Франції, перевагу в тому, що не втратив почуття поміркованості й пристойності. В гарячці пропаганди, що лютувала з обох боків, він ніколи не говорив за когось. Не ставив під питання національну державу, найвищу форму політичних спільнот. (Можливо, ця форма ще не перевершена.) В усякому разі, в цьому питанні він також належить до своєї доби. Про права й обов'язки великих потуг, про дипломатичні правила *Machtspolitik* він висловлювався в тому самому стилі, що і його сучасники.

Проте Макс Вебер, що як соціолог так само актуальний сьогодні, як і вчора, не завжди як політик перевершував свою добу. Прагнучи зберегти в демократії царство політиків без покликання, він наголошував на прийнятій за плебісцитом законності харизматичного лідера, що не усвідомлює небезпек, які має пережити й якими має страждати наступне покоління. Він, хто ліпше, ніж будь-хто інший, зрозумів оригінальність сучасної цивілізації, не схопив щонайменше можливу окремість у технічний вік між силою зброї і розквітом націй. Антимарксист достоту такий, як буржуа, він спирався, виступаючи проти Маркса, то на фатальність бюрократії, то на дійовість релігійних вірувань, але не на факт зростання, спільний для всіх теперішніх економік, завдяки підвищенню продуктивності.

Звісно, ще не доведено, що песимістичне, дарвіністсько-ніцшеанське, бачення Макса Вебера хибне, а наше теперішнє — справжнє. Майбутнє залишається відкритим, і ми не знаємо, чи людство вирішить знищити себе чи згуртуватися. Але ми знаємо, що ніколи більше не визнаємо в інтересах могутності якоїсь нації найвищу мету і якусь священну цінність. Макс Вебер зробив це чи думав, що зробив, бо нагромаджена впродовж століть культура здавалася йому набута назавжди й врятована від нещасливих випадків історії. Якби він знав, що в ім'я могутності культура сама ризикувала бути принесеною в жертву, він визнав би, що був занадто довірливий і надто песимістичний: надто довірливий, коли вкладав свою віру в лідера, обраного за плебісцитом, і не розділяв силу та культуру; надто песимістичний, коли не уявляв якогось

мирного людства чи принаймні здатного підпорядкувати правилам неминучу боротьбу класів і націй. Макс Вебер, по суті, виказав сам себе у своїй теорії політики, бо ніколи могутність, ні його, ні нації, не була його богом. Його думка і його існування підкорилися двом цінностям: істині й шляхетності. Людина й філософ залишають нам спадщину, яку помилки теоретика *Machtpolitik* не спроможні скомпрометувати.

БІБЛІОГРАФІЧНИЙ ДОДАТОК

Монтеск'є

T. L. Pandle. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. Acommentary on the «Spirit of the Laws»*, University of Chicago Press, 1973.

M. Hulliund. *Montesquieu and the Old Regime*, University of California Press, 1976.

P. Verniere. *Montesquieu et L'Esprit des Lois ou la raison impure*. Paris, S.E.D.E.S., 1977.

Огюст Конт

Видавництво «Антропос» здійснило 1968—1971 рр. нове видання «Творів» Огюста Конта у дванадцяти томах. Це перевидання розкладається таким чином:

T. 1—VI: *Cours de philosophie positive*.

T. VII—X/ *Systume de politique positive*.

T. XI: *Catūchisme positiviste. Appel aux conservateurs. Discours sur l'esprit positif*.

T. XII: *Synthuse subjective*.

Нарешті, у видавництві «Мутон-Е.Г.Е.С.С.» (Mouton-E.H.E S.S.) опубліковано під заголовком Archives positivistes («Позитивістські архіви») том *Ecrits de jeunesse* (1970 р., «Твори молодості») і три томи *Correspondance gūnūrale et confessions* («Загальне листування й зізнання»), *textes ūtablis et prūsentūs par P. E. De Berrkdo Carneiro et P. Arnaud*.

Du pouvoir spirituel, chois de textes ūtablis, prūsentū et annotū par P. Arnaud. Paris, Livre de Poche - Pluriel, 1978.

P. Arnaud. *Le «Nouveau Dieu». Prūliminaires a la politique positive*, Paris, Vrin, 1973.

Ch. Rutten, *Essai sur la morale d'Auguste Comte, Bibliothuque de la Facultū de Philosophie et Lettres de l'universitū de Liuge. Fascicule CXCIX*; Paris, Sociētū d'īdition «Les Belles Lettres», 1972.

Карл Маркс

P.-L. Assoun, *Marx et la rūpūtition historique*, Paris, P.U.F., 1978.

J. Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, Routledge and Kegan Paul, 1978.

G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History — A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

B. Hindess and P. Q. Hirst, *Pre-Capitaist Modes of Production*, Londres, 1975.

M. C. Howard and J. E. King, *The Political Economy of Marx*, Londres, 1975.

A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Suhrkamp Verlag, 1965.

Алексіс де Токвіль

Повне зібрання творів Алексіса де Токвіля.

T. XI, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville avec Pierre-Paul Royer-Collard et Jean-Jacques Ampure*, 1 vol.

T. XIII, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville avec Louis de Kergolay*, 2 vol.

Коли це видання буде повне й згідно з тепер оголошеним планом воно складатиметься з сімнадцяти томів і двадцяти семи книг.

S. Drescher, *Tocauville and England*, Harvard University Press, 1964. S. Drescher, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization*, Pittsburgh, 1968.

D. S. Goldstein, *Trial of Faith/ Religion and Politics in Tocauville's Thought*, Elsevier, 1975.

M. Hereth, *Alexis de Tocqueville. Die Gefahrdung der Freiheit in der Demokratie*, Kohlhammer, 1979.

J. T. Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, The University of North Carolina Press, 1980.

M. Zetterbaum, *Tocqueville and the Problem of Democracy*, Stanford University Press, 1967.

Еміль Дюркгайм

Journal sociologique, P. U. F., 1969, contenant les «mûloires originaux» publiés dans L'Année sociologique ainsi qu'une sélection des principaux comptes rendus de Durkheim, textes rassemblés par J. Duvignaud.

Textes, 3 volumes, Paris, Éditions de Minuit, 1975, contenant des textes de Durkheim jusque-là non recueillis en volume, textes ici rassemblés par D. Karady.

A. Giddens, Durkheim, Harvester Press et Paperback Fontana Book, 1978. J.-Cl. Filloux, Durkheim et le socialisme, Genève, Droz, 1977. S. Lukes, Emile Durkheim. His Life and Work, Harper and Row, 1972. R. Nisbet, The Sociology of Emile Durkheim, Oxford University Press, 1974.

«A propos de Durkheim», numéro spécial de la Revue française de sociologie, XVII (2), avril-juin 1976.

Про питання самогубства, зокрема, див. статтю: Philippe Besnard, «Durkheim et les femmes ou le Suicide inachevé», Revue française de sociologie, IV (1), 1973, pp. 27—61.

Вільфредо Парето

Видавництво «Дроз де Женев» (Droz de Genève) розпочало видавати під керівництвом Г. Бюзіно «Повне зібрання творів»; на сьогодні (листопад 1980 р.) вже вийшов у світ двадцять один том:

La Transformation de la démocratie, 1 vol., 1970.

La Liberté économique et les éléments d'Italie, 1 vol., 1970.

Le Mythe vertueux et la littérature immorale, 1 vol., 1971.

Œcrits épars, I vol., 1974.

Œcrits politiques, T. I: *Lo sviluppo del capitalismo*, 1974. Œcrits politiques, T. II, : Reazione, Liberta, Fascismo, 1974. Correspondance, 2 vol., 1975. Jubilé (1917) du professeur V. Pareto, I vol., 1975. Faits et théories, I vol., 1976.

Макс Вебер

На сьогодні (листопад 1980 р.) вийшла у світ (йдеться про переклад французькою мовою — прим, перекладача) лише перша частина «Господарства і суспільства»:

Œconomie et sociétés, T. 1, 1971.

Ph. Besnard, *Protestantisme et capitalisme*, Paris, A. Colin, 1970.

A. Mitzman, *The Iron Cage: An historical interpretation of Max Weber*, New York, Knopf, 1970.

W. Mommsen, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

W. Mommsen, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt, of Max Weber, Oxford, Blackwell, 1974.

G. H. Müller, «The Notion of Rationality in the Work of Max Weber», *Archives européennes de sociologie*, XX (1979), pp. 149—171.

F. Raphael, «Max Weber et le judaïsme antique», *Archives européennes de sociologie*, XI (1970), pp. 297—336.

K. Samuelson, *Religion and Economic Action*, New York, Basic Books, 1961.

W. Schluchter, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik*, Tübingen, J. C. B. Mohr Verlag, 1971.

W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge University Press, 1972.

ЗМІСТ

Вступ.....	4
Частина перша ОСНОВОПОЛОЖНИКИ	
ШАРЛЬ-ЛУЇ ДЕ СЕКОНДА БАРОН З МОНТЕСК'Є.....	14
Політична теорія.....	16
Від політичної теорії до соціології.....	24
Факти й моральні цінності.....	30
Можливі тлумачення філософії Монтеस्क'є.....	35
Біографічні дані	38
Примітки.....	39
Бібліографія	45
ОГЮСТ КОНТ.....	47
Три етапи розвитку наукової думки Конта	48
Індустріальне суспільство	52
Соціологія як наука про людство.....	56
Людська природа та соціальний порядок.....	62
Від філософії до релігії.....	67
Біографічні дані	72
Примітки.....	74
Бібліографія	85
КАРЛ МАРКС.....	87
Соціально-економічний аналіз капіталізму.....	90
«Капітал»	95
Двозначності марксистської філософії.....	102
Двозначності марксистської соціології.....	109
Соціологія і економіка.....	114
Висновок.....	119
Біографічні дані	122
Примітки.....	124
Бібліографія	132
АЛЕКСІС ДЕ ТОКВІЛЬ.....	135
Демократія і свобода	136
Американський досвід.....	139
Політична драма Франції.....	146
Ідеальний тип демократичного суспільства.....	152
Біографічні дані	159
Примітки.....	161
Бібліографія	166
СОЦІОЛОГИ І РЕВОЛЮЦІЯ 1848 РОКУ.....	167
Огюст Конт і революція 1848 року.....	168
Алексіс де Токвіль і революція 1848 року.....	170
Маркс і революція 1848 року.....	173
Хронологія подій революції 1848 р. і другої республіки.....	180
Примітки.....	182
Бібліографія, присвячена революції 1848 року.....	185

Частина друга ПОКОЛІННЯ НА ЗЛАМІ СТОЛІТЬ	
Вступ до другої частини.....	187
ЕМІЛЬ ДЮРКГАЙМ.....	193
«Про поділ суспільної праці» (1893).....	194
«Самогубство» (1897).....	200
«Первісні форми релігійного життя» (1912).....	208
«Правила соціологічного методу» (1895).....	217
Соціологія і соціалізм.....	223
Соціологія і філософія.....	231
Біографічні дані	238
Примітки.....	239
Бібліографія	241
ВІЛЬФРЕДО ПАРЕТО.....	242
Нелогічний вчинок і наука.....	243
Від експресивності до почуттів.....	250
Залишки й похідні	255
Соціологічний синтез	265
Наука та політика.....	275
Спірний твір.....	280
Біографічні дані	284
Примітки.....	286
Бібліографія	291
МАКС ВЕБЕР	293
Теорія науки.....	294
Історія і соціологія.....	300
Антиномії людського існування.....	307
Соціологія релігії.....	311
Господарство і суспільство	322
Вебер — наш сучасник.....	330
Біографічні дані	335
Примітки.....	337
Бібліографія	343
НА ЗАКІНЧЕННЯ.....	345
Примітки.....	351
ДОДАТКИ.....	355
Огюст Конт та Алексіє де Токвіль - судді Англії.....	355
Політичні ідеї та історичне бачення Токвіля.....	370
Макс Вебер і політика сили.....	379
БІБЛІОГРАФІЧНИЙ ДОДАТОК.....	389

Цей твір складається з семи етюдів
про засновників соціології —
Монтеск'є, Конта, Маркса, Токвіля
та про покоління зламу ХХ століття —
Дюркгайма, Парето та Вебера.
Книжка може бути своєрідним посібником
із соціології для студентів.
Українською мовою друкується вперше.

