

11

Лешек Колаковський

У пошуках варвара

Омани культурного універсалізму

Я не маю наміру вдаватися тут ані в історичні описи, ані в пророкування. Я тільки хочу, по-перше, поміркувати над певною пропозицією епістемологічної природи і, по-друге, підвести до певного оцінкового судження, що буде подане саме як оцінка. Це судження можна передати скорочено, себто: мені йдеться про захист ідеї, що впродовж останніх десятиріч була предметом безнастанних атак, і саме через це майже цілком уже вийшла з обігу – ідеї *європоцентризму*. Вже саме це слово, без сумніву, належить до того обширного класу понять, папаківаних, як мішки для сміття. Існує чимало таких зручних слів, що їх ми вживаємо безтурботно і не надто переймаючись визначеннями, і в які впираємо, як правило, певну кількість очевидних абсурдів, не вартих навіть того, щоби з ними боротися, певні фактичні твердження – правдиві чи неправдиві, певні оцінки, що підлягають або й не підлягають доведенню, причому ці слова використовуються для того, щоби, зосереджуючи нищівну увагу на абсурдах, бодай якось імлісто з ними пов'язаних, пападати на ідею як

Перекладено за виданням: Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn: Aneks, 1984.

таку. До того ж ідею, що не просто заслуговує на оборону, але й оборона якої може виявитися ключовою для долі цивілізації. Відтак вони є словами ідеологічними *par excellence*, але не тому, що містять нормативні складники, а через те, що їхня функція полягає в тому, аби не дати логічно розділити незалежні питання, а нормативний зміст приховати під позірно описовими твердженнями. В журналістському жаргоні список таких слів виглядає доволі солідно: поряд із європоцентризмом у ньому по чорному боці містяться такі слова, як елітаризм чи лібералізм, а по білому – егалітаризм, суспільна справедливість, гуманізм, визволення тощо. Позірне призначення поняття «європоцентризм» полягає в тім, аби затаврувати певну кількість абсурдів на кшталт твердження, нібито в європейців нема жодних підстав цікавитися рештою світу, що європейська культура нічого від них не запозичила, що свої успіхи вона завдячує расовій чистоті європейців, що покликання Європи – довічне панування над світом, а її історія – ніщо інше, як постійне зростання розуму і всіляких чеснот. Отож, це слово має вселяти в нас обурення чи то на ідеологію работорговців XVIII сторіччя (білих работорговців, ясна річ), чи то на доктрини вульгарного еволюціонізму минулого століття. Проте його справжня функція полягає в іншому: воно має узгоджувати все в такій амальгамі, де ці, легко піддатні нападам цілі, змішані в імлісту цілість зі самою ідеєю неповторності європейської культури. В той час як культура ця загрожена не тільки ззовні, але, можливо, ще дужче самою своєю ментальністю самогубця, де збайдужіння до нашої своєрідної традиції, або й самонищівний шал прибирають словесної подоби великодушного універсалізму.

То правда, що неможливо дати означення європейської культури, згідно з географічними, хронологічними чи змістовими критеріями, – не закладаючи в ці означення

оцінкових суджень. Цю духову територію, вже сама назва якої, як твердять учені, – асирійського походження, а Книга якої, книга-родовід була записана переважно не індоевропейською мовою, територію, незмірні філологічні, мистецькі і релігійні багатства якої увібрали в себе стільки імпульсів мало- і середньоазійського, східного, арабського походження – як же її окреслити безсторонньо? У відповідь на питання, коли зародилася ця культура, можна почути будь-які твердження: разом із Сократом, зі св. Павлом, з римським правом, з Карлом Великим, упродовж духовних перетворень XII сторіччя, завдяки зустрічі з Новим Світом. Нам аж ніяк не бракує історичних знань, щоби зробити в цій справі докладний висновок. Йдеться радше про те, що кожна відповідь надається до оборони, якщо тільки попередньо візьмемо засновком, що той чи той складник для цієї культури конститутивний, а це вже передумова оцінкова. Схоже виглядає справа і з географічними межами: чи Візантія належить до цієї ж історії? або Росія? або деякі регіони Латинської Америки? Над цими питаннями можна дебатовати безконечно, або дебати ці припинити, але припинити не звертаючися до історичного знання (бо кожному з двох відповідей можна на підставі цього знання обґрунтувати), а – підкреслюючи те, що ми вважаємо конститутивним для того культурного простору, в якому живемо. Отож, уся справа надається радше для голосування, ніж для наукових досліджень, причому слід зауважити, що усунення цієї культури не може бути здійснене голосом більшості, котра би проголосила, що культури цієї, мовляв, не існує, або що більшість не хоче до неї належати. Адже меншість, яка вперто в її існування вірить, доводить, що ця культура таки існує насправді.

Як відомо, питання про час, коли європейці усвідомили, що вони становлять єдиний у своєму роді культурний

корпус, ширший за західно-християнську спільноту, є вельми суперечливим. Нема жодних підстав уявляти собі, що всі ті, хто в різні часи боровся із сарацинами на Іберійському півострові, з татарами в Сілезії, чи з османськими полчищами в басейні Дунаю, поділяли саме таку ідентичність. Зате нема сумніву, що це самоусвідомлення сформувалося на підставі єдності віри і зміцніло в епоху, коли ця власне єдність почала розсипатися в загальноєвропейському масштабі, а не лише на невеличких острівцях ересей. Саме тоді почався той блискавичний і неймовірно творчий розквіт в усіх ділянках знання й науки, котрий у дедалі швидшому темпі припровадив нас до нашого сьогоденного світу з його величчю і мізерністю. Оце почуття мізерності і страху сильніше діє на нашу чутливість, і через це сама ідея європейської культури стає об'єктом сумнівів. Під питання ставиться, можливо, навіть не так саме існування цієї культури, як передусім її неповторна вартість, а особливо її зазіхання на право вищості, принаймні в деяких першорядних ділянках. А тим часом є досить підстав, щоб визнати і без зайвого сорому висловити свій захват перед цією вищістю.

Кілька років тому я відвідував пам'ятки доколумбової доби у Мексиці, до того ж мав честь насолоджуватися товариством відомого мексиканського письменника, видатного знавця історії індіанських народностей. З'ясовуючи мені значення багатьох речей, що їх інакше я би не зрозумів, мій провідник часто підкреслював варварство іспанської солдатні, що трощила скульптуру ацтеків, переплавляла чудові фігурки з золота на монети з профілем імператора тощо. І тоді я сказав йому: «Гадаєш, що вони були варвари – але може то були справжні європейці, ба, може, навіть останні справжні європейці. Ці люди поважно трактували свою християнську й латинську цивілізацію, і саме через те не мали жодних

підстав ані оберігати перед знищенням поганських божків, ані ставитися з естетичною дистанцією чи просто із зацікавленням музеологів до об'єктів, що мали інше, а отже, вороже релігійне значення. І якщо їхня поведінка здається нам обурливою, то, може, тому, що для нас самих їхня цивілізація, рівно ж як і наша власна стала байдужою?».

Звісно, це був жарт, втім, не цілком безневинний. Бо він таки спонукає до роздумів над питанням про те, що може виявитися вирішальним для збереження світу таким, яким ми його знаємо, і чи доброзичливе зацікавлення й толерантність стосовно інших цивілізацій можливі лише за умови, що свою власну ми вже перестали трактувати поважно? Іншими словами: якою мірою ми можемо прославляти нашу виняткову приналежність до якоїсь однієї цивілізації, не маючи при цьому бажання нищити інші? Якби було правдою, що варварства можна позбутися лише разом із власною культурою, то слід було б визнати, що на неварварство здатні лише ті цивілізації, котрі занепадають. Мало-втішний висновок.

Я не думаю, щоби цей висновок був істинний. Навпаки, на мою думку, в нашій цивілізації існує достатньо підстав, щоби піддати його сумніву. В якому сенсі воїни Кортеса були варварами? Безумовно, вони були грабіжниками, а не консерваторами пам'яток; вони були жорстокі, жадібні і безжалісні, либонь, водночас і побожні, ревно прив'язані до своєї віри та переконані у своїй духовній вищості. Якщо вони й були варварами, то тільки в тому сенсі, в якому всі загарбання є варварськими за означенням, або ж через те, що це виявляли пошани до людей, які жили за іншими звичаями і схилялися перед іншими богами, або ж просто тому, що їм бракувало толерантності супроти інших культур.

Тут, однак, нашо́твхуємо́ся на інше прикре запитання: в якому обсязі респект щодо інших культур є взагалі схвальним, і в який момент шанігідна воля не виявиться варваром сама перероджується в байдужість чи навіть похвалу варварства? Напочатку варваром вважався той, хто говорив незрозумілою мовою, проте незабаром це слово набуло значення культурно пейоративного. Всі ті, хто студіював філософію, пам'ятають знаменитий вступ Діогена Лаерція, де він спростовує хибну теорію, буцімто філософія існувала ще до греків – у варварів, в індійських гімнософістів, у вавилонських чи кельтських жерців; його атаки вже скеровувалися проти культурного універсалізму, чи навіть космополітизму третього століття. Ні, переконує він, це саме тут, де знаходяться могили Мусея Афіського і Ліна Фіванського, сина Гермеса та Урапії, саме тут філософія, як, зрештою, і весь рід людський, беруть свій початок. Він розповідає про чудернацькі звичаї халдейських магів і божевільні вірування єгиптян, і обурюється на припущення, нібито філософом можна назвати Орфея Фракійського, людину, що всі пристрасті людські, в тому числі відверто ниці, безсоромно приписувала богам. У цьому захисному самоствердженні відчутна певна розгубленість: цей твір писався в епоху, коли стародавні міти вже втратили свою життєздатність, або ж сублімувалися до філософських спекуляцій, а політичний і культурний лад явно розкладався. Його спадкоємцями суджено було стати варварам, тобто християнам. Чи уявляємо ми собі іноді, під впливом філософії Шпенглера чи якоїсь іншої «історичної морфології», що ми самі живемо в подібну епоху, що ми останні свідки приреченої цивілізації? Приреченої ким? Не Богом, а радше уявними «історичними законами». У дійсності ж, хоча ми й не знаємо жодних історичних законів, можемо вигадати їх доволі, а коли вони вигадані, то можуть стати дійсністю внаслідок пророцтва, що само сповнюється.

Наші позиції в цьому питанні, як не поглянь, двозначні, можливо навіть, внутрішньо суперечливі: з одного боку, ми привласнили собі той різновид універсалізму, який утримується від оцінкових суджень про різноманітні цивілізації, проголошуючи патомість їхню засадничу рівність; з іншого ж, – унаслідок прославляння цієї рівності, ми прославляємо заодно й винятковість та нетолерантність кожної культури зокрема щодо кожної іншої, а відтак прославляємо те, що, як чванимося самим уже актом того ж прославляння, самі щойно були подолали.

Втім, ця двозначність не є парадоксальною, бо посеред усього цього конфузу ми стверджуємо прикметну рису європейської культури в її дозрілій формі, а саме її здатність ставити під сумнів саму себе, здатність відкинути власну винятковість, її волю до споглядання себе очима інших. Уже на самих початках завоювань єпископ Бартоломе де Лас Касас нестримно пауустився на завоювників від імені тих же християнських засад, на які ті покликалися. Незалежно від безпосередніх наслідків його боротьби, він був одним із перших, хто обернувся проти власного племені в обороні інших, викриваючи руйнівну силу європейського експансіонізму. Треба було дочекатися Реформації і початку релігійних воєн, щоби – разом із Монтеєм – почалася загальна скептична рефлексія над зазіханням Європи на духовну вищість, рефлексія, що їй суджено було збапалізуватися серед лібертинів і попередників Просвітництва. Та й сам Монтеє – услід за Розаріо, чие ім'я згодом Бейль умістить у своєму словнику, – порівнював людей із тваринами, щоби визнати за цими останніми вищість, започаткувавши в такий спосіб інший, пізніше теж вельми популярний мотив: зневагу до цілого роду людського. Споглядання власної цивілізації очима інших як засіб атак на неї перетворилося на розновсюджений літературний прийом Просвітництва, причому цими

«іншими» могли бути з однаковим успіхом китайці чи перси, зоряні прибульці або ж коні.

Нагадуючи всі ці відомі речі, я хочу сказати лишень так: можемо твердити, що з ту саму епоху, коли Європа, можливо, головним чином внаслідок турецької загрози, визріла до чіткого усвідомлення власної культурної ідентичності, вона тим самим поставила під сумнів вищість своїх власних вартостей і започаткувала процес невпинної самокритики, якому суджено було стати джерелом як її сили, так і різноманітних слабкостей та вразливості.

Ця здатність поставити самого себе під сумнів, здатність позбутися – всупереч, звісно, сильному опорові, – само впевненості й самовдоволення, власне, й лежить біля витоків Європи як духової сили; саме звідси походить прагнення подолати власну «етноцентричну» замкнутість. Ця здатність визначила нашу культуру, окреслила її неповторну вартість. Зрештою, можна сказати, що європейська культурна ідентичність утвердилася у відмові від прийняття будь-якої остаточної, завершеної ідентифікації, а отже – в непевності та тривозі. Хоч і правда, що всі науки – і гуманітарні, і природничі – або зародилися в лоні європейської культури, або ж сягнули в ній зрілості (зрілості, очевидно, відносної, побаченої з точки зору їхнього сьогоднішнього стану), все ж є серед них одна, що її можна назвати наукою європейською *par excellence*, вже хоч би через сам її предмет. Це – культурна антропологія, тобто діяльність, яка передумовою свого існування ставить скасування власних норм і оцінок, ментальних, моральних та естетичних навичок, щоб якомога глибше проникнути в поле зору іншого і засвоїти його спосіб перцепції (я маю на увазі сучасну антропологію, а не Фрейзера чи Моргану). І хоча тут, либонь, ніхто не може сподіватися на цілко-

вигляд успіху у цій ділянці (досконалий успіх передбачав би ситуацію епістемологічно неможливу – треба було би повністю влізти в оболонку предмета дослідження, зберігаючи водночас відстань та об'єктивне наставлення вченого), все ж саме намагання не є даремним. Неможливо повністю досягнути позиції спостерігача, що сам розглядає себе іззовні, а проте це можливо бодай частково. Здається очевидним, що антрополог міг би бездоганно зрозуміти дикуна лише за умови, коли б сам здичавів, а отже, перестав би бути антропологом. Він може нейтралізувати свої оцінки, проте вже сам цей акт нейтралізації має культурне коріння: це акт відмови, який може бути здійснений лише всередині окремої культури, а саме такої, що спромоглася на зусилля зрозуміти іншого, бо саму себе вже навчилася ставити під сумнів.

Тому-то насправді ситуація антрополога аж ніяк не полягає у відмові від оцінок: його постава спирається на переконання, що опис та аналіз, вільні від нормативних упереджень, варті більше, ніж дух вищості чи фанатизму. Проте це судження тою ж мірою оцінкове, що й судження протилежне. Адже насправді годі відмовитися від оцінок. Те, що ми називаємо науковим духом, є певною культурною поставою, в особливий спосіб пов'язаною із західною цивілізацією та її ієрархією вартостей. Ми маємо право проголошувати і захищати ідеї толерантності й критицизму, проте не сміємо наполягати на тому, нібито вони «нейтральні», тобто вільні від нормативних засновків. Незважаючи на те, чи пишаємося ми належністю до цивілізації абсолютно вищої від усіх інших, чи навпаки, прославляємо благородного дикуна, чи, врешті, проголошуємо, що «всі культури рівні», ми все одно займаємо певну позицію, висловлюємо погляд щодо вартостей – і уникнути цього аж ніяк не можемо. Це, втім, не означає, що байдуже, яку позицію я займаю, – адже займаючи ту чи ту, я засуджую або

й відкидаю інші, отож неможливо, щоб я бодай *implicite* не став на жодну, починаючи з тої самої миті, коли усвідомив, що існують і інші цивілізації.

У той час як дві перші з обговорених тут позицій достатньо зрозумілі, сенс третьої («всі культури рівні») вимагає пояснення. Бо ж це висловлювання, схоже, провадить у крайньому сенсі до суперечності, заходячи в антиномію, аналогічну до антиномії послідовного скептицизму.

Самозрозуміло, що у своєму загальному вжиткові слово «культура» охоплює всі форми власне людської поведінки: техніку, звичаї, ритуали і вірування, мистецьке самовираження, системи виховання, право. Можлива універсалізація всіх цих розмаїтих царин, швидше за все, підлягає градації: починаючи від мови, яка найменше надається до універсалізації і найменш зрозуміла, – і закінчуючи математичними знаннями, потенційну й фактичну універсальність яких годі заперечити. Кажучи «всі культури рівні», ми маємо па увазі принаймні найголовніші специфічні ділянки, не такі універсальні; тоді, зокрема, маємо на гадці мистецтво, причому сепс такого висловлювання, здається, такий, боцімто нема жодних понадкультурних, трансцендентальних норм для висловлювання естетичних оцінок та порівнювання щодо вартості різноманітних форм вираження в мистецтві.

Однак ні в інтелектуальному, ні в моральному житті не вдається довести існування якихось трансцендентальних закономірностей. Якщо й існують якісь понадісторичні закономірності, тобто такі, що були б обов'язкові в усіх відомих нам культурах, – такі як норми двочленної логіки чи заборона інцесту, – то це, принаймні, ще не доказ, що вони мають чинність у розумінні трансцендентальному.

Ми все ж таки зауважуємо відмінності між застосуванням цієї засади («всі культури рівні») до мистецької креації з одного боку, і моральних, правничих та інтелектуальних приписів – з іншого. В полі мистецтва ця толерантність дається нам без особливих зусиль – чи тому, що нам байдуже, чи тому, що не бачимо жодної логічної суперечності при зіткненні різних естетичних критеріїв. Ми навіть полюбаємо уявляти собі, – внаслідок спокус універсалізму, – що потрафимо брати участь в естетичній перцепції всіх культур, так нібито ми вміємо сприймати японське малярство так само добре, як витвори європейського Бароко, так нібито ми й насправді можемо брати участь у його реценсії, не будучи водночас учасниками ритуалів і мови тієї цивілізації, чи навіть не знаючи їх.

І однак це все ще найменш небезпечна з оман універсалізму. Збурення, викликане цими оманами, стає загрозливим щойно в тих царинах, які безпосередньо керують нашою поведінкою, тобто в релігії, моралі, праві та інтелектуальних засадах. Тут ми постаємо перед такими відмінностями, які заодно і породжують суперечності у вигляді протилежних норм, що вже не можуть існувати у взаємному збайдужінні, які вже не можна розташувати поряд, ніби музейні об'єкти, що походять з різних цивілізацій. І якщо висловлювання «всі культури рівні» має означати не тільки те, що люди жили і живуть у різноманітних традиціях, заспокоюючи в них свої потреби, то тоді воно мусить означати одне з трьох. Або я хочу цим висловлюванням сказати, що й сам живу в певній особливій культурі, а інші мене не обходять, або – що нема абсолютних, неісторичних стандартів для винесення присуду будь-якій культурі, або ж, урешті, що навпаки, такі стандарти існують, і тоді, згідно з цими стандартами, всі, навіть несумісні між собою форми, мають однакове право на існування. У

той час як оця остання постава неприпустима, позаяк засновком бере позитивну аргументацію для взаємовиключних засад, то першу ще, можливо, й вдасться послідовно обстоювати, однак тоді наведений вище спосіб висловлення вводить в оману. Якщо я вживаю подану формулу власне в такому значення, тоді я насправді не хочу сказати, що всі культури рівні, а лише, що всі інші культури мені байдужі і що я знаходжу задоволення у своїй власній. Натомість друга версія заслуговує на справжню увагу, позаяк вона є достатньо розповсюджена, хоча можна твердити, що послідовно обстоювати її неможливо.

Справді, існують аргументи для твердження, що, крім об'явлених істин, всі системи вартостей, поки вони не-суперечливі внутрішньо, завжди зможуть захищатися перед логічною та емпіричною критикою. Неможливо довести (довести як слід), що релігійна толерантність є чимось кращим од режиму, де людей засуджують на смерть за хрещення дітей, або що рівність усіх перед правом вища від законодавства, яке наділяє привілеями певні касти, або що свобода – це краще, ніж деспотизм тощо. І не скажеш тут, що справа ця очевидна, бо відчуття очевидності теж культурно детерміноване, отож, покликаючись на нього, потрапляємо в зачароване коло. А все ж неможливо утриматися тут від надання переваг, незважаючи на те, чи вдасться їх обґрунтувати, чи ні. Будь-який європеець, який твердить, що всі культури рівні, звісно, не мав би охоти, щоби йому відрубали руку за ухиляння від сплати податків, або щоб йому присудили прилюдне бичування (чи – у випадку жінки – каменування) за нерелюб з особою, котра не є його законним подружжям. І сказати в такому випадку: «таке коранічне право, треба шанувати інші традиції», – це, в принципі, сказати: «у нас це було би жахливо, але для цих дикунів – саме те, що треба». Отож, таким чином ми висловлюємо не так повагу, як погорду до інших

традицій, а твердження «всі культури рівні» якнайменше придатне для того, щоби описати таку поставу.

Проте якщо ми намагаємося тривати у власній традиції, зберігаючи водночас повагу до інших, ми тут же потрапляємо в уже згадану антиномію скептицизму. Адже ми утверджуємо власну присутність у європейській культурі через здатність зберігати критичну дистанцію щодо самих себе, завдяки вмінню дивитися на себе очима інших, завдяки тому, що цінуємо толерантність у громадському житті, скептицизм в інтелектуальній праці, потребу зіставлення всіх можливих рацій як у судочинстві, так і в науці, словом, завдяки тому, що залишаємо відкритим поле непевності. Визнаючи все це, ми тим самим проголошуємо – байдуже, чи експліцитно, чи мовчки, – що культура, яка спромоглася з такою виразністю висловити ці ідеї, боротися за їх перемогу і запровадити їх, хай навіть недосконало, в суспільному житті, ця культура є вищою. Ми вважаємо себе варварами, коли поводимося як фанатики, коли оберігаємо свою виключність до тієї межі, коли вже не маємо бажання звертати увагу на рації інших, коли не вміємо самих себе поставити під сумнів. Як наслідок, ми змушені вважати варварами всіх тих, котрі так само перебувають у полоні ідеї своєї власної винятковості, фанатиків іншої традиції. Не можна бути скептиком аж настільки, щоби не зауважувати різниці між скептицизмом і фанатизмом. Це б означало бути скептиком такою мірою, що вже перестаєш бути скептиком.

Очевидно, що парадокс скептицизму був відомий ще в античні часи. Заразом існувала й пропозиція його радикального подолання: послідовний скептик повинен мовчати, оскільки неможливо проголошувати скептицизм, не зраджуючи його водночас самим цим актом. Звісно, це можна вважати розв'язкою, проте вона – за

межами обговорення, тому що всяка дискусія на цю тему відразу ж заводиться нас у ту саму прагматичну антиномію, з якої ми щойно намагалися вибратися. Можна припустити, що бездоганно послідовний скептик повинен мовчати, і саме тому ми ніколи не довідаємося імен великих скептиків, бо ж вони ніколи й слова не зронили. Та досить скептикові розтулити уста, як він одразу потрапляє в ситуацію примусу.

Культурний універсалізм наштовхується на достеменно ту саму трудність. Він суперечить собі, коли прагне бути настільки прекраснодушним, що визнає різницю між універсалізмом і винятковістю, між толерантністю і нетерпимістю, між собою і варваром. Він суперечить собі, коли, щоб не піддатися спокусі варварства, залишає за іншими право бути варварами.

Те, що я проголошую тут, власне і є таким собі непослідовним скептицизмом: універсалізм, який уникає антиномії завдяки тому, що не поширюється поза межі, де різниця між ним самим і варварством затирається.

Сказати в цьому контексті стільки – означає засвідчити вищість європейської культури як такої, що витворила і зуміла зберегти невинність щодо своїх власних норм. Отож я вірю, що існують істотні підстави, щоби оберігати дух євроцентризму в такому розумінні. Засновком цього є віра в те, що деякі притаманні цій культурі вартості, а саме – її здатність до самокритики, – не лише можна, а й треба плекати; а також те, що ці вартості за означенням не можуть насильно насаджуватися, іншими словами – що універсалізм сам провадить себе до паралічу, якщо не вважає себе універсальною програмою, вартою розповсюдження.

У цих міркуваннях аж ніяк не йдеться про гру в поняття. Європа перебуває під тиском тотального варварства, додатково підтримуваного ваганнями Заходу щодо влас-

ної культурної ідентичності та послабленням волі утверджувати власну культуру як культуру універсальну.

Втім, віра в універсальність європейської культури зовсім не означає утвердження ідеалів зодноманітнього світу, який мав би поділяти однакові вподобання, однакові вірування (а радше – жодних), однаковий спосіб життя і, врешті, однакову мову. Навпаки, йдеться про селективне запилення, якщо можна так висловитись, про прищеплення згаданих вартостей, які стали джерелом усієї європейської величі. Звичайно, це легко сказати. Культурні впливи діють згідно із власними законами селекції, які навряд чи можна контролювати. Першою річчю, якої від Європи сподівається решта світу, є військові технології, останньою – громадянські свободи, демократичні інституції, інтелектуальні еталони. Технологічна експансія Заходу означає zarazом відмирання десятків малих культурних одиниць і мов, а це такий процес, з якого справді нема підстав тішитися. Нема нічого радісного в тому, що велика сім'я індоєвропейських мов – кельтська галузка – відмирає просто на наших очах, схоже, невідворотно, попри всі зусилля спинити її вигасання. Великі стародавні культури, звісно ж, опираються, та ніхто не може передбачити, чим закінчаться їхні перетворення під впливом Заходу, бо ж вплив цей у такому значному масштабі триває щойно кількадесят років. Ба, навіть мови таких старих культур, як арабська чи гінді, поступаються місцем європейським мовам у викладанні сучасних наук, не тому, зрозуміло, що вони неспроможні надолужити відставання, а тому лишень, що йдеться про швидкість та міжнародну співпрацю. Жалюгідне видовище, на виправлення якого у нас майже нема знарядь. Коли б нашою долею мало стати знищення культурного розмаїття світу в ім'я якоїсь «планетарної» цивілізації, то це призначення, либонь, не могло би збутися інакше, як

тільки ціною такого переривання тяглості традицій, котре потягло б за собою смертельну небезпеку для кожної цивілізації зокрема й для людської цивілізації загалом.

А ось цитата:

Наші нащадки не будуть просто людьми Заходу, якими є ми. Вони будуть спадкоємцями Конфуція і Лао-цзи тою самою мірою, що й спадкоємцями Сократа, Платона і Плотина; спадкоємцями Гаутами Будди так само, як і Второїсаї та Ісуса Христа; спадкоємцями Заратустри і Магомета, рівно ж як і Іллі та Єлисея, а також Петра і Павла; спадкоємцями Шанкари і Рамануджи так само, як і Климента. Зрігена: спадкоємцями капнадокійських мудреців східної церкви так само, як і нашого африканця Августина і нашого умбрійця Бенедикта; спадкоємцями Ібн Халдуна так само, як і Боссю; спадкоємцями – якщо далі піду теренами політики – Леніна, Ганді і Сунь Ятсена, рівною ж мірою як і Кромвеля, Джорджа Вашингтона і Мадзіні.

Це оптимістичне пророцтво (оптимістичне принаймні в своєму намірі) походить з 1947 р., а його автором є Арпольд Тойнбі. В ньому проголошується ідеал радикально уніформованого світу, який викликає чималі сумніви, навіть коли прихилитися до критичної оцінки, яку дав Тойнбі спекуляціям Шпенглера на тему історичних циклів. Що ж це мало б, урешті-решт, означати – бути «спадкоємцем» усіх цих пророків, філософів і політиків, включених до списку? В тривіальному розумінні, всі ми і так уже є їхніми спадкоємцями – в тому сенсі, що живемо у світі, до формування якого всі вони причинилися. Проте зрозуміло, що тут ідеться про «спадкоємність» у набагато глибшому сенсі, про позитивну тяглість ідей. Однак для того, щоби наші нащадки були «спадкоємцями» саме в такому сенсі, слід узяти за засновок, що все те, що викликає взаємні супереч-

ності і незгоди вартостей та ідеалів цих людей, втратить значення. Але тоді, замість мати їх усіх за духовних пророків, ми не матимемо нікого. Можна припустити, що різниця між католиками і протестантами зникне; втім, тоді Боссюе та Кромвель будуть нашими нащадками не стільки примирені, скільки просто втратять значення для них у своїх найпитоміших іпостасях, а відтак і «успадкування» їх уже не матиме жодного практичного сенсу. Так само важко собі уявити, як той, хто надає значення духовній свободі, зможе колись вважатися спадкоємцем Леніна і Магомета; можна уявити собі, що питання свободи взагалі втратить вагу, що якесь суспільство майбутнього буде досконало тоталітарним, причому за одностайною згодою своїх членів, – тоді наші нащадки справді будуть спадкоємцями Леніна, проте аж ніяк не Вашингтона. Словом, уявляти собі, що наші онуки поєднають усі суперечні традиції в гармонійну цілість, що вони будуть водночас пантеїстами, теїстами і атеїстами, лібералами і прихильниками тоталітаризму, ентузіастами насильства і противниками насильства, – означає будувати в уяві світ, що не лише перевищує силу нашої уяви і наші пророчі спроможності, а й світ, у якому вже не залишиться жодної живої традиції; світ, у якому всі будуть варварами у найпрямішому значенні того слова.

Повторимо, що не йдеться тут про понятійну забаву. Всі ми знаємо, що перебуваємо перед лицем потужних культурних сил, котрі в самій засаді провадять нас до єдності – варварської єдності, – що спирається на забуття традицій. Однією з цих сил є тотальне варварство советського типу, яке намагається – зі значним, хоча, на щастя, дедалі меншим успіхом, упрягти всі духовні сили на службу державі, одержавити геть усе, включно з людськими особистостями, історичною пам'яттю, моральною свідомістю, прагненням до пізнан-

ня, мистецтвом і наукою, і яке так само маніпулює традицією, перекроюючи її, спотворюючи і фальшуючи відповідно до актуальних потреб держави. Другою силою є технологічний дух, породжений європейськими джерелами, нечуваними успіхами науки – включно з її боротьбою зі злиднями, хворобами і стражданням – який, гордий зі своїх нечуваних наслідків, зумів посіяти в наших головах сумнів щодо виправданості і щодо потреби цих традицій, користь від яких у поступові науки й техніки сумнівна, або й ніяка. Нищівний вплив цього духу виявляється, поміж іншим, в редукції місця й ваги, що визнаються за історичними науками і класичними мовами у шкільному навчанні в цілому світі. Зайве додавати, що сили ці не діють без спротиву, і що деяке підкріплення цього спротиву в останні роки можна зауважити, подібно як і частковий ренесанс релігійної традиції, навіть якщо він подекуди набирає варварського чи макабричного втілення.

Нема підстав уважати, що ці загрози смертельні, і що наша цивілізація вражена невиліковною хворобою. Попри всі поразки, попри масу питомого варварства, що його ця цивілізація – в значенні тут уживаному, тобто частково нормативному – мусила й буде змушена долати, вона все ж не втратила свого розмаху. Справді, це позбавлений значення сам факт, що по цілому світі бодай вербально сприйнято стільки її провідних ідей, що інституційні форми цієї цивілізації наслідують бодай на словах і що тиранські режими все ж намагаються прикриватися європейськими вивісками та фразеологією. Навіть ці сміховинні й нездарні зусилля падати собі європейської подобі, перевертатися у костюми Заходу свідчать про те, що більшість уже соромиться свого варварства, – неzapеречний знак, що варварство вже наполовину подолане, дарма що друга його половина все ще чинить потужний спротив.

Правда й те, що внутрішня загроза для Європи походить не лишень із послаблення волі до самоствердження, а й із її ендогенних варварських аспектів. Тоталітаризм має міцне європейське коріння, різні форми його можна простежити в усій історії соціалістичних утопій, націоналістичних ідеологій, теократичних тенденцій. Європа, як з'ясувалося, не така вже й відпірна щодо власного варварського минулого, яке примудряється раз-у-раз повертатися просто на наших очах у вражаюче переможних формах. А втім, Європа так само виявилася здатною й до мобілізації потужних засобів проти цього минулого.

Якщо запитаємо, де джерела того опору, що його Європа чинила власному й чужому варварству, виявимо, що це питання не має відповіді, коли йдеться про «остаточне джерело». Всі ці грецькі, юдейські, римські, перські та інші впливи, що сплавилися в європейській цивілізації, не кажучи вже про матеріальні, кліматичні й демографічні умови, про важливість можемо лише здогадуватися, неможливо подати у вигляді векторів якихось певних величин. Втім, коли ми намагаємося схопити те, що витворює саме ядро цього духовного простору, і коли описуємо це ядро в запропонований тут спосіб, а саме – підкреслюючи дух непевності, незавершеності, ніколи до кінця не усталеної ідентичності, – ось тоді ми здаємо собі справу, в якому розумінні і чому Європа від народил є християнською.

Можна мати підозру (назвати її «гіпотезою» було б надто претензійно), що необхідна пов'язаність, *vinculum substantiale*, поєднує доктринальну традицію західного християнства з тим творчим розмахом, що витворив і науково-технічні засоби Європи, й ідею гуманізму як віри в неповторну вартість кожної особистості, і, врешті, той дух відкритості і ту здатність ставити все під сумнів, – з чого й виростає, власне, новочасна цивілізація.

Таке судження може, ба навіть мусить здатися парадоксальним, беручи до уваги всі добре знапі факти, які свідчать, скільки інтелектуальних і суспільних досягнень Заходу було здобуто наперекір сильному спротиву церкви, і беручи до уваги, що цей спротив був упертий і тривалий не лише в кількох ключових пунктах розвитку науки, а й у формуванні повочасних ідей та демократичних інституцій, а також соціального права – всіх тих елементів, без яких Європу, якою ми її нині знаємо, годі було б собі уявити.

Без сумніву, історію цього спротиву неможливо злегковажити, ані звести до кількох другорядних випадковостей, не можна теж трактувати її як давно забуте минуле. Не про те, однак, ідеться в моєму запитанні. Я радше запитую про те, чи є підстави дошукуватися християнських інспірацій у русі просвітництва, що значною мірою прокладав собі шлях усупереч церкві, а нерідко й усупереч християнству. Я маю на увазі просвітництво в пайширшому розумінні, що відповідає славетній формулі Канта: «Вихід людини з недозрілості, в якій вона ж і завинила», тобто йдеться про весь той масив духових зусиль, який утвердив сили світського розуму і здатності світської уяви, пізнавальний інтерес, бажання панувати над матерією, дослідницьку відвагу, апалітичні здібності, скентичну недовіру до падто легких розв'язок, павичку ставити під сумнів усі вже досягнуті результати.

Отож, мені здається, що християнську релігійність – і її доктринальний аспект, і її образну сугестивність – можна вважати семінаром європейського духу, не поминаючи, не применшуючи і не зводячи до звичайної помилки всієї історії драматичного конфлікту між Просвітництвом та християнською традицією. Ось рамки моєї спекуляції:

Подібно, як і в усіх великих релігіях, у християнській вірі живе безперервна і стала напруга між образом світу

дочасного, що є об'явленням Творця, і образом того ж світу як заперечення Бога; між природою, в якій проявилася Господя слава і доброта, і тією ж природою, що внаслідок своєї знищенності й випадковості є джерелом зла; між біблійним *cuncta valde bona*, і землею, що розглядається всього-навсього як місце вигнання для людини, чи навіть – в екстремістській версії – заледве не плід гріха, вчиненого Богом. Християнська ідея, якою вона століттями формувалася й артикулювалася, була змушена чинити ненастанний опір еретичним тенденціям, що наполягали на одній якійсь складовій цієї напруги коштом зачедбання чи забування другої. Майже всю історію ересей – якщо розглядати її лише в теологічних формах вияву – можна вкласти в описану схему, а підставові проблеми з історії догм та антидогм можна вважати варіаціями однієї теми: людська подоба Ісуса проти його божественної подоби; свобода людини проти ласки і призначення; церква видима проти невидимої; право проти любові; буква проти духу; знання проти віри; спасіння вчинками проти спасіння вірою; держава проти церкви; земля проти неба; Бог-творець проти Бога-абсолюту. Рівновага, що її ці двозначні формули мали неухильно утримувати, не могла не бути постійно порушувана, а ставкою цієї вічно розхитаної рівноваги було не засудження тієї чи іншої ересі, темниця чи вогнище для того чи іншого заколотника, але й часом, хай буде дозволено нам вірити, доля цивілізації. Надмірно підпасти під маніхейську спокусу, проклясти тіло, фізичний світ як царство диявола чи принаймні обшир, на якому не може зародитися нічого вартісного, означає проголосити байдужість щодо всього, що діється в цивілізації, або ж усе це відкинути. Це моральне заперечення світської історії й світського часу; спокуса, міцно закорінена в історії християнства, незрівнянне свідчення чого дав у минулому сторіччі Кірккор. Проте

надмірно поступитися протилежній снокусі – скажімо, для спрощення, пантеїстичній, – котра прославляє світ таким, яким він є, й котра не бажає визнавати неминучості, або й просто реальності зла, означає знову-таки вбити або послабити ту волю, яка є передумовою підкорення матерії. Прокляття світу й аскетична втеча від його припад, з одного боку; обоження світу й заперечення зла – з іншого. Між цими двома полюсами безперервно коливалася християнська думка і, незважаючи на те, що неважко знайти біблійні цитати для підтвердження кожної з цих протилежностей, все ж головна течія західного християнства уперто шукала формул, які дозволили б відсунути фатальний вибір між ними. Здається, Європі вдалося навпомацки, у християнській формі таки знайти ту міру, що була потрібна для розвитку своїх наукових і технічних обдарувань: зберегти недовіру до світу фізичного, втім, не до такої міри, щоби всуціль засудити його як скопище невинного зла, а тільки тією мірою, щоби вглядіти в ньому супротивника, якого можна перемогти. Маємо право запитатися, чи моральне й фізичне заперечення природи в буддійській культурі не було пов'язане з її відносною технічною стагнацією, і чи далеко просунена афірмація природи не співвідноситься, бува, зі слабкою технологічною плідністю східно-християнського світу? Я визнаю, що все це лишень спекуляції; втім, їм важко опиратися, коли запитуємо, чому той надзвичайний культурний розквіт, осереддя якого була Європа, є в історії чимось унікальним? Цю дилему можна поширити на питання частковіші, як наприклад, прославляння й обмеження природного розуму або місце випадковості у спасінні. З'являється спокуса розглядати цілу боротьбу між гуманізмом і реформацією в категоріях конфлікту між тими взаємодоповнювальними засадами, між якими християнство безконечно намагається відшукати рівновагу, а рівновага ця ніколи не була і не буде стабільною.

Тут не місце розмірковувати над окремими догмами. Я тільки намагаюся підібрати влучний вислів для підозри, що новочасний гуманізм, який зроджений з християнської традиції і якому суджено було проти цієї традиції повстати, визрів, як здається, до тієї стадії, коли він починає обертатися проти самого *humanum*. Той гуманізм, який змалював Піко делла Мірандола у знаменитій промові про людську гідність, тобто гуманізм, окреслений ідеєю незавершеності людини, її стану безперервного вагання, непевності, що виникає зі свободи рішень, – його можна найповніше узгодити з християнським вченням. Натомість гуманізм, який *окрім цього* бере за передумову, що людина вільна не лише в тому розумінні, що може вдатися до добра чи зла, а й у тому, що не відкриває жодних правил добра і зла, яких сама би не задекларувала, і що жодні норми не заповідалися їй Богом або природою, а отже що має необмежену владу і право витворювати ці норми згідно з власними запотребуваннями – ось такий гуманізм уже не можна погодити з християнством у жоден відомий нам спосіб.

Можна було би вважати – хоча тут і не можна навести жодних доказів за чи проти – що гуманізм, щоб розвинути власні можливості, мусив прибрати нехристиянської або навіть прямо антихристиянської форми; і що коли б він і далі тримався у межах визначеної церковною традицією та під духовним патронатом богословської ортодоксії, то не спромігся б витворити той клімат розумового визволення, в якому судилося утвердитися Європі. Однак припустити таке – ще не означає заперечити його християнське походження: в атеїстичному і надсадно антихристиянському гуманізмі Просвітництва можна добачати крайній пелагіанізм, крайнє заперечення первородного гріха й необмежене прославляння природної добротності людини. Окрім того, можна припустити, що, згубивши сліди свого походжен-

ня, цей гуманізм – у вигляді тотального заперечення меж, на які могла б наштовхнутися наша свобода встановлення власних критеріїв добра і зла, – полишив нас урешті в тій моральній порожнечі, яку ми тепер відчайдушно намагаємося заповнити; по суті, він обернувся проти свободи й дав підстави трактувати осіб як знаряддя.

Можна наважитися зробити аналогічні спостереження – в тому ж небезпечно всеохопному масштабі – у зв'язку з розвитком довіри до світського розуму при формуванні Європи. Скептицизм, підживлюваний, очевидно, грецькими джерелами, також значною мірою склався в християнському контексті. Гуманістичне гасло *quod nihil scitur* означало крах схоластичної впевненості і попервах було драматичним виявом зіткнення розуму, що в собі самому намагався знайти фундамент, з таїнами віри. Попри зрілість, властиву скептичним темам, що розвивалися в християнських понятійних рамках – у Шаррона, Паскаля, Г'юма, Бейля – скептицизм виявився успішним і переможним у формі нехристиянській, в епістемологічному пігілізмі, що нам його заповідав Дейвід Г'юм, і який дійшов до наших часів лише з незначними поправками. Але й він, як здається, сягнув інтелектуального тупика.

Так само можна дошукуватися християнських впливів і біля витоків ідей, на яких ґрунтується повочасна демократія. Бог Локка і Бог американської Декларації незалежності аж ніяк не був риторичною оздобою; теорія необмежених прав людини була випрацювана з християнського розуміння особи як незаперечної й остаточної вартості. Ще раз цій теорії було суджено утвердитися наперекір опоріві церкви, перш ніж вона відтак обернулася проти самої себе, коли її імперативи виявилися не цілком узгодженими, а поняття держави як розподілювача всіх матеріальних і духовних благ взяло

гору над поняттям непорушних прав особи: ось так право людини перетворилося па право держави на володіння людиною, а відтак і прислужилося для обґрунтування тоталітарної ідеї.

І скрізь ми відкриваємо ту саму подвійно самопищівну схему: просвітництво виокремлюється з християнського спадку, розмисленого по-новому. Щоби утвердитися, воно змушене подолати опір заскоружлих кристалізацій цього ж спадку. Стверджуючись – в ідеологічній формі чи то гуманістичній, чи реакційній (тобто у формі реформації) – просвітництво крок за кроком відходить від свого джерела, для того щоби прибрати постать нехристиянську або ж антихристиянську. У своїх прикінцевих стадіях просвітництво обертається проти себе самого: гуманізм вироджується у моральний нігілізм, пізнавальна невпевненість закінчується епістемологічним нігілізмом, прославляння особи знає небувалої метаморфози, вилуплюючись у вигляді тоталітарної теорії. Змітаючи бар'єри, що їх християнство встановило, аби боронитися перед просвітництвом – своїм власним виплодом, просвітництво змітало тим самим і ті бар'єри, які захищали його перед власним виродженням – чи то в обожнення природи й людини, чи то у відчай.

І щойно в наші часи з обидвох боків вимальовується новий рух. Християнство й просвітництво, обидвоє пригнічені відчуттям тушика й занепаду, ставлять під питання своє власне значення і свою історію, звідки увиразнюється імліста й непевна перспектива нових обставин, про які нам ще нічого невідомо. Та водночас цей подвійний рух самосумніву є продовженням тієї ж засади, на якій була збудована Європа, і в цьому розумінні Європа й надалі залишається вірною собі в стадії непевності й безладу. І якщо вона переживе натиск вар-

варів, то не завдяки тому, що котрогось дня знайде остаточну розв'язку, а завдяки чіткому самоусвідомленню, що таких розв'язок просто не буває; а це вже – християнська свідомість. Християнство не знайшло і не обіцяло жодних тривалих розв'язок для скінченної долі людини. Тим-то й дозволило нам уникнути дилеми «оптимізм – песимізм», якщо ця дилема означає вибір поміж вірою в остаточну розв'язку і розпачем. Відчай – це поширена форма зневіри тих, хто колись вірив в остаточну і досконалу розв'язку і цю певність утратив. Втім, існує традиція християнського вчення берегти нас і перед одним, і перед другим – перед безумною довірою до нашої безконечної здатності вдосконалюватися та перед самогубством. У своїх головних течіях християнство боролось з духом міленаризму, що проростав на його околицях, і вражаючий вибух якого розпочався тоді, коли він набув антихристиянської форми. Християнство казало: філософський камінь, еліксир безсмертя – все це марновірство алхіміків, не існує теж приписів для того, як облаштувати суспільство, вільне від зла, від гріха, від конфліктів; такі ідеали постають внаслідок схиблення впевненого у своєму всесиллі розуму, отож вони є плодами гордині; проте визнати це – не означає впасти у розпач. Ми не маємо вибору між тотальною досконалістю і тотальним самознищенням. Нашим дочасним призначенням є турбота, якій ніколи не видно кінця, вічна недовершеність. Ось так із духу непевності щодо себе європейська культура може втримати свою духовну певність і своє право зватися універсальною.

Переклав Юрко Прохазько